



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

“FENOMENOLOGÍA DE LA MUERTE EN EDMUND HUSSERL: ANÁLISIS
REFLEXIVO SOBRE LA CONSTITUCIÓN MORTAL DEL SUJETO
TRASCENDENTAL EN EL *LEBENSWELT/TODESWELT*.”

TESIS QUE PARA OPTAR
POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
DANIELA ORTEGA DE LA MADRID

TUTOR:
DR. ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Ciudad de México, septiembre de 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Índice

Introducción	4
a) Fenomenología y muerte: antecedentes de la investigación	4
b) La cuestión de la muerte en la fenomenología husserliana	7
c) Plan y desarrollo de la investigación	10
Primera Parte: constitución temporal del sujeto trascendental y conciencia de mortalidad	12
§1. Sujeto trascendental y sujeto empírico: ¿cómo pensar la muerte en relación a cada uno de ellos?	12
§1.1 Sujeto trascendental y sujeto empírico	12
§1.2 Evidencia de la muerte: esfera empírica y esfera trascendental	19
§2. Temporalidad y conciencia de finitud	30
§2.1 Temporalidad de la conciencia	30
§2.1.1 Tiempo objetivo y sujeto empírico	31
§2.1.2 Conciencia del tiempo y subjetividad trascendental	33
§2.1.2.1 Ahora actual e impresión originaria	35
§2.1.2.2 Recuerdo primario y modificación retencional (retención)	36
§2.1.2.3 Rememoración	37
§2.1.2.4 Expectativa y protención	38
§2.1.2.5 Subjetividad trascendental como flujo constituyente de tiempo	39
§2.1.3 Sujeto trascendental como “inmortal”	42
Segunda Parte: fenomenología de la muerte y la constitución de la muerte en el <i>Lebenswelt</i>	48
§3. La muerte como un fenómeno límite en la fenomenología	49
§3.1 Los problemas límite en la fenomenología	49
§3.1.1 La muerte como fenómeno límite	53
§3.1.2 Fenómenos de transición	55
§3.1.3 Fenómenos de debilitamiento de fuerzas	62
§3.1.4 Fenómenos de inconciencia	63
§4. Muerte e intersubjetividad. La consideración del <i>Lebenswelt</i> como <i>Todeswelt</i>	66
§4.1 Muerte como fenómeno intersubjetivo	66
§4.1.1 Intersubjetividad: constitución de los otros para el sujeto trascendental	68
§4.1.2 Cuerpo/cadáver: constitución de la experiencia de la muerte del otro	73
§4.2 <i>Lebenswelt</i> : la vida común frente a la muerte	77
§4.3 <i>Lebenswelt/Todeswelt</i> : pensar la muerte con los otros	81
Conclusiones	88
Bibliografía	93

DEDICATORIAS

A las memorias de quienes más he querido en este mundo:

a mi madre Blanca Estela,

a mi abuela Ofelia,

a mi hermana Ana Valentina (mi alma gemela),

y a mis sobrinas Liliam y Emily (mis bebés),

pues ni la muerte separará lo que el amor ha unido...

hasta volver a encontrarnos.

I wake up in the morning and I wonder
Why everything's the same as it was?
I can't understand, no, I can't understand
How life goes on the way it does.

Why does my heart go on beating?
Why do these eyes of mine cry?
Don't they know it's the end of the world?
It ended when you said goodbye.

Skeeter Davis- "End of the World"

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, agradezco infinitamente a mi hermano Fernando, a mi padre Gil, a mi novio Mario, a mis tíos Anti, Vicky y Sol, a mis primos Marisol, Itzana y Anti, y todos aquellos que de una u otra manera me brindaron su ayuda y apoyo incondicional.

También agradezco sinceramente al Dr. Antonio Zirión por su paciente guía y ayuda durante esta investigación; a mis maestros, en particular al Dr. Ricardo Horneffer por su invaluable comprensión y apoyo. A los sinodales, Dr. Jorge Armando Reyes, Dr. Pedro Enrique y a la Dra. Pilar Gilardi por el tiempo dedicado a la revisión del presente trabajo.

Finalmente, agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México y también al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca otorgada durante los años de estudio de maestría.

Introducción

a) Fenomenología y muerte: antecedentes de la investigación

La siguiente investigación pretende ocuparse del tema de la muerte bajo una consideración fenomenológica, con la finalidad de esclarecer su sentido, guiándonos principalmente por la filosofía de Edmund Husserl. Ésta es una temática que pareciera estar fuera del campo de análisis de la fenomenología, pues bajo cierta interpretación de la reducción trascendental no es difícil pensar que la muerte queda en suspensión junto con otros sucesos naturales; especialmente si pensamos que la muerte es simplemente un suceso natural que ocurre tanto al hombre como a los seres vivos en general.

Por lo mismo, no abundan los trabajos al respecto, y es frecuente encontrar objeciones a la idea de una fenomenología de la muerte apoyadas en una concepción de la filosofía husserliana, restringida a ámbitos lógico-epistemológicos que se deslindan de toda concreción existencial, social y, también, de la vida en general. Dichas objeciones, sin embargo, parten de una concepción sesgada de la filosofía husserliana, misma que, en una lectura atenta, puede rechazarse sin dificultad al advertir que la fenomenología husserliana procura dar una descripción minuciosa de la vida trascendental: una vida que es esencialmente encarnada (cuerpo vivo) e intersubjetiva, pues, no es solamente una *res cogitans* percipiente y dadora de sentido al mundo, ni se halla flotando en las esferas más abstractas.

Por otro lado, parte significativa de la problemática, y otro motivo para pensar que nuestro tema no pertenece al ámbito fenomenológico, es que el mismo Husserl sostiene que el sujeto trascendental ‘no muere’: “EL SUJETO PURO NO SE ORIGINA NI CESA”.¹ Sin embargo, es pertinente cuestionarse: ¿la “inmortalidad” del sujeto trascendental implica que la muerte no trastoca, de ningún modo, la esfera trascendental?

En el natural vivir día a día, cualquier hombre puede decir con toda certeza: “‘sé’ que moriré en algún momento”; uno mismo puede ‘saberlo’ sin más, quiéralo o no. Pero, ¿cómo es que lo ‘sabemos’ con plena certeza?, ¿es ese ‘saber’ o ‘tener conciencia’ de la condición

¹ Husserl, Edmund. *Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*, México: FCE (2014), §23 p. 139 [En adelante *Ideas II*]

mortal del hombre, algo intuitivo? Igualmente me pregunto: ¿qué tipo de saber es esta ‘certeza’ de la muerte para el hombre?, ¿es un saber empírico?, ¿‘sabemos’ de la muerte sólo por vía indirecta, al experimentar la muerte de los otros?, ¿no tiene un sentido trascendental la muerte por no ser una realidad constituida (o susceptible de ser constituida), por ser la vivencia de la muerte una vivencia imposible? A mi parecer, Husserl tiene mucho que decirnos al respecto, ya que considera a la muerte, junto con el nacimiento, como “fenómenos límite” (*Limesphänomena*, aquellos que están en el límite de la constitución de la conciencia).

Por todo lo anterior, y para delimitar mejor el tema, es pertinente aclarar que se pretende tratar la muerte como un fenómeno límite para la conciencia. Dejo de lado asuntos como la inmortalidad del alma, el sentido espiritual y religioso de la vida y la muerte, o la muerte para otros seres vivos no humanos. No se propone aquí un análisis de la muerte desde un punto de vista social, religioso, ético o cultural, quedando también fuera del trabajo cualquier cuestión referente a un ‘más allá’ después de la muerte o transmigración del alma, reencarnación, etc. Así, el objetivo de la presente tesis es el siguiente: examinar el sentido fenomenológico de la muerte como fenómeno límite, siguiendo las consideraciones de Husserl, e indagar su papel en el *Lebenswelt* y ver en qué medida podríamos hablar de un *Todeswelt*, como un mundo de la muerte en el mismo mundo de la vida visto desde otra perspectiva.

Antecedentes de la investigación

Preguntarse por la muerte no es una novedad en la filosofía, pues podemos ir desde Sócrates hasta el filósofo contemporáneo García-Baró, pasando por muchos pensadores clásicos como Epicuro, Platón, Cicerón, Montaigne, Schopenhauer... Y en el caso de la fenomenología podríamos referirnos al mismo García-Baró o retornar a Heidegger, a Scheler, o incluso a Levinas y a Jankélévitch, por nombrar algunos, aunque el tratamiento que hacen es muy distinto al del panorama trascendental husserliano y por lo mismo me parece indispensable tratar el tema de la muerte desde este autor. No obstante, un punto crucial que siempre se destaca a lo largo de los distintos tratamientos del tema en la historia de la filosofía, es la imposibilidad de ‘vivir’ la propia muerte; Husserl no difiere en este punto.

Por mi parte, en la tesis de licenciatura: *Esbozo para una fenomenología de la muerte en Edmund Husserl*, ensayé un primer acercamiento a este tema. En aquella tesis planteé preguntas que aún mantengo para la presente investigación (cómo se verá más adelante). El

camino que seguí entonces, en pocas palabras, fue el siguiente: A partir de la temporalidad busqué momentos que sirvieran de índice para mostrar ‘instantes’ de discontinuidad en el flujo temporal de la conciencia, algo así como pausas, que denominé como ‘instantes de finitud’. Inicialmente, me adentré en el terreno de la fenomenología, en el que la noción de vida se halla entretrejida a la conciencia y su experiencia del mundo, pues es *conciencia viviente*. La conciencia se unifica pasivamente, en última instancia, por la temporalidad; de modo que traté de mostrar cómo se constituye esa temporalidad.

Por su parte, la vivencia de la muerte no es constituible para el sujeto trascendental. Si no hay vivencia del morir, entonces ¿cómo podríamos hacer un análisis reflexivo sin ella? Mi propuesta (pensando en ese punto crucial respecto a la imposibilidad de ‘vivir’ la propia muerte) para intentar contestar a esta pregunta fue *reducir el análisis a las estructuras esenciales de la conciencia para captar su unidad y la temporalización de su flujo de vivencias, buscando si de algún modo se encuentra contenida en dicho flujo la esencia del sentido del fenómeno de la muerte*.

Ahora bien, como mencioné líneas arriba, parte de la problemática es que Husserl mismo afirmó en repetidas ocasiones que la conciencia del sujeto trascendental es absoluta, es decir, no comienza y no acaba. Y al no poder constituir su acabamiento, el flujo de la conciencia se nos presenta como necesariamente en continuidad constante, de lo que se sigue la afirmación de que el sujeto trascendental no ‘muere’. Así, surgió la siguiente pregunta (que aún prevalece): hasta dónde llega lo absoluto de la conciencia. Si por un lado no hay rememoración primera, y por otro no habrá una vivencia última del morir: en la esfera pasada todos mis recuerdos completan mi historia personal pero no me indican un inicio. Y por parte de la esfera expectante puedo siempre esperar el cumplimiento de un ‘nuevo ahora’ que continúe el presente.

Para esta tesis me basé, más que nada, en los *Manuscritos C: Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929-1934), en donde se habla de la autoconstitución temporal del sujeto trascendental como cuerpo vivo y en relación con el mundo, por lo que Husserl conduce el análisis hacia los instintos, el dormir sin soñar (sueño profundo), la historia y el entramado generacional, el nacimiento y la muerte, etc.; aquí mismo se refiere a estos últimos como *fenómenos límite*. En esos análisis también encontramos una comparación de la muerte con un último dormir y del nacimiento con un primer despertar; destacando las diferencias de que

antes del nacimiento no existe una conciencia de haber conciliado el sueño, y que después del morir ya no habrá un despertar que le siga. No obstante, dichas analogías nos ayudan a pensar cómo llegar a una intuición indirecta del sentido de la muerte, la cual parecería lograr concretarse con las corroboraciones que nos trae el atestiguar la muerte ajena.

En el desarrollo de ese trabajo anterior, encontré que la muerte tiene un sentido fenomenológico de finitud. Porque, aun cuando la experiencia que tenemos de la muerte sea indirecta (a través de los otros), la conciencia puede reconocer la muerte de los otros como un fin para ellos. De suerte que la muerte representa un acabamiento radical y absoluto de las condiciones de existencia en el mundo: es una ruptura definitiva de la continuidad de la vida del hombre en el mundo.

Por el lado intersubjetivo, esto es, la experiencia de la muerte de los otros, hay un ‘ser testigos’ y padecer su muerte. La experiencia de la muerte de los otros es un factor determinante en el cual ‘el yo’ puede corroborar la próxima inminencia del morir. Igualmente, cuando otros sujetos mueren experimentamos, en un cierto sentido, cómo su muerte no sólo ha ocurrido en un modo material o a nivel corporal, es decir, no es que su cuerpo vivo sólo se vuelva cadáver y ya, también apercibimos que dejan de ser sujetos conscientes al no tener más condiciones de existencia en el mundo que compartimos. En el caso de la muerte de otros, el cumplimiento significativo se da como una ‘ausencia de’, como una pérdida del otro; y dependiendo de la cercanía o lejanía a nosotros, tal pérdida conlleva una carga afectiva más o menos intensa, perturbando en la comunidad intersubjetiva y volviéndose referencia inferencial para la propia muerte.

Por último, la conclusión a la que se llegó en dicha tesis fue que la muerte representa una ruptura en la normal continuidad del flujo temporal de la conciencia y es un fenómeno límite cuyo sentido fenomenológico es el de finitud, en el que se sustenta un ‘pre-saber de la muerte’, mismo que nos permite comprender por qué la muerte del otro es un ‘fin’ para él.

b) La cuestión de la muerte en la fenomenología husserliana

Como decíamos, se ha asumido que Husserl consideró la temática que abordamos sólo accesoriamente o bien, que al ser la muerte un suceso que acontece al hombre empírico, luego de la reducción, queda excluida de cualquier análisis fenomenológico, puesto que el yo trascendental propiamente no muere al no poder constituir la vivencia del morir.

No obstante, para Husserl es preciso analizar las estructuras esenciales de la experiencia de la muerte desde la subjetividad trascendental, y no tratar el tema bajo alguna postura existencialista o antropologista. La fenomenología husserliana no es un sistema cerrado, pero sí es sistemática en su desarrollo y en su proceder; ella abre nuevos campos de posible investigación y quehacer filosófico, y no es de extrañar que la muerte sí pertenezca al campo de la fenomenología. La muerte y el nacimiento plantean preguntas acerca del origen y destino de los hombres. Pensar en lo que la muerte representa nos confronta ante la finitud de nuestras vidas, y da lugar a preguntas sobre el sentido individual de cada vida y de la vida en general.

La muerte como problema fenomenológico aparece en el panorama como un problema marginal y tardío en el pensamiento filosófico de nuestro autor. Muestra de ello son los manuscritos escritos alrededor de la década de 1930, en los cuales los que se refieren al tema de la muerte son desarrollados de modo más extenso. Sin embargo, esto no significa que en textos anteriores no haya referencias a la muerte, más bien, es un tema que ha sido mencionado de manera secundaria en otros textos y que es formalmente desarrollado en esos manuscritos.

¿Por qué no es un problema central en la fenomenología husserliana? Ya desde el artículo *Fenomenología* de la Enciclopedia Británica, Husserl se refiere a un tipo de problemas “más elevados y últimos” (§15-16) que si bien siguen dentro del campo de trabajo de la fenomenología, su desarrollo sólo puede realizarse una vez que se tengan firmes las bases y se proceda hacia niveles más complejos:

En la fenomenología tienen su lugar todos los problemas racionales, por ende también los que tradicionalmente se han designado como filosóficos en cualquier sentido particular; en las fuentes absolutas de la experiencia trascendental o de la intuición eidética reciben por vez primera en la fenomenología su formulación genuina y las vías transitables de su solución.²

De tal modo, cuestiones tradicionalmente caracterizadas como metafísicas (por ejemplo, las que se refieren a la muerte) son comprendidas como parte de aquellos problemas denominados los más elevados y últimos. Por lo mismo, la problematización de la muerte en

² Husserl, Edmund, *El Artículo “Fenomenología» de la Enciclopedia Británica”*, México: UNAM (1990), p. 79-80. [En adelante, *Enciclopedia*]

las consideraciones fenomenológicas no fue tratada hasta los últimos años; primero había que abordar la tarea de fundamentar una filosofía ‘desde’ los cimientos, que indagara la vida intencional que constituye el mundo que experimenta. La vida de conciencia es compleja, por decirlo así, de modo que la tarea de describirla implica también una complejidad sistémica que no podía enfrentarse de un solo golpe, sino atravesando ciertas etapas en su desarrollo que gradualmente ahondaran en esa complejidad.

Ello también lo afirma Husserl en una carta escrita a Gustav Albrecht (3.6.1932):

Las más elevadas entre todas las cuestiones (...) son las preguntas metafísicas. Conciernen al nacimiento y a la muerte, al ser último del ‘yo’ y del ‘nosotros’ objetivado como humanidad, a la teleología que en última instancia reconduce a la subjetividad trascendental, y naturalmente, como lo superior, al ser de Dios como principio de esta teleología,(...)³

Estos problemas últimos han quedado en cierta forma postergados, en parte, porque suponen un nivel de explicitación complejo que sobrepasa los límites de la descripción fenomenológica estática; gracias a que, en general, los fenómenos límite que describe tienen el carácter de ser experiencias que no se dan en el presente actual bajo un modo consciente y/o atento para el yo-sujeto. Expresado de otra forma, estos fenómenos no son constituidos trascendentalmente; el morir y el nacer tienen un sentido empírico en la actitud natural, pero trascendentalmente son fenómenos límite que indican instantes donde el sujeto parece no estar ‘presente’.⁴ Y ese carácter implica rozar los mismos límites de la descripción fenomenológica en su dimensión estática, pero estos mismos problemas bien podrían ser tratados desde la fenomenología genética.⁵

El nacimiento y la muerte, como fenómenos límite de la vida de la conciencia, tienen lugar dentro de la problemática trascendental de la constitución al considerarlos como problemas límite (*Grenzprobleme*). Su análisis descriptivo es la base para una interpretación de los acontecimientos existencialmente significativos del nacimiento y la muerte mundanos,

³ Citado por Roberto J. Walton en “Los problemas últimos y la tradición filosófica según E. Husserl”, *Avatares filosóficos* No. 1 (2014), p.101.

⁴ Básicamente, podríamos afirmar que en esto consiste el carácter de límite de tales fenómenos: en no poder ser constituidos trascendentalmente. Pero este punto ya será mejor explicado más adelante.

⁵ Dicho a grandes rasgos, la fenomenología genética se ocupa de analizar la génesis de las objetividades ya constituidas, en tanto que la fenomenología estática se encarga de identificar las estructuras de los objetos y de los actos en los que éstos aparecen.

y que nos permite distinguir la muerte en relación con el sujeto empírico y, también, con el sujeto trascendental.

c) Plan y desarrollo de la investigación

La presente tesis es una profundización de mi trabajo de tesis anterior, en primera instancia porque en él no fue considerado el material de la Hua LXII: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik* (1908–1937); y también en razón de que hay algunos puntos que no fueron suficientemente aclarados con la profundidad que requerían. Además, quedaron fuera ciertos temas esenciales para el análisis del tema en cuestión. De entrada, ha faltado precisar cierta ambigüedad de la terminología usada, pues es necesaria una mayor puntualidad en los términos como conciencia de finitud, fenómeno de la muerte, etc. Igualmente me interesa poner en duda la idea del pre-saber de la muerte, encaminando el análisis hacia el examen de la evidencia de finitud. Tampoco se indagó ni determinó con claridad la relación entre el sujeto empírico y el sujeto trascendental, y por supuesto, no quedó por lo mismo bien aclarada la muerte en cada uno de ellos. Asimismo, como en el trabajo anterior sólo se revisaron los *Manuscriptos C*, quedó fuera la cuestión del Mundo de la vida (*Lebenswelt*), y toda la atención se centró en la temporalidad. Por ello, en este trabajo pretendo subsanar las faltas de la investigación precedente para tener una mejor comprensión de la cuestión.

La investigación presente constará de dos partes, cada una con dos capítulos y sus correspondientes subcapítulos. En la primera parte estableceremos la distinción y relación entre el sujeto empírico y el sujeto trascendental; enseguida, examinaremos cómo se relaciona la muerte con cada uno de ellos. Luego nos adentraremos en la temporalidad de la conciencia para advertir su papel esencial en la conciencia de finitud, y también analizaremos la importante tesis de la ‘inmortalidad’ del sujeto trascendental: si es tal o no y por qué. En la segunda parte examinaremos los llamados fenómenos límite, en particular el de la muerte. Posteriormente, revisaremos el aspecto intersubjetivo a través de la experiencia del morir de los otros. Y finalmente, nos introduciremos en la noción de mundo de la vida, que es el mundo dado con antelación, el escenario y suelo de la experiencia vivida. Frente a él se propone un *Todeswelt* o mundo de la muerte como una nueva comprensión del mismo mundo de la vida. Éste no se piensa como un mundo antagónico de muerte frente a la vida, ni

tampoco en algún sentido espiritual, religioso o cultural. En otras palabras, se trata de entender el sentido que tiene el mismo mundo de la vida como *Todeswelt*, es decir, como mundo en el que la muerte ha sido integrada como fenómeno límite, ya no sólo para la constitución de la propia conciencia, sino también para la constitución de la intersubjetividad en la que se comprende al sujeto en cuanto miembro de una comunidad en el mundo de la vida.

Primera Parte: constitución temporal del sujeto trascendental y conciencia de mortalidad

§1. Sujeto trascendental y sujeto empírico: ¿cómo pensar la muerte en relación a cada uno de ellos?

§ 1.1 Sujeto trascendental y sujeto empírico

Nosotros como hombres vivimos en la cotidianidad desenvueltos en el mundo con otros hombres, animales y cosas que se nos presentan de modo inmediato; ese cotidiano dejarse vivir... es la llamada actitud natural en la que acontece la experiencia natural. Esta actitud es espontánea, en ella conocemos al mundo y a sus entes, y en ella nos conducimos de ordinario como hombres/sujetos empíricos que admiten al mundo tal como se nos aparece.

Nuestras meditaciones son en primera persona: yo pienso, yo creo, yo siento, yo amo o yo odio..., etc. Por su parte, el mundo es concebido espacio-temporalmente. Y gracias a los modos de la percepción sensible, las cosas están ‘ahí’ inmediatamente para mí, me encuentre plenamente atento a ellas o no. De igual modo me ocurre con los animales y otros hombres.

El mundo es para nosotros ese mundo real existente que tenemos ahí delante; a su experiencia inmediata le acompaña la ‘tesis de la actitud natural’, la cual en breve dice: *el mundo que se me presenta ahí delante tiene una realidad independiente compuesta por los objetos de la experiencia*. Y esa realidad propia supone una existencia independiente de mí.

La “realidad” la encuentro –es lo que quiere decir ya la palabra- ahí delante como EXISTENTE Y LA ACEPTO, TAL COMO SE ME DA, TAMBIÉN COMO EXISTENTE. Ninguna duda y ningún rechazo de datos del mundo natural cambia nada en la TESIS GENERAL DE LA ACTITUD NATURAL.⁶

Es una tesis anterior a toda teoría científica, y se entrelaza armoniosamente con otras actitudes como la actitud teórica, la psicológica, etc.⁷ Esta tesis sostiene que el mundo es una

⁶ Husserl, Edmund. *Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, FCE, 2013, §30 p. 140. [En adelante, *Ideas I*].

⁷ Cf. *Ídem*.

realidad existente, y este ser conscientes de las cosas reales y del mundo como ‘ahí delante’, es un intuir que no precisa de ningún saber conceptual o abstracto; más bien, se trata de la familiaridad que nos brinda la experiencia del mundo en el vivir día a día.

Vivimos inmersos en nuestros quehaceres diarios, en nuestras actividades prácticas y teóricas, y en la reflexión natural puedo distinguir la experiencia diaria, respecto del sujeto que experimenta, pues al no interesarnos más en nuestro hacer diario vemos al sujeto que lo realiza sin dejar de considerarlo como sujeto miembro del mundo: él es el hombre considerado como sujeto natural o empírico. Este hombre, que puede ser, pues, objeto de una reflexión natural o empírica, puede ser también tema de las ciencias biológico-naturales según sus aspectos biológicos como un animal humano, o visto como persona que vive y actúa de tal o cual manera en la vida práctica.

En la actitud natural estamos dirigidos al mundo real, de lo cual somos conscientes inicialmente en una reflexión que nos pone ante la experiencia de la vida ‘psíquica’ que con ella se revela. Naturalmente, en esa actitud, por lo regular nos concentramos o ponemos atención en las cosas y no en los ‘actos psíquicos’ de la conciencia en los que son aprehendidos. Así, en el caso de las ciencias, el sujeto empírico es comprendido como sujeto psico-físico; y por ejemplo en la psicología, se busca atender tales actos psíquicos de una subjetividad (vida anímica o experiencia interna) que se muestra como una interioridad del hombre enfrentada a un mundo externo. En esa reflexión psicológica las vivencias son consideradas como estados psíquicos, son parte de la vida psíquica de un hombre; en pocas palabras, la tesis de la actitud natural sigue vigente.⁸

Como decíamos, la tesis de la actitud natural no es un juicio ni un saber conceptual, sino que es parte del *dejarse vivir*. Y al reflexionar aún más sobre el carácter de ‘ahí delante’ de las cosas reales y del mundo en general, podemos realizar una ‘desconexión’ o cambio radical de actitud natural a la actitud fenomenológica. Esta desconexión es también llamada ‘puesta entre paréntesis’ o *epojé*. La reflexión fenomenológica va más allá de la (tesis de la) actitud natural, pues encuentra a un sujeto cuya experiencia ya no pertenece al ser natural del mundo y de sí mismo, sino, más bien, a un sujeto más ‘originario’ (sentido que aclararé más adelante), es decir, el sujeto trascendental.⁹

⁸ Cf. Husserl Op. cit. *Ideas I* §33 p. 148.

⁹ Cf. *Ibid.* §50 p. 191.

En esta actitud fenomenológica, la reflexión es un retorno o reconducción hacia las vivencias mismas tomándolas como temas; y ese retorno o retrotraer es una reducción (reconducir, *zurückführen*); mientras que todo lo que quedó fuera del campo reducido es puesto entre paréntesis. En otras palabras, la reducción está entrelazada a la *epoché*, y ambos momentos conforman el método fenomenológico.¹⁰

La *epoché* no equivale a una negación de la existencia del mundo, ni a conjeturas, indecisiones o imaginaciones; la tesis general del mundo no es abandonada o cambiada por otra, sino, más bien, es suspendida, neutralizada o puesta fuera de acción. Al quedar entre paréntesis se neutraliza todo aquello que se aceptaba como válido en la actitud natural; se prescinde de la validez de las ciencias, de las cosas reales, del mundo entero e inclusive de mi yo como sujeto empírico.¹¹

PONEMOS FUERA DE ACCIÓN LA TESIS GENERAL INHERENTE A LA ESENCIA DE LA ACTITUD NATURAL; ponemos entre paréntesis todo lo que abarca ópticamente: ASÍ PUES, ESTE MUNDO NATURAL ENTERO, que está constantemente “para nosotros ahí”, “ahí delante”, y que seguirá estándolo incesantemente como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por ponerlo entre paréntesis.¹²

La reducción, por su parte, nos reconduce (reduce) a la vida subjetiva (en reflexión psicológica es vida ‘psíquica’) pero deslindada (por la *epoché*) de toda consideración empírica, para mostrar a esa vida subjetiva en donde aparece el mundo tal y como se da en la experiencia. Nos dirigimos, entonces, a la vida subjetiva o de la conciencia en donde el mundo es ‘el mundo’ dado ahí para nosotros, es decir, mundo como fenómeno. El mundo como dato de la experiencia es fenómeno, y es fenómeno ‘mío’, no una pura nada; es lo que me permite hacer esta reflexión radical. Aunque nos abstengamos de la certeza de todo, la reducción nos conduce a la propia vida de conciencia en la que tiene lugar la experiencia del mundo que es la fuente de esa misma certeza. Tras la puesta entre paréntesis, nos quedamos con esa experiencia en que se da el mundo y con toda la esfera de esencias (como los números, las ideas, la aritmética...); la esfera de los actos psíquicos brota como vivencias

¹⁰ Cf. Husserl Op. cit. *Enciclopedia* pp. 158-159.

