



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

Vecino, María Celeste

Muerte y metodología en la fenomenología Husserliana*

Ideas y Valores, vol. LXVII, núm. 166, 2018, Enero-Abril, pp. 75-91

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n166.57190>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80957079003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

redalyc.org
UAEM

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n166.57190>

MUERTE Y METODOLOGÍA EN LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA*



DEATH AND METHODOLOGY IN HUSSERLIAN PHENOMENOLOGY

MARÍA CELESTE VECINO**

Universidad Diego Portales - Santiago de Chile - Chile

Artículo recibido el 11 de abril de 2016; aprobado el 17 de mayo de 2016.

* Trabajo apoyado por Conicyt-PCHA/Doctorado nacional/2016-21161722.

** *maria.vecino@mail_udp.cl; emece.v@gmail.com*

Cómo citar este artículo:

MLA: Vecino, M. C. “Muerte y metodología en la fenomenología husserliana.” *Ideas y Valores* 67:166 (2018): 75-91.

APA: Vecino, M. C. (2018). Muerte y metodología en la fenomenología husserliana. *Ideas y Valores*, 67 (166), 75-91.

CHICAGO: María Celeste Vecino. “Muerte y metodología en la fenomenología husserliana.” *Ideas y Valores* 67, n.º 166 (2018): 75-91.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se analiza el tratamiento que da Husserl en sus escritos tardíos al fenómeno-límite de la muerte, así como a la problemática que surge en la relación entre el hombre mundial y el sujeto trascendental. El acceso a la dimensión última de la subjetividad constituyente, que la reflexión sobre la muerte exige y motiva, revela una anomimia fundamental del yo, que pone en cuestión la posibilidad de la fenomenología de auto-fundamentarse siguiendo sus propios principios metodológicos: la ausencia de presupuestos y la búsqueda de conocimiento a través de la intuición.

Palabras clave: E. Husserl, fenomenología, método, muerte.

ABSTRACT

The article analyzes Husserl's treatment of the limit-phenomenon of death in his late writings, as well as the issues arising from the relation between the worldly human being and the transcendental subject. Access to the final dimension of subjectivity, required and motivated by the reflection on death, reveals a fundamental antinomy of the self that questions phenomenology's possibility of grounding itself according to its own methodological principles: the absence of assumptions and the search for knowledge through intuition.

Keywords: E. Husserl, phenomenology, method, death.

Introducción

La muerte, así como el nacimiento, forma parte de lo que Husserl llama “problemas marginales” (*Randprobleme*) de la fenomenología. Esto parece sugerir, en principio, que la reflexión sobre estos fenómenos se aleja o se desvía de las temáticas nucleares del pensamiento fenomenológico, hacia un territorio de alguna manera secundario. Si pensamos que el objetivo del proyecto husserliano consiste en elucidar las condiciones de posibilidad del conocimiento y posicionar a la filosofía como fundamento de todo saber científico, la pregunta por la muerte parecería responder a una motivación derivada e incluso ociosa del investigador. Sin embargo, los llamados fenómenos-límite revelan un potencial especial a la hora de encarar una reflexión de segundo orden acerca del trabajo que lleva a cabo la fenomenología, en cuanto su análisis exige un acceso a las capas más profundas de la subjetividad constituyente y una elucidación de la relación entre esta y su auto-objetivación como hombre psicofísico que nace y muere en el mundo.

Estas cuestiones se revelan centrales en la fundamentación del conocimiento alcanzado a través de la puesta en práctica del método fenomenológico, y pueden pensarse como una clave de acceso al desarrollo de la fenomenología. Tal como lo señala Anne Montavont, en su libro *De la passivité dans la phénoménologie de Edmund Husserl* (1999), parece ya haber en el primer momento de la filosofía husserliana una indicación hacia su propio rebasamiento (*cf. cap. 2*). En efecto, si el método de investigación que caracteriza a la fenomenología de Husserl es el análisis de tipo regresivo –que parte de los objetos dados en el mundo para llegar a la subjetividad constituyente a través de la reducción fenomenológica–, no basta, a la hora de probar la legitimidad del conocimiento alcanzado a través de ese método, con describir el proceso de constitución partiendo de un yo acabado que opera en un mundo constituido, sino que es preciso volverse sobre esa subjetividad para cuestionar cómo ella misma llega a ser un yo constituyente.

En cuanto que todo sentido mundano remite a un yo, la pregunta por la constitución de las cosas debe estar seguida por la pregunta por la autoconstitución del ego. Tal pregunta supone rebasar los límites de la fenomenología regresiva, ya que, aun cuando sea posible poner de relieve al ego por medio de un acto reflexivo de orden superior, la dimensión última de constitución se resiste a toda objetivación y revela por lo tanto una anonimia insuperable del yo (*cf. Brand §§12-14*). La asunción de una perspectiva genética en el análisis parece brindar un posible camino para superar tales dificultades, en la medida en que nos sitúa ante la posibilidad de extender el campo de la indagación hasta los límites de lo experimentable: el comienzo y fin de la vida de la conciencia.

Estos límites ilustran, precisamente, la imposibilidad de aprehender la conciencia como un todo, es decir, la irrebasable anonimia del yo.

