

EXPERIENCIA NATURAL Y EXPERIENCIA TRASCENDENTAL DE LA MUERTE: PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA

CARLOS EDUARDO MALDONADO*

RESUMEN

La muerte parece querer imponerse hoy naturalmente. Frente a la experiencia natural de la muerte, se trata aquí de pensar y de hacer posible una experiencia trascendental de la vida. La tarea es la de sentar las bases hacia una fenomenología de la vida. La filosofía fenomenológica quiere ser conciencia vigilante y comprensión de las experiencias mismas, con sus estructuras, de la vida de la conciencia. El terreno de disputa son por tanto las experiencias, y correlativamente, la actitud ingenua frente a la muerte, tanto como la actitud problemática frente a ella. Para la conciencia que vive en la actitud natural, la muerte tiene el carácter tanto de realidad en el otro y para el otro, como de posibilidad para sí misma. Se trata de la última de las posibilidades, y en cuanto tal, constituye y le da sentido a la vida: "la única certeza es la incertidumbre de la muerte". Frente a esta experiencia, la conciencia que vive en la actitud trascendental concibe la muerte como una experiencia cuyo único sentido le es dado por una voluntad de vida y por un esfuerzo de creación de la vida. La muerte es puesta entonces como necesidad (*besoin*) de trascenderla. Con todo, la conciencia ingenua y la conciencia trascendental son una sola y misma, y no difieren en naturaleza; sólo en sus actitudes, en sus formas de vida. La experiencia trascendental de la vida transforma a la conciencia natural en una conciencia trascendental.

* Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia.

Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación no de la muerte, sino de la vida

Spinoza
(Ética, P. IV, p. LXVII)

EL texto que ahora presentamos quiere ser un diálogo directo con las cosas mismas. Ahora bien, la cosa que nos ocupa es la de comprender el encuentro natural de la conciencia con la muerte, así como la posición fenomenológico-trascendental ante la muerte. Encuentro y posición están comprendidos desde el comienzo con el término más general de experiencia. La experiencia de la muerte en general no es para nosotros el objeto de examen más que en el esfuerzo por comprender la dialéctica de la vida y de la muerte, y en la necesidad de poner de manifiesto la tarea que es y que significa como tal la actitud trascendental como tendencia del yo por realizar, aquí, de cara a la muerte. La muerte parece hoy querer imponerse al hombre muy "naturalmente". La filosofía fenomenológica quiere ser conciencia vigilante y comprensión de las experiencias mismas, con sus estructuras universales, de la vida de la conciencia. La fenomenología quiere ser también examen de esencias; aquí, queremos brevemente hacer el recorrido de la experiencia de la muerte para llegar a indicar, en medio de la experiencia misma de la muerte, la esencia de la experiencia trascendental de la vida.

Son múltiples las motivaciones que nos han conducido hasta este texto. Pero las motivaciones no definen siempre el qué mismo, ni tampoco las razones. Es por esto por lo que he querido omitir, tanto como me ha sido posible, toda referencia bibliográfica al interior mismo del texto. Desde luego, la reflexión comporta siempre también presupuestos bibliográficos, teóricos, etc. Por esta razón, no obstante, he indicado al final las notas bibliográficas que, o bien sirven en cierto grado de presupuestos teóricos de mi reflexión sobre la muerte en este ensayo, o bien pueden ser comprendidas como continuación o fundamento de lo que he intentado presentar aquí. Las notas bibliográficas están indicadas, allí donde ha sido posible hacerlo, con la mayor exactitud y siempre sobre las ediciones originales.

Finalmente, una observación terminológica: expresiones tales como: "actitud natural", "actitud no-problemática", "conciencia natural", "conciencia ingenua", "situación ingenua," de un lado; y de otro lado, "sujeto operante", "actitud trascendental", "situación problemática", "conciencia constituyente" quieren ser tomados como equivalentes en cada caso. Como es sabido, son éstas expresiones corrientes en la filosofía fenomenológica, y en particular en E. Husserl, J. Patocka, M. Merleau-Ponty, E. Lévinas, J.-P. Sartre. Que, quizás, estos términos no puedan ser siempre tomados como equivalentes de un autor a otro, exigiría un análisis categorial posterior. Mientras tanto, están presentes aquí refiriéndose a un mismo y sólo problema.