¹¹ Cf. Husserl Op. cit. *Ideas I* §32 pp.144-145

¹² *Ibíd.* §32 p.144

inmanentes a la conciencia (ya no son estados de un alma). Nos quedamos con la región de la conciencia pura, su ‘ser propio’ permanece inafectado después de la desconexión; es la región donde encontramos a las vivencias y sus correlatos, y al yo puro.¹³ La *epojé* y la reducción conforman nuestro acceso metódico a dicha región.

Se hace *epojé* porque los datos de la experiencia natural no se autojustifican ni son autoevidentes¹⁴; la actitud natural sólo ‘ve’ el mundo natural en donde damos por sentado su existencia y validez; pasando por alto que es en la vida de la conciencia en donde se da el mundo. En meditación radical podemos poner en duda todas las ciencias y no tener ninguna válida, así también al mundo existente en general: los animales y otros hombres son también cuestionables, y con los hombres se pierden las construcciones sociales y culturales; quedando todos éstos como fenómenos que tienen ‘pretensión’ de ser.¹⁵

Al abandonar la actitud natural dirigida a las cosas, y re-conducirnos a las vivencias de esas cosas, se revela la estructura esencial de la vida de la conciencia, es decir: la intencionalidad.¹⁶ Las vivencias son ‘vivencias-de’, la conciencia es ‘conciencia-de’; la vida de la conciencia es intencional al estar tendiendo hacia algo más: ella no está encerrada en sí misma. Y del mismo modo que toda conciencia es de un objeto, a su vez, todo objeto es dado como fenómeno en una conciencia. En el fenómeno se expresa la esencia de las cosas pero sin tratarse de un *noúmeno* o cosa en sí; es el aparecer o presentarse de las cosas a la conciencia.¹⁷ Las vivencias, también denominadas *fenómenos* (en uno de sus diversos sentidos), son donde se aparecen las cosas.¹⁸

¹³ Cf. *Ibíd.* §33 pp.147-149

¹⁴ “Toda evidencia es auténtica aprehensión de una existencia o de una esencia en el modo ‘ella misma’, con plena certeza de este ser, que por ende excluye toda duda”. La evidencia en general podría volverse duda después en el transcurrir de la experiencia. Por ejemplo: en la experiencia sensible donde lo evidente en ella puede tornarse dudoso: podría confundir los colores o la forma de algo por cualquier circunstancia. Pero una evidencia apodíctica excluye toda duda imaginable. No obstante, la evidencia de la existencia del mundo, por sí sola, no es apodíctica. Cf. Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, México: FCE (1996) §6 p 56. [En adelante *M.C.*].

¹⁵ Cf. *Ibíd.* §8 pp. 59-61.

¹⁶ Cf. San Martín, Javier, “Manifiesto por el sujeto trascendental”, *Cuaderno Gris* n°8, (2007) p. 69.

¹⁷ Cf. Husserl Op. cit. *Enciclopedia* §2 p.61

¹⁸ El concepto fenómeno posee varios sentidos que, pese a estar interrelacionados, se distinguen entre sí. El fenómeno no es la cosa real o en sí, ni un espejismo o representación mental de ella, sino lo que aparece en un aparecer, lo que aparece ante la conciencia (en la vivencia). Los fenómenos son, en un sentido bastante amplio, todas las vivencias del sujeto trascendental, pero este término también (entre otras especificaciones)

De este modo, en la *epojé* no se pierde el mundo sino que se gana como objetividad absolutamente válida desde la subjetividad; ésta última se revela como constituyente de sentido. Se hace *epojé* porque el mundo entre paréntesis muestra el ‘sentido’ del mundo.¹⁹

Así, en las *Meditaciones Cartesianas*, Husserl (siguiendo mesuradamente el camino cartesiano) lo plantea del siguiente modo²⁰:

La existencia del mundo admitida sobre la base de la evidencia de la experiencia natural, no puede seguir siendo para nosotros un hecho comprensible de suyo, sino sólo un fenómeno de validez.²¹

Si el mundo no es la primera base absoluta de todo juicio, entonces, ¿cuál es? La base anterior a la existencia del mundo, “base apodícticamente cierta y última de todo juicio, en que hay que fundamentar toda filosofía radical”, es el *ego cogito* como subjetividad trascendental.²²

Así pues, el sujeto ante el cual comparecen las cosas como fenómenos no es el sujeto de la actitud natural ni tampoco el sujeto psicológico en su vida anímica. Es un sujeto más ‘originario’ en el sentido de que es concebido como condición de posibilidad de toda experiencia del mundo, instituyente de todo sentido; él es intencionalidad constituyente, la fuente última de dónde brota todo sentido.²³

Si retengo puramente lo que cae bajo mi mirada de sujeto que medita por obra de una libre *εποφή* practicada con respecto a la realidad del mundo de la experiencia, se da el significativo hecho de que yo y mi vida quedamos intactos en nuestro valor de realidad, como quiera que sea de la existencia o inexistencia del mundo, como quiera que yo me pronuncie acerca de ella.²⁴

designa a los objetos que aparecen en las vivencias intencionales. Cf. Ziri6n, Antonio, “Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología”, *DIÁNOIA*, vol. XXXIII, no. 33 (1987), pp. 287.

¹⁹ Cf. Husserl Op. cit. *Enciclopedia* p. 138.

²⁰ Cf. Husserl Op. cit. *M.C.* §8 pp. 59-61.

²¹ *Ibíd.* §7 p. 59.

²² Cf. *Ibíd.* §8 pp. 59-60.

²³ Cf. Álvarez, Eduardo, “La cuestión del sujeto en la fenomenología de Husserl”, *Investigaciones fenomenológicas* 8, (2011), p.112.

²⁴ Husserl Op. cit. *M.C.*, §11, p.67.

El sujeto trascendental se apercibe como constituyente del mundo. El mundo como fenómeno es referido a la subjetividad, es en ella donde se constituye toda objetividad. Alcanzamos a la subjetividad trascendental, en ella encuentra validez el mundo que experimenta. Y su pureza, en un sentido lato, significa que se prescinde de los contenidos concretos, limitando el análisis fenomenológico a sus estructuras esenciales. Distingamos este sentido de pureza trascendental, del sentido de pureza eidética que se refiere precisamente a la vida de la conciencia reducida a sus estructuras esenciales.²⁵ Ambas son alcanzadas con el método fenomenológico, pues, por la reducción fenomenológico-trascendental nos reducimos de lo natural a lo trascendental; y por la reducción eidética, vamos de lo trascendental al *eidós*.

Además, según lo señalado en la IV de las *Meditaciones Cartesianas*, el sujeto trascendental es inseparable de sus vivencias, en ellas vive. Por su carácter intencional está referido al mundo que experimenta, es a través de sus vivencias que se refiere a todo objeto.²⁶ Por un lado, tenemos a la corriente de vivencias referida a los objetos: polo objetivo; y por el otro, está siempre la referencia a un polo-yo: polo subjetivo. Este *polo yo* es, además, polo idéntico frente a las vivencias que constantemente fluyen, y también lo es frente a todo posible cambio de ellas. Él es uno en su corriente de multiplicidad de vivencias. No es ingrediente ni fragmento de ellas, ni tampoco es una vivencia entre otras o algo objetivo constituido en ellas. Le ‘pertenece’ la corriente de las vivencias: esta corriente es su vida.²⁷

Y por lo que se refiere a su relación con el sujeto empírico, aún nos falta preguntar: ¿si el sujeto empírico y el sujeto trascendental son múltiples sujetos o *yoes* o es uno mismo? De ningún modo son múltiples sujetos, no hay una multiplicidad o siquiera duplicidad del sujeto-yo, ni mucho menos ingredientes o elementos insertos uno en el otro.

El sujeto-yo tiene distintas perspectivas o consideraciones, principalmente nos interesan: desde la actitud natural y desde la actitud trascendental. Primero el hombre como sujeto empírico se retrotrae en la reducción psicológica a un sujeto-yo anímico y, luego, como resultado de la reducción trascendental, a un yo o sujeto trascendental, que a su vez es reducido a un yo puro gracias a la reducción eidética. El sujeto trascendental no es un

²⁶ Cf. *Ibíd.* §30 pp. 119-120

²⁷ Cf. Husserl Op. cit. *Ideas I* §57 p. 208 y Cf. Husserl Op. cit. *M.C.*, §31 p. 120

elemento psíquico o físico en el sujeto empírico. El sujeto trascendental se objetiva y mundaniza en la actitud natural.

¿Seremos “nosotros”, pues, dobles, psicológicamente, en cuanto nosotros, hombres, algo que está ahí delante en el mundo, sujetos de una vida anímica y, al mismo tiempo, trascendentalmente, en cuanto los sujetos de una vida trascendental constituyente del mundo?²⁸

El sujeto empírico se revela (tras la *epojé*) como ‘portador’ o ‘poseedor’ de un sujeto trascendental, tratándose de él mismo pero en una consideración que modifica cómo se halla a sí mismo en el mundo: al descubrirse como dador de sentido. Husserl distingue entre ambos pero él mismo afirma que:

Mi yo trascendental es por ende evidentemente ‘diferente’ del yo natural, pero de ninguna manera como un segundo yo, como un yo separado de él en el sentido natural de la palabra, así como, a la inversa, tampoco es un yo unido a él o entrelazado con él en el sentido natural. Es precisamente el campo (concebido en concreción plena) de la experiencia trascendental de sí mismo, que en todo momento puede convertirse, mediante una mera modificación de la actitud, en experiencia psicológica de sí mismo.²⁹

El yo trascendental es ‘diferente’ del yo natural. No obstante, no son dos yoes, no están unidos ni separados. Hay una cierta ‘identidad’ en la transición del cambio de actitud natural al trascendental, y viceversa (“identidad en la diferencia”). El yo es natural y trascendental; en la actitud natural se dirige a los objetos y queda oculto para él su “función trascendental”. El yo trascendental es ‘anónimo’ y es fundamento absoluto.³⁰

La *epojé*/reducción trascendental es a partir de lo que podemos distinguir al sujeto empírico y al sujeto trascendental. El sujeto empírico pertenece al mundo, es integrante real

²⁸ Husserl Op. cit. *Enciclopedia* §9 p. 73.

²⁹ “(...) En esta transición se produce necesariamente una identidad del yo; en la reflexión trascendental sobre él, la objetivación psicológica se hace visible como objetivación [de sí mismo del yo trascendental, y de esta manera se llega a ver cómo en todo momento de la actitud natural se ha impuesto una apercepción.” *Ibíd.* §9 p.75

³⁰ Cf. Husserl Op. cit. *Enciclopedia*. pp. 168- 169

y parte de él; mientras que el sujeto trascendental no tiene esta pertenencia al mundo, él es sujeto no constituido sino constituyente.

El sujeto empírico, al ser depurado de toda objetivación natural, puede ‘verse’ como sujeto trascendental. Éste al ser considerado como objeto natural determinado por el mundo se autoobjetiva como el yo empírico. De la misma forma, el fenomenólogo cambia del sujeto empírico a la consideración trascendental gracias al cambio radical de perspectiva comprendido en la reducción trascendental; éste ya no es apercebido como una parte integrante del mundo objetivo “sino, más bien, sujeto de la vida de conciencia en la cual ésta y toda cosa que esté ahí delante (para nosotros) se ‘hace’ por medio de ciertas apercepciones”.³¹ Así, siempre que el sujeto empírico no se haya aprehendido como sujeto trascendental, se percibirá a sí mismo como objeto *en* el mundo, y no como sujeto *para* el mundo que ha constituido (como sujeto trascendental).

El sujeto-yo empírico es dado inmanentemente, es constituido como un objeto real y, por lo mismo, trascendente. El yo puro se presenta en dación originaria de cada vivencia en donde ejerce su función intencional como sujeto constituyente; se da en un modo absoluto e inmanente, como los demás datos de la conciencia. Los objetos reales, incluido el sujeto empírico como hombre real, son dados apareciendo en escorzos, en multiplicidades de apariciones cuyas unidades son constituidas refiriéndose a un polo-yo.³²

Por último, conviene subrayar que esta distinción entre sujeto empírico y trascendental tendrá una relevancia muy importante en el siguiente apartado, donde abordaremos, ya específicamente, el modo como el fenómeno de la muerte se hace patente en ambas esferas.

§ 1.2 Evidencia de la muerte: esfera empírica y esfera trascendental

Cotidianamente comprendemos que el morir implica un final como ser que está en el mundo, una separación de los seres amados, una ausencia..., que es un definitivo dejar de estar. ¿Cómo explicar que los demás dejen de vivir sin relacionarlo a uno mismo y a la propia mortalidad? Y si hay una conciencia de lo que implica la muerte, aunque sea vaga, ¿cómo es

³¹Husserl Op. cit. *Enciclopedia* §9 p. 73.

³²Cf. Husserl Op. cit. *Ideas II* §29 p.148.

que la tenemos? En cierta forma, son estas preguntas las que buscamos responder aquí desde la fenomenología junto con estas otras: ¿cómo pensar la muerte en relación al sujeto empírico y al sujeto trascendental?, ¿hay evidencia de la muerte a nivel trascendental o esta evidencia sólo pertenece al ámbito empírico?

Desde la actitud natural, la muerte es un proceso por el que pasará todo ser vivo, y lo vemos en hombres, animales, plantas...; igualmente, la muerte como objeto de conocimiento para las ciencias, es tomada como una cesación masiva e irreversible de las funciones de los órganos vitales³³ o como el inicio de un proceso químico-biológico de descomposición de los organismos vivos, y hasta es vista bajo términos de mortandad expresada en cifras representables en gráficas.

Para el hombre como sujeto empírico, la noción de la muerte suele ser vaga, y propiamente la experiencia que tenemos o podemos tener de ella es al atestiguar la muerte de los otros. De la muerte de los demás es posible hacer una inferencia respecto a nuestra propia muerte: todo hombre muere, por lo que yo también moriré. Así advertimos la certeza o evidencia ya por todos nosotros sabida: todos los hombres mueren. El ser mortal es tener la posibilidad inevitable de morir. Esta posibilidad inevitable, es decir, necesidad ¿es una necesidad empírica o eidética?, ¿es parte de nuestra esencia ser mortal?

Como sujetos empíricos, si preguntamos (por ejemplo) a la psicología sobre cómo es que sabemos de la muerte, entre otras cosas, nos dirá: que es una idea o noción compleja que parece desarrollarse desde la infancia, y en cuyo desarrollo participan aspectos ideológicos y la comprensión de otras subnociones (la universalidad, irreversibilidad...).³⁴ En sus estudios plantean edades aproximadas que van desde bebés hasta los 12 años; ésta última es la edad en la que comienza a gestarse un idea ‘adulta’ sobre la muerte. Así, en los niños pequeños aún no se concibe una idea de la muerte más allá de un “no respirar, no sentir, no comer, no hablar...”; en niños más grandes, esa idea básica va adquiriendo elementos como la

³³ Dentro del ámbito médico se ha tratado de marcar rigurosos criterios para establecer la muerte de alguien; la muerte cerebral total es la definición de muerte más aceptada puesto que en ésta queda establecida como la pérdida permanente e irreversible de las funciones vitales cerebrales y corporales. Cf. Beites Fernández, Pilar, *Embriones y Muerte Cerebral: desde una fenomenología de la persona*, Madrid: Ediciones Cristiandad (2007) pp. 202- 206.

³⁴ Tau, Ramiro, “La noción de la muerte como objeto de investigación de la psicología del desarrollo”, *Cuadernos de Neuropsicología/Panamerican Journal of Neuropsychology* 8, nº 1 (2014) p.15.

universalidad e irrevocabilidad.³⁵ Hay una evolución de la noción de muerte, “desde la incompreensión de la palabra ‘muerte’, hasta el conocimiento caracterizado por una definición biológicamente precisa”.³⁶

Los bebés y niños de hasta dos o tres años solamente resienten la ausencia. Entre los tres y cinco años suponen la muerte como un hecho reversible, o más bien, aún no advierten su irreversibilidad. De seis a nueve años, la muerte es personificada e incluso adquiere atribuciones mágicas o tenebrosas. De nueve a 12 años en adelante, la muerte es considerada como parte de un proceso biológico que ocurre a todos los seres vivos.³⁷

En la gestación de la noción de la muerte, participan las representaciones sociales de la comunidad a la que pertenecen estos niños;³⁸ estas representaciones varían de comunidad en comunidad y de sujeto en sujeto, y se expresan en manifestaciones culturales diversas. Asimismo, intervienen la educación y el aprendizaje de creencias, cosmovisiones, ritos, etc. Pareciera entonces que sabemos de la muerte gracias a la experiencia del morir ajeno y al continuo aprendizaje de la noción de la muerte que nos explica qué ‘significa’ la muerte del otro. La evidencia que tenemos de la muerte, desde la actitud natural, es empírica, inductiva y aprendida socio-culturalmente.

De modo que, ¿vamos juntando caso por caso particular de muertes de otros y de ahí inducimos nuestra propia condición mortal? Sin las experiencias de la muerte de los otros, entonces ¿es posible asegurar que no tendríamos ni la menor idea o noción de lo que significa la muerte y nuestra propia mortalidad?

La muerte es un rasgo esencial de los seres vivos: sólo los vivos pueden morir. Nosotros, particularmente, hablamos de la muerte humana; así pues, dejando en suspenso (haciendo *epojé* respecto de) las diferentes representaciones y manifestaciones culturales (ritos, mitos, personificaciones, etc.) que giran en torno a la idea de la muerte, hay aspectos que permanecen como parte de su esencia: la universalidad, la irrevocabilidad, la incertidumbre y lo individual e íntimo. La muerte es universal para todos los humanos: todos los hombres morimos; pero, también es algo sumamente íntimo para cada individuo, es

³⁵Zañartu, Cristián; Krämer, Christiane y Wietstruck, María Angélica, “La muerte y los niños”, *Revista chilena de Pediatría* 79, nº 4 (2008) pp. 394-395.

³⁶Tau, Ramiro Op. cit. pp. 13-14.

³⁷Cf. Tau, Ramiro Op. cit. pp.13-14 y Cf. Zañartu, Krämer y Wietstruck Op. cit. p. 395.

³⁸Cf. *Ibíd.* pp. 15-16.

totalmente personal y propia, por decirlo de algún modo: cada hombre muere su propia muerte. La muerte de cada uno es intransferible; es, para cada uno de nosotros en cada caso, *mía*, y nadie nos la puede ‘quitar’ o morir por nosotros nuestra muerte. Asimismo, es incierto el momento en que acontecerá, pero que suceda es inevitable e irreversible; los que mueren no regresan a vivir con nosotros como antes lo hacían.

En el caso del sujeto trascendental, éste no desaparece nunca, sólo se presenta y ausenta, sus vivencias van de la actualidad a la inactualidad; como un yo ejecutante o no ejecutante (latente). El sujeto-yo latente no es una nada vacía sino un momento estructural del sujeto trascendental. Husserl afirma reiteradamente que el sujeto trascendental no puede originarse y cesar, sino sólo presentarse y ausentarse como el yo ejecutante o inejecutante:

Yo soy y era el mismo que, al durar, “impera” en éste y en cada uno de los actos de conciencia; aunque, por otro lado, no soy un momento efectivo del acto mismo a la manera de un fragmento integrante. No soy un momento efectivo: en esto hay que poner la atención particularmente. TODO *COGITO* CON TODOS SUS FRAGMENTOS INTEGRANTES SE ORIGINA O CESA EN EL FLUJO DE LAS VIVENCIAS. PERO EL SUJETO PURO NO SE ORIGINA NI CESA, aunque a su modo “entra en escena” y de nuevo “sale de escena”. Entra en acción y queda de nuevo fuera de acción.³⁹

De suerte que, para el sujeto trascendental, pese a que como sujeto empírico es consciente de su carácter mortal, la muerte no es una experiencia que pueda constituir (como ya se ha señalado desde la introducción). El sujeto trascendental “es constituyente de sí mismo como existiendo sin interrupción”⁴⁰; su conciencia es absoluta: la conciencia, en cuanto corriente temporal de vivencias, no empieza y no acaba. ¿Es este carácter absoluto de la conciencia, sinónimo de inmortalidad?

³⁹Husserl Op. cit. *Ideas II* §23 p. 139.

⁴⁰Husserl Op. cit. *M.C* §31 p. 120.

Toda vivencia singular puede, lo mismo que empezar, también acabar y con ello concluir su duración, por ejemplo una vivencia de alegría. Pero la corriente de vivencias no puede empezar ni acabar.⁴¹

En el §49 de *IDEAS I* se enuncia la permanencia de la conciencia absoluta ante el aniquilamiento del mundo. “La existencia del mundo es el correlato de ciertas multiplicidades de experiencia señaladas por ciertas configuraciones esenciales”⁴²; el mundo y sus cosas se dan mediante ciertos “nexos de experiencia”⁴³ de un modo directo e inmediato. La experiencia del mundo no necesariamente transcurre única y solamente en tales conexiones o configuraciones esenciales que mantienen una concordancia con las aprehensiones y percepciones de las ‘cosas’ que se presentan ante la conciencia; en la experiencia del mundo pueden darse equívocos en la percepción, ilusiones, confusiones, etc., de modo que constantemente hay rectificación y actualización de ella. Y en el caso de que no haya un mundo, se podrían constituir “rudimentarias formas de unidad”⁴⁴ que simulen la intuición de cosas sin constituir, como tal, ‘realidades’.

Pues la aniquilación del mundo no quiere decir correlativamente sino que en toda corriente de vivencias (la corriente total de vivencias de un yo plenamente tomada, esto es, sin fin por ambos lados) quedarían excluidos ciertos nexos ordenados de experiencia y por consiguiente también ciertos nexos de la razón teorizante que se orienta por ellos.⁴⁵

Aquí lo que se dice es que las cosas del mundo comprenden la posibilidad de no ser, es decir, son contingentes en su ser; mientras que el ser de la conciencia es absoluto y necesario (recordando así, un poco, el ejercicio cartesiano y la apodicticidad del *ego*). El estar en el mundo implica la posibilidad del ser y del no ser. La conciencia y sus vivencias, en cambio, tienen un ser absoluto que no cambia con la contingencia de las cosas del mundo. Entonces, si hubiese una aniquilación del mundo, el ser de la conciencia quedaría, sí, modificado: ya no habría experiencia del mundo; pero quedaría “intacto en su propia

⁴¹Husserl Op. cit. *Ideas I* §81 p. 272.

⁴²*Ibid.* §49 p. 187.

⁴³*Ídem.*

⁴⁴*Ídem.*

⁴⁵*Ibid.* §49 p.188

existencia”.⁴⁶ Esto es, se quedaría sin ciertos nexos de experiencia aunque “no implica que quedaran excluidas otras vivencias y nexos vivenciales”⁴⁷, pues aunque en la conciencia ya no existan todas las regulaciones requeridas para que el sujeto sea capaz de reproducir y llevar a cabo los nexos esenciales para la continuación de la experiencia de un mundo, podrían surgir (en la conciencia misma) modos rudimentarios que los simulen. La conciencia de los contenidos empíricos permanece ante la aniquilación del mundo como vivencias de sensación.

En este párrafo se refiere no a que permanezca imperecedera la conciencia, sino a la hipótesis de que al aniquilarse el mundo se aniquila la conciencia de él pero quedan modificadas la serie de vivencias que constituyen el sentido del mundo que se experimenta, esto es, sin que se anule la conciencia.⁴⁸ El carácter contingente de la realidad del mundo natural contrasta con el carácter necesario y absoluto de la conciencia pura. Es absoluta la conciencia como aquello que no necesariamente requiere de otra cosa para existir en el sentido de cosa real, pero ante la supuesta aniquilación no se excluye que se tenga experiencia de algún tipo de objetividades que no conformarían un mundo sino que lo simulen.

En efecto, lo que se destaca es el carácter *necesario* de la conciencia, y con ello la apodicticidad del yo-sujeto, ante la contingencia de las objetividades experimentadas del mundo. En cambio, los objetos trascendentes son dados a la conciencia en nexos de la experiencia, y como seres materiales se aparecen de un modo escorzado, matizado y relativo; mientras que la conciencia nunca puede darse de otro modo que no sea como absoluto y necesario. De suerte que su existencia no está sujeta a causalidad ni es dependiente o condicionada a algo más; por lo que, parece ser que el carácter absoluto de la conciencia es formulado en un sentido equivalente al de inmortalidad.

El ser de la conciencia es inmanente y absoluto. El ser de la cosa es *res* trascendente (trascendencia)⁴⁹ y contingente, se exhibe mediante apariciones y está referido a una

⁴⁶ *Ídem.*

⁴⁷ *Ídem.*

⁴⁸ Cf. Montero, Fernando, *Retorno a la fenomenología*, Barcelona: Anthropos Editorial, (1987) p. 342.

⁴⁹ Hay que distinguir entre trascendencia, trascendente e inmanencia: Trascendencia se refiere a la cosa real y material. Trascendente puede referirse al objeto intencional al cual está dirigida la vivencia o a aquello que no es dado en una presencia originaria. Inmanencia, en sentido amplio, se refiere a la vivencia plena (acto y su objeto referido intencionalmente) junto con lo que está implicado en lo dado, es decir, lo dado retenido y

conciencia actual.⁵⁰ La conciencia, como tal, no posee un exterior espacio-temporal ni experimenta causalidad en sentido natural. El mundo, por su parte, es espacio-temporal, igual que el hombre y su yo humano son “realidades singulares subordinadas”⁵¹; su ser tiene el sentido intencional “secundario y relativo de un ser para una conciencia”⁵².

Así pues, la creencia natural en la realidad y su validez le son inherentes a la experiencia del mundo; luego, la suspensión de la validez objetiva de la vida natural y del mundo objetivo por la *epoché* nos conduce a la conciencia del ‘mundo’, y a advertir su sentido intencional: “el mundo no es nunca para mí absolutamente nada más que el mundo presente a la conciencia y válido para mí en este *cogito*”.⁵³ *Cogito* es la experiencia, la percepción, la valoración, el pensamiento... No puedo experimentar otro mundo que no tenga para mí mismo y de mí mismo su sentido y valor.⁵⁴ Con la reducción trascendental se muestra que su sentido y valor de realidad (del mundo) lo tiene ‘para mí’ y de mí sólo en cuanto sujeto trascendental.

Sin embargo, ¿la tesis de la aniquilación del mundo no es semejante al dejar de vivir del yo-hombre en el mundo? De acuerdo a Husserl, no podemos experimentar la propia muerte, ya que “la muerte es la retirada (*Ausscheiden*) del *ego* trascendental de la autoobjetivación como hombre”.⁵⁵

Y más adelante expresa:

Nadie puede experimentar la muerte, pero ¿cómo la experimenta en los demás? El cuerpo muere, el cuerpo cambia físicamente, de modo que cancela las condiciones de la posibilidad

lo dado como posible en expectativa. Cf. San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Editorial Anthropos (1987), pp. 53-63

⁵⁰ Cf. Husserl Op. cit. *Ideas I* §49 pp. 188-189.