En este trabajo me propongo presentar un panorama general del tratamiento de la muerte en la obra tardía husserliana y su relación con algunos temas centrales de la fenomenología como la temporalidad, la intersubjetividad y la relación entre el yo mundano y el yo constituyente. Luego analizaré las posibles implicaciones que esta reflexión sobre la muerte comporta en relación con el método fenomenológico, tal como fue concebido por Husserl. Ello nos conducirá a examinar algunos desarrollos al respecto, de Eugen Fink, en la *Sexta meditación cartesianiana* (1995) y, particularmente, a analizar el papel que un análisis de tipo constructivo acerca de la muerte puede tener en la búsqueda de la fenomenología por autofundamentarse y erigirse como fundamento de todo conocimiento.

Fenomenología estática y genética

La fenomenología genética surge como una nueva perspectiva de análisis que Husserl adopta a partir de 1917, guiado por la pregunta sobre la génesis tanto de los objetos como de la subjetividad constituyente que los percibe. En cuanto a los primeros, Husserl encuentra que el darse de los objetos a la conciencia en el presente involucra un sistema de remisiones a percepciones anteriores que predisponen al yo a tener una experiencia determinada de esos objetos a la vez que enriquecen su representación:

Mostrar “el origen de la representación de la cosa, de la representación del espacio, del movimiento” significa mostrar cómo una cosa adviene a una donación originaria (a una presencia primordial), y cómo ella adviene a una donación progresiva y cada vez más perfecta, según todas las “capas”. (Hua XIII Beilage XLV)¹

A su vez, y respecto a la génesis de la subjetividad, la disponibilidad de esas vivencias pasadas es posible en cuanto se produce una sedimentación de estas que contribuye a moldear al yo. En contraposición a la fenomenología estática –que parte de un yo puro enfrentado a un polo objetivo en un momento presente–, la fenomenología genética piensa al yo como afectado por la suma de sus actos pasados:

Ahora bien, hay que observar que *este yo centrípeto no es un vacío polo de identidad* (no más que lo es *ningún* objeto), sino que, en virtud de una ley de la “génesis trascendental”, gana una nueva propiedad duradera con cada *acto* de un *nuevo* sentido objetivo irradiado por él. (Hua I §32)

Husserl define la fenomenología genética como “fenomenología de la individualidad monádica” (Hua XIV 34), retomando el legado leibniziano y

1 Hua remite a la edición de las obras de Husserl en *Husserliana*.

caracterizando a la mónada como una subjetividad trascendental con una historia particular sedimentada, es decir, como un sustrato de habitualidades y predisposiciones que marcan un estilo propio a la hora de ejecutar sus actos.

Estas habitualidades configuran un horizonte de experiencia particular que difiere en cada caso y se modifica de forma permanente, teniendo a su vez un correlato objetivo en los tipos empíricos a los que remiten los objetos trascendentes, a través de los cuales se organiza la experiencia. De ambos lados del análisis, el elemento fundamental que un análisis genético pone en juego es *el tiempo* –en este sentido, no es casual que los manuscritos de Berna sean uno de los primeros textos en los que se desarrolla un análisis genético–. Así, mientras que el análisis estático, como bien lo indica su nombre, no puede ir más allá del momento presente, el análisis genético, por su parte, abre el paso a cuestiones fundamentales relativas al devenir de la subjetividad trascendental. Husserl entiende, en este sentido, que sus indagaciones previas acerca del tiempo son de carácter formal y no bastan a la hora de dar cuenta de la constitución del *contenido* de lo que dura en el tiempo, esto es, de todo aquello que se da a la conciencia en cualquier momento determinado –hasta llegar a la constitución del material sensible sobre el que el yo se vuelve originariamente en el presente viviente–. Al pre-guntarse por el origen de estos contenidos, Husserl concluye que es la conciencia, a través de un sistema de asociaciones y remisiones, la que se determina a partir de su experiencia, y caracteriza en consecuencia a la fenomenología genética como el análisis que estudia “cómo la conciencia se origina a partir de la conciencia” (Steinbock 1998 149).

Una de las consecuencias más relevantes de la implementación del análisis genético en el estudio sobre la muerte es que, tal como lo señala Anthony Steinbock, gracias a su capacidad de extenderse en el tiempo, dicho análisis permite considerar ciertos eventos disruptivos de la conciencia presente como son el sueño, los desmayos, ciertas inhibiciones corporales, etc., que un análisis estático no podía abordar por estar limitado al momento presente y a los que Husserl se referirá para hablar analógicamente acerca de la muerte (*cf.* Steinbock 2008 30). De manera más general, al indagar acerca de la génesis pasiva de la mónada, la fenomenología genética permite plantear la pregunta por el comienzo y fin de la vida trascendental, realizando de esta forma un aporte fundamental a una posible reflexión sobre la muerte.