I

EN la situación ingenua, el hombre se encuentra –de repente– de cara ante la muerte. La muerte se le *aparece*, pero su aparecer es completamente distinto al manifestarse de las cosas. Naturalmente, este hombre *sabe* que hay cosas, que hay mundo, pero ignora, o para hablar más propiamente, olvida que hay también la muerte. Para esta forma de experiencia ingenua, la muerte se aparece como un *acaecer* circunstancial, incluso puntual: se trata, generalmente, de la muerte de *otro*, más próximo o más lejano a él. Desde este punto de vista, la muerte siempre comprendida como la muerte del otro es el *acaecer* que interrumpe el fluir de la vida. Pero es justamente por su modo de manifestarse de esta manera que la conciencia ingenua vive arrojada (*geworfen*, o *hingegen*) como una cosa entre las cosas¹. La conciencia natural ha nacido, se ha formado o se ha visto un buen día entre las cosas y entre estados de cosas (*Tatsachen*)².

1 Es el *Dasein* heideggeriano, y sin embargo, en modo alguno cabe decir que el ser-ahí de la ontología fundamental pueda decirse que es ni tampoco que pueda llegar a ser actitud trascendental; por lo menos no en el sentido que se indicará en este texto.

2 Desafortunadamente no podemos entrar aquí en la presentación más detallada de las diferencias que implican sucesivamente el *nacimiento*, la *formación* (*Bildung*) o la existencia que accede a comprenderse un día en esta situación. Esto requiere un tratamiento aparte; sin embargo, no por ello dejamos de mencionarlo aquí con el carácter que representa esta experiencia.

La forma de existencia del hombre en la situación natural es la de una existencia alienada, reificada, cosificada. Es una existencia que se relaciona solamente con cosas u objetos inmediatamente, o bien tiene acceso a todo lo que para ella es objeto de deseo gracias a, o sobre la forma: cosa. Ya sea que se trate de un objeto inmediato, o que adquiera para ella el estatuto fundamental del poder, el deber, el ser. Por el súbito acontecimiento de la muerte, la conciencia retorna a ella misma, pero "a ella misma" no es en ninguna parte: ella no se encuentra en ningún lugar, o lo que es lo mismo para ella, ella no es - ella, que anteriormente creía ser.

La experiencia de la muerte se revela, pues, como siendo a la vez que fundamentalmente reveladora, puesto que pone de manifiesto, bajo esta forma, la conciencia natural de la muerte ante sí misma, también "mágica" o misteriosa, enigmática puesto que se hace presente no solamente de un modo súbito -es decir, no causal-, sino, además, sin razón, para la conciencia ingenua, de una manera en absoluto parecida al universo conocido por ella, esto es, el universo de las cosas y de los estados de cosas. En la actitud no-problemática (o mejor, con sus "pequeños" problemas-reales), la experiencia de la muerte es una experiencia de dolor, de vacío, de la nada misma; es la experiencia de lo que no tiene razón (de ser), de lo que no se comprende, en una palabra de lo que es *irreversible*. La *irreversibilidad* del manifestarse de la muerte parece ser para esta actitud el modelo mismo del absoluto; el fenómeno de la irreversibilidad hace presente, de repente, el *vacío*, el no-ser. Esta experiencia ingenua de la muerte corta abruptamente la experiencia natural y espontánea de la vida. Más aún, la conciencia no-problemática "sabe", ha aprendido que la vida sufre procesos, que el límite es la regla de la experiencia -puesto que, por lo demás, para ella, el fundamento del límite es el límite de la cosa-, que la finitud es certeza; pero para ella, sin embargo, la muerte se aparece como algo inesperado. La muerte es para ella y será en adelante el prototipo de lo inesperado, o también, para comprender lo que es lo "inesperado", se piensa en y se hace alusión, en la actitud natural, a la muerte.