⁵¹ *Ibid.* p.189

⁵² *Ibid.*

⁵³ Husserl Op. cit. *M.C* §8 p.63

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ „(...) ist der Tod das Ausscheiden des transzendentalen Ego aus der Selbstobjektivierung als Mensch“. Husserl, Hua. XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass* (1934-1937), p. 332 [La traducción es mía, al igual que todas las siguientes citas cuyo original en alemán se cite a pie de página]

de empatía. Lo que implica que él ya no es, incluso si todavía se ve como un cuerpo en el exterior, ya no expresa el ser de <un> alma, incluso la vida cotidiana sabe mucho sobre eso.⁵⁶

Para la subjetividad trascendental, autoobjetivada como un yo-sujeto empírico que se ve a sí misma como un hombre en el mundo, la muerte vendría a ser el dejar de vivir de ese hombre (su yo empírico) en el mundo. En efecto, para poder estar y tener un mundo, los hombres requieren de ciertas condiciones empíricas como el tener un cuerpo. Y la muerte supone una transformación de un cuerpo viviente a uno muerto es, pues, una cesación del cuerpo como puente y soporte de la experiencia del mundo: “la corporeidad (*Körperlichkeit*) de cierta estructura concreta es una condición para la vida, para ser-yo; pero sin vida, sin ser-yo, no hay ni mundo, ni corporalidad, ni espacio-temporalidad, etc.”⁵⁷

Al experimentar la muerte de los demás podemos observar ese cambio físico del cuerpo vivo a muerto, ¿en qué consiste este ‘cambio físico’?, lo que percibimos es un *cuerpo muerto*, un cuerpo que ha dejado de estar animado (y gobernado) por un yo. Cuando el cuerpo muere se transforma en ‘otra cosa’: mera materia.⁵⁸ También, cuando el otro muere, el mundo material u “objetivo” que compartíamos no deja de existir. Del mismo modo, cuando yo muera, y el otro constituya mi muerte, el mundo no desaparecerá para los demás (sólo para mí).⁵⁹ En mi subjetividad trascendental están constituidos y brotan para mí otros sujetos, y también, la intersubjetividad trascendental en la cual se constituye un mundo objetivo común a todos.⁶⁰ La muerte rompería mis lazos con los demás al despojarme de mi corporeidad (*Körperlichkeit*) y de la autoobjetivación del yo como hombre entre otros hombres.⁶¹

¿El mundo desaparecerá cuando muera? No para los demás, pero, en cierto modo, dejar de ser yo en el mundo es perder al mundo, es una aniquilación de mi mundo... ya que

⁵⁶ „Den Tod kann niemand an sich erfahren -aber wie erfährt er ihn an anderen? Der Leib stirbt, der Leib verändert sich körperlich so, daß er die Bedingungen der Möglichkeit der Einfühlung aufhebt. Was dazu gehört, daß er nicht mehr, selbst wenn er äußerlich noch wie ein Leib aussieht, nicht mehr <ein> seelisches Sein ausdrückt, davon weiß schon das alltägliche Leben einiges.“ *Ídem*.

⁵⁷ „(...)Körperlichkeit gewisser konkreter Struktur ist Bedingung für Leben, für Ichsein; aber ohne Leben, ohne Ichsein ist nicht Welt, ist nicht Körperlichkeit, ist nicht Raum- Zeitlichkeit etc.“ *Ibid.* p.334

⁵⁸ El tema del cuerpo-cadáver lo retomaré más adelante en el cuarto capítulo.

⁵⁹ Cf. Husserl Op. cit. *Hua. XXIX* p. 333

⁶⁰ Cf. Husserl Op. cit. *M.C.* §41 p. 142.

⁶¹ Volveremos a tocar estos puntos sobre la intersubjetividad y la corporalidad en relación con la muerte más adelante en la segunda parte.

desaparece el mundo válido para mí e igualmente yo en tanto que hombre con un (mi) cuerpo. ¿Pero qué sucede con la vida originaria y fluyente de la conciencia, en la que tiene lugar toda temporalización y mundanización? ¿Puede comenzar y terminar? Los hombres tienen comienzo y fin en el mundo. No obstante, es irrepresentable que la vida originaria comience o termine del mismo modo.⁶² Como se decía líneas más arriba, la conciencia es absoluta y su ser tiene un carácter necesario, asimismo, su corriente total de vivencias está temporalmente llena por ambos lados, tanto en la esfera pasada como en la futura. Así pues, la imposibilidad de concebir la muerte proviene, también, de la representación de la temporalidad de la conciencia como continuidad en el transcurrir del presente viviente.

El hombre no puede ser inmortal. El hombre muere necesariamente. El hombre no tiene una preexistencia, en el mundo espacio-temporal, él no era antes nada, y no será nada más tarde. Pero la vida trascendental original, la vida en última instancia creadora del mundo y su yo último no puede venir de la nada y volver a la nada, ella es ‘inmortal’, porque el hecho de morir no tiene para ella ningún sentido, etc.⁶³

Por otra parte, en *El universo de posibilidades de mi otredad coincide con el universo de las posibilidades de un yo en general. El ego no puede surgir y desaparecer*⁶⁴, Husserl plantea tal carácter absoluto al preguntar cómo sería posible pensar o imaginar la negación del yo, sin basarse en su misma afirmación. En otras palabras, es impensable para el propio sujeto pensarse como no existente. “Yo soy y tengo la evidencia no sólo de que soy sino de que soy necesariamente”.⁶⁵

Es pensable que sea o pueda ser de otro modo del que ya soy; poseo una multiplicidad de posibilidades de ser de otro modo (o tan sólo de pensarme siendo de otro modo) y a su

⁶² Cf. Husserl Op cit. *Hua. XXIX* p.335

⁶³ „Der Mensch kann nicht unsterblich sein. Der Mensch stirbt notwendig. Der Mensch hat keine Präexistenz, in der zeit-räumlichen Welt war er früher nichts, und wird er nachher nichts seins. Aber das transzendente urtümliche Leben, das letztlich weltschaffende Leben und dessen letztes Ich kann nicht aus dem Nichts werden und ins Nichts übergehen, es ist „unsterblich“, weil das Sterben dafür keinen Sinn hat etc.“. Husserl Op. cit. *Hua. XXIX*, p. 338

⁶⁴ Husserl, Edmund. “Das Universum der Möglichkeiten meines Andersseins deckt sich mit dem Universum der Möglichkeiten eines Ich überhaupt. Das Ich kann nicht entstehen und vergehen”, Apéndice XX, *Hua. XIV*, pp. 154-158 citado por San Martín, Javier Op. cit. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, pp. 178-183.

⁶⁵ *Ibid.* p. 178

base tienen a un yo (mío) general: mi yo esencial, que permanece como base y fundamento.⁶⁶ Puedo imaginarme sin otros, en completa soledad; o imaginarme con otro cuerpo o incluso sin cuerpo alguno, pero no puedo imaginarme a mí mismo no siendo, como una nada. Y sin importar cómo me piense ni en todas las variaciones que haga al respecto, mi propio ser es imborrable para mí mismo, me es inconcebible para mí no ser.

El yo, la subjetividad pura monádica, que la reducción fenomenológica nos da en puridad, es 'eterna', en cierto sentido, inmortal. Pero sólo lo natural, el hombre en cuanto miembro de la naturaleza, puede nacer y morir en sentido natural.⁶⁷

Así pues, el sujeto trascendental, en actitud natural, considerándose a sí mismo como hombre en el mundo tiene cierta evidencia empírica e inductiva de la muerte por la experiencia ajena del morir; pero, en actitud trascendental, al no poder constituir la experiencia de su propia muerte y al advertir la necesidad apodíctica de su yo, es, en cierto sentido, *inmortal*. Aunque comprende la muerte empírica y la evidencia que de ella se conforma a través de los otros, así como su sentido en tanto que un fin o un dejar de ser en el mundo.

Como sujetos empíricos, el saber que tenemos acerca de la muerte, según la idea más común, es que es un saber resultado de la observación empírica, es una inducción basada en la experiencia de atestiguar la muerte de los demás hombres; no obstante, ¿ésta es la única evidencia para sostener nuestra propia muerte como hombres? Al experimentar la muerte de los demás, como tal, nos es dado el fenómeno de la muerte a través del morir (ajeno) y del sentido que le damos a éste. ¿Es evidencia de nuestra finitud? No me parece ser evidencia suficiente, pues al presenciar la muerte de los demás yo sé que los demás mueren, pero ¿cómo sé que yo también moriré? La certeza que tengo de la muerte ¿es sólo resultado de la inducción? Si es así, entonces se considera a la muerte solamente como un hecho orgánico, y esto (a mi juicio) puede sugerir que la muerte es algo que sobreviene extrínsecamente a los hombres (arrebátándoles la vida). Y, por consiguiente, si la muerte fuese algo extrínseco, entonces pudiera pensarse que como agente externo tal vez sea evitable o contingente. (Con

⁶⁶ Cf. *Ídem*

⁶⁷ *Ibíd.* p 181

esta idea de la muerte orgánica como algo extrínseco estoy pensando, por ejemplo, en la medicina que pretende “combatir la muerte” y alargar la vida)

Dicho de otra manera, por el principio inductivo, todos los hombres mueren. La inducción es válida para todos de un modo general, pero no es necesariamente lo mismo que la universalidad, es más bien una generalización⁶⁸. En tal caso, como generalización hasta se podría suponer la posibilidad de que exista un hombre que no muera, lo cual nos parece más bien un absurdo e incluso, un caso imposible.

Asimismo, ¿la constatación de la muerte de los demás es una experiencia adecuada para saber de la muerte, o sólo nos constata de su desaparición del mundo como hombres? Acaso ¿cuándo vemos su cadáver logramos comprender lo que éste implica?, ¿qué sentido le damos a su muerte?, ¿sólo le damos el sentido de desaparición en el mundo? Cuando alguien *desaparece*, no sabemos dónde ha ido o si está en alguna otra parte; la incertidumbre nos llena, pues, bien podría regresar o no. Y cuando alguien muere, mucho más que desaparecer, su muerte comprende un *no regreso*: se ha acabado su estar en el mundo como hombre conviviendo conmigo y con otros. Para mí, quien ha muerto está ausente de modo absoluto y definitivo. Se dice (según los psicólogos, como vimos antes) que incluso los bebés resienten la ausencia, pero ¿cómo es que llegamos a comprender la ausencia que queda tras la muerte de nuestros allegados como una ausencia absoluta y no sólo momentánea?, ¿cómo comprendemos que la muerte imposibilita todo regreso? Se necesita un poco más que inducción para alcanzar esta comprensión, pues requerimos de algo más para saber qué es la muerte e interpretarla como algo que también me sucederá a mí mismo en algún momento. La sola observación inductiva no nos da la *certeza de finitud* (evidencia de finitud o de mortalidad) que nos permita comprender la muerte de los demás como un *fin* y nuestra muerte como una *posibilidad próxima*.

Entonces, ¿la muerte es necesidad empírica o esencial? La muerte se revela como algo más que sólo una parte empírica de nuestra experiencia, ya que la vida humana es esencialmente mortal. La muerte es lo único certero que tenemos, bien lo han dicho antes

⁶⁸ Tomando a lo general en el sentido de algo común *a la mayoría*, y a lo universal como algo común (y esencial) *a todos*. Cf. Bunge, Mario; traducción de J.L. García Molina y J. Sempere (1981). *Teoría y realidad* (3ra edición). Barcelona, Ariel.

varios filósofos como Séneca o San Agustín: “todo es incierto: sólo la muerte es cierta”.⁶⁹ Si nuestra condición mortal significa que moriremos, entonces sí es algo esencial de nuestra naturaleza humana, en cuanto somos seres finitos.

En suma, hemos encontrado nuestros primeros indicios de lo que es la muerte para Husserl: dejar de tener mundo al perder el cuerpo que nos vincula a él, rompiendo las condiciones que permiten al hombre vivir en el mundo; y, también, un retirarse del sujeto trascendental de su autoobjetivación como hombre en el mundo. Por su parte, el análisis fenomenológico sobre la muerte requiere una elucidación de la relación entre la subjetividad trascendental y su autoobjetivación como sujeto empírico u hombre que nace y muere en el mundo, conduciéndonos hasta los límites de lo experimentable para el sujeto trascendental: el comienzo y fin de la vida de la conciencia. Husserl al preguntar por estos límites busca explicarlos a través de los ejemplos del sueño, el dormir sin soñar y el despertar, entre otros, para ver si éstos pueden identificarse como instantes o momentos en donde surge un desvanecimiento o, incluso, una ruptura parcial de la continuidad del flujo temporal de la conciencia. Aún falta preguntar si ¿esta ruptura parcial es de la vida del yo trascendental o de la vida del yo empírico?, ¿el yo trascendental puede concebir una ruptura parcial de su vida?, ¿qué ocurre, por ejemplo, con los desmayos? Cuando ocurre un desmayo se pierde la continuidad de la vida en vigilia, pero ¿es advertido por el yo trascendental? Éstas y otras preguntas son las que examinaremos en los siguientes capítulos.

§2. Temporalidad y conciencia de finitud

§2.1 Temporalidad de la conciencia

La finitud, en un sentido amplio, como cualidad de todo aquello que tiene un fin, y de la que se tiene conciencia, entre otras cosas, a través de la experiencia de duración, de los objetos temporales duraderos, pues tienen su comienzo y su fin; lo mismo con las vivencias, estas inician y terminan (pero como vimos no es el caso con la conciencia absoluta). La finitud tomada en un sentido más restringido aplicable a los seres vivos la entendemos como muerte.

⁶⁹ San Agustín de Hipona, *Enarraciones sobre los Salmos*, en Obras de San Agustín n° XIX, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (1964) Salmo 38, 19 p.714.

No hay una conciencia actual de la muerte como un ‘estoy muerto’; más bien podría hablarse de una conciencia moribunda como un: ‘voy a morir’. En consecuencia, lo mejor tal vez sea referirnos a una conciencia de finitud, aunque, claro está, comprendida expresamente como la finitud que por antonomasia es la más importante, es decir, la muerte.

La muerte acaece como un suceso ‘conocido’ en el panorama del sujeto empírico, es un suceso en el tiempo en tanto hombres mortales. Así, la finitud humana es temporalidad limitada para el sujeto empírico; no obstante, el sujeto trascendental se muestra como inmortal. Esta discordancia es la que nos obliga a preguntarnos cómo es posible que la subjetividad trascendental sea inmortal, o que por lo menos se nos presente de esa manera, e igualmente podemos preguntarnos cómo se nos presenta de esa manera.

Por su parte, la subjetividad, como ya se dijo, es temporal y en el presente capítulo buscamos entender a grandes rasgos cómo es que se da esa temporalidad en la conciencia, cómo se constituye la propia temporalidad de la conciencia, etc.; todo ello en relación con nuestra temática de la muerte. Para ello nos referiremos más que nada a las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. En éstas, Husserl expone cómo las vivencias discurren temporalmente y al distenderse hacia pasado y futuro, extienden la propia temporalidad de la conciencia; también, se plantean cuestiones como: ¿cómo la objetividad temporal se constituye en la conciencia subjetiva del tiempo?, ¿cómo explicar la conciencia del tiempo?, entre otras.

§2.1.1 Tiempo objetivo y sujeto empírico

El sujeto empírico como ser real y mundano tiene la misma temporalidad que todo ser mundano. Esta temporalidad en la que los seres mundanos viven es el denominado *tiempo objetivo*. El tiempo objetivo es el tiempo del mundo, es la concepción natural del tiempo: es una serie continua e infinita de instantes del *ahora* que provienen del futuro, se actualizan en el presente y se hunden en el pasado.* Es el tiempo concebido como un continuo pasar de sucesos, como una magnitud con la que medimos la duración y el cambio de las cosas, y cuya medición registramos con relojes y husos horarios. Las dimensiones conocidas como pasado, futuro y presente forman parte de la estructura de cualquier objeto temporal, y de cualquier momento vivido en general, por ello sabemos de la duración de las cosas, de los días, las noches, etc.; así, el tiempo objetivo tiene un orden de objetividad en la experiencia.

De entrada, gracias a la *epoché*, distinguimos entre este tiempo natural u objetivo y el tiempo ‘sentido’ o dado inmanentemente a la conciencia. Por un lado, la *epoché* suspende el entrelazamiento de la conciencia con el tiempo objetivo que consiste en considerarse a sí misma (la conciencia) como real, mundana y temporal (en un sentido natural como sujeto empírico); y por otro, nos reduce a un ‘otro tiempo’ inherente a las vivencias en sus modos de darse, pero que no es medible de la misma manera que el otro.

Al poner en desconexión el tiempo del mundo o tiempo real, o tiempo de la naturaleza, y a la cosa real efectiva por no ser datos fenomenológicos (pues son notas sensibles o materiales, por ejemplo: la hora X del reloj), quedan excluidas cualesquiera estipulaciones y convicciones respecto al tiempo objetivo. Suspendemos todo postulado acerca de su existencia. Y reducimos nuestro análisis a la duración y al tiempo que aparecen en la conciencia, los cuales sí son datos absolutos e indudables. Los datos absolutos y apodícticos son “el tiempo que aparece, la duración que aparece...”, es decir: el tiempo percibido o sentido. Este es *el tiempo inmanente*, la temporalidad de las vivencias en la que se constituye y objetiva el tiempo objetivo⁷⁰.

A la Fenomenología le corresponde realizar un análisis del carácter temporal de los objetos de la percepción, del recuerdo y de la expectativa... Al análisis fenomenológico le corresponde atender a los actos que aludan a datos temporalmente objetivos, y así, describir la constitución del tiempo objetivo. No se ocupa del tiempo objetivo como tal (aunque tampoco se desentiende totalmente de él), sino sólo de las vivencias del tiempo, así como tampoco le incumbe que tales vivencias se concreten objetivamente en el tiempo objetivo y figuren como acontecimientos dentro del mundo, lo importante es que las vivencias “mienten datos ‘objetivamente’ temporales”.⁷¹

Sin embargo, esta distinción es puramente analítica, ambos tiempos se ‘conectan puntualmente’; de suerte que el tiempo inmanente no discurre al margen e independiente del mundo y del tiempo objetivo.⁷² La temporalidad de la conciencia se proyecta a sí misma en el tiempo del mundo objetivado, y en ese sentido es parte del tiempo objetivo configurándolo. Esto se debe a que los contenidos ocupan una posición absoluta en la corriente de vivencias,

⁷⁰ Cf. Husserl, E., *Lecciones de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Editorial Trotta (2002), §1 p. 26. [En adelante, *Lecciones*]

⁷¹ Cf. *Ibíd.* §2 p. 30

⁷² Cf. *Ibíd.* §43 p. 112

esto es, una vivencia en particular está siempre entre otras vivencias determinadas que le antecedieron o sucedieron: su lugar temporal es inalterable. Así, hablar de un *tiempo objetivo* es posible con base en la posición absoluta o lugar concreto de una vivencia en la corriente a través de su hacerse pasado, ya que a cada momento de ahora le corresponde siempre un determinado contenido de una determinada vivencia.⁷³ Ese contenido es idéntico durante todas las modificaciones temporales (de pasado a cada vez más pasado). Se conserva su referencia objetiva aún durante el constante cambio de ahora nuevo a actual y luego a pasado.

Ello significa que no sólo el objeto permanece conservado en su consistencia específica, sino que lo hace como objeto individual, como objeto, pues, temporalmente determinado, que en su determinación temporal se sumerge en el tiempo.⁷⁴

Existe, entonces, una identificación del tiempo inmanente con el tiempo objetivo, pues a la constitución temporal le es esencial la posibilidad de identificación de las vivencias de la corriente de la conciencia; de tal modo que siempre es posible recordar y reproducir un cierto recuerdo en específico para aprehenderlo a él mismo con el mismo contenido y objeto, que anteriormente fue dado en un ahora actual.⁷⁵ Hay datos absolutos e inmanentes que poseen ciertos caracteres que los disponen en ordenaciones objetivas, relaciones temporales y legalidades como la causalidad, etc.; de esta suerte, “el dato absoluto de tiempo que es sentido no es sin más tiempo objetivo hecho vivencia”.⁷⁶

§2.1.2 Conciencia del tiempo y subjetividad trascendental

Al reducirnos (fenomenológicamente), las vivencias, encontradas reflexivamente, se presentan “temporalmente ordenadas, empezando y acabando en el tiempo, simultánea y sucesivamente, dentro del horizonte constante e infinito ‘del’ tiempo inmanente”.⁷⁷ Todo

⁷³ Cf. Conde Soto, Francisco, *El problema de conciencia interna del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl*, Universidad de Barcelona (2006), p. 58

⁷⁴ Husserl Op. cit. *Lecciones*, §30 pp. 82—83.

⁷⁵ Cf. *Ibid.* §32 pp. 89-90.

⁷⁶ Cf. *Ibid.* §1 p. 29

⁷⁷ Husserl Op. cit. *M.C.* §18 pp. 91-92

cuanto aparece en la conciencia (vivencias intencionales, unidades constituidas, habitualidades del yo...) tiene su tiempo.⁷⁸

El tiempo inmanente es aquello esencial a toda vivencia y a sus modos de dación; la temporalidad es también el modo de vinculación entre vivencias. Así, cada vivencia tiene duración, ella dura (empieza y acaba), y se inserta en una corriente continua de vivencias y duraciones; esta corriente no acaba sino que brinda a cada vivencia un horizonte de tiempo “infinito y lleno” por todos lados: presente, pasado y futuro.⁷⁹

Los momentos temporales de presente, pasado y futuro se manifiestan como en un triple horizonte: el *Horizonte del antes*: de las vivencias que precedieron a lo dado actual ahora. *Horizonte del después*: toda vivencia actual muda a una nueva, a un nuevo ahora. Y el *Horizonte del ahora actual*: la vivencia dada en un momento ahora-presente. Toda vivencia está vinculada del ahora actual a lo recién sido y al nuevo ahora.⁸⁰

Así, cuando percibimos algo, lo percibido se presenta en un lapso de tiempos que se van modificando, este cambio es peculiar: el ‘ahora’ va pasando, se va de un antes a un después, del ahora al ahora que acaba de pasar. Y lo que aparece en la conciencia se nos muestra como algo que ha retrocedido en el tiempo: el objeto aparece como algo que no cambia, el momento o punto temporal en que es dado es ‘inamovible’, pero se va acrecentando su distancia con el ahora actual; entonces, lo que cambia del objeto es el ‘modo cómo’ aparece: ahora, recién sido, sido pasado...⁸¹ Si por ejemplo percibimos un sonido, éste es percibido en la distensión de su duración. Y reflexionando veremos:

- *Punto o momento ahora* que es percibido con claridad.
- *Punto o momento recién transcurrido* que es consciente de un modo retenido.
- *Punto o momento porvenir* que es consciente como algo protenido.

Conforme van pasando los momentos, éstos son conscientes con una claridad decreciente; entre más se hundan en el pasado, mayor claridad pierden. Además, hay que notar que la misma percepción del sonido (y de cualquier objeto temporal) es en sí misma temporal: tiene duración que comienza y acaba. Cuando pasa toda la unidad de su duración,

⁷⁸ Cf. *Ibid.* §36 p. 130

⁷⁹ Cf. Husserl Op. cit. *Ideas I*, §81 p. 272

⁸⁰ Cf. *Ibid.* §82 p. 273

⁸¹ Cf. Husserl Op. cit. *Lecciones* §8 p. 47.

esta unidad íntegra se hunde en el pasado, pero en este hundimiento el sonido aún es ‘sujetado’ o ‘mantenido’, es ‘retenido’ en la conciencia.⁸² De este modo, por ejemplo, si percibimos una melodía podemos notar con más facilidad cómo el momento de ahora se enfoca en cada sonido que va pasando y es mantenido, mientras otros nuevos llegan; de modo que logramos escuchar su armonía conjunta y no sonidos discordes.

Estos tres momentos que llenan el triple horizonte temporal en que son conscientes las vivencias y sus objetos se denominan como: ahora actual, retención y protención. El objeto en el cómo de su aparecer es consciente como actualmente presente, como recordado primariamente (retenido como recién pasado), y protenido como futuro inminente. En general, la temporalidad de la conciencia es una estructura dinámica que presencia lo actual, retiene lo pasado y protiene lo futuro.

§2.1.2.1 Ahora actual e impresión originaria

“Cada nuevo ahora es contenido de una nueva impresión originaria”.⁸³ El *ahora actual* es el momento de la percepción de mayor *originariedad* y claridad, que trae consigo la impresión originaria. En otras palabras, en el momento del ahora actual, la impresión originaria da objetos conscientes como actualmente presentes. Además, en el ahora actual también se encuentran intenciones que se refieren a los ahora pasados y a los ahora nuevos (esperados), intenciones denominadas como retención y protención respectivamente.⁸⁴

La impresión originaria es el “punto-fuente que inaugura el ‘producirse’ del objeto que dura”.⁸⁵ Ella pone o trae la posición absoluta de tiempo y el momento individualizador de los lugares en el tiempo, que la distingue de las demás impresiones originarias. Es punto, fuente primigenia y no es creado por la conciencia, sino que surge por “*genesis spontanea*”.⁸⁶

Por abstracción tomamos una intuición singular de ahora como captación de una fase puntual que separe puntos de ahora individuales. Sin embargo, un ahora actual como punto fijo es una idealización, pues siempre se va de un ahora a otro, es un constante fluir. En la

⁸² Cf. *Ibid.* §8 pp.46-47.

⁸³ *Ibid.* §31 p. 87

⁸⁴ Cf. Conde Soto Op. cit. p.50

⁸⁵ Husserl Op. cit. *Lecciones* §11 p.51.

⁸⁶ *Ibid.* Apéndice I p. 120

conciencia, los objetos temporales van mudando siempre de un ahora inminente en un ahora actual, y luego a un ahora recién sido o pasado. El ahora vivido actualmente no es un punto sino un momento o lapso dotado de extensión, es un continuo que se entrelaza a otros ahora.⁸⁷ Un nuevo ahora sustituye al anterior y ocupa su lugar como dado en un presente actual. Y éste se modifica en pasado a medida que va perdiendo gradualmente su actualidad.

Este constante pasar de ahora en ahora modificado como pasado, es un mudar de la impresión originaria a una retención. A cada percepción de un objeto intuido en un ahora actual se le une una retención, y toda la serie de las retenciones es como una “cola de cometa” que prolonga al ahora recién pasado; es en esta cola retencional dónde se ‘mantienen’ todos los ahora pasados acumulados.⁸⁸

§2.1.2.2 Recuerdo primario y modificación retencional (retención)

Por la impresión originaria se intuye el ser ahora dado en actualidad presente. Y en la retención que le sigue en el recuerdo primario se intuye lo pasado (ahora recién sido). Además, de modo constante se dan retención de retención; resultando en una continua serie incesante de retenciones (“cola de cometa”) en la que cada punto posterior es para cada uno de los anteriores, una retención.⁸⁹

La retención es una conciencia de pasado (de lo que acaba de pasar) que por sí misma no constituye un acto intencional independiente, no tiene un objeto intencional propio, sino que se trata de una extensión o prolongación de la impresión originaria. La retención no existe como un eco débil ni puede existir como otro objeto diferente al dado en ahora actual.⁹⁰ Y el recuerdo primario es el punto o momento de la percepción que aún conserva (gracias a la retención) lo que recién ha pasado. Ofrece el mismo objeto de la percepción pero modificado con el carácter de pasado.⁹¹ Es impensable una conciencia retencional “que no fuese continuación de una conciencia impresional: es imposible ya que cada retención remite en sí retrospectivamente a una impresión”.⁹² El recuerdo primario brota inmediatamente como un

⁸⁷ Cf. Conde Soto Op. cit. p. 50

⁸⁸ *Ídem*. Y Cf. Husserl Op. cit. *Lecciones* §11 pp.52-53

⁸⁹ Cf. Husserl Op. cit. *Lecciones* §11 p. 52.

⁹⁰ Cf. *Ibíd.* §12 p.54

⁹¹ Cf. Conde Soto Op. cit. pp. 52-55

⁹² Husserl Op. cit. *Lecciones* §13 p.56.

continuo de la percepción, y como retención mantiene a la intención dirigida al objeto a medida que éste se va haciendo pasado.