La muerte en la obra husserliana

Las primeras referencias al problema de la muerte en la obra de Husserl aparecen alrededor de 1922, y continúan de allí en adelante hasta los últimos escritos previos a su deceso. Si bien en mayor o menor medida la meditación sobre este fenómeno suele entrar en relación con

una reflexión sobre el tiempo, la clasificación que hasta ahora ha sido realizada de los escritos tardíos y manuscritos de Husserl permite agrupar, de forma preliminar, los textos en los que el autor, por un lado, se aboca específicamente a pensar la muerte en relación con la dinámica temporal del yo trascendental y, por otro lado, aquellos escritos en los que aborda la cuestión a partir de la consideración de la muerte como evento constituido en el mundo de la vida (*Lebenswelt*).

Dentro del primer grupo se puede incluir al apéndice VIII de Hua xi titulado “Die Apodiktizität der Wiedererinnerung” y el apéndice xx de Hua xiv “Das Universum der Möglichkeiten meines Anders seins deckt sich mit dem Universum der Möglichkeiten eines Ich überhaupt. Das Ich kann nicht entstehen und vergehen”, ambos de 1922. Estos textos indagan específicamente la dinámica temporal de la conciencia y la posibilidad de concebir un principio o fin –en cuanto que posible nacimiento o muerte– de ella a partir de esa dinámica.

El segundo grupo de textos, en el que se desarrolla una perspectiva “generativa” sobre la muerte, responde a la idea de que “la muerte del otro es la primera muerte constituida” (Ms A VI 14a). Entre estos textos podemos nombrar el apéndice VIII de Hua xv “Problem: Generativität-Geburt und Tod als Wesens Vorkommnisse für die Welt konstitution” de 1930, el texto número 28 de Hua xxix “Die anthropologische Welt” de 1936 y algunos manuscritos, como el previamente citado A VI 14a “Die phänomenologische Problematik von Geburt, Tod, Unbewusstsein zurück geleitet zur allgemeinen Theorie der Intentionalität-Weltbewusstsein und thematisches Bewusstsein”.

Una mención aparte reciben los manuscritos-c de 1929-1934 acerca de la constitución del tiempo, en los que tal vez se encuentren los desarrollos más acabados y específicos de la meditación husseriana sobre la muerte, por los cuales se integran las temáticas de ambos grupos.

Esta clasificación no agota la totalidad de los textos en los que Husserl se refiere a la muerte –incluso se pueden encontrar escritos en los que realiza una meditación personal de cara a su propia defunción–, pero marca el movimiento que usualmente desarrollaba cuando pensaba en el nacimiento y la muerte. Procuraré mostrar que estos fenómenos revisten un carácter paradójico en la medida en que no se pueden constituir para la experiencia en primera persona (y, en este sentido, imposibles de algún modo), a la vez que se revelan en la vida cotidiana como empíricamente ciertos, siendo precisamente esta particularidad la clave de su importancia para el método fenomenológico.

I. En el apéndice VIII del tomo xi de *Husserliana*, que recoge los *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserl desarrolla un análisis de la rememoración (*Wieder-erinnerung*), cuyo fin es demostrar que la memoria es una fuente válida de certezas y, como tal, representa un acceso

posible a la vida trascendental pasada. La importancia de esa demostración consiste, según Husserl, en la posibilidad de salir del *cogito* momentáneo, del “absolutamente estéril ‘yo soy’” (Hua XI 452), para añadir otra dimensión temporal a la percepción inmanente, que implicará de manera análoga la extensión hacia el futuro. A partir de la idea de la doble reducción dada en la rememoración, Husserl sostiene que, si bien podríamos dudar de los contenidos de nuestras experiencias pasadas, no podemos desconfiar que esas experiencias nos pertenecen, es decir, le pertenecen a nuestro ego pasado.

Ahora bien, al igual que en una percepción presente, cada rememoración contiene una tendencia protensional dirigida a continuar la secuencia de recuerdos pasados tal como se presentaron originalmente. Esto tiene que ver, según Husserl, con la dinámica temporal de la conciencia, según la cual todo presente surge a partir de una anticipación previa que se transforma a su vez en presente y da lugar a una nueva. A partir de esto, Husserl concluye que “la estructura de la progresiva conciencia del tiempo y la estructura de la constitución de nuevos presentes es ciertamente una necesidad fija. Esto implica que el proceso del perdurar y el ego que perdura son inmortales” (Hua XI 467).

Lo mismo sucede hacia el pasado con las formas retencionales que preceden a todo presente, lo que da como resultado un ego eterno en ambas direcciones temporales. En este sentido, Husserl argumenta que, aun si fuera posible imaginar un vacío indiferenciado anterior al nacimiento en el mundo o posterior a la muerte, la idea misma de anterioridad y posterioridad muestra que es imposible escapar de la estructura temporal en la que el ego está siempre comprometido. Esto no significa, sin embargo, que el ego tenga y pueda reactivar una eternidad de recuerdos; antes bien, Husserl infiere que, más allá del límite de lo dado a la rememoración, el ego trascendental tiene “una vida muda y vacía” (Hua XI 469), similar a un sueño profundo en el que todavía no hay actividad subjetiva.