La conciencia natural no piensa en modo alguno en la muerte, pero llega a preguntarse sobre ella en el momento en el que ella misma *vive* la experiencia de la muerte, pero esto de tal suerte que

no quiere hacerse mayores complicaciones al respecto. La experiencia de la muerte es dolorosa y, por consiguiente, el pensamiento de la muerte no deja tampoco de tener para ella algo de horror. Pero el horror ante la muerte da lugar al sentimiento de absurdidad que para ella significa cuestionarse -seriamente- sobre la muerte como experiencia. Esto parece ser tanto más evidente cuanto que se trata de la reflexión sobre un fenómeno *inevitable*: ¿qué sentido podría haber, pues, en preguntarse al respecto? Quizás sería útil prepararse ante ella, tomar algunas medidas con respecto a nosotros mismos y a los demás (los más próximos), pero pronto esta consideración será tomada como careciendo de toda significación "puesto que no se puede comprender lo que no se ha vivido".

A partir del hecho de que la muerte no es para la conciencia ingenua más que un aparecer, e incluso un aparecer que no encuentra ningún *analogon* con las formas regulares de manifestarse las cosas en la vida cotidiana, la muerte es algo lejano y siempre solamente *posible*: se trata aquí, en consecuencia, de la incertidumbre de la posibilidad de la única certeza absoluta para la conciencia natural. Es preciso que la muerte le sea cercana bajo la forma, por ejemplo, del deceso de una persona verdaderamente próxima, para que este acontecimiento la transforme manifiestamente. Esto quiere decir que la persona muerta forme parte realmente del propio tiempo, de la propia corriente de conciencia, para que la muerte sea "incorporada" al propio fluir de vivencias de la conciencia. De lo contrario, la muerte permanece como simple posibilidad (lógica) vacía, y es vista de lejos como algo "en-sí" que no esconde indiferencia. La razón natural no tiene por sí misma como tema a la muerte más que bajo estos índices. Dicho de otra manera, la experiencia natural de la muerte³ es fundamentalmente *individual*. De suyo, la conciencia en la actitud natural no tiene más que una relación particularizada -personalizada, en el sentido psicológico de la palabra- con el universo; es lo que en matemáticas se denomina una relación uno-a-uno; ésta es la forma de la existencia misma de la conciencia en la actitud no-

3 Lo que por lo demás no es diferente a afirmar: la experiencia (individual) de la muerte natural.

problemática, a saber, una relación psicológica individualizada e individualista: lo que no la alcanza a tocar en este cuadro no existe para ella, en el sentido de que no se incorpora a su flujo de vivencias; permanece una simple posibilidad lógica vacía: carente de significación o de sentido, o lo que es equivalente, permanece siendo un algo "en-sí". La muerte, pues, es comprendida como un en-sí, como el acontecimiento inesperado y que incluso, a pesar de este carácter, debe-ser-esperado. La certeza ingenua de la muerte es la certeza de la incertidumbre.

De acuerdo con esto, que la muerte sea comprendida como *límite absoluto* de la vida, que todos los proyectos, las realizaciones, las posibilidades reales encuentren en la muerte la finitud insuperable, es una conclusión evidente para esta conciencia. La vida encuentra en la muerte la última posibilidad⁴, puesto que más temprano o más tarde ella "llegará" y, de nuevo, su aparecer no puede comportar otra cosa más que la definitiva posibilidad de toda otra posibilidad. Para la conciencia natural, su propia muerte significa en un cierto grado también la desaparición del mundo -al menos en el sentido de que "después ella no sabe nada"-. No hay más certezas, no hay más conocimientos, no hay más saber: la muerte representa para el hombre en la situación ingenua el fin de todo ser (de todo ser que para él significa ser singular, ser uno-a-uno).