§2.1.2.3 Rememoración

La rememoración es una evocación no adherida a la percepción actual; es una re-producción de lo percibido en el pasado, que se llevan a cabo en diversos modos. Nos permite recordar ‘como si’ lo estuviéramos percibiendo nuevamente, pero este carácter del ‘como si’ es el índice de la modificación reproductiva. No es posible volver a percibir el objeto, sino sólo recordarlo volviendo a ‘producir’ (‘reproducir’) la percepción del mismo, es decir: rememorarlo.⁹³

A diferencia del recuerdo primario y de la percepción, la rememoración no trae nada originariamente, sino sólo evoca y vuelve a presentar ‘como si’ fuese la misma conciencia pero con el carácter modificado del pasado (modificación retencional). La rememoración es ‘tiempo’ evocado, ella nos remite a un tiempo dado originariamente. Es un acto libre y, en cierta forma, espontáneo; es una reproducción de algo que ya ha acontecido ‘como si’ se estuviera presentando de nueva cuenta.⁹⁴ Por otro lado, tampoco es un acto igual a la fantasía porque ésta no tiene posición del ahora (carácter de *belief*) ni ninguna coincidencia con un ahora pasado. La rememoración sí tiene este carácter, y por ello puede localizar su objeto reproducido respecto del ahora actual aunque haya una gran distancia temporal.⁹⁵

Además, para que pueda darse la conciencia de un tiempo unitario y objetivo no basta con conservar la intención objetiva de los puntos-ahoras temporales mientras se van hundiendo en el pasado.⁹⁶ El recuerdo reproductivo o rememoración participa en la constitución de un tiempo objetivado, ya que nos permite reproducir una vivencia pasada cualquiera y realizar todo el recorrido desde ella hasta el ahora actual; nos permite rememorar nuestra ‘historia’ pasada.

Todo recuerdo comprende intenciones de expectativa cuyo cumplimiento se da en la percepción presente. En la rememoración hay una reiteración de las vivencias junto con todas

⁹³ Cf. Husserl Op. cit. *Lecciones* §15 p. 59.

⁹⁴ *Ídem*.

⁹⁵ Cf. *Ibíd.* §23 p. 72

⁹⁶ Cf. *Ídem*.

sus intenciones; las intenciones de la expectativa ya se cumplieron y en este caso al recordar se da un re-cumplimiento. Y si en la percepción presente tal cumplimiento es indeterminado (no se sabe con plena certeza si todo será como se espera), en la rememoración ya está determinado: se sabe cómo va a terminar.

§2.1.2.4 Expectativa y protención

La rememoración es un acto en donde se reproducen las intenciones, éstas apuntan al antes y desembocan en el ahora-vivo. Como decíamos, no hay más indeterminación, no queda nada abierto: el cumplimiento de sus intenciones se da necesariamente (ya se dio). La expectativa, por su parte, siempre queda abierta y sus intenciones sólo se cumplen en una percepción, cuando el ahora esperado muda en ahora actual. A su esencia le pertenece un necesario 'habrá de ser percibido'. Cuando lo esperado se hace presente, la expectativa cesa, y lo que era presente deviene en pasado recién sido.

Un presente determinado está naciendo de un pasado determinado, esto es que un determinado flujo discurre de ahora actual que va pasando y da lugar a uno nuevo que también va pasando para dar lugar a otro, y así sucesivamente. Lo cual viene a ser una *necesidad apriórica*: el contenido de pasado se determina durante la experiencia; y lo porvenir o esperado (expectativa) es algo que también se determina en ella, ya que lo esperado es, en cierto modo, pre-figurado o esbozado de acuerdo a lo actual y al horizonte pasado.⁹⁷ Esto pre-figurado, pese a ser indeterminado, tiene una estructura determinada; así por ejemplo, en la percepción de un cubo puede suceder que la cara no vista sea de un color que no imaginaba o incluso que no haya ningún color, pero se espera siempre que sea alguna posibilidad probable de suceder en el ser del cubo, y no que éste se transforme súbitamente en una flor o una silla. De esta manera, la intención de la expectativa apunta hacia un contenido posible y prefigurado que puede cumplirse o no (nunca excluye la decepción); en ella se abre un horizonte de anticipación aparentemente infinito. Empero, es sólo presuntiva, aunque se base en ciertos elementos que motiven la espera de otros posibles, no hay una necesidad absoluta de que aquello anticipado se realice. Ningún contenido es obligado a

⁹⁷ Cf. Husserl Op. cit. *Lecciones* Apéndice III p. 127

sobrevenir, su forma espontánea proyecta a las fases pasadas y actuales hacia un futuro indeterminado e infinito, fundando la pre-creencia (*Vorglaube*) en una continuidad indefinida de la vida del sujeto trascendental.⁹⁸

Es importante destacar que la rememoración y la expectativa son actos que se refirieren a contenidos pasados o futuros, respectivamente; la retención y la protención son intencionalidades (pasivas) que se dirigen a las fases del contenido, son las intencionalidades del recuerdo primario y de la expectativa primaria. La retención apunta al curso pretérito, es un retroapuntar; y la protención (por-venir) apunta al futuro inminente.

De las retenciones y protenciones tenemos entonces que distinguir las rememoraciones y expectativas, que no se dirigen a fases constituyentes, sino que evocan contenidos pasados o futuros.⁹⁹

La protención y la retención son intenciones, sólo pueden alcanzar su cumplimiento bajo la fase del ahora actual; aunque, en el caso de la retención, ésta sólo tiene cumplimiento en el recuerdo o rememoración. Y el ahora actual siempre da *originariedad* a su objeto gracias a la impresión originaria.

§2.1.2.5 Subjetividad trascendental como flujo constituyente de tiempo

A la base de la constitución temporal de la percepción del objeto está la autoconstitución temporal de la propia conciencia. Hay que diferenciar entre la conciencia del tiempo y la constitución de la temporalidad: la primera es el plano dónde reflexivamente encontramos la corriente (*Strom*) de vivencias como elementos constituidos temporales y unidos temporalmente; y la segunda se refiere al flujo (*Fluss*) de la conciencia absoluta (pasividad pura), la forma de la temporalidad que entrelaza y constituye a los primeros.¹⁰⁰ En la corriente de vivencias encontramos las unidades constituidas temporalmente: las propias vivencias y sus objetos, las cuales son sintéticamente unificadas en el flujo o temporalidad de la conciencia absoluta (es absoluta porque es el último plano de la conciencia). Todos los contenidos inmanentes son constituidos por el flujo absoluto de la conciencia. La subjetividad

⁹⁸ Cf. *Ibíd.* §26 p.76.

⁹⁹ *Ibíd.* §41 p.104.

¹⁰⁰ Cf. Conde Soto Op. cit. p.50-51

trascendental, como conciencia absoluta, brinda la unidad temporal de las vivencias y, a la vez, constituye su propia forma y unidad temporal. Ella es lo constituyente de todas las formas temporales de la conciencia; y ese constante y continuo fluir de la corriente vivencial es como un río del que brota la temporalidad:

[...] este flujo, este río, es algo que denominamos así según lo constituido, pero que 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.¹⁰¹

La conciencia constituyente de tiempo es caracterizada como la subjetividad absoluta. Y como *río* en el que fluye la corriente de vivencias, no es algo constituido, es lo constituyente, y en él van sucediéndose continuamente y en constante cambio las diferentes fases y unidades fenoménicas constituidas. La conciencia absoluta pasivamente “subyace y precede a *toda* constitución”; ella constituye una cuasi-temporalidad en la que las vivencias se ordenan.¹⁰²

Podríamos decir que la impresión, la retención, la protención no son objetos temporales sino modos del flujo temporal por los que pasa todo contenido, y al no ser objetos no pertenecen al tiempo objetivo ni tampoco al inmanente; más bien, (una de sus funciones) son elementos que permiten que los actos de la percepción, el recuerdo, la rememoración y la expectativa se ordenen temporalmente como conciencia de ahora, de pasado...¹⁰³ El flujo de la conciencia absoluta no tiene duración ni está ‘en’ el tiempo, más bien, tiene un ordenamiento cuasi-temporal que consiste en que las diferentes sensaciones son dadas ‘a la vez’ en una fase actual (presente-vivo) que comprende: un ahora, un antes y un después (impresión originaria, retención y protención). Una parte de las sensaciones es modificada retencionalmente, mientras otra parte es protendida, *a la vez* que otra más es dada en impresión originaria de ahora.¹⁰⁴

¹⁰¹ Husserl Op. cit. *Lecciones* §37 p. 95

¹⁰² *Ibíd.* §35 p. 93-94.

¹⁰³ Cf. Conde Soto Op. cit. pp.101-102

¹⁰⁴ Cf. *Ibíd* p.105

Para explicar cómo se da la unidad del flujo constituyente, Husserl postula una doble intencionalidad retencional. En la rememoración es posible ver con mayor claridad esta doble intencionalidad: pues por una parte se está atendiendo al objeto retenido mientras va pasando, conformando una serie retencional continua; y al mismo tiempo, se advierte el transcurrir de las fases como una sucediendo a la anterior, y así ‘ver’ toda la serie retencional continua con un cierto ordenamiento. Dicho de otro modo, por un lado tenemos al objeto temporal y a la intención que se dirige a él y a su duración; por el otro, tenemos el lugar que ocupa en la conciencia del tiempo y la intención que se dirige a su localización.

Esta doble intencionalidad es la misma actividad de la conciencia que establece el tiempo objetivo en su triple dimensión de la previsión del futuro, retención de lo pasado y la presencia de lo actual; *a la vez* que se intuye a sí misma en su propia actividad.

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 el tiempo inmanente, un tiempo objetivo, auténtico tiempo, en el cual hay duración y 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 las series de fases preactuales y postactuales –las que todavía no son actuales.¹⁰⁵

Estas son: la intencionalidad transversal [*Querintentionalität*], va a través del flujo y se dirige a los objetos constituyéndolos temporalmente y con ello al tiempo inmanente; atiende al objeto dado por la impresión originaria y a su modificación retencional. Y la intencionalidad longitudinal [*Längsintentionalität*] que se dirige a sí misma conformando una ordenación cuasi temporal de las fases de su propio fluir; ésta sigue el transcurrir del objeto por los diferentes modos de dación temporal a medida que va ‘hundiéndose’ en el tiempo, y permite captar el constante tránsito de una fase sucediendo a otra.¹⁰⁶

Es así que el flujo de la conciencia absoluta además de constituir a los objetos, también constituye su movimiento o fluir temporal. Como tal, no está él mismo en el tiempo, sino que es pre-temporal o atemporal. Dicho de otro modo, el flujo no está en el tiempo

¹⁰⁵ Husserl Op. cit. *Lecciones* §39 p. 102-103.

¹⁰⁶ Cf. Conde Soto Op. cit. pp. 106-107.

porque no es parte ni del tiempo objetivo ni del tiempo inmanente, más bien, es la génesis de donde brota toda temporalidad en la conciencia y se da bajo un ordenamiento cuasi-temporal en sus fases. Cada una de sus fases sigue su forma y su dinámica temporal (de la cual hemos estado hablando: el ahora inminente se actualiza y luego muda a recién pasado...); es, pues, la forma que da unidad a todas las vivencias de la corriente vivencial de la conciencia, y se constituye a sí misma constituyendo. Es, además, constituyente último o de lo contrario se requeriría de otro flujo que le constituya, y así al infinito; es, por tanto, absoluta en cuanto no hay otros flujos más que le constituyan.

El núcleo de la intencionalidad de la conciencia absoluta es el *Presente vivo* o viviente (*lebendige Gegenwart*); éste es el ‘tiempo vivo’ de la subjetividad, es presencia actual que comprende tanto el horizonte de pasado retenido como el horizonte de futuro protendido. Aquí nos encontramos en un nivel que discurre en la absoluta pasividad, y que está lejos de cualquier modo objetivo; por ello Husserl advierte que hay una falta de nombres y categorías para referirnos al flujo mismo, faltan denominaciones más precisas que las que hasta ahora son utilizadas para los elementos constituidos en el flujo.

§2.1.3. Subjetividad trascendental como ‘inmortal’

Si para nuestra indagación examinamos cómo sería la experiencia de morir y la (hipotética) constitución de la vivencia para el sujeto trascendental, entonces esa experiencia consistiría en el acabamiento del presente viviente: el presente vivo es la fuente originaria de la vida trascendental, pero su acabamiento como hecho concreto, es decir, su morir no puede darse como un hecho experimentable del mismo modo que cualquier otra experiencia.¹⁰⁷ El sujeto trascendental como espectador consciente de su propia muerte habría de asistir a la terminación de ingreso de cualesquiera datos de sensación nuevos en el presente viviente durante la mismísima liquidación definitiva de cualquier dato de protención que traiga continuidad en el sobrevenir de nuevos contenidos y de su modificación retencional. Por lo que testimoniaría el acabamiento del flujo de los modos de donación de los objetos inmanentes en la corriente temporal de vivencias.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Husserl, *Manuscritos C: Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929–1934), p.96. [En adelante Manuscritos C]

¹⁰⁸ *Ibíd.* p.97

Entonces, la muerte del sujeto trascendental es absurda porque implica que: el acabamiento del flujo de conciencia habría de constituirse en el flujo mismo de presente vivo que está siendo cancelado y contradice la presunción de futuro que cada fase tiene gracias a la protencionalidad. La forma presuntiva de la protención reafirma su continuidad indefinida suponiendo el arribo de otra fase más en la misma experiencia de su acabamiento, mientras que van hundiéndose las demás fases retenidas; pues, pese a que, puedan ocurrir otros eventos de los que se tenían presupuestos no se invalida la forma esencial de la corriente que siempre está a la espera de algo más.¹⁰⁹

La muerte no se constituye nunca como una vivencia. Morir para el sujeto trascendental es impensable e inimaginable, sólo para el sujeto mundano y empírico significa el dejar de vivir y experimentar el mundo, pero desde un punto de vista fenomenológico es paradójico:

Pero no es eso una paradoja: viviendo y siendo en mi presente fluyente, debo creer inevitablemente que viviré, aunque sé que mi muerte es inminente.¹¹⁰

El sujeto trascendental es por tanto ¿inmortal? La inmortalidad del sujeto enunciada constantemente por Husserl, no es una tesis que implique que el sujeto-yo exista de modo infinito y que nunca cese de existir cual ser eterno.¹¹¹ Con inmortal se refiere a que no tiene un comienzo o un final (temporal) *en* el tiempo como un objeto cualquiera. Si el sujeto trascendental no empieza y no acaba, es porque siempre ha tenido pasado y siempre tendrá futuro; como subjetividad absoluta se constituye siempre en un presente vivo, y el presente vivo no es concebible sin aquellos halos de retenciones y protenciones.¹¹²

¹⁰⁹ *Ibid.* p.96-97.

¹¹⁰ „Aber ist das nicht paradox: lebend in strömender Gegenwart seiend, muss ich unweigerlich glauben, dass ich leben werde, wenn ich doch weiß, dass mein Tod bevorsteht“. *Ibid* p. 96

¹¹¹ Cf. Sigrist, Michael, Death in transcendental phenomenology, on *Husserl Circle 43^o* annual meeting, Boston, (2012), p. 128

¹¹² “El presente [vivo] perdurable cesa cada día cuando uno se duerme y nace de nuevo cuando uno despierta. Así que, por supuesto, el ego cesa. Lo que Husserl quiere decir es que el final del presente vivo no se puede experimentar ni siquiera imaginar como un fin, ni el despertar o el nacimiento como un principio.”[“The enduring present ceases each day when one falls asleep, and is born again when one awakes. So of course the ego ceases. What Husserl means is that the end of the enduring present cannot be experienced or even imagined as an end, nor it’s waking or birth as a beginning”]. Sigrist Op. cit. p.129

Entonces, ¿habrá algún acabamiento de alguna otra índole para el sujeto trascendental que corresponda a la muerte del sujeto empírico?, ¿cómo se tiene ese saber de la inminencia de la muerte con tanta certeza? Esto Husserl lo examina con mayor detenimiento en textos maduros como en los manuscritos de 1929-1934, y da una idea de lo que podría significar la muerte para el sujeto trascendental, y es como: *pérdida de la corporalidad* junto con su conexión sensible al mundo exterior, y también como pérdida de las condiciones para experimentar el relieve de presentación hylética de los objetos. Ya lo mencionamos en el capítulo anterior, el sujeto trascendental requiere de ciertas condiciones empíricas y la pérdida de su corporalidad implica una pérdida de *su mundo*, al dejar de autoobjetivarse como sujeto empírico y mundano.

De otro modo, ¿cómo el sujeto trascendental podría tener conciencia del mundo si es desprovisto de su vínculo inmediato con él? En consecuencia, es también un perder la conciencia del mundo y una salida de la regulación del mundo objetivo; e igualmente, es un estar sin un mundo delante, sin ninguna memoria precedente y sin posibilidad de continuar la corriente del presente vivo.

La muerte del ego trascendental puede significar: el perder la ‘corporalidad’, perder la conciencia del mundo, la salida de la regulación del mundo.¹¹³

Y en Hua XLII indica que:

En el tramo de temporalidad trascendental mi primordialidad, del ahora que fluye, que sigue fluyendo; pero tiene un final. ¿Qué final? Este estilo de vida con este estilo de acto y estilo de capacidad termina. Un fin tiene mi tener conciencia, ‘mi cuerpo’.¹¹⁴

No sería difícil asegurar que el sujeto trascendental pueda ser consciente de la muerte sólo y únicamente después de la constitución del mundo objetivo e intersubjetivo, pues de otro modo, ¿en qué sentido podría constituirse antes? Siguiendo la idea de la falta de

¹¹³ „Der Tod für das transzendente Ich kann bedeuten: Es verliert ‚Leiblichkeit‘, es verliert Weltbewusstsein, es tritt aus der Weltregelung heraus“. Husserl Op. cit. *Manuscritos C* p.102

¹¹⁴ „In der transzendentalen Zeitlichkeitsstrecke meiner Primordialität, strömendes Jetzt, fortströmend; aber sie hat ein Ende. Was für ein Ende? Dieser Lebensstil mit diesem Aktstil und Vermögensstil endet. Ein Ende hat meine Bewusstseinsinhalte, ‚mein Leib‘“. Husserl, Hua XLII: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik* (1908–1937), §4 p.80 [En adelante Hua XLII]

corporalidad, la muerte para el sujeto trascendental podría resultar ser la terminación de todas las variedades de la experiencia proveniente del encuentro entre el mundo y el sujeto encarnado, e implicaría una pérdida del trasfondo de relieve empírico (*Abgehobenheit*), del trasfondo de la multiplicidad de apariencias que se destacan durante la vigilia.

Asimismo, en el dejar-de-ser de las fases inactuales de la retención parece que podría haber algo así como un prenoción de finitud, si pensamos ese dejar-de-ser actual como una posible analogía a un factible dejar-de-ser de un sujeto; aunque, por supuesto, haciendo caso omiso a la conciencia de identidad y dejándonos llevar un poco por la fantasía para poder pensar algo semejante a un ‘dejar de ser’ parcial. Ello es sólo una conjetura, pero bien podría ser algún indicio o noción ambigua que nos apoye en el camino: El yo pasado coincide con el yo actual, gracias a la conciencia de identidad, pues, yo al recordar reconozco a aquél como a mí mismo en el pasado: como una vez fui. Igualmente, en el recuerdo de una vivencia pasada, de lo que alguna vez ha sido, distingo lo que fue y lo que es ahora en actualidad. Al recordar sé que lo vivido entonces ya ha pasado, que ha dejado de ser en un momento de actualidad presente junto con el yo que lo vivió; sin embargo, yo no he cesado: puedo recordarme. En aquella distinción comprendemos que lo que ha dejado de ser en actualidad: ya ‘no es’; es retenido como ahora pasado, sí, pero supongamos esta noción de lo que *ya no es* (que ha dejado ser por que ya ha ocurrido, ya ha pasado) como parte de una idea más compleja: *dejar de ser* (prenoción de finitud). Este dejar de ser pasado podría ser análogo a un parcial *dejar de ser sujeto*, o sea, se puede tratar de pensar en mi yo pasado como una parte de mí o un momento mío que ha dejado de ser, y de ahí vislumbrar una cierta finitud.

Al morir dejaremos de ser el sujeto que somos actualmente, el yo que soy (y fue) pasará a no ser más, a dejar de ser ‘alguien’ en el mundo con otros. En palabras de Husserl:

¿Cómo muere el yo? De modo que el ego con sus habitualidades adquiridas ya no es – ¿cuál es el significado de un no ser más, un no ser? ¿Qué temporalidad, qué ser?¹¹⁵

¹¹⁵ „Wie stirbt das Ich selbst? Also das Ich mit seinen erworbenen Habitualitäten ist nicht mehr - was setzt der Sinn eines Nichtmehrseins, eines Nichtseins überhaupt voraus? Was für Zeitlichkeit, was für Sein? “ *Ibid.* p.22

Dejar de ser en absoluto: volverse *nadie*, o más bien, ya no ser *alguien* en el mundo. Me podría hacer pensar que mi dejar de ser en el mundo es como una negación o anulación de mi propio estar siendo actual.

Ahora bien, ¿cómo adquirimos plena conciencia de finitud o de mortalidad? Para el sujeto empírico, la conciencia de mortalidad se va desarrollando gradualmente conforme se va aprendiendo socioculturalmente, hasta que el hecho de morir se convierte en una certeza incuestionable. Regularmente se nos enseña a cómo actuar ante la muerte, ante los muertos, qué significa que mueran los demás, etc. En cambio, al sujeto trascendental le es inconcebible su propio fin al no poder constituir su muerte en una experiencia originaria; pues dentro la dinámica temporal de la conciencia no es pensable un comienzo y un fin. Por una parte, la subjetividad es la constituyente de sentido y validez del ‘mundo’; por otra parte, es también la subjetividad apercebida de una conciencia en el mundo como parte de él. Por un lado, el sujeto trascendental es ‘inmortal’, y por otro es consciente de que su muerte como sujeto empírico significa un ‘fin’. Como afirma Sigrist, “es un hecho natural que voy a morir, pero es un hecho trascendental que no experimentaré mi muerte”.¹¹⁶

A lo largo de este capítulo hemos visto que cuando nos preguntamos por la constitución temporal de los objetos y de las vivencias, también puede surgir la pregunta por la propia autoconstitución temporal de la conciencia como subjetividad absoluta. Sin embargo, está última pregunta supone repensar en los niveles profundos de la conciencia que resisten a toda objetivación y, también, esta pregunta acerca a la conciencia a sus propios límites.¹¹⁷ Decíamos que la conciencia de finitud comprende la experiencia de duraciones de los objetos inmanentes, pero no del flujo absoluto constituyente de éstos. Este flujo absoluto en el que discurre el presente viviente, no tiene duración y, por ende, no tiene principio o fin; es un constante fluir. Y en la continuidad de su fluir aparecen instantes o momentos que señalan ‘discontinuidades’, es decir, momentos como: el dormir sin soñar, el desmayo o el coma, el estar anestesiado, etc., son experiencias que no son dadas en el presente vivo y con ello marcan una ‘pausa’ en su continuidad normal. Estos instantes, que Husserl llamará fenómenos de transición y de inconsciencia, nos ayudarán a acercarnos un poco al fenómeno

¹¹⁶“It’s a natural fact that I will die, but a transcendental fact that I will not experience my death”. Sigrist Op. cit. p. 129

¹¹⁷ Cf. Vecino, María Celeste Op. cit. p.77

de la muerte; ya que, la muerte como fenómeno límite rechaza cualquier acercamiento directo, y sólo a través de otros fenómenos podremos preguntar por ella e intentar comprenderla un poco mejor.

El sujeto trascendental puede alcanzar esa conciencia de finitud gracias a la experiencia de duración de los objetos o de sus propias vivencias, pero no de sí mismo como conciencia absoluta; no obstante, el sujeto trascendental obtiene esta conciencia de finitud como mortalidad sólo al autoobjetivarse como sujeto empírico (como hombre). Por un lado tenemos al hombre, quien tiene la vivencia de envejecer, de enfermar, de caer rendido de sueño y dormir profundamente (sin soñar); por otro lado tenemos a la subjetividad trascendental cuyo presente vivo se da plenamente como conciencia en vigilia, ¿qué sentido tienen aquellas vivencias de enfermar, envejecer y dormir sin soñar para esta subjetividad? Todo esto lo veremos más adelante, por lo pronto hay que subrayar que la muerte para el sujeto trascendental es un perder su corporalidad, y esto podría inducir a pensarla como un 'fin' de sus posibilidades empíricas al autoobjetivarse como sujeto empírico. Hay conciencia de la muerte como un fin, que el sujeto trascendental no alcanzará.

Segunda Parte: Fenomenología de la muerte y la constitución de la muerte en el mundo de la vida

En esta segunda parte vamos a estudiar con más detalle los llamados fenómenos límite del nacimiento y la muerte (en especial éste último) y ver en qué medida estos pueden o no brindar una evidencia de finitud, aunque sea en resultado conjunto con otros fenómenos, tales como los de transición (despertar, dormir, sueño profundo, el desmayo, la pérdida de la conciencia, etc.), o fenómenos de disminución de las capacidades, como el debilitamiento o pérdida de fuerzas (enfermedad, envejecimiento, etc.). Igualmente, en el caso particular de la muerte, se indaga qué podrá significar fenomenológicamente, en tanto fenómeno límite, para la vida de la conciencia y, también, cómo es dado su sentido ante ella.

Con base en los diversos textos de Husserl revisados, que se han ido mencionando o citando a lo largo del presente trabajo, hay que distinguir entre los diversos fenómenos siguientes:

- fenómenos límite como el nacimiento y la muerte
- fenómenos de transición como el quedarse dormido y el despertar del sueño
- fenómenos de debilitamiento de fuerzas ya sean físicas y/o anímicas como las enfermedades y el envejecimiento
- fenómenos de la inconciencia como el desmayo

Husserl hace uso de varias analogías para comprender mejor el fenómeno de la muerte, por ejemplo: la muerte como la análoga de un sueño profundo del cual no se puede despertar, asumiendo que en el morir ocurra un gradual desvanecimiento de la aprehensión de las multiplicidades de la experiencia, hasta llegar a cero. O el nacimiento como un despertar primordial para la subjetividad trascendental. Del mismo modo, se propone la muerte como una gradual disminución de las fuerzas del sujeto en su actividad y en sus capacidades, como en el caso de un quedar inconsciente, o incluso como un desvanecimiento repentino como el desmayo; pero (en el caso de la muerte) duradero. Así, ahora preguntamos: ¿cómo la subjetividad se queda dormida o inconsciente?

Por otro lado, al ser la muerte un acontecimiento que ocurre en el mundo común es un fenómeno intersubjetivo, de manera que se requiere examinarlo en este aspecto intersubjetivo y en su experiencia como acontecer mundano. Para ello es indispensable

preguntar por el cuerpo y la subjetividad de los otros; asimismo, es también preciso, preguntar por el mundo común que constituyen: el mundo de la vida (*Lebenswelt*).

Por lo que se refiere al cuerpo del sujeto, éste se constituye primordialmente como una corporalidad viva, la cual es clave para la experiencia de los otros y la constitución de la intersubjetividad de un mundo predado, denominado por Husserl como *mundo de la vida* (sobre el cual reflexionaremos considerándolo también un mundo de la muerte (*Todeswelt*)).