Un planteamiento similar realiza Husserl en el apéndice xx de *Husserliana XIV*, en el que además se hace foco en el momento del pasaje de la anticipación futura que se convierte en presente y en la imposibilidad de concebir una ruptura en esta dinámica incesante. Esto es así en cuanto que cualquier tipo de ruptura está definida en relación con el momento precedente, al que precisamente contradiría; en este sentido, no escapa a la lógica temporal, según la cual todo presente surge como decepción o cumplimiento de una anticipación previa. En el plano del *cómo* o del contenido de la vivencia pueden darse cambios en relación con lo anterior, pero todo cambio necesita de la perpetuidad del flujo para existir. De la misma manera, dice Husserl, yo puedo concebir no ser de una u otra manera particular, pero no puedo concebir que no sea absolutamente.

De manera más extensa, Husserl trata el tema de la muerte y el nacimiento en los manuscritos-c acerca del tiempo, escritos entre 1929 y 1934. De forma general, estos escritos abordan cuestiones fundamentales sobre el flujo de la conciencia, la constitución del mundo y la búsqueda de lo absoluto, y se centran especialmente en la noción de *presente viviente* y su relación con el yo. Este *presente viviente* o *fluyente* es uno de los últimos nombres que Husserl utiliza para describir la estructura última de la conciencia, cuya descripción había abordado anteriormente de forma parcial a través de nociones como temporalización primaria, impresión originaria, conciencia absoluta, subjetividad absoluta, etc. Esta estructura, sin embargo, se resiste a cualquier definición en cuanto se encuentra fuera del tiempo y, por lo tanto, del lenguaje natural que utiliza predicados temporales. Volveremos sobre esto más adelante. De todas formas, Husserl intenta definir el presente fluyente como la fuente originaria de la que surge el tiempo y, más precisamente, el movimiento de temporalización mismo a partir del cual se desarrolla la conciencia y toda trascendencia temporal, el “nivel primario, el suelo primario sobre el cual todos los niveles más altos se fundan” (Hua Mat VIII 4).

Al preguntarse por un posible comienzo de este movimiento, Husserl concluye que, precisamente por su carácter supratemporal, el presente fluyente no puede haber tenido un comienzo en el tiempo ni podría tener un fin. Sin embargo, se puede hablar al respecto de un estado patente y un estado latente que se corresponden con la vigilia y el sueño respectivamente.² Así, en estado de vigilia, el presente viviente está centrado alrededor de un yo que actúa y es afectado; mientras que en el sueño o latencia, el yo asociado al flujo temporal se hunde en un estado de inaccesibilidad a los estímulos y de inconciencia. En el texto “Die Endlichkeit des primordialen Ego” (Hua Mat VIII 154-167), Husserl define el nacimiento como un despertar primordial (*Urerwachen*) y a la muerte como un sueño del que no es posible despertar, y obtiene estas conclusiones a partir de ciertas experiencias del mundo primordial³ que no incluyen aún la intersubjetividad. En el caso de la muerte, las vivencias que indican su sentido son el decaimiento corporal, la enfermedad y especialmente el pasaje de la vigilia al sueño; por su parte, en el caso del nacimiento, es el despertar junto con el reconocimiento de que mi experiencia presente deriva de génesis experienciales anteriores. Según Saulius Geniusas, esto permite constituir de algún modo el nacimiento y la muerte propios como

2 En cuanto a la caracterización del presente viviente y el estado de latencia y patencia, sigo los desarrollos de Mohanty, quien realiza un análisis pormenorizado de los manuscritos-c en su libro *Edmund Husserl's Freiburg years* (2001). Para esta sección, son especialmente importantes los manuscritos C16 y C17.

3 Se ejerce aquí una reducción primordial que pone entre paréntesis no solo la presencia de los otros, sino también toda dimensión de sentido constituido intersubjetivamente.

fenómenos-límite, aunque no resuelve la imposibilidad para la conciencia en primera persona de sustraerse al movimiento incesante de renovación del presente viviente, lo cual presenta un conflicto del que Husserl se hace eco entre el reconocimiento y la resistencia a la propia finitud (cf. Geniusas 2010 71; cit. en Lomar y Yamaguchi 71).

II. Hasta aquí hemos abordado el problema de la muerte desde una perspectiva genética, pero existe además otra aproximación que involucra los desarrollos de Husserl acerca de la intersubjetividad y la historia. También en los manuscritos-C, Husserl habla de la “generatividad” como una vía de acceso al problema de la muerte, diferente de la genética o “ascendente” que parte del sujeto individual. Esta vía permite salirse de la perspectiva de la primera persona para centrarse en la comunidad intermonádica, en la que cada hombre participa por estar inmerso en una cadena generativa. En efecto, el yo viene al mundo siendo parte de un determinado entramado familiar y generacional, esto implica que su propia génesis personal está precedida por una génesis histórica de la que recibe como herencia ciertas disposiciones primarias. En este sentido, el nacimiento de un nuevo hombre no es un comienzo absoluto, sino un despertar dentro de la comunidad, y la muerte, una separación o eliminación de esa misma comunidad, que no cesa de existir cuando un miembro muere (cf. *Hua Mat* VIII 442). Al comprender de esta manera la muerte ajena, puedo pensar por analogía que mi propia muerte será también un hecho constitucional, que solo para mí supondrá el fin del mundo. En el brevísimo apéndice VIII a *Husserliana* xv del año 1930, Husserl aborda los fenómenos del nacimiento y la muerte desde una perspectiva generativa, haciendo hincapié en su importancia para la constitución del mundo tal como lo experimentamos:

Ahora bien, el nacimiento y la muerte entran en escena de forma novedosa en este estadio de la experiencia: ellos son formadores de sentido de los hombres y del mundo. La certeza de mi ser propio respecto al futuro, en cuanto hombre entre otros viviendo en el mundo entre los hombres, y aquella del ser de cada uno admiten un límite infranqueable, y lo mismo sucede, correlativamente, con la certeza de la rememoración del ser humano pasado y de los hombres viviendo en el mundo. (*Hua* xv 318)

Condición de posibilidad de este corrimiento es la creciente importancia que Husserl otorga a la intersubjetividad, en detrimento de la individualidad como sujeto de la constitución última del mundo, y la noción de empatía que parecería permitir ampliar las fuentes del conocimiento para incluir a la experiencia ajena:

Desde que se construye la operación de la empatía, en cuanto que experiencia de los otros y de mí mismo entre los otros, la experiencia extranjera efectiva y posible se presenta de inmediato como un modo de la

presentificación, poseyendo una validez de ser y como una experiencia modificada en relación con mi experiencia original primordial. (Hua xv 317)

Desde un enfoque generativo, y una vez que se abandona una perspectiva singular genética para dar paso a una perspectiva comunitaria intergeneracional, nacimiento y muerte dejan de ser fenómenos-límite para convertirse en fenómenos para la fenomenología y en eventos trascendentales involucrados en la constitución de sentido, cuyo artífice no es ya el sujeto trascendental, sino la comunidad intermonádica.

Ahora bien, el lazo generativo supone una implicación mutua de las mónadas que permite que la experiencia personal de cada sujeto contribuya a la sedimentación histórica colectiva, transmitida hereditariamente a las nuevas generaciones. Este sinfín del proceso generativo marca otra forma de inmortalidad para el sujeto trascendental, que continúa operando en la comunidad incluso luego de su muerte física, a través de lo que Husserl llama la “unidad de la tradición” (Hua Mat VIII 438). De esta manera, la generatividad, unida a una concepción teológica que Husserl desarrolla en esta etapa de su vida, supone una cierta superación de la muerte a favor de la comunidad y en detrimento de la preocupación por la vida individual:

El pensamiento de la muerte pierde su aguijón, la muerte [pierde] 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. (Husserl 1997; cit. en Iribarne 2011 248)

Así mismo, en un texto como “Die anthropologische Welt” (Hua xxix) de 1936, Husserl aborda nuevamente estas cuestiones en su relación con la espacio-temporalidad como *a priori* “superficial” del mundo de la experiencia. La estructura del *Lebenswelt* y la exigencia de que todo lo real sea corporal, indica, según Husserl, que para poder tener un mundo los hombres deben cumplir con ciertas condiciones empíricas, tales como poseer un cuerpo y “reinar” en él. En este escenario, la muerte aparece como una experiencia anómala que rompe con la normalidad del mundo percibido, dado que se presenta como un cese en el funcionamiento corporal de los otros sujetos percibidos, y pone de manifiesto la necesidad de obtener una estructura *apriorística* de dicho funcionamiento a partir de una consideración trascendental. Esta reflexión debe ser llevada a cabo por una ciencia de la subjetividad apodíctica previa y fundante de las ciencias objetivas y a través del ejercicio de la *epoé*. El resultado de esta reflexión incluye el reconocimiento de la intersubjetividad como presupuesta ya en la percepción del mundo y, con ella, de la generatividad como necesidad de cada ser singular de nacer y morir.

En este punto, Husserl menciona a Heidegger y a lo que considera una exagerada importancia otorgada por este a la muerte, que “en la fenomenología auténtica fundada en la reducción trascendental [...] consiste en separar el ego trascendental de la auto-objetivación como hombre” (Hua xxix 327). Esto quiere decir que, si bien no podemos tener una experiencia de la muerte propia, la vida cotidiana nos permite suplir esa ignorancia a partir de la vivencia de la muerte ajena, y construir, de esta forma, su sentido por intermedio de los otros, al igual que sucede con el sentido del mundo en general. Desde esta perspectiva, la muerte se nos revela como una transformación del cuerpo ajeno que, a partir de un momento dado –“la vida cotidiana sabe” (*id.* 332)–, suprime las condiciones de posibilidad de la empatía y deja de expresar un ser psíquico. De manera que 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. A la inversa, la corporalidad presupone ya una vida yoica para la cual existe un mundo, y esta vida no puede estar sometida al movimiento de los cuerpos que se engendran y perecen, dado que es en ella donde la generatividad como proceso vital tiene lugar. Prueba de la duración perpetua de la vida es el dormir como interrupción aparente del flujo temporal y de la autopercepción, pasible de ser retomado, sin embargo, en la vigilia posterior. La muerte, hermana del sueño, solo puede sucederle al yo mundano, que en cuanto yo psicofísico muere efectivamente en cuerpo y alma, pero incluso este abandono último del mundo es un modo de ser de la vida y no implica su cese:

El hombre no puede ser inmortal. El hombre muere necesariamente.