Decir que la muerte es el absoluto inesperado pero que necesariamente llegará, no significa para la conciencia natural del hombre sino que la vida por sí misma no tiene ningún sentido, que todo sentido se reconoce como insignificante, pobre, ligero, de cara ante la muerte. Y aquí se encuentra lo que nos parece ser el fundamento fenomenológico de la actitud no-problemática: la muerte define, en tanto que certeza incierta, el sentido de la vida. La vida se define y se delimita, es posible o se realiza, es suscepti-

4 Como se aprecia claramente, este es el tema heideggeriano de la muerte como "última posibilidad". Cfr. en particular *Sein und Zeit*: "Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu 'Verwirklichendes' und nichts, was es als Wirkliches selbst **sein** könnte. *Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu (...), jedens existierens*", pp. 262 y ss. (La cursiva de la última frase es nuestra).

ble de ser leída o se funda, por tanto, sobre la muerte: la muerte da sentido entonces a la vida. En ninguna otra circunstancia mejor que en las situaciones límites, vividas psicológicamente, se comprende esto. Cuando la conciencia natural se enfrenta ante la experiencia de la muerte, no puede hacer otra cosa más que ver en la muerte el acto mismo de la definición de la vida. El sentimiento de miedo ante la muerte, la angustia de la idea de la muerte no esconde el hecho de que inconscientemente la vida "se encuentra" de cara ante ella misma como siendo absurda, accidental, ligereza: en contraste, el peso, el significante, lo que lleva sentido y da sentido en sí mismo, es la muerte.

II

LA razón que busca inmediatamente la conciencia natural que *vive* la muerte de *otra conciencia* que formaba parte del propio devenir de las vivencias, es el "por qué". El *quid juris* no es otra cosa que la pregunta que interroga por el derecho mismo de la muerte: es decir, el derecho de la muerte *sobre* la vida. "¿Por qué yo?", ¿"por qué tú?", ¿"por qué él?", ¿"por qué ella?"; pero siempre, en un primer nivel, un por qué que se dirige a un individuo. El *por qué* es, pues, la razón que busca, en el marco de la existencia natural, el *sentido* mismo de la muerte; pero, por este mismo camino, *a la vez* que la conciencia se interroga sobre ella, la muerte es refutada. Empero, desde luego, se trata de un rechazo pasivo, de una acción pasiva puesto que el saber de la muerte se aparece como inevitable, y por aquí mismo, en una cierta medida, *inefable*. Parece así como si el saber de la muerte fuera a la vez narcotizante, en medio del dolor y del desgarramiento mismo. Naturalmente, en todo este recorrido, se trata para la conciencia natural de la muerte *física*.

La conciencia no-problemática sólo puede ser llamada "sujeto" en sentido equívoco puesto que, de hecho, para ella nada pasa y lo que sucede es siempre circunstancial. Esta conciencia intenta tanto cuanto puede arreglárselas con "lo que" puede, que son sus "pequeños" asuntos, pero que tienen para ella el sentido decisivo de permitirle hacerle frente al tiempo y de acogerse a ella misma mientras el tiempo pasa y esperando a que el tiempo pase. El

"pasar" contiene para ella la significación del "arreglárselas" lo mejor que pueda, pero jamás problematizarse. La problematicidad de la conciencia, y esto se percibe claramente aunque de un modo transversal o de costado, *ancla* en la pregunta por el *sentido* y en el problema del tiempo. Puesto que para esta conciencia todo es circunstancial, el tiempo la aleja de los demás y nos acerca a la muerte. La toma de posición no-problemática es, desde entonces, una toma de posición con respecto al problema: tiempo.

Las cosas "suceden", "la muerte llega", "el tiempo pasa", y la conciencia natural no puede hacer nunca nada en tanto que permanezca en esta actitud. La experiencia de la muerte por la conciencia natural presenta, pues, la duplicidad de la forma: la muerte del otro, y, con respecto a sí misma, la muerte como mera posibilidad. De este modo, la muerte es a la vez, para el hombre de la actitud natural, *real* -en el otro y para el otro- y *posible* -para sí-; dicho en otros términos, para él, la muerte es a la vez existencia y ausencia.