§3. La muerte como un fenómeno límite en la fenomenología

§3.1 Los fenómenos límite en la fenomenología

El fenómeno, según su sentido etimológico es *lo que aparece, lo que se manifiesta*; y de acuerdo con ello podríamos afirmar que los fenómenos de las cosas del mundo son aquello que se nos aparece en el aparecer que ocurre en la conciencia; los fenómenos son vividos por la subjetividad. Mas, en un primer sentido fenomenológico, son considerados fenómenos todas las vivencias y todo acto de la conciencia de una subjetividad. Sin embargo, en una particularización más precisa del término, el fenómeno es una vivencia intencional; pues, estas vivencias comprenden la caracterización más propia de la conciencia: la intencionalidad, el estar *referido a* algo. (Y las vivencias no intencionales, las denominadas sensaciones o datos hiléticos son fundamento de las vivencias intencionales).¹¹⁸

Otra especificación husserliana de fenómeno ya entendido como vivencia intencional es la distinción entre vivencias intuitivas o no intuitivas; todas las vivencias intencionales se refieren a su objeto pero no lo ‘poseen’ del mismo modo: aquellas en las que su objeto aparece él mismo como dado y no es sólo mentado son llamadas vivencias intuitivas; en cambio aquellas en las que el objeto no aparece o no es dado sino sólo es mentado, son las vivencias no intuitivas. Y si fenómeno es lo que aparece entonces las vivencias no intuitivas no pueden considerarse, como tal, fenómenos. Por su parte, el correlato objetivo de la vivencia intuitiva es el objeto intuito; así, el fenómeno considerado como objeto intuito (lo que aparece) es el *sentido primitivo* del término, el cual es base para el concepto que se establece para la Fenomenología.

¹¹⁸ Cf. Ziri6n Op. Cit. pp. 8-11

Para Husserl, en sentido más estricto, son fenómeno *todas las vivencias* de la corriente de la conciencia de un yo (no solamente las vivencias intuitivas), pero como *vivencias intencionales reducidas trascendentalmente*. Estas vivencias reducidas son los denominados *fenómenos puros* de la conciencia.¹¹⁹ La fenomenología se ocupa de estos fenómenos puros, cuyo modo de acceso es la epojé; esta es un método peculiar que responde a las demandas de los mismos fenómenos para acceder a ellos. Entre lo que hemos precisado como fenómeno (vivencias y sus objetos reducidos trascendentalmente), hay ciertos fenómenos cuya dación está en los límites de toda experiencialidad: los fenómenos límites.¹²⁰

Como veníamos indicando desde la introducción, los problemas límite tratan de cuestiones que exceden los límites de la descripción fenomenológica, pese a que sólo pueden ser resueltos sobre las bases de una reflexión fenomenológica. Ellos son problemas presentes en el pensamiento maduro de Husserl, en las últimas etapas de su filosofía, y son denominados problemas límites, últimos o fronterizos. Se hallan en el margen del marco de la fenomenología y se colocan como problemáticas de constitución, señalando dificultades de limitaciones metodológicas en la fenomenología estática y genética.

Los fenómenos que dan lugar a estos problemas límite no son arbitrarios. Si bien, hay ciertos fenómenos que pueden volverse límite o dejar de serlo (aunque tampoco podemos afirmar que todo fenómeno pueda considerarse como fenómeno límite), hay otros fenómenos que son necesariamente límites. En el primer caso, los fenómenos se consideran límite dependiendo de ciertas determinaciones relativas al acercamiento fenomenológico que estemos considerando, con base en los modos particulares de darse de ese cierto fenómeno. Por ejemplo, la intersubjetividad o los otros podrían ser fenómenos límite si nuestro análisis se restringe al ámbito de la fenomenología estática y atendemos únicamente a la constitución de objetos y a su correlato, la conciencia constituyente, como polo subjetivo.¹²¹

¹¹⁹ *Ídem*

¹²⁰ Husserl se refiere a estos fenómenos con el término de fenómenos límite (*Grenzphänomene*) o casos límite (*Grenzfälle, Limesfälle*) o formas límite (*Limesgestalten*), y, también, al ocuparse de ellos, los alude bajo la denominación de problemas límite (*Grenzprobleme, Randproblem*). Cf. Husserl Op. cit. *Hua XLII* pp. 1, 6- 8, 22, y en Husserl Op. cit. *Manuscritos C*, 105, 158-160, 171-172 (etc.) Por otra parte, no está demás hacer notar que esta noción de límite no es la misma que la noción que presenta la filosofía existencial en la expresión “situaciones límite” o similares.

¹²¹ Cf. Steinbock, *Limit phenomena and phenomenology in Husserl*, Lanham: Rowman & Littlefield International (2017), pp. 3-5

Por su parte, los fenómenos límite como el nacimiento y la muerte son esencialmente límites, al estar al margen de la experiencia dada originariamente a la subjetividad. No está claro cómo éstos son dados, y es menos claro cómo podrían ser fenomenológicamente descritos, razón por la cual se indaga en la génesis de los objetos y de la subjetividad que los constituye, y en la cuestión de un inicio y un fin de esta subjetividad trascendental.

La mayoría de los textos donde Husserl trata estos problemas datan de entre 1920 y principios de 1930, como los manuscritos de la Hua XLII: *Grenzprobleme der Phänomenologie*.¹²² En éstos se ocupa de cuestiones como: la posible cesación de la vida de la conciencia (de la vida como vida de intereses), la posible interpretación de los fenómenos límite como fin de la experiencia del mundo por su constitución intencional, y también del problema del inconsciente. En los mismos, así como en los *Manuscritos C*, también se aborda del problema de la constitución del mundo como espacio-temporal, bajo una perspectiva tanto empírica como trascendental, problemática que en el trasfondo reclama el tener que preguntar por la ‘entrada’ y la ‘salida’ del mundo.¹²³ Todo esto, de alguna manera, ya lo tocamos desde la primera parte, pero a continuación buscamos aclarar nuestro panorama al hacer explícitos todos los elementos de nuestra investigación. A mi parecer, Husserl se ha aproximado al fenómeno límite de la muerte por tres vías:

- La muerte vista a través de la temporalidad: pensada desde la posibilidad de concebir un principio o un fin (en cuanto posible nacimiento o muerte) a partir de la dinámica temporal de la conciencia. Sin embargo, ya que la subjetividad trascendental no puede constituir su comienzo o fin (su propio nacimiento o su propia muerte), Husserl sugiere que la vida trascendental no muere y no nace. En esa dinámica temporal, el presente vivo está necesariamente lleno pues, como lo vimos en el capítulo anterior, tiene su horizonte pasado que se extiende infinitamente y su horizonte futuro constituido a través de la expectativa que anticipa nuevos ahora. Debido a la expectativa, siempre

¹²² Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik* (1908–1937), „I. Phänomenologie des unbewusstseins und die grenzprobleme von Geburt, Schlaf und Tod“ (Hua XLII), Texte aus dem Nachlass (1908–1937), Herausgegeben von Rochus Sowa, Thomas Vongehr, Springer Dordrecht Heidelberg, New York, London (2013).

¹²³ Cf. Husserl Op. Cit. *Manuscritos C*, C8 p.159

se espera algo porvenir que se vuelve presente, aunque después surja duda o decepción. Lo esperado no es apodíctico (puede aparecer algo distinto), la expectativa sí lo es.¹²⁴

- La muerte como acontecimiento constituido en el Mundo de la vida (camino que comprende el aspecto intersubjetivo y generativo): El nacimiento y la muerte vistos como sucesos que ocurren en el mundo y dentro de las comunidades intersubjetivas, y que son constituidos como las experiencias del nacer o morir del otro. Así, este nacer o morir del sujeto es un entrar o salir de la comunidad. También hay una ‘inmortalidad’ del sujeto trascendental como transmisor de conocimiento generativo, en cuanto que es parte de una cadena de generaciones, dentro de la comunidad: aunque un sujeto muera su experiencia (conocimientos, tradiciones, etc.) se transmite a las demás generaciones.¹²⁵
- La muerte en analogía (y comparación) con los fenómenos de la inconciencia, con los fenómenos de disminución de fuerzas y con los fenómenos de transición. Estos últimos representan eventos ‘disruptivos’, ‘cambios’ o ‘rupturas’ parciales en la constante continuidad de la vida en vigilia, por ejemplo: el dormir sin soñar. Por su parte, los fenómenos de disminución de fuerzas se refieren a estados de debilitamiento de las fuerzas del sujeto, como las enfermedades, el cansancio o fatiga y el envejecimiento. Y los fenómenos de la inconciencia alude a estados como el desmayo, el estar anestesiado, etc.

La primera vía (la muerte vista en relación a la temporalidad de la conciencia) la tratamos en el capítulo anterior, en breve: el sujeto trascendental vive en el presente viviente, el cual no tiene ni puede tener un comienzo o un fin. La subjetividad trascendental como flujo constituyente de tiempo es una estructura pre-temporal o atemporal, pues es de donde brota toda temporalidad. De tal modo que la subjetividad como conciencia absoluta no está en el tiempo sino ‘fuera’ del tiempo, constituyéndolo. No obstante, sí tiene un estado latente y un estado patente, esto es, un estado de vigilia y un estado durmiente o de pasividad. En la

¹²⁴ "Lo que nunca se decepciona es la forma de un presente esperado; experimento no sólo las posibilidades, sino la necesidad de cumplimiento". ("What never gets disappointed however is the form of an expected present; I experience not only possibilities, but the necessity of fulfillment"). Cf. Steinbock Op. cit. pp. 47-50. [La traducción es mía, al igual que todas las siguientes citas cuyo original en inglés se cite a pie de página]

¹²⁵ Cf. Vecino, María Celeste Op. cit. pp. 85-86.

vigilia, el sujeto es un yo actuante con su vida de intereses, etc.; y en el estado durmiente, este sujeto se hunde en la pasividad del sueño. Por su parte, la segunda vía: la muerte como acontecimiento en el mundo de la vida, la examinaremos en el siguiente capítulo junto con el aspecto intersubjetivo y el generativo. Y en lo siguiente nos ocuparemos de la tercera vía: la muerte en analogía a otros fenómenos.

Así pues, para la conciencia presente hay ciertos eventos disruptivos o momentos que representa ‘rupturas’ (*Brüche*) parciales en su constante continuidad (como ya lo hemos venido anunciando), por ejemplo: el dormir sin soñar, el desmayo, etc.¹²⁶ Desde una perspectiva estática podemos describir la estructura del presente vivo y la dinámica temporal (impresión originaria- retención- protención), pero desde la perspectiva genética podemos extender nuestro análisis preguntando por su génesis y develar estos momentos disruptivos. En otras palabras, desde la fenomenología estática aún no nos ocupamos de la génesis temporal, sino de aspectos más formales, tal como la estructura de la dinámica temporal de la conciencia. Por otro lado, la fenomenología genética examina la autotemporalización de la conciencia, y su rango de estudio es suficientemente amplio para permitir que los eventos disruptivos sean trascendientemente significativos para el análisis fenomenológico, ayudándonos en la comprensión de los fenómenos límites.¹²⁷ Estos eventos disruptivos Husserl los identificó como fenómenos de la inconciencia, o incluso fenómenos de transición, y son esencialmente distintos a los de debilitamiento de fuerzas.

§3.1.1 Muerte como fenómeno límite

Particularmente, la muerte para Husserl tiene como característica básica el ser una ruptura o pérdida que impide acompañamiento de cualquier presentación y/o aparición, es lo efectivamente inexperienciable. Con la muerte, a diferencia del dormir o del desmayo o cualquier situación parecida, pues con la muerte sí se está hablando del desaparecer del mundo, para mí y por mí experimentado, se habla de un desvanecer de la multiplicidad de las

¹²⁶ Cf. *Ibid.* pp. 9-10, 26-27

¹²⁷ “La fenomenología genética examinará no la conciencia sino el proceso de convertirse en autotemporalización monádica, el proceso continuo de llegar a ser en el tiempo..., una ‘unidad de vida’”. (“Genetic phenomenology will examine not consciousness but the process of becoming as it concerns monadic self-temporalization, the continual process of becoming in time..., a ‘unity of life’”). Cf. Steinbock Op. Cit. pp. 48-51.

objetividades del mundo, de sus aconteceres. Así, si desapareciera la subjetividad que los experimenta, entonces desaparecería para ella toda posibilidad de experimentar al mundo. Sin embargo, no se trata nada más del momentáneo desvanecimiento de la percepción de actualidad en una indiferenciación (como sería el caso del desmayo, etc.), sino el desvanecerse del presente viviente del mundo para la subjetividad junto con su propia desaparición como existencia mundana y de todos sus modos temporales.¹²⁸

Ya en el capítulo anterior nos preguntamos ¿cómo la subjetividad constituye su propia finitud? Y si recordamos lo dicho antes, la constitución de la finitud humana yace en los fenómenos del nacer y del morir, en su ausencia “la subjetividad misma no podría concebirse como tal ni como constituyente de mundo”.¹²⁹ Obtenemos el sentido de la muerte como fenómeno límite al equiparar la experiencia de quedarse dormido junto con otras experiencias como la disminución de fuerzas, el enfermarse y cualquier otra que provoque la desmejora del cuerpo. Claro está que la conciencia de finitud no implica que la misma subjetividad provoque su propia emergencia en el mundo o su propia desaparición en él, sino que se reconoce como esencialmente finito. Si este reconocimiento recae sólo en el hecho de la propia muerte y el propio nacimiento mundanos, entonces no hay una diferencia con cualquier ser vivo con algún grado de conciencia, independientemente de que haya alguna evidencia o falta de ella, ya que todos nacen y mueren; a pesar de que una característica de la finitud humana es justamente el reconocerse a sí mismo como ser finito, como ser que puede morir y morirá. Entonces ¿qué implica tal reconocimiento? ¿Hay algo en él que sea dado con evidencia a la conciencia? Como se ha dicho, la subjetividad, a pesar de que se reconozca finita, no es constituyente de su propia muerte.¹³⁰

Los análisis de Husserl revelan cómo, desde la propia interioridad trascendental, se es consciente de la propia finitud del sujeto empírico y del nacer, dormir y morir; aunque sea basado en un entendimiento muy básico y preliminar; y experimentados por la subjetividad como fenómenos límite de la esfera trascendental. En su propia interioridad, la subjetividad

¹²⁸ Cf. Husserl Op. cit. *Hua XLII* pp. 17-19

¹²⁹ Cf. Geniusas “On Birth, Death, and Sleep in Husserl’s late Manuscripts on Time”, in *ON TIME- New contributions to the husserlian phenomenology of time*, Springer Dordrecht Heidelberg, London, New York (2010), p.2

¹³⁰ Véase §2: Temporalidad y conciencia de finitud.

se ‘da cuenta’ de tales fenómenos límite y de aquello que involucran, aunque sea sólo una comprensión vaga o inicial. Así, se revela la finitud como sentido primigenio de la muerte desde el propio ego, aun antes de la intersubjetividad.¹³¹

Asimismo, según Sigríst, la muerte pertenece al ámbito trascendental como sentido de mi propia finitud, como conciencia de saberse finito. Hay un sentido intuitivo que afirma la inmortalidad del sujeto trascendental; por otro lado, sabemos que nuestras vidas son finitas. También él afirma (a su vez, siguiendo a Husserl) que la muerte es algo esencial que nos ayuda a distinguir entre ‘mi tiempo’ (de vida) y el tiempo del mundo.¹³² Se circunscribe con la muerte este límite temporal del que nos hacemos conscientes cuando ‘vemos’ que, al morir alguien, el mundo no termina con él, e igualmente ‘sabemos’ que cuando uno mismo muera el tiempo del mundo no se detendrá, sino que habrá más vidas que me sobrevivirán.

§3.1.2 Fenómenos de transición

En la vida en vigilia nos son familiares los fenómenos de transición de un estado a otro, tales como: el despertar, el quedarse dormido, el desmayarse, etc.; estados donde por una u otra razón no estamos conscientes o activos y con toda nuestra atención presente en el ahora actual. Son, entonces, considerados fenómenos de transición: el despertar y conciliar el sueño, en la medida en que la conciencia pasa de un estar dormido a estar despierto, y viceversa (puntos que ya lo iremos aclarando más adelante).¹³³

Y, como ya se venía indicando, Husserl utiliza analogías de estados o situaciones acaecidas en la vida en vigilia para acceder a los fenómenos límites, así se propone el nacimiento como un despertar primordial de la vida de la conciencia a la experiencia del mundo, a la vida de intereses, y el morir como un dormir final y absoluto; ambos como los primeros y últimos, respectivamente para las vidas humanas.

Iniciemos nuestras indagaciones con la analogía del nacimiento como primer despertar. Y como un primer despertar en el mundo nos es difícil imaginar que haya algo parecido a la constitución de sentido y de experiencia del mundo *antes* del nacimiento. En

¹³¹ Cf. Sigríst Op. cit. pp. 131- 132.

¹³² "La muerte es el reconocimiento de que mi tiempo de vida no es mío". ("Death is the recognition that my *Lebenszeit* is not mine"). Sigríst Op. cit. pp. 127- 128, 131

¹³³ Cf. Genúsas Op cit. p 75-76. y Cf. Steinbock Op. cit. pp. 26-27

tanto, el nacimiento interpretado trascendentalmente es un comienzo de la conformación de una vida anímica y de su subjetividad trascendental, configurada con un determinado contenido de vivencia del comienzo de la corporalidad orgánica, aunque ello sea solamente en un modo parcial o inclusive en un sentido totalmente ambiguo.¹³⁴

Como se ha visto, el sujeto trascendental no tiene un principio (ni final) para sí mismo en el presente viviente, pues no lo puede experimentar, pero no significa que siempre ha sido o que siempre ha estado en una corporalidad en donde impere, como entidad perpetua e incorpórea. Es, asimismo, un hecho que el sujeto no puede recordar nada más allá de la infancia por más que lo intente y se esfuerce en hacerlo; desde una perspectiva trascendental sólo tiene recuerdos y rememoraciones de un pasado trascendental en donde ya está la experiencia de la corporalidad y del mundo como lugar espacio-temporal. Así, en el hipotético caso de un sujeto primordial antes del nacimiento o del primordial despertar, no tendría nada como existente o predado:

No tienen nada como ser que se temporaliza y es temporalizado, por lo que todavía no tiene posibilidades reales, no hace nada o no puede hacer nada (...) en ningún sentido tiene una verdadera conciencia de algo, por lo que no hay habitualidad dirigida hacia algo. Tampoco se temporaliza a sí mismo.¹³⁵

No puede constituir ni tener o hacer nada de lo anterior hasta que sea el sujeto actual en temporalización viva experimentando mundo, y más que nada, desde la actividad en vigilia como de ordinario vive. La subjetividad no es una entidad sin cuerpo, y si hay un sentido fenomenológico que podamos atribuirle al nacimiento es justamente el de comienzo primordial para la subjetividad imperante de una corporalidad experimentadora del mundo.

Del mismo modo, en el despertar común (del día a día) hay esencialmente un saber que consiste en la conciencia del despertar de un dormir, al cual le antecede un haber conciliado el sueño, y un período o lapso durmiente al que le está continuando ese despertar. En contraparte, el carácter excepcional del despertar primordial (nacimiento) no tiene como

¹³⁴ Cf. Husserl Op cit. *Hua XLII* §2 pp. 5-8.

¹³⁵ „das nichts als Seiendes hat und vorgegeben hat oder –was dasselbe- das nichts als seiend zeitigt und gezeitigt hat, also noch kein wirkliches Vermögen hat, nichts tut, nichts kann oder –was wiederum gleichwertig darin liegt –in keinem Sinn ein wirkliches Bewusstsein von etwas hat, also auch kein Habituell-auf-etwas-Gerichtetsein. Es ist also auch nicht für sich selbst gezeitigt“.Cf. *Ibid.*, §2 p. 6.

precedente una conciencia ni el recuerdo de algo semejante a haber conciliado el sueño previamente. Además de que en el ser consciente del despertar se es también consciente de que el sujeto que despierta es el mismo que aquel que se fue a dormir anteriormente, no son dos sujetos distintos ni se puede interpretar de esa manera en la normalidad de la cotidianidad. Por otro lado, en el caso del nacimiento no puedo afirmar que haya otra subjetividad previa a la que atribuirle la misma identidad.

De igual modo, tenemos la analogía de la muerte como un último dormir: esta analogía se basa en que la fenomenalidad de la muerte es mediada por la conciencia de conciliar el sueño, y por ello se asemeja hipotéticamente a éste. Este sentido de la muerte como un sueño sin un posible despertar es más rudimentario o primitivo que la conciencia de la muerte ajena.¹³⁶

Dormirse es un estado de transición considerado como automodificación de la vigilia, es un momento de no experiencia actual, en especial en el sueño profundo, donde no hay sueños que simulen la experiencia del mundo real. En el caso del dormir, parece ayudar a conformar el trasfondo de temporalización de la actividad en la vigilia pero, por sí mismo, el dormir sin soñar o sueño profundo es una especie de fenómeno que no es conscientemente experimentable.¹³⁷

El quedarse dormido no es el desaparecer del campo de percepción, sino que para facilitar el dormirse se empobrece el relieve de la percepción de objetos, motivado esto por el cansancio. En el dormir los datos no son aprehendidos como presentantes de cualidades objetivas; hay una homogeneidad sensible para facilitar el sueño y no provocar el despertar. Y la fuerza afectiva y el flujo temporal continúan, aunque apaciguados. Sin embargo, siempre hay posibilidad de que relieves afectivos contrasten con lo esperado en el apaciguamiento y que susciten sueños. Los datos sensibles o hiléticos¹³⁸ siguen arribando de una manera empobrecida y pasiva, sin una fuerza afectiva, de tal modo que no hay una verdadera ruptura

¹³⁶ “El fenómeno de la muerte ya está dentro de la reducción primordial como una tenue conciencia de un sueño sin sueños del cual nunca me despertaré”. (“The phenomenon of the death is already given within the primordial reduction as a dim awareness of a dreamless sleep from which I will never wake up”). Cf. *Geniusas Op. cit.* p. 75

¹³⁷ Cf. Dodd, James, “Death and Time in Husserl’s C-Manuscripts”, in *ON TIME- New contributions to the husserlian phenomenology of time*, Springer Dordrecht Heidelberg, London, New York (2010). p.66

¹³⁸ Hyle: núcleo de los datos sensibles. Permanece latente en la síntesis pasiva al dormir, siendo indiferente para el sujeto durmiente. Cf. Husserl *Op. cit. Manuscritos C, C4* p.94.

entre el sujeto durmiente y el mundo, aunque bien podría darse el caso de que datos sensibles provean un contenido intuitivo de un modo suficientemente intenso como para provocar un despertar en el sujeto y así reintroducirlo en la vida de la vigilia.¹³⁹ Estos datos sensibles en el dormir siempre brindan un contenido intuitivo tan intenso como para afectar al sujeto y terminar por despertarlo.

En el dormir, la conciencia no deja de registrar los datos sensibles, ni se termina la efectuación del presente vivo a causa de que el sujeto esté durmiendo o en un estado de pasividad, simplemente no puede este mismo sujeto seguir las tendencias afectivas que le suscitan, por el cansancio o por la pérdida de la conciencia, etc. E igualmente en los *Manuscritos C* la muerte es equiparada con la terminación o desvanecimiento de las multiplicidades del relieve empírico, como ocurre en el dormir en un sueño profundo o en el desmayo:¹⁴⁰

¿Qué otro sentido puede tener el cesar que el de un cesar representable de una vida de la conciencia en el sentido especial – de una vida de actos? Eso sólo puede ser consecuencia del cesar de todas las multiplicidades de la experiencia.¹⁴¹

Y más adelante se dice:

En todo caso, el cesar de las multiplicidades futuras, de la prefiguración de un múltiple horizonte futuro es en cierto modo representable, como resulta en el dormir (el profundo, sin actos, sin relieves) y la muerte en el particular sentido interno (si eso puede llamarse muerte) que no sería más que un sueño del cual no es posible despertar. (...) El núcleo del presente vivo, la corriente protoimpresional (*Urimpression*) prescribe esencialmente a la vez que la constitución del pasado idéntico reciente y luego más lejano un futuro cercano y (uno) más

¹³⁹ Cf. Ferrer Ortega, J. G., "Continuidad del ser trascendental y muerte del otro", en *DEVENIRES XI*, 21 (2010), p.135.

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, pp.134-139.

¹⁴¹ „Welchen anderen Sinn mag das Aufhören haben als den eines vorstellbaren Aufhören eines Bewusstseinslebens im besonderen Sinne –eines Aktlebens? Das kann nur Folge sein des Aufhörens aller Mannigfaltigkeiten der Erfahrung.“ Husserl Op. Cit. *Manuscritos C*, p 97

lejano. En ella se encuentra la fuente de todas las multiplicidades. ¿Cómo podemos llegar al límite o más bien a la cesación?¹⁴²

El presente vivo se constituye por las vivencias temporalmente constituidas en la corriente de la conciencia. En el dormir la fuerza afectiva disminuye, aunque no hay un completo cesar, no hay ninguna aniquilación de las multiplicidades de la experiencia, puesto que sólo se ‘sustrae’ el sujeto de su vida activa, quedando en un estado de sopor que no le permite continuar siguiendo activamente el arribo de datos nuevos, teniendo de ellos solamente un registro pasivo.

En el sueño profundo los contenidos se reciben mientras el sujeto duerme como en cualquier sueño, los horizontes retencional y protencional continúan ahí constituyéndose pasivamente y disponibles para el sujeto en la vigilia; la única diferencia sería la falta de sueños recordados.¹⁴³

De este modo, en el sueño profundo, el sujeto está privado de los actos subjetivos y de los relieves perceptivos de los objetos y por lo tanto no aparecen las multiplicidades empíricas. En la corriente vivencial los datos sensibles se vuelven uniformes y nivelados de tal modo que carecen de semejanzas y contrastes entre ellos; su fuerza afectiva se empobrece a tal grado que ya no hay relieves que sobresalgan. La expectativa sólo protiene más datos uniformes. No obstante, no le pertenece al dormir (ni mucho menos al sueño profundo) la posibilidad de que tales datos se nivelen uniformemente y queden aplacados e indiferenciados definitivamente¹⁴⁴; no pueden asentarse en una uniformidad hilética absoluta, ya que, siempre y bajo cualquier circunstancia, hay un despertar factible que termine con el pasivo letargo en el que se encuentra hundido el sujeto que duerme.¹⁴⁵

¹⁴² „Jedenfalls, zunächst das Aufhören der künftigen Mannigfaltigkeiten, der Vorzeichnung eines mannigfaltigen Zukunftshorizontes, ist in gewisser Weise vorstellbar, und so als Folge der Schlaf (der tiefe, aktlose, abhebunglose) und der Tod in dem besonderen inneren Sinn (wenn das Tod heissen darf), der nichts anderes wäre als ein Schlaf, aus dem kein Erwachen herausführt. (...) Der Kern der lebendigen Gegenwart, die strömde Urimpression schreibt wessenmässig in eins mit der Konstitution der frischen und dann ferneren identischen Vergangenheit eine nähere und fernere Zukunft vor. In ihr liegt die Quelle aller Manigfaltigkeiten. Wie kommen wir zum Limes oder vielmehr zum Aufhören?“. *Ídem*

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, pp. 96-98 y Cf. Ferrer Ortega Op. cit. p. 136.

¹⁴⁴ Cf. Husserl Op. cit. *Manuscritos C* p. 97.