El hombre no tiene una preexistencia mundana, en el mundo espacio-temporal él no era antes nada, y no será más tarde. Pero la vida trascendental original, la vida en última instancia creadora del mundo y de su yo último no puede venir de la nada y volver a la nada, ella es “inmortal”, porque el hecho de morir no tiene aquí ningún sentido, etc. (Hua xxix 338)

Consecuencias metodológicas del tratamiento del problema de la muerte

Hasta aquí, el tratamiento que da Husserl al nacimiento y a la muerte desde estos dos enfoques resulta finalmente en dos formas de inmortalidad del sujeto trascendental: por un lado, en relación con la dinámica temporal, desde una perspectiva en primera persona el yo no puede salir del tiempo para constituir su propio comienzo o fin, y se revela para Husserl como inmortal; por otro lado, en términos comunicativos, si bien el yo muere efectivamente, su experiencia es transmitida

a las generaciones venideras a través de un proceso de sedimentación histórica similar a la sedimentación individual que transforma actos individuales en habitualidades una vez que se hunden en el pasado. De esta forma, estrictamente hablando, la muerte parecería no implicar ningún *fin* para el sujeto. Cabe preguntarse, en este sentido, si esta aproximación es suficiente para dar cuenta de la experiencia que efectivamente podemos tener de este fenómeno.

En efecto, en nuestra anticipación de la muerte, la comprendemos como una futura *desaparición* de nuestra conciencia, y aun admitiendo que nuestra experiencia se transmita a las generaciones venideras, el pasaje implica una *pérdida* que es precisamente la de nuestra singularidad presente en el mundo. Una posible respuesta puede encontrarse en la constitución paradójica mencionada anteriormente, que permite integrar –aunque de forma conflictiva– la imposibilidad de constituir la propia muerte con su constitución como fenómeno-límite, a partir de ciertas experiencias del mundo. Pero es precisamente lo que este conflicto pone de manifiesto, aquello que la reflexión sobre la muerte parece dejar como saldo irresoluble. En rigor, Husserl no abandona la idea de que después del límite el sujeto trascendental sigue viviendo de algún modo, aunque de forma “irrepresentable” (*cf.* *Hua Mat* VIII 97) ¿Cómo caracterizar, entonces, el estado de latencia en que el yo se encuentra fuera de función? ¿Cómo avanzar desde la inconstituyibilidad de la muerte a la inmortalidad del sujeto?

La reflexión fenomenológica encuentra aquí un límite que tiene que ver con la imposibilidad de acceder intuitivamente a la vida originaria, no solo porque la muerte supone la supresión del cuerpo como soporte de mi experiencia en el mundo, sino porque, incluso antes de este evento, el estatus mismo del presente viviente impide tomarlo como un contenido de experiencia. Esto es así en tanto que, por un lado, si el presente viviente fuese el correlato de un acto del yo, debería a la vez admitirse la existencia de otro nivel de conciencia más originario que constituya al primero, de lo que resulta un regreso al infinito; por otro lado, en la medida en que el presente viviente es supra-temporal, tomarlo como objeto supondría circunscribirlo a una forma espacio-temporal particular, con lo que se perdería de vista su verdadero modo de ser. En este sentido, la pregunta por un posible principio y fin de la conciencia no puede ser legítimamente planteada, toda vez que aspiremos a obtener resultados apoyados en última instancia en la intuición.

Frente a este panorama, una posible salida sería sostener, como lo hace por ejemplo Kant en su *Crítica de la razón pura*, la necesidad de abandonar estas cuestiones por completo por encontrarse fuera de nuestro alcance (*cf.* *KRV* A342/B401). Este abandono implica, sin embargo, una renuncia a dar cuenta de forma exhaustiva de la subjetividad y, con

ello, una verdadera limitación a la hora de fundamentar el conocimiento. Este es el sentido de la crítica que luego le realizará Husserl a Kant, a quien acusa de caer en una explicación mítica, tanto de la relación entre el yo mundano y el sujeto trascendental, como de las operaciones de constitución de este último, por no buscar una fundamentación intuitiva de la subjetividad (cf. Hua VI 120; Hua VII 198). En rigor, la falta de poder explicativo acerca de los niveles más fundamentales de la vida trascendental pondría en jaque la exigencia metodológica de no contar con presupuestos explicativos que caracteriza a la ciencia filosófica concebida por Husserl, en cuanto que precisamente todo conocimiento alcanzado regresivamente descansaría en última instancia en un principio no explicitado referente a la presencia y formación del ego mismo.

En la medida en que: a) la instancia última de constitución de todo objeto y sentido en el mundo es el sujeto o la vida trascendental, y b) todo conocimiento debe desprenderse de una *evidencia* según los principios del método fenomenológico (cf. Hua I 54; Hua III 52), la posibilidad de dar cuenta de la constitución del sujeto mismo de forma intuitiva se convierte en la piedra angular de todo el edificio de conocimientos alcanzado hasta el momento, lo cual hace peligrar, en caso de no darse, su capacidad de legitimación. En este sentido, la pregunta por la autoconstitución de la subjetividad coincide con la pregunta por la autofundamentación de la fenomenología, y Husserl parece entender, como veremos a continuación, la necesidad de darle una respuesta.