Ahora bien, este primer nivel de conciencia, tal y como queda indicado aquí, no llega a conmoverse más que, de un lado, cuando la muerte del otro es *sentida* de un modo radical, como la muerte también, en un grado sensible a sus propias experiencias, de ella misma. Cuando el otro muere -cualquiera que sea la *forma* de la muerte-, ella muere también de una cierta manera⁵. Pero en el conocimiento fáctico del hecho de su propia trascendencia con respecto a la muerte del otro, la conciencia natural se sabe al mismo tiempo de cara a un sentido que exige ser comprendido, realizado y comunicado. Se trata del sentido de su propia sobrevivencia a la vez que y en relación con la muerte del otro. Pero en un primer instante, este reconocimiento y esta experiencia de la supervivencia bajo esta forma no es "tarea" más que en relación a ella misma, y ocasionalmente, en relación con los próximos a ella. La forma bajo la cual esta experiencia singular se

5 Esto es tanto más cierto cuando la muerte del otro tiene lugar súbitamente, por un accidente (mortal) o por una enfermedad rápida y repentina, o también por una muerte violenta. Sería necesario establecer una fenomenología de las formas de la muerte, pero puesto que ello no es el objeto mismo de este texto, queda aquí de lado.

expresa es la del *sentido de la vida*, en el sentido mismo de que ya no se trata únicamente, como antes, del *sentido de la muerte* (el "por qué", la búsqueda de la razón), sino, de un modo nuevo, también del por qué de su (propia) sobrevivencia. Pero por otra parte, visto desde el punto de vista en el que se encuentra la conciencia de primer grado, el (re)conocimiento de su muerte (como posibilidad, como incertidumbre incierta) significa para ella el ponerse cara-a-cara con el sentido mismo de la existencia y el sentido del tiempo. Pero el tiempo es siempre, además, referencia a e implicación del otro, de tal suerte que la certeza (incierta) de su propia muerte es en cierta medida reconocimiento y anuncio de la vida como siendo, a este nivel, vida para otro(s), vida del otro, y en absoluto vida para sí misma, para la conciencia que, ahora, llega a "saber" la muerte.

Es en el momento en el que la conciencia aprende que tanto la muerte del otro como su propia sobrevivencia con respecto a la muerte del otro, y que tanto su muerte con respecto a la vida como siendo, bajo esta forma, trascendente como vida del otro; es en el momento en el que la conciencia aprende que esto es una "ley", que su actitud no-problemática se ve de este mismo modo, problematizada; es decir, es en este momento cuando la pregunta por el *sentido* se ve radicalizada. Pero la expresión "ley" no expresa, sino, más bien, esconde el asombro de esta misma experiencia; es decir, afirmar que esto es una "ley", no quiere decir sino justamente el descubrimiento de que su anterior certeza se sabe completamente injustificada. La radicalización de esta experiencia "arroja" a la conciencia natural a la búsqueda de una comprensión de esta misma experiencia; dicho de otro modo, es el *comienzo* de una toma de posición (*Stellungnahme*) con respecto a la experiencia de la muerte y (por aquí mismo) de la experiencia de la sobrevivencia. La conciencia natural aprende entonces que la experiencia de la muerte *es* a la vez una experiencia de la vida.

III

CON respecto a la muerte, puede llamarse conciencia trascendental aquella para la cual la muerte es *puesta* como la *necesidad* (*besoin*) de trascenderla, y para la cual la muerte no está com-

prendida como límite sino como elección; la muerte, pues, no es *necesaria (nécessaire)* más que en función de la vida, o aún más, la muerte es aquello en contraste con lo cual la vida es la *decisión* fundamental que articula y hace posible todos los demás valores, elecciones, decisiones, posibilidades. Mediante esta toma de decisión -puesto que la conciencia trascendental, y esto no es más que una primera aproximación a su esencia, es la conciencia que ha tomado una decisión radical, a saber, la de comprender, realizar y saber (siendo estos términos equivalentes desde el punto de vista de su nueva *actitud*) la vida como tarea siempre permanente, como horizonte a-ser-puesto y que a su vez es horizonte de otros horizontes-, todo otro problema, principio, valor, aparece entonces como articulado alrededor de y por el problema: *vida*; vida que comporta para la conciencia trascendental no el sentido de vida *individual*, sino *también* y contemporáneamente, el de vida común, social, histórica, esto es, *universal*⁶.