¹⁴⁵ Cf. Ferrer Ortega Op. cit. p.137

Lo más importante en todo esto es notar que no hay ruptura definitiva entre las multiplicidades empíricas y el sujeto, y por ende tampoco hay un verdadero acabamiento de tales, sino una ‘substracción del sujeto a la vida activa’ de la vigilia. Aquellas permanecen ahí de modo pasivo, no son los contenidos hiléticos sino el sujeto quien está impedido para seguir activamente tales tendencias afectivas. Por lo que Husserl afirma:

La muerte no es un sueño; en el momento en el que entra, mi existencia entera en el mundo, mi yo soy, ha acabado. No puedo tener ya un recuerdo de lo que fui, lo que he experimentado, pensado, proyectado, lo que tenía planeado para el futuro, debido a que esencialmente la rememoración mundana presupone, que yo tengo mi presente mundano, en el que soy para mí corporalidad humana.¹⁴⁶

Quien duerme no está muerto, sino totalmente introducido en la inactividad, todo interés de la vida queda pausado, pero aun así la corriente vivencial y toda la constitución subjetiva de la conciencia permanecen intactas y sin daño alguno. Los datos sensibles se quedan ahí latentes para, al despertar, poder seguir exhibiendo las diferencias y semejanzas en el relieve de la multiplicidad; todo permanece disponible para entonces.¹⁴⁷

En contraste, la muerte no permite un *recuperar* el mundo y a la propia temporalidad, como ocurre al despertar de un sueño profundo. La muerte es un ‘estado’ donde no se forman nuevos intereses, ni arriban nuevos datos que propicien un despertar. Es un total oscurecimiento de la existencia.¹⁴⁸ En ella no hay ninguna modalidad de temporalización de la vida en vigilia. En el morir se erradican todas y cada una de las posibilidades temporales, ya no hay más horizonte retencional o protencional con los que el sujeto pueda temporalizarse mundanamente.¹⁴⁹

La vida de la conciencia es vida (activa) en vigilia con ciertos periodos de sueño (pasividad que rodea la vida activa), se vive entre ambos estados. Hay un conocimiento

¹⁴⁶ „Der Tod is kein Schlaf: im Moment, wo er eintritt, ist mein ganzes weltliches Dasein, mein Ich-bin zu Ende. Ich kann nicht mehr eine Erinnerung an das, was ich war, was ich erfahren, gedacht, entworfen, für die Zukunft vorgehabt hatte, haben, denn wesensmäßig setzt die mundane Wiedererinnerung voraus, dass ich meine mundane Gegenwart habe, in der ich für mich menschlich-leiblich bin.“ Husserl Op. cit. *Manuscritos C*, p. 103

¹⁴⁷ Cf. Ferrer Ortega Op. cit. p. 138- 139.

¹⁴⁸ "¿Es la muerte una especie de último oscurecimiento de la existencia, es una completa ‘sedimentación’?" ("Is death a kind of ultimate darkening of existence, it's a complete ‘sedimentation’?") Cf. Dodd Op. cit. p. 64.

¹⁴⁹ Cf. Ferrer Ortega Op. cit. p. 140

implícito de los periodos de sueño, del quedarse dormido y del despertar como experiencias, mientras que la vida en vigilia se caracteriza por ser la vida de los intereses, es el “despertar de todos los intereses del yo”, que sólo se da en la percepción del mundo presente. Y en donde la afectividad, es decir, el sujeto afectivo, responde constantemente, pues sólo en el estado de vigilia las cosas del mundo se han colmado de sentido para la conciencia y es que puede experimentarlas.¹⁵⁰

En breve, la vida en vigilia tiene la afectividad, el dormir es un permanecer en la pasividad, pero hay estímulos en mayor o menor grado en los que aún se relaciona el sujeto durmiente, no desaparecen, y con ellos se relaciona el poder despertar. En tanto que el dormir usualmente es la interrupción momentánea de la experiencia del mundo unánime, es una pausa en la voluntad e intereses de la actividad del sujeto. En el dormir no hay una indiferencia absoluta, hay una graduada pérdida de interés. Por lo que en el dormir continúan estando los horizontes retencionales y protencionales, pero ahí se constituyen pasivamente, quedando potencialmente disponibles; entonces el presente vivo perdura en el dormir; mientras que la muerte implica una anulación definitiva de dichos horizontes y de su constitución y de todo tipo de constitución en general.¹⁵¹

Entonces la muerte como un sueño profundo y sin un posible despertar, solamente es un dormir en sentido figurado, puesto que excluye la posibilidad del despertar que debería seguirle, así como el aún tener recuerdos, expectativas etc., además de que conlleva una ausencia de la corporalidad o al menos del poder imperar en ella. En un mero sueño el cuerpo es dejado en inactividad, no afecta ni es afectado, en cambio con la muerte no hay afectación más notoria que la que sobreviene al cuerpo. Y sin un cuerpo es imposible la experiencia del mundo tal y como se le experimenta, pues éste es necesario para la función del sujeto, que requiere de su dirección, movimientos y accesibilidad para funcionar bajo las condiciones psicofísicas mundanas. Asimismo, un despertar de la muerte como de un sueño, como si todavía el sujeto pudiera seguir existiendo mundanamente tal como lo ha venido haciendo,

¹⁵⁰ Cf. Husserl Op. Cit. *Hua XLII* p 14

¹⁵¹ “(...) los estímulos precedentes de los objetos exteriores aún incidirían en los sentidos, sólo que el ejercicio sensorial se vería registrado a una mera temporalización pasiva y una mera latencia de la vida en vigilia (...) El sujeto durmiente no estaría muerto sino completamente sumido en la inactividad, el interés de la vida en vigilia se paralizaría, mientras la auto-constitución de la corriente de vivencias (*Erlebnisstrom*) permanecería intacta.” Ferrer Ortega Op. cit., p. 139

es por sí mismo difícil de imaginar, pero estar en el mundo sin mi corporalidad es inimaginable.

Si hubiera un despertar de la muerte como de una especie de sueño, el despertar significaría, como el yo que todavía recuerda por lo menos su existencia mundana, pero ya no se encuentra en el mundo, algo impensable, o en otras palabras: un posible despertar o permanecer despierto y sin embargo no-ser-en-el-mundo es un sinsentido, o la muerte no sería un 'hermano' del sueño, sino que no sería otra cosa en absoluto que un dormir.¹⁵²

La conciencia está limitada por estos fenómenos de la muerte y el nacimiento; por ello son fenómenos límites para la constitución del presente vivo y nunca se experimentan en una conciencia intuitiva.¹⁵³ Pero, ¿es la muerte una completa inactividad? Las experiencias sedimentadas del pasado, por ejemplo, no son una inactividad sino una pura pasividad, pero éstas pueden rememorarse. La muerte se revela como un estadio absoluto del que nada vuelve, o al menos hasta donde nosotros sabemos. Como el dormir, la muerte es una modificación de la vida en vigilia (no hay experiencia actual), aunque sin un despertar; si es una inactividad o pasividad, lo es de un tipo a través de la cual no se generan nuevas formaciones de interés para que el sujeto sea reavivado. La muerte representa una absoluta, como ya se dijo, inactividad en donde se disuelve todo interés, toda actividad, toda vigilia, etc.¹⁵⁴

§3.1.3 Fenómenos de debilitamiento de fuerzas

La disminución de fuerzas, el enfermar y el envejecimiento son un tipo de fenómenos de debilitamiento de las fuerzas del sujeto y, claro, están muy relacionados con el estado en que

¹⁵² „Gäbe es ein Erwachen vom Tode als eine Art Schlaf, so besagte das Erwachen, als das Ich, das sich noch seines weltlichen Dasein mindestens erinnert, aber nicht mehr sich in der Welt findet, ein Unausdenkbare, oder mit anderen Worten: Ein mögliches Erwachen oder Wachbleiben und doch nicht In-der-Welt-Sein ist ein Nonsens, oder Tode wäre kein ‚Bruder‘ des Schlafes, sondern gar nichts anderes als ein Schlaf.“ Husserl Op. cit. *Manuscriptos C*, p. 103

¹⁵³ Estos eventos son importantes, nos dice Dodd: "como quiebres o rupturas dentro de la unidad de la densidad del significado que conforman los logros de la 'vida consciente y despierta', representan límites dentro de los logros egoicos que pueden tomar forma y madurar en algo así como una existencia personal". ("as breaks or ruptures (*Brüche*) within the unity of the density of meaning that make up the accomplishments of 'conscious, waking life', they represent limits within egoic accomplishments (*Leistungen*) can take shape and mature into something like a personal existence (*Persönlichkeit*)"). Dodd Op. cit. p.64

¹⁵⁴ Cf. Sigrist Op cit. p. 135 y Dodd Op. cit. p. 66

se halla él en su corporalidad.¹⁵⁵ Esta disminución de fuerzas incide directamente en el estilo de vida del sujeto. Husserl lo expresa del siguiente modo: “La ‘enfermedad’ es una denominación general para cambios corporales o psíquicos que traen desdicha o interrumpen una vida dichosa”.¹⁵⁶

Las enfermedades, en general, son fenómenos muy particulares (fenómenos de la enfermedad (*Krankheitserscheinungen*)), que consisten principalmente en cambios corporales o anímicos que puede interrumpir drásticamente la vida normal, se experimentan desde el interior como una anomalía en el funcionamiento corporal y hasta anímico, desgastan al sujeto y él mismo es consciente de su debilidad y de su incapacidad de moverse, pensar o actuar normalmente.¹⁵⁷ Algo semejante ocurre con el envejecimiento, éste es una debilitación paulatina, se experimenta un flujo y reflujo de las fuerzas de la corporalidad. De ordinario, el cuerpo es aletargado por el dormir, por los desmayos, por la enfermedad etc., con fenómenos de esta clase la actividad y la afección en su normal desarrollo son, en algún modo, impedidas.

Las fuerzas de la subjetividad son las que permiten su actuar general sobre el mundo; son las fuerzas corporales-anímicas las que pueden decaer periódicamente. Uno puede enfermarse, lastimarse, invalidarse o cualquier situación que comprometa el estado normal del cuerpo. La subjetividad necesita que el cuerpo vivo esté en pleno funcionamiento y en un estado normal para ‘poder’ actuar, moverse, hacer, expresarse, etc., pues, si no, se afecta no sólo la práctica física del estar en el mundo, sino también la ‘anímica’.¹⁵⁸

§3.1.4 Fenómenos de inconciencia

Nos es familiar el sueño profundo, el cual es un dormir sin sueños, como un momento donde no recordamos una continuidad sino que hay un espacio ‘en negro’ entre un día y otro, o entre dos fragmentos del mismo día, o de días diferentes. Lo mismo que con el desmayo y estados parecidos. Estos son casos de inconciencia (considerado en un sentido amplio y no referente

¹⁵⁵ Cf. Husserl Op. cit. *Manuscritos C*, C8 p. 157.

¹⁵⁶ Husserl, “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad <Febrero de 1923>”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, Volumen III (2009), p. 797 [En adelante, *Valor de la vida*]

¹⁵⁷ Cf. Husserl Op. cit. *Hua XLII*, §1 p.2

¹⁵⁸ Cf. Husserl Op. cit. *Manuscritos C*, C8 p.156.

a ninguna teoría psicológica en particular), en ellos los contenidos noemáticos no son conscientes, es decir, no están atendidos por la conciencia actual en vigilia, están (como los valores y los hábitos) hundidos y sedimentados en la síntesis pasiva.¹⁵⁹

Con respecto a los fenómenos del desmayo o la pérdida de la conciencia: el primero es un desvanecimiento que pausa momentáneamente y brevemente la actividad de la conciencia, le sigue un natural despertar que inmediatamente reintegra el hilo actual entre el antes y el después del desmayo, enlazándose nuevamente pese al instante no experimentado del mundo, en donde el sujeto solamente ha podido experimentar una disminución repentina de su capacidad y el desvanecerse abrupto de su presente viviente. En esta pérdida de la conciencia se da un decaimiento, un cierto empobrecimiento de lo dado en la corriente temporal de las vivencias.¹⁶⁰

En el desmayo o en cualquier tipo de pérdida del conocimiento, y por supuesto en el dormir, sigue un despertar de tales estados donde vuelve a ‘surgir’ el mundo con sus relieves y sus modos de aparecer como el mismo mundo de antes.¹⁶¹ Y si se trata de rememorar el momento:

Hay una rememoración y una síntesis de identidad entre el mundo presente y el mundo pasado pero de por medio hay un agujero o vacío de la continuidad de la conciencia, pero este agujero más tarde es llenado en la aprehensión superveniente con ‘experiencias posibles’ (...) Durante el hueco no he ‘propriadamente experimentado’, esto es, no he tenido realmente una experiencia ‘consciente’ del mundo ni cumplimiento ni decepción de las experiencias anteriores.¹⁶²

En estos casos sólo puede asumirse con posibles experiencias lo que ha sucedido y así ‘llenar’ el hueco que ha quedado. Luego, la multiplicidad de los datos de sensación no desaparecen ni tampoco el relieve de los objetos, todo ello y el mundo en general siguen ahí,

¹⁵⁹ Cf. *Ibid.*, §3, p.8-10

¹⁶⁰ Cf. Husserl Op. cit. *Hua XLII*, §1 p.2

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, pp. 14-15.

¹⁶² „Es setzt eine Weiderinnerung ein und eine Synthesis der Identität zwischen Gegenwarts- und Vergangenheitswelt, dazwischen ein Loch oder eine Lücke der Bewusstseinskontinuität, aber dieses Loch in nachkommender Auffassung ausgefüllt mit ‚möglichen Erfahrungen‘ (...) Während der Lücke habe ich ‚nicht wirklich erfahren‘ –nämlich nicht wirklich Welterfahrung ‚bewusst‘ gehabt, also weder Erfüllung noch Enttäuschung der vordem gehaltenen Erfahrungen(...)“. *Ibid.*, §3 p.14

quien se desvanece es el sujeto y su afección, y lo que ‘desaparece’ es la experiencia del mundo. La afección llega paulatinamente a la nulidad, todo se indiferencia y oscurece, permanece una uniformidad constante en el campo sensorial no propiciando el actuar de la subjetividad debilitada.

Al perder la conciencia, lo que sucede es una nivelación de las multiplicidades seguida de una disminución de intensidad en la actividad y capacidad del sujeto, pero no hasta la absoluta desaparición; esto es muy distinto a la muerte, sin embargo, no se excluye la posibilidad de que suceda algo similar antes de morir.

Por último, resumidamente, los fenómenos límite representan rupturas en la unidad de la conciencia como vida en vigilia, son los límites en los que la subjetividad se conforma y desarrolla su existencia personal. Aunque la conciencia esté limitada por aquellos es consciente de haber nacido, de dormir, y de enfrentarse con un próximo morir.¹⁶³ Así mismo, qué encontramos en los fenómenos de transición sino tal ejemplo de una ‘ruptura’ por parte de los fenómenos límite, pues en los fenómenos de transición el mundo todavía está ahí, pero la subjetividad no ‘está ahí’ de manera activa y en completa atención; por el contrario en los fenómenos límite, no está ni la subjetividad ni el mundo constituido para ella. Por su parte, las equiparaciones del nacimiento con un despertar primordial y de la muerte con un sueño del que ya no hay un despertar, son resultados que parten de experiencias del mundo primordial aun sin considerar la intersubjetividad. Las vivencias que nos dan índice de su sentido son el decaimiento corporal, las enfermedades, el paso de la vigilia al sueño. Según Geniusas, estas vivencias nos ayudan a constituir de alguna manera los sentidos de los fenómenos límite del nacimiento y la muerte.¹⁶⁴

La muerte se hace presente para la subjetividad en su esfera trascendental (aun en su esfera reducida sin los otros yo) en asociación con el quedarse dormido: es el dormir sin despertar. A pesar de que no hay nada en la conciencia que nos sugiera un sueño permanente, pero lo analogamos al sueño profundo continuado indefinidamente.¹⁶⁵ Sin embargo, esto aún

¹⁶³ Cf. Dodd. Op. cit. p.64

¹⁶⁴ Cf. Geniusas Op. cit. pp. 73-74, 86.

¹⁶⁵ “Pero cuando estos se combinan con la experiencia de disminución de los poderes, la dilapidación y la enfermedad, ‘obtenemos una conciencia de mi muerte como un fenómeno límite’”. (“But when these are

no convierte a la muerte en algo necesario; no tiene función trascendental, la muerte no es *trascendentalmente necesaria* en la esfera propia; aunque sí tiene un rol trascendental necesario en la constitución del mundo intersubjetivo, pues la muerte y el nacimiento apuntan a un mundo y tiempo (objetivos) que continúan con o sin mí.¹⁶⁶

Por otro lado, los fenómenos límites también son fenómenos intersubjetivos, pues, si no, no serían concebibles como eventos mundanos, no son límites del mundo sino sucesos que acontecen dentro de él. ¿Son estos fenómenos sucesos accidentales en el mundo, y por lo mismo poco significativos trascendentalmente, o son en algún sentido trascendentalmente necesarios? No, no son accidentales, su necesidad trascendental se funda en la existencia de éstos en el mundo constituido, como momentos importantes para dicha constitución, ya que nos muestran a ese mundo (y tiempo intersubjetivos) que trasciende mi esfera subjetiva, como el mundo común (que continuará aún después de mi muerte). Así mismo, que sean fenómenos intersubjetivos explica que también puedan ser concebidos como eventos en el tiempo del mundo.

4. Muerte e intersubjetividad. La consideración del *Lebenswelt* como *Todeswelt*.

§4.1 Muerte como fenómeno intersubjetivo

El mundo en el que nos desenvolvemos diariamente lo reconocemos como un mundo común y compartido. Al mismo sentido del mundo le corresponde de modo esencial el carácter de estar “ahí para todos”, de poder ser conocido y experimentado por todos, y “como mentado también por nosotros siempre que hablamos de realidad objetiva”.¹⁶⁷ La objetividad, en última instancia, está fundada en la intersubjetividad. La conciencia es intersubjetiva y se encuentra siempre en relación con otros, su experiencia del mundo también comprende la experiencia de los otros y de estos otros experimentando por sí mismos al mundo.

La muerte, como un suceso que ocurre en el mundo, en el mundo común en el que coparticipamos con otros, es fenómeno límite e intersubjetivo. No experimentamos nuestro

coupled with the experience of diminishing powers, dilapidation and sickness, we ‘obtain an awareness of my death as a limit phenomenon’”). Cf. *Ibid.* p. 132

¹⁶⁶ "El nacimiento, el sueño y la muerte apuntan a un tiempo que transcurre sin mí “. (“Birth, sleep and death point to a time that goes on without me”). Sigrist Op. cit. p.132:

¹⁶⁷ Cf. Husserl Op. cit. *M.C* §43 p.152

propio nacer y morir pero, en cierto sentido, sí experimentamos el nacer y morir de los demás, y por ello podemos corroborar y constituir plenamente sus sentidos por intermedio de los otros. De acuerdo con Husserl, se adquiere plena conciencia de estos fenómenos después de constituir la intersubjetividad:

Mi muerte como acontecimiento del mundo puede estar constituida para mí sólo cuando he experimentado la muerte de los otros como un decaimiento y desintegración corporal-orgánica y como imposibilidad de la continuación de la empatía que se acredita, como imposibilidad de experimentar en presentación la vida en intencionalidad fluyente. La muerte de los otros es la primera muerte en ser constituida. Al igual que el nacimiento de los otros es el primer nacimiento constituido.¹⁶⁸

La fenomenalidad mundana del nacimiento y de la muerte, esto es, su dación como fenómeno en el mundo es de dónde brota su sentido trascendental; pues, que el nacimiento y la muerte sean fenómenos intersubjetivos explica que también puedan ser concebidos como eventos en el tiempo del mundo que acontecen a los demás.

El mundo como escenario intersubjetivo, infinitamente práctico, tiene ‘su’ tiempo. Y en él, la muerte y el nacimiento juegan un papel dentro de la comunidad intersubjetiva al mostrar que hay un tiempo *antes* y *después* de cada individuo. De suerte que la muerte y el nacimiento no sólo son fenómenos que tienen lugar en el mundo, sino que marcan límites temporales: el tiempo del mundo no comienza con mi nacimiento ni terminará con mi muerte, y tampoco se pausa cuando duermo. Según Geniusas: “Así, el nacimiento, la muerte y el sueño son necesarios porque en su ausencia, sería incomprendible cómo el tiempo mundano pueda extenderse más allá de los límites de mi experiencia.”¹⁶⁹

¹⁶⁸ „Mein Tod als Weltvorkommnis kann erst für mich konstituiert sein, wenn ich Tod von Anderen erfahren habe als körperlich-organischen Verfall und Zerfall, und als Unmöglichkeit der Fortführung sich ausweisender Einfühlung, als Unmöglichkeit, Leben in strömender Intentionalität in Appräsentation zu erfahren. Der Tod der Anderen ist der früher konstituierte Tod. Ebenso wie die Geburt der Anderen, die früher konstituierte Geburt ist.“ Cf. Husserl Op. cit. *Hua XLII*, §1 p.3

¹⁶⁹ “Thus birth, death and sleep are necessary because in their absence, it would remain incomprehensible how worldly time can extend beyond the limits of my experience”. Geniusas Op cit. p. 83.

§4.1.1 Intersubjetividad: constitución de los otros para el sujeto trascendental

Pero, ¿cómo en la esfera trascendental aparecen estos otros?, ¿cómo es que llegamos a este conocimiento del mundo como común?, y en particular ¿qué significa el suceso de la muerte en este mundo común y compartido?, ¿qué significa que la muerte sea un fenómeno intersubjetivo? Al reducirnos, con la *epojé*, al sujeto trascendental no caemos en algo así como un solipsismo. En esta esfera reducida nos encontramos con la subjetividad y su inseparable corriente de vivencias. No obstante, los otros no son creaciones de la conciencia o meras representaciones de cosas. ¿Cómo nos son dados los otros?, ¿quedan fuera de la esfera reducida? Quedan suspendidos los otros hombres y los animales, y toda la naturaleza objetiva; pero, aun reducidos trascendentalmente tenemos experiencia del mundo y de los otros:

En el marco de mi vida pura de conciencia reducida trascendentalmente, tengo experiencia del mundo y, a una, de los otros; y, según su propio sentido empírico, no de él como, por así decir, sintético producto mío privado, sino como mundo extraño a mí, como intersubjetivo, existente para todos, accesible en sus objetos a todos. Y, sin embargo, cada cual tiene sus experiencias, sus fenómenos y unidades fenoménicas, su fenómeno del mundo; mientras que el mundo experimentado, cara a cara de todos los sujetos que tienen experiencia de él y de todos sus fenómenos de mundo, es en sí.¹⁷⁰

La constitución del otro es planteada en la Quinta de las *Meditaciones Cartesianas*, en donde Husserl explica cómo constituimos el sentido del otro en la experiencia que tenemos de él; sentido que es verificado cuando el otro se manifiesta ante nosotros como existiendo y como estando ahí él mismo, dándose a sí mismo en persona.¹⁷¹ ¿Cómo se tiene conciencia de ellos, los otros, cuando se manifiestan en la experiencia? Si nos reducimos fenomenológicamente, al ámbito trascendental, la subjetividad, abstraída de los demás y del sentido objetivo del mundo, aún puede dar cuenta de que el sentido del mundo no cambia sino que permanece como “objeto de experiencia posible para todos”.¹⁷² Mundo como suelo

¹⁷⁰ Husserl Op. cit. *M.C* §43 pp. 151-152

¹⁷¹ Cf. *Ibid* §42 p. 150

¹⁷² *Ibid* §44 p.154

común para sí misma y para otros, de modo que a partir de la propia subjetividad se presenta la subjetividad del otro.

En una segunda reducción (epojé temática) ¹⁷³ a la esfera de lo propio (*Eigenheitsphäre*), se reduce a lo concreto trascendental del sujeto, donde se constituye la subjetividad (*ego*) en su propiedad y con sus unidades sintéticas propias. Dicha esfera es distinguible y delimitada de toda la alteridad (lo mío como lo propio frente a lo ajeno o *no mío*) que se me presenta en la experiencia del mundo. Mi esfera propia, lo específicamente mío, es una esfera clausurada, pero aún abarca “la intencionalidad dirigida a algo ajeno”, aunque por la epojé la realidad y la validez de lo ajeno queda suspendidas para mí. Toda esa alteridad pertenece al otro sujeto, alteridad por la que reconozco al otro justamente como otro, como algo ajeno que trasciende mi esfera propia. En la intencionalidad dirigida a él, se constituye el sentido de ese ser ajeno a mí, como un no yo, “y se constituye un ego, no como yo-mismo, sino como reflejándose en mi yo propio, en mi mónada”.¹⁷⁴ El otro se constituye como algo independiente de mí, como *alter ego* que remite a mí mismo y a esa esfera de propiedad mía, y así, como ‘análogo’, como un ego/sujeto que es reflejo de mí mismo, aunque no es propiamente un mero reflejo.

Desde la esfera de la propiedad, el otro aún no ha terminado de ganar su sentido de ‘hombre’, aún no adquiere el sentido de él como ser objetivo y humano sino sólo como un *alter ego*, pues hasta ahora sólo se ha delimitado y reconocido al otro yo frente a mi propio yo. A los otros los experimentamos como (1) objetos existentes del mundo, (2) como cosas materiales de la naturaleza, pero también (3) como “objetos ‘psicofísicos’, están ‘en’ el mundo”, es decir, como cuerpos naturales gobernados por una psique y entrelazados con ella; y (4) simultáneamente los experimento como sujetos capaces de experimentar el mundo y a mí (del mismo modo que yo los experimento a ellos).¹⁷⁵

El cuerpo del otro es lo primero que percibo y constituyo como objeto físico, a la vez que el otro me percibe del mismo modo; sin embargo este cuerpo es muy peculiar ya que en su presentarse a la vez ‘muestra’ a una subjetividad ajena que impera en tal cuerpo y gracias al cual se manifiesta y expresa, y de igual modo, mi cuerpo ‘muestra’ para el otro a mi propia

¹⁷³ Cf. *Ibid.* §44 p. 153

¹⁷⁴ Cf. *Ídem.*

¹⁷⁵ Cf. *Ibid.* §43 p. 151.

subjetividad. Esta particular ‘mostración’ es denominada como *apresentación* o apercepción analógica. La *apresentación* es una intencionalidad mediata puesto que no da de un modo directo al sujeto (es imposible captar de modo directo la subjetividad del otro), y tiene el modo de la analogía en la medida en que el cuerpo del otro se presenta como análogo al mío.¹⁷⁶ La *apresentación* se funda en la presentación; la subjetividad del otro sujeto se *apresenta* a través de aquello que sí puede presentarse: *su cuerpo*.

La *apresentación* en la experiencia del otro es de un tipo distinto a la *apresentación* que ocurre en la percepción general de los objetos, donde ‘vemos’ solamente una cara del objeto en tanto la otra es *apercibida* con un determinado contenido el cual puede verificarse dándole la vuelta. No obstante, la *apresentación* del otro nunca puede llegar a ser presencia efectiva, es decir, en el caso del otro no puedo, me es imposible acceder a su vida de conciencia, a sus vivencias, pensamientos, sentimientos,... por más vueltas y vueltas que le dé. Asimismo, la *apercpción* no es una inferencia o una abstracción u operación mental, más bien comprende de modo implícito una constitución primera de un sentido dado, esto es, en toda *apercpción* en la que se *aprehende* el sentido de algún objeto dado está comprendida una primera constitución de algún objeto similar y que ha quedado sedimentada en la síntesis pasiva,¹⁷⁷ constituyendo la familiaridad de la experiencia del mundo.

¹⁷⁶ Cf. Husserl Op. cit. *Ibíd.* §50. pp.172, 188.

¹⁷⁷ De acuerdo con Husserl: “toda experiencia cotidiana, en su *aprehensión* anticipadora del objeto como ‘de sentido semejante’, oculta una transferencia analogizante al nuevo caso de un sentido objetivo fundado primitivamente”. Las experiencias cotidianas remiten a una fundación originaria en la que se había constituido por vez primera un objeto semejante. Por ejemplo, nos describe la familiarización con unas tijeras por parte de un niño: “*El niño que ya ve cosas comprende por primera vez, por ejemplo, el sentido y fin de unas tijeras, y en adelante ve sin más, del primer golpe de vista, tijeras como tales; pero naturalmente no en explícita reproducción, comparación y realización de una inferencia.*” Cf. Husserl Op. cit. *M.C* §50. p. 174

Igualmente Javier San Martín nos explica cómo se da esta familiarización y fundación de nuevas experiencias a partir de las primeras experiencias constituyentes de sentido que subyacen pasivamente, a saber: “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, asirlas de un modo determinado y utilizarlas para cortar. Las tijeras, cualquier visión o tacto que de ellas tenga, 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; todas esas experiencias posibles están previstas en ese esquema. 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”. Hay una constitución de la unidad de las múltiples experiencias posibles que le corresponden a un objeto, y también la constitución de un esquema de implicación o de familiaridad según el cual se da tal unidad de experiencias posibles. Cf. San Martín Op. cit. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, p. 75.