La fenomenología constructiva de Eugen Fink

La relación de Husserl con Eugen Fink, quien fue su último asistente y se convirtió progresivamente en su colaborador en los últimos diez años de su vida, estuvo atravesada por la reflexión acerca de ciertos problemas fundamentales de la fenomenología trascendental, entre ellos el posible acceso a las capas más profundas de la subjetividad. Como resultado de esta colaboración surge la *Sexta meditación cartesiana*, que Fink escribe por encargo de Husserl, y donde presenta un esquema de clasificación de la fenomenología trascendental similar al presentado por Kant en la *Crítica de la razón pura*. Según esta clasificación, la fenomenología trascendental se compone de: a) una teoría trascendental de los elementos, dividida a su vez en una fenomenología regresiva (analítica y estética trascendental) y una fenomenología constructiva (dialéctica trascendental), y b) una teoría trascendental del método. Mientras que la primera se ocupa del estudio de la constitución del mundo, la segunda se vuelve sobre el sujeto de la reflexión (el espectador trascendental) mentando una fenomenología de la actividad fenomenológica misma (cf. Fink 13)

Ahora bien, en este esquema no solo es novedosa la inclusión de una meta-reflexión acerca de la labor fenomenológica, sino también la de una fenomenología constructiva o progresiva que se correspondería con una dialéctica trascendental, y que consiste en ir más allá de la fenomenología regresiva para tratar con objetos a los que no es posible acceder a través de la reducción fenomenológica, es decir, con todo aquello que en principio no puede ser *dado*. Esta sección representa la transición posible entre una fenomenología regresiva, tal como fue concebida por Husserl en sus obras más canónicas, y una reflexión de segundo orden sobre la posibilidad misma de llevar a cabo tal investigación. Es precisamente en este tránsito donde se ubican los problemas-límite del nacimiento y la muerte.

Según Fink, la experiencia del nacimiento y la muerte mundana motiva la pregunta acerca de un posible principio y fin de la vida constituyente. En especial, es la particular “coincidencia” entre la temporalidad inmanente de la experiencia humana y la del flujo temporal trascendental, la que lleva a preguntarse por una posible correspondencia entre el nacimiento en el mundo y el comienzo de la subjetividad trascendental (*cf. Fink 61*). De acuerdo con Fink, esta pregunta no puede ser planteada en términos de una alternativa entre dos respuestas excluyentes, susceptible de ser dirimida a través de la tarea fenomenológica, sino que, a la manera de una antinomia kantiana, sería posible, en principio, sostener cualquiera de las dos alternativas. A partir de allí, el proceso constructivo consistiría en “abstraer ‘constructivamente’ de la presuposición común de todo lo dado, ‘desarrollos’ demostrables y procedimientos genéticos” (*id. 63*), proveyendo una respuesta similar a una idea regulativa kantiana, pero más relevante epistemológicamente.

Dado que su interés está dirigido a los problemas metodológicos de segundo orden, Fink no presenta un ejemplo concreto de este procedimiento, al que muchos critican como un paso no autorizado hacia una metafísica.⁴ Sin embargo, ¿no son los desarrollos husserlianos en torno al sueño y el envejecimiento como fenómenos análogos a la muerte susceptibles de ser comprendidos en este sentido, en cuanto parten de ciertos fenómenos dados a la experiencia para llegar a producir una explicación plausible de fenómenos no-dados? El nivel de coincidencia entre Husserl y Fink acerca de estas cuestiones es aún hoy un tema de debate, aunque es posible ver un suelo común a las problemáticas

4 En su libro *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Steven Crowell interpreta los desarrollos de Fink como un pasaje hacia un gnosticismo que no respetaría, en principio, los lineamientos husserlianos. Cita, además, la crítica que realiza Alfred Schutz al mismo Husserl, por querer incluir dentro del campo de la fenomenología problemas metafísicos (*cf. Crowell 2001 cap. 13*).

expuestas en la *Sexta meditación cartesiana* y las preocupaciones del último Husserl.

Como señala Ronald Bruzina, en su introducción a la edición en inglés de la *Sexta meditación*, las diferencias entre Husserl y Fink parecieran provenir de “problemas genuinos para y dentro de la fenomenología trascendental; problemas genuinos que se desarrollaron intrínsecamente dentro de ella, antes que confrontándola de forma antagónica o menoscabárdola desde afuera” (Bruzina 32). Con todo, la inclusión de fenómenos no dados a la intuición dentro del campo de la fenomenología representa un salto respecto del “principio de todos los principios” enunciado en el parágrafo 24 de *Ideas I*, según el cual toda teoría debe mantenerse dentro de los límites de lo dado a la intuición. Este salto es dado por Husserl cada vez que se refiere de forma descriptiva al presente viviente, del que afirma: “Como pre-ser, [el flujo] es inexperimentable, indecible; tan pronto como lo indecible e inexperimentable es exhibido, y por lo tanto experimentado y convertido en el tema de una declaración, es precisamente ontificado” (Hua Mat VIII 269; cit. en Lomar y Yamaguchi 33). Según lo visto, Husserl se acerca llamativamente a la ontología negativa que Fink desarrolla en la *Sexta meditación*.