Es *porque* la *vida* es para esta conciencia un *problema* tanto teórico, como práctico y axiológico, *por lo que entonces* la *muerte* se ha vuelto para ella problemática. Pero el problema es entonces el de realizar la vida y hacerla posible incluso más allá de la muerte. Esto debe ser posible, justo desde el comienzo de su nueva actitud problemática. La única posibilidad que tiene sentido y que constituye sentido es, pues, la vida; la posibilidad de la vida es, consiguientemente, el problema de la vida posible y esto en el sentido preciso de una vida posible *realmente* o de una vida realmente *posible*. Es, manifiestamente, el problema de un tiempo siempre nuevo, siempre abierto, siempre posible y sugestivo.

Ahora bien, en qué sentido hay que entender la necesidad (*besoin*) de la trascendencia de la muerte? Para la conciencia trascendental la muerte consiste exactamente en el esfuerzo de esta misma trascendencia; se trata de la tensión misma de la vida como tendencia del Yo, cualquiera que sea la motivación, ya sea un sentimiento determinado, o una idea o reflexión elaborada, ya sea,

6 La conciencia trascendental es aquella para la cual ser *a la vez* individuo y especie no es más que un sólo y mismo *problema*, es decir, una misma y sola conciencia: *reconocimiento*, autoconciencia viviente. Cfr. por ejemplo, Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Editorial. F. Meiner, Hamburg, 1988, pp. 127 y ss.

como es el caso, un nexo bien determinado de ambos que es el resultado originario de un proceso anterior. La experiencia de la muerte para la conciencia natural aparece como resultado de su experiencia cotidiana, pero que se vuelve como negación, esto es, trascendencia de esta misma experiencia cotidiana.

Desde este punto de vista, la experiencia trascendental de la muerte es igualmente tanto el resultado de un proceso de vivencias en donde la conciencia no era más que pasividad extática, como el comienzo de un proceso que desde entonces se define tanto más radical y afirmativamente de cara a la historia de constituciones como tales, cuanto que por estas mismas constituciones, a saber, mediante esta misma historia de donación de sentidos, surge para la conciencia una totalidad de sentidos que no se "encontraban" para ella antes allí anteriormente, o que se "encontraban" allí solamente en forma latente y sin que ella las supiera.

No obstante, se encuentra aquí un problema que exige ser considerado más de cerca. En efecto, no debemos dejarnos engañar por la primera impresión con respecto a la actitud trascendental que se quiere negación y depasamiento de la muerte. No se trata aquí de una simple negación psicológica, ni tampoco de una *reacción* a una cierta experiencia o encadenamiento de experiencias anteriores. La conciencia trascendental no es en modo alguno una mera reacción, ni negación pura, y sus necesidades (*besoins*) no deben ser entendidas ingenuamente tampoco. La decisión de la conciencia trascendental de llevar una vida de constituciones en sentido fenomenológico no puede ser confundida simplemente con una escogencia cualquiera en el mundo de la vida vivido ingenuamente. Estas consideraciones exigen una determinación precisa de la *forma de vida* misma de la conciencia trascendental, tanto más cuanto que, para decirlo brevemente, la actitud trascendental quiere ser ella misma *propedéutica*.