Está apercpección constituye al otro como ‘análogo mío’, pero es análogo en una forma muy particular que requiere de la parificación. El acto de parificación o emparejamiento (*Paarung*), una forma originaria de asociación en la síntesis pasiva, es la constitución de *lo par* y es una asociación formada como unidad de semejanza, en donde se da una trasfencia intencional de sentido objetivo (en diferentes grados: parcial o total) entre lo similar. De modo que el cuerpo del otro al presentarse como análogo al mío recibe también el sentido de corporalidad viva con su respectiva subjetividad, pues, se efectúa una transferencia de sentido por la parificación. De la misma suerte que, mientras mi cuerpo lo siento *aquí*, el cuerpo de otro lo percibo *como el mío* pero ‘allá’, en su propia esfera ajena a la mía.¹⁷⁸

En mí se constituye el sentido del otro; no se trata de un duplicado o creación de la fantasía, es una modificación intencional de la esfera propia hacia la otredad del *alter ego* en sentido ‘análogo’: de mi propio yo al otro yo, y se verifica con nuevas presentaciones que van dando un sentido pleno y actualizado del otro. Así, la experiencia de la alteridad de los demás sujetos no queda excluida por la *epojé*, más bien es en la reducción donde adquiere su completa significación, pues el “‘ahí para-mí’ de los otros” es dado de una manera muy particular.¹⁷⁹ Primeramente percibo su cuerpo. Luego, su existencia real e independiente queda manifiesta en su conducta y en su actuar; así, la apercpección analógica es siempre referencia a aquel otro ‘como otro yo’ y, por tanto, también deberá poseer una subjetividad que constituya originariamente su cuerpo como corporalidad y que también constituya el mundo (cabe aclarar que no hablamos de momentos cronológicos, sino que son separados por el análisis que estamos tratando de hacer).

Lo que se presenta co-está con lo presente a partir de lo cual es presentado, por ende, con todo lo existente, coexiste y coparticipa de la existencia espacio-temporal. Acorde con lo presentado, en el caso de la experiencia del otro, lo que resulta es la intuición completa de un hombre en unidad psicofísica. No es, pues, un empalme de un cuerpo orgánico con una subjetividad, sino toda una unidad de significado que permanece en cualquier alteración intuitiva, como por ejemplo: el hecho de que puede moverse, cambie de lugar, o yo deje de percibirlo cuando el otro se ausenta, o que sea imaginado o fantaseado de

¹⁷⁸ Cf. Husserl Op. cit. *M.C* §51. p. 176-177

¹⁷⁹ *Ibid* §43 p.152

modo distinto a como es; todo ello no cambia en el hecho de que se experimenta al otro como otro-yo, no se le crea nada que no le corresponde sino que es él mismo el que se presenta.¹⁸⁰

La presentación que da lo que del otro es inaccesible en originariedad está entretejida con una presentación originaria (de “su” cuerpo físico en cuanto fragmento de la naturaleza dada como mía propia). Pero, en este entretejimiento, cuerpo físico-vivo ajeno y el yo ajeno que lo gobierna están dados en el modo de una experiencia trascendente unitaria.¹⁸¹

En esta experiencia de otredad se reconoce la alteridad del otro, y este acto se conoce como empatía. En términos generales, el acto de la empatía se refiere a la experiencia según la cual el sujeto tiene aquella experiencia de los otros justamente como otros, permitiendo una interpretación y entendimiento de éstos.¹⁸² El acto de empatía, como base, nos permite alcanzar la comprensión de determinados contenidos de la esfera anímica de los demás, así se vuelven comprensibles sus comportamientos, sus conductas, su actuar, etc.; por ejemplo: la comprensión de alguien que está molesto, feliz o triste.

La experiencia de los otros también permite un tiempo dado al unísono entre todos como siendo coparticipes del mundo y de la temporalidad objetiva constituida. Esto es la intersubjetividad en donde en ese coparticipar y coexistir hay una mutua objetivación de uno para el otro y de todo lo que conlleva supuesta la experiencia de aquél.

Reparemos en que va entrañado en el sentido de la apercepción lograda del otro que, precisamente sin más, el mundo de los otros, el mundo de sus sistemas fenoménicos, tiene que estar experimentado como el mismo que el mundo de mis sistemas fenoménicos, lo cual lleva consigo la identidad de los sistemas fenoménicos.¹⁸³

Bien puede haber ciertas diferencias entre estos respectivos sistemas fenoménicos o de aparición (ciegos, daltónicos, sordos, mudos, etc.), pero las diferencias que tienen participan, en su generalidad, de lo que se ha constituido como una normalidad, la cual

¹⁸⁰ Cf. Husserl Op. cit. *Ideas II*, p. 394

¹⁸¹ Husserl Op. cit. *M.C.*, §52 p. 177

¹⁸² *Ibid* §47. p.166

¹⁸³ *Ibid.* §55 p 191.

antecede y justifica cualquier llamada anormalidad, con lo que se pretende conservar la unanimidad y la identidad de sistemas.

En suma, la intersubjetividad es una pluralidad de otros, en donde cada uno experimenta a los demás como otro yo, pero simultáneamente referido y relacionado con otros más¹⁸⁴; es pues una totalidad de las subjetividades constituyentes del mundo vinculadas en una comunidad, y que, además, sirve como base para toda objetividad. Esta pluralidad comunizada constituye un mundo común objetivo que es en sí mismo espacializado y temporalizado.

§4.1.2 Cuerpo/cadáver: constitución de la experiencia de la muerte del otro

En la actitud natural los cuerpos orgánicos conforman la parte material o física de los hombres que se encuentran conmigo en el mundo, coexistiendo conmigo. Yo así los experimento e igualmente así soy experimentado por ellos. En lo trascendental, yo los experimento como a los demás objetos, sin embargo, no sólo como meras cosas, ni siquiera sólo como cosas naturales. A pesar de la abstracción debido a la epojé de todo lo físico y objetivo, todavía nos queda un estrato físico que es fundamental y necesario: *mi propio cuerpo*.¹⁸⁵ El cuerpo, por lo mismo, no es una mera cosa física sino que es algo vivo: es el lugar en donde impera mi subjetividad, es corporalidad viva o cuerpo vivo (*Leib*).

(...) mi cuerpo vivo, a saber: como el único que no es mero cuerpo físico, sino precisamente cuerpo vivo: el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que atribuyo experiencialmente campos de sensación, aunque en distintos modos de pertenencia (campos de sensaciones táctiles, campos de sensaciones de calor y frío, etcétera); el único “en” el que “ordeno y mando” inmediatamente (y, en especial, mando en cada uno de sus “órganos”).¹⁸⁶

Mi propia corporalidad es la única que me es dada con originariedad como cuerpo vivo. Mi cuerpo orgánico es el único que tiene una preeminencia sobre cualquier otro cuerpo. La corporalidad (o cuerpo vivo) es una materia orgánica y también es el lugar en donde radica mi propia sensibilidad (es órgano de sensaciones localizadas), es lo que me permite moverme

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.* §49 p.170.

¹⁸⁵ Cf. *Ibid.* §44. p.157.

¹⁸⁶ *Ibid.* §44. p. 157.

brindándome experiencias kinestésicas (de movimiento). En pocas palabras: yo soy consciente de tener un cuerpo propio, gracias al cual me muevo y actúo en el mundo. Y es para mí un *órgano* que me permite sentir y encontrarme sensitivamente con y en el mundo. Por él yo siento las cosas y *en* él siento a esas mismas cosas; así, el cuerpo muestra una doble constitución: yo siento con mi mano a cualquier otra ‘cosa material’, pero, a la vez, siento *en* mi mano: es sentida sintiendo.¹⁸⁷

La corporalidad es también “PUNTO CERO”, es decir, es punto central y referencial respecto de todo lo demás que es en un allá; desde él tengo una derecha y una izquierda, un arriba y un abajo; yo lo poseo (soy mi cuerpo) en un aquí y en un ahora actual. Con el cuerpo (*Leib*) se manifiesta la voluntad de la subjetividad: yo puedo mover mis piernas y caminar, moverme, mover los brazos, cabeza etc.; y ese moverme libre me permite cambiar mi orientación perceptiva. Es esencial para la experiencia del mundo y de los otros, pues es a través de él que me encuentro con los demás; es puente sensible entre mi subjetividad y el mundo.¹⁸⁸

(...) existe una cosa material de cierta naturaleza, que no es meramente *cosa* material, sino cuerpo, o sea: una *cosa* material que como campo de localización de sensaciones y mociones afectivas, como complejo de órganos sensoriales, como miembro y contramiembro fenomenal de todas las percepciones *cósmicas* (y lo demás que conforme a lo anterior pueda aquí venir al caso), compone un terreno fundamental de la dación *real* del alma y del yo.¹⁸⁹

El mundo es para mí sólo el que tengo manifestado en la experiencia que tengo de él, y esa experiencia del mundo no está acabada de una vez por todas, más bien funciona condicionada a mi fuerza corporal-anímica y a la duración de mi vida en él.¹⁹⁰ Por ello, la pérdida de corporalidad es en parte lo que significa la muerte para el sujeto trascendental.

La muerte la experimentamos al atestiguar la muerte de los demás, a través del cadáver en cuanto cuerpo que antes apresentaba una subjetividad. Ver su cuerpo vivo vuelto

¹⁸⁷ Cf. *Ideas II* §36 p. 185

¹⁸⁸ Cf. Husserl Op. cit. *Ideas II*, §41 p. 198.

¹⁸⁹ *Ibid.* §40. p. 197.

¹⁹⁰ “(...) pero esa experiencia, donde el hombre encuentra al mundo y a sí mismo, es la experiencia de un sujeto que posee la experiencia de las cosas en la experiencia más originaria de la propia conciencia. Con otras palabras: toda experiencia de un objeto es experiencia en, de y por medio de un sujeto”. Cf. Gómez- Heras, *El a priori del mundo de la vida*, Barcelona: Editorial Anthropos (1989), p. 211

cadáver: ésta es la experiencia fundamental que revela lo que implica la muerte para el otro sujeto dentro del *Lebenswelt*. En él se han suprimido las condiciones de la existencia en este mundo, se han terminado las condiciones que permitían la presentación mundana de su subjetividad mediante su corporalidad. En otras palabras, el cadáver manifiesta (como pérdida de la corporalidad para la subjetividad) una imposibilidad de continuar experimentando espacio temporalmente en el mundo, autoobjetivado como hombre. Además, el cadáver representa para mí (para nosotros) la ausencia del otro. El cadáver es un signo de la ausencia de vida: “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”.¹⁹¹

La muerte es ‘experimentada’ a través del cadáver, como una ‘transformación’ del cuerpo vivo del otro al descomponerse, y en el que quedan suprimidas sus condiciones de posibilidad de ser y estar en el mundo. Al percibir el cadáver del otro, yo comprendo cómo aquella ‘transformación’ de su cuerpo puede representar una posibilidad para mí; tal como Celeste Vecino asevera: “comprendo que mi muerte representará la misma transformación para mi cuerpo, sin el cual perecerá también mi visión del mundo, de la cual es soporte y dejaré de existir espacio-temporalmente”.¹⁹²

¿Cómo experimentamos la descomposición del cuerpo vivo del otro? El cadáver del otro inicia el proceso de descomposición de la materia orgánica del cuerpo en cuanto acaece la muerte y se extinguen los procesos biológicos vitales quedando como un ‘objeto’ o materia muerta. Y trascendentalmente, manifiesta la ya total ausencia de vida *en el mundo* por parte de la subjetividad correspondiente, que en otras palabras, se traduce en la imposibilidad de continuar experimentando en y con ese mismo cuerpo en el mundo espacio- temporalmente.

El morir del otro es una situación muy distinta que cuando alguien simplemente se ausenta, desmaya, duerme o incluso que cuando no presta atención por estar sumergido en otra ocupación. El tipo de ausencia que representa la muerte es absoluta e inconmensurable, es una ausencia definitiva y también siempre es una ‘ausencia-para’ los otros que sobreviven. Es una ausencia que implica por tanto una pérdida, o más bien, un rompimiento en los lazos de la comunidad intersubjetiva, es una ausencia inolvidable e irreversible.

¹⁹¹ Husserl Op. cit. *Ideas II*, Anexo XII §1 p.394.

¹⁹² Vecino, María Celeste Op. cit. p. 85.

El fin del hombre en el tiempo objetivo (*objektive Zeit*) es el fin de la existencia psicofísica. El cuerpo se convierte en cadáver, la vida anímica, la corriente de la intencionalidad, la pasiva y la activa, se rompe, él ya no es acontecimiento en el mundo espacial y en la temporalidad mundana.¹⁹³

Un punto que hay que destacar es la insistencia de Husserl en abordar el problema de la muerte como un fenómeno complejo constituido tanto por el sujeto trascendental como por la intersubjetividad, repudiando todo antropologismo que pudiera adjudicarse a la fenomenología, sin importar si el sujeto de que trata es un sujeto ético, un sujeto-hombre, etc. Así, se objeta toda fenomenología de la muerte que no parta del sujeto trascendental constituyente. Y pese a que la muerte no es representable intuitivamente (es decir, de un modo directo al no poder “experimentar” la propia muerte), su sentido de finitud y su evidencia no pueden ser resultado única y exclusivamente de la experiencia empírica. Para reconocer un cadáver he tenido que aprender a reconocer qué es un cadáver, qué implica su estado, y por lo mismo se ha de haber constituido el esquema de implicación o familiaridad de las experiencias posibles que le pertenecen; su sentido ya ha quedado originariamente fundado, y en experiencias posteriores podrá servir para fundar la predonación de nuevos sentidos más plenos.

Es este sentido primordial de mi propia finitud, estimo que más adelante, en la constitución del mundo recibe un sentido y profundidad más completos cuando encuentra la confirmación de la muerte de los demás y la continuidad de la tradición.¹⁹⁴

La muerte de los otros es una confirmación y actualización de este sentido de finitud¹⁹⁵, y de la posibilidad de mi muerte. Experimentar la muerte de los otros permite dar sentido de su muerte como un evento que tiene lugar en un mundo intersubjetivo. Además, el nacer y morir a través de las generaciones va constituyendo una cadena de predecesores y

¹⁹³ „Das Ende des Menschen in der objektiven Zeit ist Ende des psychophysischen Daseins. Der Leib wird zu Leiche, das seelische Leben, der Strom der Intentionalität, der passiven und der aktiven, bricht ab, er ist nicht mehr Vorkommnis in der Raumwelt und in der weltlichen Zeitlichkeit.“ Husserl Op. cit. *Hua XLII*, §1 p.2

¹⁹⁴ It is this primal sense of my own finitude, I venture that is later, in the constitution of the world given fuller sense and depth when it finds confirmation in the death of others and the continuity of tradition. Cf. Sigris Op. cit. p. 135.

¹⁹⁵ Véase §2: Temporalidad y conciencia de finitud

antecesores, cada uno es parte de ella y cada uno trae consigo a todo su pasado o historia generativa. La muerte de los otros, de este modo, se vuelve en un suceso constituido dentro de la comunidad de sujetos.

§4.2 Mundo de la vida: la vida común frente a la muerte

El sujeto de la experiencia no es otro que el yo de la subjetividad trascendental, quien vive su vida en experiencia originaria y constituye al mundo objetivamente. La instancia de la experiencia en la que sólo se deja vivir, antes de conceptualizarla o teorizarla, una instancia precategórica, precientífica y primordial, tiene lugar en el *Lebenswelt* o mundo de la vida.¹⁹⁶ *Lebenswelt* es un mundo común, pues es susceptible de ser experimentado por cualquier sujeto. Es el mundo dado previamente a todas y cada una de las subjetividades que lo experimentan, es “suelo constante de validez”¹⁹⁷ y “fuente de autoevidencias”¹⁹⁸, y por sí mismo posee ya un sentido dado como originariamente evidente.

El *Lebenswelt* es un concepto que aparece en *La Crisis de las ciencias europeas...*, y su problemática se conecta con varios temas fundamentales de la fenomenología como el de la intencionalidad y el de la intersubjetividad. Es presentado como antítesis del mundo de la ciencia, que durante décadas se ha impuesto como la única manifestación de la realidad y verdad objetiva, como modelo universalmente válido descontaminado de toda relatividad subjetiva. Sin embargo, el mundo de la vida o *Lebenswelt* no es una cosmovisión o reinterpretación de este mundo, sino que se trata del mundo al que en última instancia se refieren y en el que se basan las mismas ciencias objetivas; es el mundo que se presenta a la conciencia como realidad predada en la experiencia inmediata. Para Husserl, es el mundo en el que naturalmente vivimos, en donde nos ocupamos cotidianamente de esto y de aquello y el que, además, constantemente constituimos. Con él se abre un nuevo camino para acceder a la subjetividad trascendental sin malinterpretarla con una instancia ahistórica o solipsista. Este camino parte de la vida cotidiana en el mundo, la vida de la actitud natural, antes de caer

¹⁹⁶ Cf. Gómez- Heras Op. cit. p. 212

¹⁹⁷ Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología trascendental*, Barcelona: Editorial Crítica (1991), p.128. [En adelante, *Crisis*]

¹⁹⁸ *Ídem*.

bajo la lupa de las ciencias objetivas, para encontrar un campo de experiencia pura: la subjetividad trascendental no separada del mundo de la vida.¹⁹⁹

Hay dos modos de tematizar el mundo de la vida: 1) Por la actitud natural ingenua y espontánea: esta se da normalmente al convivir con los objetos del mundo, en ella todos los intereses finalizan en los objetos y en el horizonte de la practicidad. En este horizonte estamos normalmente orientados hacia la cosas, no hacia él mismo como horizonte, ya que vivimos en nuestros fines y metas, en la experiencia de las cosas. Vivimos con y en la certeza del mundo, su realidad y validez es incuestionada. Y 2) por la actitud reflexiva, la epojé suspende todos los intereses en las cosas para centrar la atención en este suelo que ha quedado presupuesto en todos esos intereses, en todo proyecto y en todos los fines. Nos centramos no ya en los objetos por sí mismos sino en sus modos de aparición y donación en y para la subjetividad. Hay un cambio o reorientación del interés para revelar el *cómo* de los modos subjetivos de aparición del mundo en los que adquiere su sentido y validez. Con este viraje del interés se sale de la actitud ingenua y espontánea, y se reflexiona en el mundo dado a la subjetividad; así, lo que permanecía en el anonimato en la actitud natural se hace consciente, como las estructuras esenciales del mundo de la vida las cuales no son afectadas por ninguna relatividad o contingencia.²⁰⁰

El mundo de la vida, es “efectivamente intuido, efectivamente experimentado y experimentable”²⁰¹, y a él le corresponden las formas corporales ordenadas espacio-temporalmente, cada una de las cuales tiene su duración y su extensión correspondiente, que experimentamos como una regulación universal que domina toda la vida práctica.²⁰² Es el mundo de la experiencia inmediata y en donde el sujeto empírico se desenvuelve con naturalidad. En su estructura esencial revela su universalidad y accesibilidad para cualquiera, por ende todo es relativo a él (y por lo mismo no puede ser en sí mismo relativo).²⁰³ Además, como mundo al que pertenecen las formas espacio-temporales es en sí mismo espacio-temporal, y es percibido por la conciencia como en constante vigencia presente, es, pues, horizonte universal de espacio-temporalidad respecto de los objetos en él.

¹⁹⁹ Cf. Husserl Op. Cit. *Crisis* pp. 91-92, y Cf. Gómez- Heras Op. Cit. p.208-210, 248.

²⁰⁰ Cf. *Crisis* §36 p. 145.

²⁰¹ *Ibid.* p.92.

²⁰² Cf. *Ibid.* p. 91.

²⁰³ Cf. *Ibid.* p. 146.

No se considera al mundo de la vida como una totalidad o una suma de cosas y seres; es un mundo de valores, mundo de bienes, mundo práctico. Y tampoco uno está solo y meramente frente al mundo, sino que está implicado en el mundo de una manera inmediata y práctica. Es el mundo de la ‘realidad’ y centro de certezas, es lugar para todos los sujetos. El sujeto actúa constitutivamente en el mundo, en el que es copartícipe, y en el cual se da la síntesis de la intersubjetividad constituyente y por lo mismo funciona como índice de validez intencional para cualquier objetividad en él fundada.

El mundo de la vida –por recordar lo dicho repetidas veces– está para nosotros, los que vivimos en vela en él, siempre ya ahí, siendo para nosotros de antemano, es el ‘suelo’ para toda praxis, ya sea teórica o extrateórica. A nosotros, los sujetos en vela, siempre interesados prácticamente de algún modo, el mundo nos está dado como horizonte, no una vez accidentalmente, sino siempre y necesariamente como campo universal de toda praxis real y posible. Vivir es constantemente vivir-en-la-certeza-del-mundo.²⁰⁴

Es por tanto predado de un modo necesario, su universalidad también, ello pertenece de un modo *a priori* a su estructura esencial, de lo contrario se requeriría de otro mundo u otro horizonte que lo fundamente o constituya. Y aún más, al ser mundo común, es idéntico para todos, incumbe a la vez a todos los sujetos y no exclusivamente a una subjetividad en soledad, es fundamento de la socialidad universal, puesto que se existe en el mundo en comunidad con otros.

Pero en *la vida en común* cada uno puede tomar parte en la vida de los otros. De este modo, el mundo no es sólo siendo para los hombres aislados, sino para la comunidad de hombres, y, ciertamente, ya en virtud de la mancomunación de aquello lisa y llanamente susceptible de ser percibido.²⁰⁵

Asimismo, en la vigilia, la subjetividad está actual y constantemente “consciente” del mundo que se experimenta. En la vigilia somos constantemente conscientes como estando en el mundo. Y en esta vigilia, la experiencia del mundo es una experiencia natural e inquebrantable que se orienta a los objetos, a los intereses. En la vigilia, la subjetividad se

²⁰⁴ *Ibíd.* §37 p. 150

²⁰⁵ *Ibíd.* §47, p. 172.

ocupa en su actuar ya sea teórica o extrateóricamente. El mundo está ahí siempre y necesariamente como horizonte y campo de toda *praxis*.

Se trata de un solo y único mundo de la vida y, más que un mero objeto, es un horizonte unitario. Así como un objeto puede aparecerse ante la conciencia de modos diversos, este mundo de vida puede volverse tema de diversos modos. Esto no implica una variedad de mundos de la vida (*Lebenswelten*) totalmente distintos e independientes entre sí.²⁰⁶ La experiencia de él se da con diferentes perspectivas pero es un único mundo y ello significa que está a la base de todas las distintas variantes concebidas sobre él, y que en todo caso son mundos circundantes de cada grupo o comunidad. Es el mundo en el que vivimos, y supone que sea intersubjetivamente constituido, mientras es 'vivido' por todos.

La *Lebenswelt* es un mundo donde se nace y muere, donde se hereda una tradición cultural, donde se comunica un lenguaje, donde se convive con otros vivientes. El 'mundo de la vida' es configurado históricamente por una herencia y presente, transmitidos por tradiciones y expresados en un lenguaje. Es el mundo de nuestra cotidianidad, en cuyo horizonte nos encuadramos para orientarnos y es, a la vez, tejido de relaciones sociales en donde nos relacionamos con los otros hombres.²⁰⁷

La conciencia intersubjetiva nos sirve de base para el sentido de toda realidad social, así los fenómenos sociales adquieren sentido desde la intersubjetividad. Cada ser singular necesariamente nace y muere en el mundo, formando un ciclo generacional. El *Lebenswelt* es el mundo en el que nos desenvolvemos como hombres, dónde se actúa, se construyen proyectos, se persiguen metas...; es el mundo de la familia, del trabajo, de las costumbres, de la comunidad, etc. Y mediante la experiencia del nacimiento y muerte de los otros, nos es dada la experiencia del tiempo que les trasciende, un tiempo del mundo u objetivo. Así, cada vida humana se inserta en el tiempo del mundo constituido intersubjetivamente:

Así como mi vida entre "principio y fin" se ordena como trecho de tiempo dentro del tiempo de mayor alcance constituido en forma histórico-natural, así se ordena el tiempo con cada

²⁰⁶ Cf. Føllesdal, Dagfinn, "El concepto de *Lebenswelt* en Husserl", *Boletín de la Sociedad Española de Fenomenología* (1991), pp.69-70.

²⁰⁷ Gómez- Heras Op. cit., p. 249

vida humana en el tiempo del mundo único (*Weltzeit*) constituido intersubjetivamente. En él cada uno tiene su comienzo como hombre y su final, su nacimiento y su muerte.²⁰⁸

§4.3 *Lebenswelt/Todeswelt: pensar la muerte con los otros*

Recapitulando un poco, hasta este punto de la tesis hemos visto que se requiere de una epojé o puesta entre paréntesis del hombre en su vivir cotidiano, de la familia, del trabajo, de la nación, de las culturas, de las tradiciones, de las instituciones como el Estado, y la religión. Al suspender la actitud natural, también se suspende lo que ella implica: la creencia en la existencia de las cosas del mundo objetivo de la naturaleza. Todas las cosas se aparecen como fenómenos en y para la conciencia, de suerte que ese mundo suspendido ahora es considerado como referido a la vivencia de la conciencia.

Por su parte, la conciencia se distiende temporalmente y a la base está la subjetividad trascendental como fuente constituyente de toda temporalidad; la subjetividad como conciencia absoluta vive en el presente viviente, sin un comienzo o un fin. Su corriente temporal fluye constantemente del ahora presente al ahora retenido en espera de un ahora por venir. De esta manera, la temporalidad de la conciencia fluye y la muerte se muestra como inconstituible para la subjetividad trascendental, es decir, es imposible experimentar la propia muerte pues la conciencia en su presente viviente no puede constituir la vivencia de su propia terminación. También hemos tocado el punto de la inmortalidad de la subjetividad trascendental basada en esta inconstituibilidad de la vivencia de la muerte y en la forma esencial de la corriente temporal tendiendo siempre a la espera de un nuevo ahora.

Pero mis fuerzas son limitadas y el tiempo de mi vida también. Está egológicamente constituida ya la diferencia entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo; el primero es un simple corte de este último.²⁰⁹

²⁰⁸ Wie mein Leben zwischen „Anfang und Ende“ sich als Zeitstrecke einordnet in die für mich naturhistorisch konstituierte weiterreichende Zeit, so ordnet sich die Zeit eines jeden Menschenlebens in die eine intersubjektiv konstituierte Weltzeit ein. In ihr hat jeder seinen Anfang als Mensch und sein Ende, seine Geburt und seinen Tod“. Cf. Husserl Op. cit. *Manuscriptos C*, C8 p.166

²⁰⁹ „Aber meine Kräfte sind beschränkt und die Zeit meines Lebens ebenfalls. Konstituiert ist schon egologisch der Unterschied zwischen Lebenszeit und Weltzeit, erstere ein bloßer Ausschnitt aus der letzteren.“ Cf. Husserl Op. cit. *Manuscriptos C*, C8 p. 164

Por otra parte, la temporalidad de la conciencia y el tiempo del mundo no son elementos empalmados o meros ingredientes uno del otro; ambos son indisociables gracias a la coexistencia de las subjetividades “que en su entretrejimiento fluyente dan lugar a una constitución intersubjetiva del mundo propiamente dicho, del mundo plenamente objetivo”.²¹⁰ Desde el aspecto intersubjetivo: el carácter común de la naturaleza se constituye junto con el sentido del cuerpo vivo del otro, y es la primera forma de la comunidad.²¹¹ Después de que se ha producido ese sentido de identidad entre mi naturaleza primordial y la del otro, después de la percepción del otro como otro-yo, en consecuencia podemos hablar de un mundo objetivo y de un tiempo del mundo. En la experiencia de los otros surge un nexo peculiar, pues son para *mí* otros pero lo son en *enlace conmigo*, en *comunidad*. Ello es un nexo distintivo puesto que “hace trascendentalmente posible el ser de un mundo (de un mundo de hombres y cosas)”. Este es el primer grado de formación de comunidad, y la primera constitución de un mundo como objetivo, sobre él se fundan grados superiores como el mundo cultural, etc.²¹²

Mi mundo primordial se sintetiza con el de los otros, los sujetos se entrecruzan, conformando un todo universal del mundo cuyo sentido es constituido intersubjetivamente. Se genera una síntesis de mi percepción del mundo con la de los demás; una síntesis de lo que se ha constituido como mi mundo junto con lo constituido por los demás. Estas síntesis conducen a la ampliación constitutiva de ese mismo mundo común; así, lo que al otro le es accesible también será accesible indirectamente para mí. El *Lebenswelt* se funda en la experiencia intersubjetiva del mundo como horizonte compartido, y alude a la situación del sujeto referido intencionalmente a ese mundo de la vida con su entorno histórico social.