Así mismo, Husserl se refiere en el apéndice XLVI de Hua XV, titulado “Monadología”, al procedimiento que se debe llevar a cabo en el análisis del inconsciente, al que define como “el ser problemático antes del nacimiento y después de la muerte”, como una “reconstrucción que procede de lo patente a lo latente” (Hua XV 608, énfasis añadido). Estos pasajes, junto con la producción de Fink durante la época de su colaboración, permiten pensar que la fenomenología constructiva o progresiva representó para Husserl una posible vía de acceso a los problemas marginales de la fenomenología regresiva y, consecuentemente, a la vida originaria de la conciencia.

Conclusiones

Si desde el marco de la fenomenología regresiva y dentro de los límites de lo dado a la intuición debemos concluir que la muerte propia es inconstituible, una fenomenología constructiva permite ir un paso más allá, en dirección a una ampliación del campo fenomenológico para dar cuenta de la muerte como posible fin del modo de ser de la conciencia en el mundo. En este marco, la muerte y el nacimiento, en cuanto que fenómenos-límite que ponen en juego la relación entre el sujeto trascendental y su auto-objetivación como yo mundano, funcionan como un trampolín para realizar este movimiento y acceder a las últimas capas de la subjetividad constituyente, a la vez que exigen este pasaje para ser ellos mismos explicados. La importancia de este movimiento de ampliación radica en ser condición de posibilidad para una

teoría del método en fenomenología que ponga en cuestión la relación entre el sujeto constituyente y el espectador trascendental (sujeto de la reflexión fenomenológica), y con ello la posibilidad misma de producir enunciados válidos que sirvan de fundamento a las ciencias.

En la medida en que no puede volverse un contenido de experiencia, la anonimia de la subjetividad constituyente marca un límite a lo intuitivamente cognoscible. En este marco, el análisis del fenómeno de la muerte en su doble vertiente motiva una reflexión acerca de los resultados que una fenomenología trascendental intenta alcanzar a través del estudio de la vida trascendental y sus potenciales límites.

Bibliografía

- Bruzina, R. *Introduction. Sixth Cartesian Meditation.* By Eugen Fink. Bloomington: Indiana University Press, 1995. VII-XCII.
- Crowell, S. G. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology.* Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- Fink, E. *Sixth Cartesian Meditation.* Trans. Ronald Bruzina. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- Fraccaroli, M. "Esquisse d'une phénoménologie de la mort: Réflexions husserliennes." *Bulletin d'analyse phénoménologique* 9.7 (2013). <https://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=624>
- Geniusas, S. "On Birth, Death and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time." *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time.* Eds. Dieter Lohmar and Ichiro Yamaguchi. Dordrecht; Heidelberg; London; New York: Springer, 2010. 71-90.
- Husserl, E. *Husserliana III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* [Hua III]. Hrsg. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- Husserl, E. *Husserliana VII: Erste Philosophie (1923-1924). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte.* [Hua VII]. Hrsg. Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.
- Husserl, E. *Husserliana XI: Analysen zur passiven Synthesis.* [Hua XI]. Trad. Anthony Steinbock. Den Haag; Dordrecht; London; Boston: Martinus Nijhoff; Kluwer Academic, 1966.
- Husserl, E. *Husserliana I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* [Hua I]. Hrsg. Stephan Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973a.
- Husserl, E. *Husserliana XIII: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erste Teil. 1905-1920.* [Hua XIII]. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973b.
- Husserl, E. *Husserliana XIV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928.* [Hua XIV]. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973c.
- Husserl, E. *Husserliana XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritte Teil. 1929-1935.* [Hua XV]. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973d.

- Husserl, E. *Husserliana vi: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* [Hua vi]. Den haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserl, E. *Husserliana xxix: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937.* [Hua xxix]. Den Haag: Kluwer Academic, 1992.
- Husserl, E. "Wert des Lebens, Wert der Welt. Sittlichkeit (tugend) und glückseligkeit." *Husserl Studies* 13.3 (1997): 201-235. <https://doi.org/10.1007/BF00366577>
- Husserl, E. *Husserliana/Materialen VIII: Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die c-Manuskripte.* [Hua Mat VIII]. Dordrecht: Springer, 2006.
- Iribarne, J. *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia.* México: Morelia editorial, 2011.
- Lohmar, D., and Yamaguchi, I., eds. *On time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time.* Dordrecht; Heidelberg; London; New York: Springer, 2010.
- Mohanty, J. N. *Edmund Husserl's Freiburg Years: 1916-1938.* New Haven; London: Yale University Press, 2011.
- Montavont, A. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl.* Paris: PUF, 1999.
- Steinbock, A. "Husserl's Static and Genetic Phenomenology: Translator's Introduction to Two Essays." *Continental Philosophy Review* 31 (1998): 127-152.
- Steinbock, A. "From Phenomenological Inmortality to Natality." *Rethinking Facticity.* New York: Suny Press, 2008. 25-40.