La relación del sujeto trascendental con la muerte -lo que a este nivel significa para él en primer lugar la posibilidad de su propia muerte- está determinada por principio por y a partir de su *voluntad de vida*; es sobre la base de una voluntad de vida que él se enfrenta a la muerte, no ya simplemente en cuanto posibilidad lógica, sino como posibilidad real e incluso inmediata (inminente,

en ocasiones), y es por esta misma voluntad de vida que en este enfrentamiento con la muerte, ésta sufre una inversión total para la conciencia, en un contraste marcado con la actitud natural. Si el sujeto trascendental se enfrenta a la muerte y por aquí mismo arriesga su propia vida, o mejor todavía, si el sujeto trascendental constituyente ha decidido hacer *absolutamente posible* la vida, y por aquí mismo define el sentido de su propia existencia en este proceso, es debido a que para la conciencia trascendental se trata por principio de la vida de los otros y para los otros, y con los otros, de la suya propia. La conciencia trascendental es una conciencia genérica.

Ahora bien, la actitud trascendental frente a la muerte, actitud que es voluntad de vida, afirma con su propia realización que ya no es más la muerte la que da sentido a la vida, sino, por el contrario, es la vida quien constituye y define a la muerte misma. Y esto es preciso comprenderlo en el sentido de que para el sujeto trascendental la vida es siempre vida-por-cumplirse, por realizarse, por llevarse a cabo, o mejor todavía, es la vida-por-ser-vivida. Esto implica, pues, necesariamente, el reconocimiento de que la experiencia trascendental de la vida es una existencia que ve en el futuro la dimensión que define y da sentido al presente, e incluso al pasado. Es de cara al porvenir que el sujeto constituyente decide superar la experiencia limitante que representa vivir naturalmente (en sentido fenomenológico) la muerte. Para el sujeto trascendental, la vida está siempre por-ser-vivida y por esta potencialidad sus decisiones y sus elecciones son y han sido posibles. El futuro, antes que el pasado o que el puro presente, rige la vida del sujeto en la actitud trascendental. Si él toma una decisión de cara al pasado o frente al presente, es hacia el futuro. Es que para el sujeto operante el pasado está comprendido, de cara al problema *vida*, como el espacio en el que la vida vivió para hacerse posible. Pero la vida, es decir, la vida *intersubjetiva* no puede ser vivida en el pasado, ni exclusivamente bajo la mirada del pasado. (Por el contrario, para el sujeto natural es el pasado el que hace absolutamente posible su presente. Para él, por ejemplo, el haber recorrido tal o cual camino, que lo ha conducido de un cierto modo hasta el momento en el que se encuentra, es la razón por la que se encuentra allí). La radicalidad de la actitud trascendental consiste justamente en esto: en que sin volver la espalda al pasado, no sin subestimarlos, sus

realizaciones y sus decisiones, sus ideas y sus posibilidades, en resúmen, su ser mismo, se determina por la idea del futuro posible, y que esta conciencia de responsabilidad hacia el futuro es el criterio mismo que abre, más allá de la muerte, el horizonte de una realización todavía más adecuada de la vida, lo cual quiere decir para él, más sublime, digna, autónoma, racional.

Que la actitud trascendental exige al *sujeto* afrontar la muerte, no significa para él sino el hecho de que trascender la muerte es para él trascender el pasado en cuanto tal e incluso el presente. El presente es el momento de la decisión: una decisión se toma en el presente; el presente se comprende como el instante en el que la decisión es tomada y se expresa, por ejemplo, mediante términos como: "sí", "no", ¡"ahora!", etc. Pero una vez que la decisión ha sido tomada, el presente se hunde en el fluir mismo del devenir, en el pasado. El presente está fluyendo permanentemente hacia el pasado para sumergirse allí incluso hasta el olvido⁷. El futuro, por tanto, no es para el sujeto trascendental el tiempo que pasa o pasará y sobre el cual no se sabe nada. Para el sujeto trascendental el futuro *no llega*, sino que él lo *constituye*; él lo pone de antemano (*voraus-setzen*). Entonces el futuro corresponde a sus esfuerzos, a sus proyectos, a sus realizaciones. Así pues, la actitud trascendental hace del sujeto un sujeto ético, a saber, responsable. Si en esta tendencia él debe morir, él lo sabe, y en consecuencia habrá "elegido" su muerte. Pero es que de cara a esta voluntad de vida así comprendida, el sujeto trascendental aprende que la peor de las muertes no es precisamente la muerte física.