Tan pronto como los otros están ahí para mí y se ha producido la comunidad, se efectúa una síntesis de mi mundo perceptivo como mundo cercano con el de los demás y así en general una síntesis de mi mundo, constituido para mí, con el [mundo] constituido para los otros.²¹³

²¹⁰ Illescas Nájera, María Dolores, “Temporalización intersubjetiva y tiempo del mundo en el pensamiento de Edmund Husserl”, *Open Insight*, Volúmen III (2012), p. 140.

²¹¹ Cf. Husserl Op. cit. *M.C* §55 p. 185

²¹² *Ibid.* §56 p. 195

²¹³ „Sowie Andere für mich da sind und Gemeinschaft hergestellt ist, vollzieht sich eine Synthesis meiner Wahrnehmungswelt als Nahwelt mit der des Anderen und so überhaupt eine Synthesis meiner, für mich konstituierten Welt mit der für den Anderen konstituierten.“ Cf. Husserl Op. cit. *Manuscriptos C*, C8 p.165

El mundo de la vida cotidiana tiene estratos sociales y sus ámbitos culturales, en él se despliega la acción del sujeto y la acción de los demás en la *praxis*. Cada uno de nosotros es con los otros, somos en relaciones de vida comunitaria. La intersubjetividad implica la vida en comunidad, la cual es definida culturalmente al compartir entre los miembros una vasta complejidad de significaciones. En la vida comunitaria se entrelazan las vidas de los sujetos formando relaciones, uniones de amistad, amor, familia, sociedad, etc., y la propia vida es valorada en conjunto con las de los demás con las que se entreteje.²¹⁴ Y, además, somos contenidos en horizontes de generatividad, en un encadenamiento de generaciones: somos con otros, tanto con los presentes como con los que fueron y con los que serán, en una cadena que se extiende hacia lo pasado y lo futuro. Esta intersubjetividad generativa nos permite considerar las tradiciones históricas como componentes de orden superior en el mundo de la vida.

Con respecto al nacer y el morir, ambos se constituyen en los límites de la experiencia individual pero son, en cierto modo, experimentados por los demás como fenómenos intersubjetivos. Yo no tendré que vérmelas con mi muerte, sino con la de los otros, y a su vez, ellos se ocuparán de la mía. La experiencia de la muerte ajena manifestada en el cadáver nos deja ver cómo afecta el suceso de su muerte en la comunidad. En particular la muerte de los seres queridos, o la muerte de cualquiera allegado, nos afecta por la proximidad con nuestra vida. Y es que la muerte de los otros que me son cercanos, la muerte de mis seres queridos (familia, amigos, etc.), sin ser la mía, es lo más cercano e intenso que puedo experimentar: es la muerte de aquel otro que difícilmente me será indiferente. Por lo mismo, su muerte cobrará para mi vida un significado que impulsará a una revaloración y resignificación de todo lo que antes representaba –el ahora ausente- para mí. Todo lo cual conlleva no un vacío sino una completa *ausencia presente* (de quien ha muerto) para mí.

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. Para cada ser humano el hecho incomprensible de la propia muerte futura, incomprensible porque no es

²¹⁴ Cf. Husserl Op. cit. *Valor de la vida*, pp. 806-807.

experienciable desde dentro, ni es representable de modo intuitivo; el inquietante gran enigma; el gran vacío inquietante del no-ser.²¹⁵

Es una desdicha sobrevivir la muerte del otro; pareciera ser más insoportable la experiencia de la muerte de aquél que el pensamiento de la propia muerte. En gran parte ello se debe a que valoramos nuestra vida en consideración con la vida de los demás; mi vida se encuentra unificada y entrelazada con la vida de ellos. Cuando el otro muere, una parte de nosotros, de nuestra propia vida, se pierde con ellos: en su ausencia se pierde todo lo que pude haber sido y vivido con él. Cada uno es y vive con los otros, y la muerte de aquellos cercanos y queridos es una irreparable pérdida de su presencia en nuestra vida; pese a ello, uno puede intentar reconocer a través de la experiencia de su muerte, la finitud de su propia vida y así aspirar a hacerla significativa.

Y como en este mundo común es donde vivimos y morimos, podemos considerar que el mundo de la vida (*Lebenswelt*) es también, a la vez, un *Todeswelt*; comprendiéndolo como el lugar en el que la muerte se manifiesta. En otras palabras, el mundo es el lugar en que el fenómeno de la muerte se experimenta intersubjetivamente, donde yo experimento la muerte de los otros y éstos la mía. Y esto no sólo durante un cierto tiempo, sino durante toda mi vida y más allá de ella, como un hecho que permanece a lo largo de generaciones y generaciones; significando una ausencia y, por lo mismo, un rompimiento irreparable de lazos en la comunidad.

Asimismo, el pensamiento de la muerte normalmente es eludido por morboso, 'antivital' e impráctico, pues se cree que perturba la vida y paraliza sus energías al provocar desasosiego e intranquilidad en las mentes de los hombres. La idea del mundo de la vida como un osario no sería morbosa si no fuera porque la muerte tiene un papel importante en su misma constitución. Sin la muerte el *Lebenswelt* no sería constituido como tal. Incluso desde una actitud natural, sin la muerte cambiarían el modo como se concibe la vida misma y la manera en que se vive, igualmente la manera como están estructuradas las relaciones con los demás, las mismas instituciones, etc.

La hipotética idea de un mundo sin muerte o de una vida inmortal se ha plasmado desde siempre. ¡Cuántos ejercicios que ejemplifican ese escenario de vida y muerte podemos

²¹⁵ *Ibid.* p.797.

encontrar en la literatura, en la música, en la poesía, en el cine y en el arte en general! Sin embargo, esa idea hipotética (usualmente) plantea que sin la muerte es difícil de imaginar la vida, ya que, se considera que el orden natural de la vida comprende el hecho de la muerte.

Por otro lado, como ya lo habíamos expresado, la vida individual del hombre se desarrolla en la unidad de la vida comunitaria. Estamos siempre inmersos en un contexto social, nacidos en una familia y como parte de una tradición y parte de una cadena generacional. Los hombres se interconectan generativamente, entre sucesores y predecesores. El nacimiento es la entrada e inscripción del individuo en la cadena de generaciones, la muerte es la salida abrupta. Yo me aprehendo a mí mismo entre sucesores y antecesores. Mi mundo familiar es mi hogar, en donde yo me aprehendo a mí mismo situado y enlazado con mi mundo circundante, con las personas cercanas con las que cohabito etc. Así, Husserl afirma:

Asumida la inevitabilidad de la muerte. La interminable cadena de las generaciones y la continuación de la propia vida en los descendientes, el encadenamiento de los vínculos amorosos originariamente instintivos. El pensamiento de la muerte pierde su aguijón, la muerte su disvalor, si me sé en una humanidad interminablemente perdurable, que ella misma se socializa libremente y puede avanzar en su construcción hacia una socialidad ética.²¹⁶

En la cadena de generaciones se continúa la vida del individuo en los descendientes, a través de los descendientes la labor individual es recuperada y continuada como parte de una humanidad. Cada individuo es limitado, es finito, pero las generaciones se suceden en una continuidad de generaciones que abarca el nacimiento y la muerte de antecesores y sucesores, de abuelos, padres, hijos y nietos... La muerte como fenómeno intersubjetivo es un límite temporal y una salida de la comunidad, pero es una idea consoladora el saberse parte de una comunidad humana que persistirá y seguirá en su progreso ético.

Otro punto que hay que pensar, es cómo la muerte implica en la comunidad un actuar con consecuencia moral que representa e impone el mayor criterio desde el cual valorar nuestras acciones como morales o inmorales. Asimismo, la muerte detona normalmente el despertar de la responsabilidad de y por la vida, ya sea la propia o la de los demás en conjunto.

²¹⁶*Ibíd.* p.809.

Sobre el valor que damos a la vida se fundan las demás valoraciones de las cosas, los objetos, las actitudes, las ideas, etc. En cierta manera, pensar el rol de la muerte en la comunidad es una instancia desde la cual nos podemos permitir reflexionar en nuestra responsabilidad ante la situación social de violencia e injusticia, pues el poder de la muerte o, más bien, el *poder matar* es el mayor poder que puede tener una persona, una institución, un gobierno, etc., pues es el que respalda en gran parte su dominio ante los demás. En la sociedad no suele haber una amenaza más grande que la de la muerte; el poner fin a la vida de alguien incluso de una manera figurativa con el mero lenguaje común es una acción de alcance inmensurable.

Así, la certeza de la muerte condiciona la vida humana de tal forma que las relaciones intersubjetivas, los comportamientos, la formación de instituciones, religiones, culturas, etc., se basan de algún modo en ella. Es una constante amenaza a toda pretensión de felicidad en nuestras vidas particulares, aunque también nos concede la posibilidad de descubrir el valor que la vida cobra cuando la sabemos única e irrepetible.

Nos determinamos el uno al otro de persona a persona, de yo a yo, y nuestra voluntad no va sólo a los otros como cosas del mundo circundante, sino que entra en los otros, se prolonga hasta el interior del querer del otro, que es el querer del otro y al mismo tiempo nuestro querer.²¹⁷

En la comunidad aprendemos que no vivimos uno junto o al lado del otro sino que vivimos unos con otros, vivimos “uno *en* el otro”.²¹⁸ Por lo mismo, debe de haber un actuar por el bien común teleológico en cada individuo, y este bien común es una labor generacional. Husserl mismo reconoce la búsqueda y pretensión del bien como elección libre.²¹⁹ En esta búsqueda del bien común, hay una responsabilidad sobre nuestra vida y sobre nuestro actuar ejemplar respecto a todos los demás hombres. Cada decisión que se toma trae consigo la responsabilidad de uno mismo: si nos preguntamos qué hombre se ha de ser, y qué elegir o no para crearse uno mismo, también creamos un ideal de lo que el hombre debiera ser, puesto que se asigna un valor positivo a lo elegido, en oposición a lo no elegido; en otras palabras,

²¹⁷ *Ibid.* p.805

²¹⁸ *Ídem.*

²¹⁹ “Yo resisto a ese infierno y cumplo con mi ‘deber’. Yo soy y puedo querer el bien, esforzarme prácticamente, aunque sea en un pequeño círculo, y si hago el bien, entonces he hecho lo mío y no puedo reprocharme nada. En cierto modo estoy conforme –conmigo”. Cf. Husserl, *Ibid.*, p. 804

cuando elegimos se opta por aquello que nos parece ser un bien para nosotros, y por ende ese bien que puede (o debería poder) tomarse como bueno para todos los demás hombres.

Para terminar, en síntesis, pensemos un *Todeswelt* o mundo de la muerte como lugar en donde reparamos en la vida y la muerte dentro del mundo común, como mundo donde la ausencia de los que han fallecido permanece presente: los que mueren, muertos se quedan; sólo perduran en el recuerdo de quienes les sobreviven. *Todeswelt* como la instancia desde la cual se manifiesta la dimensión social de la muerte, dimensión en la que las valoraciones morales se trastocan o se ponen a prueba, y en el que los lazos afectivos se rompen o en otro sentido, también se afianzan, y más que nada, manifiesta a la muerte como trasfondo o ‘telón’ de la vida en el mundo.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta tesis se examinó el sentido fenomenológico de la muerte como fenómeno límite, siguiendo las consideraciones de Husserl; y se indagó su papel en el *Lebenswelt/Todeswelt*.

Veamos ahora las ideas principales de cada apartado: en la primera parte se examinó la constitución temporal del sujeto trascendental y la constitución de la conciencia de mortalidad (o de finitud). Primero, tratamos la muerte en relación al sujeto trascendental y al sujeto empírico. Y después, se examinó la temporalidad de la conciencia para tratar de advertir en ella cómo y desde dónde podría darse la constitución de la conciencia de finitud (o por lo menos, de la noción de finitud); asimismo, se analizó la supuesta inmortalidad del sujeto trascendental.

De este modo, en el primer capítulo, distinguimos al sujeto empírico del sujeto trascendental, no como si se tratase de dos sujetos distintos o de elementos superpuestos, sino como un mismo sujeto pero visto desde perspectivas y/o actitudes distintas: el sujeto empírico es el hombre que vive en actitud natural, y la subjetividad trascendental es la vida de la conciencia reducida a sus estructuras esenciales después de la *epoché*. La *epoché* suspende la realidad y validez del mundo, los cuales adquieren pleno sentido en la vida subjetiva porque sólo en ella se da la experiencia del mundo.

En este primer capítulo surgieron las siguientes preguntas:

¿Cómo pensar la muerte en relación a cada uno de ellos? El fallecer como hombre natural en el mundo sí que es concebible, la muerte se considera como un hecho natural que ocurre comúnmente en el mundo. En contraste, la cesación absoluta de la corriente del presente viviente no es un hecho constatable directamente por la subjetividad trascendental, pues, de serlo, podría concebirse como una vivencia corroborada e identificada repetidamente en el recuerdo.

¿La evidencia de la muerte es empírica o es necesidad eidética?, ¿la mortalidad humana es algo esencial en nosotros? La evidencia de la muerte para el sujeto empírico proviene de las conjeturas e inferencias basadas en la experiencia del atestiguar el morir de los otros. En cambio, para el sujeto trascendental no puede provenir sólo de inferencias empíricas, el sentido de la muerte del otro es ya advertido por la subjetividad trascendental como un fin para los otros en el mundo (se advierte la muerte con un sentido de finitud).

En el segundo capítulo, se trató con la constitución temporal de la propia conciencia y en ella encontramos que la subjetividad trascendental (como flujo constituyente de tiempo) no puede constituir su propio originarse o cesar. ¿Es inconcebible un acabamiento absoluto en la esfera trascendental?, ¿el sujeto trascendental es ‘inmortal’? Por un lado, su ‘inmortalidad’ se sustenta justamente en el carácter inconstituible de la propia vivencia del morir; y por otro lado, en el carácter absoluto de la conciencia. La corriente trascendental del presente vivo tiene una necesidad apodíctica, en cada fase o momento posee la forma invariable de la temporalidad ya antes explicada: hay una presunción de lo futuro anticipado por la expectativa, a la vez que lo pasado es retenido y, a la vez, está en continuidad con el ahora actual. Y pese a que ocurran otros eventos diferentes a los presupuestos no se invalida tal forma esencial de la corriente que siempre está en espera de algo más. Es impensable que el sujeto trascendental se conciba para sí mismo como cesando. La ‘inmortalidad’ es, en cierta manera, una consecuencia de su propia temporalidad, ya que, trascendentalmente, el sujeto siempre ha tenido un pasado y siempre tendrá un futuro. Empero, ¿es concebible un sentido de la muerte para el sujeto trascendental? Según lo que hemos revisado, la muerte es para la subjetividad trascendental una pérdida de la corporalidad, lo cual implica un ‘fin’ de sus posibilidades empíricas al autoobjetivarse como sujeto empírico.

En la segunda parte, se ahondó en lo que Husserl denomina fenómenos de transición, junto a otros fenómenos con los cuales realiza analogías para analizar los fenómenos límite; y en particular se examinó el fenómeno límite de la muerte. También, se revisó el aspecto intersubjetivo desde la experiencia del morir ajeno y la constitución de la muerte como un suceso en el *Lebenswelt*. Finalmente propusimos pensar en un *Todeswelt* como mundo de muerte en el mismo *Lebenswelt* (no como otro mundo ajeno o superpuesto), para reflexionar en la afectación que causa la muerte de un sujeto en los lazos de la comunidad y también en cómo la muerte (o el sabernos mortales) en cierta manera delimita y determina nuestro actuar y vivir con otros. En pocas palabras, es pensar a ese mundo común como lugar donde vivimos y morimos.

Así, en el tercer capítulo, se estudió con más detenimiento los llamados fenómenos límite para ver en qué medida, éstos en conjunto con otros fenómenos, como los de transición o fenómenos de disminución de las capacidades, podrían brindar una evidencia de finitud.

Del mismo modo, nos preguntamos ¿qué significa que la muerte sea un fenómeno límite? En los *Manuscritos C*, Husserl habla de las analogías de la muerte y el nacimiento con el dormir y el despertar, y, por supuesto, del morir como un dormir sin soñar. En Hua XLII, habla de fenómenos de transición como el despertar y el dormir, a los que suma el desmayo, la pérdida de la conciencia, y profundiza más en la disminución de fuerzas en la enfermedad y el envejecimiento. En ellos encuentra: la homogeneidad de las multiplicidades sensibles en el dormir sin soñar o sueño profundo, la interrupción abrupta de la conciencia en vigilia en el desmayo o en la pérdida de la conciencia, la disminución de capacidades psicofísicas en la enfermedad y en el debilitamiento.

¿Cómo la subjetividad constituye su propia finitud? El sujeto trascendental constituye la conciencia de finitud como mortalidad al autoobjetivarse como hombre o sujeto empírico en el mundo, aunque también constituye su sentido de muerte como finitud al empatarla con otras experiencias como el dormir sin soñar, la disminución de fuerzas, el enfermarse, etc. Por ello, la muerte en el ámbito trascendental es el sentido de mi propia finitud, como conciencia de saberme finito. En la propia interioridad trascendental, la subjetividad es consciente de la finitud del sujeto empírico, si bien como un entendimiento muy básico y preliminar; resultando una conciencia de finitud como sentido primigenio de la muerte desde el propio ego, aun antes de la corroboración intersubjetiva. Además, la muerte como suceso en el mundo permite distinguir entre ‘mi tiempo’ (de vida) y el tiempo del mundo.

Por parte del aspecto intersubjetivo, la corporalidad es clave para la experiencia de los otros y para la constitución de un mundo intersubjetivo. Pero, ¿qué significa la muerte de los otros? En su muerte podemos confirmar y corroborar el sentido de la muerte como finitud. Al experimentar el fallecimiento de los demás encuentro la fuente última de evidencia en donde termino de reconocer mi propia finitud, y en donde la muerte se presenta como una posibilidad próxima para mí. Además, la experiencia de la muerte de los otros en el mundo intersubjetivo muestra cómo hay un tiempo antes y después de cada individuo (es un límite temporal e intersubjetivo), y también muestra la ausencia absoluta que permanece tras la muerte de alguien. Asimismo, la muerte es un acontecimiento en el mundo constituido para mí únicamente después de haber experimentado la muerte de los otros como un decaimiento y desintegración corporal-orgánica, y a la vez, como imposibilidad de seguir estando en el mundo experimentando la vida intencionalmente, pero cuya significatividad se encuentra en

gran parte dada por la evidencia de finitud de la subjetividad. El nacimiento y la muerte son entonces experimentados por mí sólo a través de los demás, de mi familia, amigos, etc.; de un modo generativo e intersubjetivo. Mi mundo terminará con mi muerte, pero el mundo de los demás no, las siguientes generaciones continuarán viviendo y apropiándose o modificando las estructuras normativas de nuestra comunidad, también las tradiciones, historia, ritos, etc.

Por último, en el cuarto capítulo, revisamos de modo general cómo se constituye la experiencia de los otros y, también, cómo acontece el *Lebenswelt* en la vida de la conciencia. Lo cual nos permitió realizar un acercamiento a nuestro tema de la muerte desde la perspectiva de la comunidad intersubjetiva. ¿Por qué la muerte se presenta como un problema fenomenológico en el *Lebenswelt*? En la experiencia de los otros, se revela que no estamos en el mundo unos junto a otros, sino que hay en ese estar un enlace peculiar: somos en comunidad. La muerte en el mundo de la vida implica un rompimiento abrupto de los lazos de la comunidad, al mismo tiempo que conlleva un actuar con consecuencia moral y marca un importante criterio desde el cual valorar nuestras acciones con otros.

¿Lo anterior pudiera ser indicio de que estamos, en el mismo *Lebenswelt*, ante una conformación de un *Todeswelt*? Cuando alguien fallece nos quedan sus fotos, recuerdos, etc., nos queda todo lo que, quienes le sobrevivimos, compartimos con aquél y la marca que dejó en nuestras vidas; al morir el otro, sólo queda aprender a vivir sin él. *Todeswelt* o mundo de la muerte, como el mundo donde la muerte se presenta como un fenómeno límite e intersubjetivo, que por un lado demarca y distingue entre el tiempo propio y el tiempo del mundo; y por otro lado, se aparece como una cesación absoluta de las condiciones de existencia para el sujeto empírico. Y en este mismo ámbito intersubjetivo, específicamente como suceso que acontece en el mundo común y que afecta a la comunidad intersubjetiva, se muestra, también, como criterio moral y axiológico.

El sentido de la muerte para el sujeto trascendental no es el mismo que para el sujeto empírico. Empíricamente, la muerte sería la última experiencia *en* el mundo y *en* el tiempo objetivo; pero trascendentalmente, sería la última experiencia original *del* mundo y *del* tiempo inmanente, sería algo así como el “último dormir”. En conclusión, la muerte trascendentalmente es, como dijimos, pérdida de corporalidad, lo que implica también una pérdida del mundo y una salida de la actuación intersubjetiva; es, así mismo, una terminación

de las condiciones de la existencia, puesto que (la muerte) representa una inactividad absoluta y definitiva que desvanece toda la vida de intereses, toda la actividad, toda vigilia, etc. La muerte como fenómeno límite tiene un sentido de finitud, como conciencia de mortalidad que es fundado en una forma primigenia en la propia esfera trascendental; y es corroborado y perfecciona en la experiencia del morir del otro, pues en ella se adquiere plena conciencia de la muerte como tal.

Para terminar sólo nos queda decir que la meditación sobre la cuestión de la muerte sirve como oportunidad de examinar el método sistemático de interpretación del fenómeno del mundo trascendentalmente: en la experiencia del mundo ya está implícito el significado de la normalidad de la vida, el horizonte del mundo experimentado trae consigo tal idea de normalidad (y también la de anormalidad como contrapuesta) idea en la que el morir (y también el nacer) es un suceso ‘normal’, común y cotidiano que no requiere mayores preguntas o respuestas que las dadas por las ciencias, la religión y la cultura en general.²²⁰ Pero, fenomenológicamente, el problema de la constitución universal del mundo y de su experiencia igualmente comprende el nacimiento, la muerte, la generación, la historia, la vida animal, etc. Así, la muerte, además de ser un problema metodológico para la fenomenología, también es un problema existencial; así, en el caso del nacimiento y de la muerte, permiten considerar la vida como un todo y, por otra parte, posibilitan el planteamiento de preguntas acerca del origen y el destino del sujeto trascendental como tal y en cuanto se autoconstituye como hombre en el mundo.

²²⁰ Cf. Husserl Op Cit. *Hua XLII*, p. XXIII-XXIV y §1 p.1.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía principal

- Husserl Edmund. *Husserliana XLII: Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, editado por Rochus Sowa y Thomas Vongehr, Springer, 2013, pp. 1-25, 78-81.
- _____. *Husserliana Materialien VIII: Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuscripte*, editado por Dieter Lohmar, Springer, 2006, pp. 89- 106, 154-177.
- _____. *Husserliana XXIX: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934-1937)*, editado por Reinhold N. Smid, The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 327-338.
- _____. *Meditaciones Cartesianas*, trad. de José Gaos y Miguel García-Baró, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- _____. *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología trascendental*, trad. Jacobo Muñoz y Salvador Más, Barcelona: editorial Crítica, 1991, pp. 107-167.
- _____. *Filosofía como ciencia estricta*, trad. Elsa Tabering, Buenos Aires: Editorial Nova, 1962.
- _____. *El Artículo de la Encyclopaedia Britannica. Seguido de la versión de Ch. V. Salmón publicada por la Enciclopedia y el ensayo “El Artículo de la Encyclopaedia Britannica de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo” de Walter Biemel*, trad. Antonio Ziri3n, Cuaderno 52, UNAM 1990, pp.79-80.
- _____. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro Primero: Introducci3n general a la fenomenología pura*, trad. Antonio Ziri3n, México: Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 135-209, 268-290.
- _____. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constituci3n*, trad. Antonio Ziri3n, México: Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 125-158, 183-201.
- _____. “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad” (Febrero de 1923), trad. Julia V. Iribarne, en *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

Bibliografía secundaria

- Álvarez, Eduardo. “La cuesti3n del sujeto en la fenomenología de Husserl”, *Investigaciones fenomenológicas* 8, 2011, pp. 101-158.

- Carse, James. *Muerte y Existencia: una historia conceptual de la mortalidad humana*, trad. Rafael Vargas, México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Conde Soto, Francisco. *El problema de la conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl*, Universidad de Barcelona, 2006.
- Dodd, James. "Death and Time in Husserl's C-Manuscripts", en *On Time- New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, editado por Dieter Lohmar and Ichiro Yamaguchi. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2010, pp. 51-70.
- Føllesdal, Dagfinn. "El concepto de *Lebenswelt* en Husserl", trad. Sergio Sánchez Benítez, en *Boletín de la Sociedad Española de Fenomenología*. Numero: 4. 1991, pp. 49-78
- Ferrer Ortega, Jesús Guillermo. "Continuidad del ser trascendental y muerte del otro. Apuntes para una Fenomenología de la muerte (Edmund Husserl y Emmanuel Levinas)", *Devenires XI*, 2010, pp.132-161.
- Gómez Heras, José. *El apriori del mundo de la vida*, Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- Illescas Nájera, María Dolores. *Temporalización intersubjetiva y tiempo del mundo en el pensamiento de Edmund Husserl*, en Revista Open Insight. Volúmen III, 2012.
- San Martín, Fco. Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Editorial Anthropos, 1987.
- _____. "Manifiesto por el sujeto trascendental." *Cuaderno Gris*, nº 08, 2007, pp. 63-88.
- Saulius, Geniusas. "On Birth, Death, and Sleep in Husserl's late Manuscripts on Time", en *On Time- New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, editado por Dieter Lohmar and Ichiro Yamaguchi. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2010.
- Sigrist, Michael. "Death in transcendental phenomenology", en *Husserl Circle 43° annual meeting*, Conference Presentations 6-9 June 2012, Boston College, 2012, pp. 127-135.
- Steinbock, Anthony J. *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*, London, New York: Rowman and Littlefield international, 2017.
- Walton, Roberto J. "Los problemas últimos y la tradición filosófica según E. Husserl", en *Avatares filosóficos* No. 1, 2014, pp.101-112.
- Zirión Q., Antonio. "Equívocos y precisiones sobre los conceptos de Fenómeno y Fenomenología", en *Diánoia*, vol. 33, no. 33, 1987, pp. 283-299.

Bibliografía de consulta

- 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.diccionariohusserl.org>.
- Drummond J. John, *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Scarecrow Press, 2008.