IV

LO que para el hombre en la situación ingenua es completamente incomprensible con respecto al sujeto trascendental, a propósito del problema de la muerte, es, por una parte, por qué, pudiendo escapar a la muerte, por qué incluso, estando seguro de

7 Esta es, en últimas, la forma misma del morir: el olvido. De tal suerte que el olvido y la muerte se corresponden en la misma manera en que, correlativamente, la vida y la presencia también se corresponden.

que su muerte física es o puede ser cuestión de tiempo, aún así se decide a afrontar la muerte y a morir si es preciso. Pero por otra parte, es también inexplicable para la conciencia natural de qué manera a través de la muerte puede haber todavía vida. Son estas las dos mayores dificultades para la conciencia natural, y son igualmente estos los términos en los cuales ella expresa su asombro. Ahora bien, este asombro es completamente distinto al asombro que la conciencia natural experimentaba en un primer momento, de cara ante el *aparecer* de la muerte. Aquí, se trata más bien de un abismo de razón y de sensibilidad que parece ser para ella absolutamente insuperable.

Ante este abismo, ella continuará preocupándose de sus "pequeños" asuntos. Es una característica esencial de la actitud no-problemática de la conciencia que si ella no puede comprender o ver un sentido, una razón que se vincule inmediatamente al hilo de sus experiencias, que ella ya conoce y que de una cierta manera le son suficientes, las abandonará casi enseguida, o luego de un breve lapso. El hombre en la situación ingenua no se preocupa, porque no quiere hacerse problemas; dicho de otra manera, lo que no encuentra explicación con las razones naturales que ella ya posee y *si*, además, "lo que" no es comprensible de esta manera para él no tiene un inmediato interés *práctico*, será dejado de lado en un plazo muy breve. Pero que ésta es una característica general se hace mucho más evidente cuando se tiene presente *o bien* que esta conciencia natural no ha sido "empujada" por otra conciencia a preguntarse sobre su asombro, a interrogarse sobre sus preguntas, a cuestionarse sobre sus problemas, a razonar sobre sus razones, por ejemplo, *o bien*, si las conciencias que la rodean todo el tiempo, todos los días, toda su existencia se encuentran o se encontraban en su misma situación. Es que justamente, la situación ingenua se ve como producto y resultado debido a que ella misma es el resultado o producto *reificado* de una historia cuya tendencia era la misma que la que se puede percibir en la situación ingenua actualmente presente. Esto exigiría otros desarrollos, pero en virtud del tema que nos ocupa deben ser puestos en suspenso, por el momento. El curso de la experiencia tal cual ha sido hasta el momento determina el curso de la experiencia que pueda tener lugar en el instante siguiente, para la conciencia natural. Que la muerte es la

ausencia de la vida y que la vida no puede nada más allá de la muerte, es para ella un axioma empírico.

Cuando el sujeto trascendental decide afrontar la muerte y arriesgar la vida, no es únicamente su vida individual la que está en juego, aunque su muerte le sea "personal". Lo que es verdaderamente fundamental en la decisión del sujeto trascendental con respecto a la experiencia de la muerte es que él comprende que cuando muere no es la subjetividad trascendental la que muere, sino el sujeto natural que vive en él. Ahora bien, esto no es evidente para la conciencia natural. Las evidencias del hombre en la situación natural son siempre *evidencias inmediatas, empíricas*⁸. El sujeto que habla en la actitud trascendental no habla únicamente de sí: él es voz -entendido en sentido trascendental- que habla, él se hace vida que habla a través suyo; el sujeto trascendental es en este sentido medio pero porque él se hace a sí mismo medio que contiene e indica un horizonte: el sujeto trascendental se hace horizonte con su *actitud* misma, y que es, así, *forma de vida*. Es exactamente en este sentido que tiene lugar el ejemplarismo de la actitud operante de la subjetividad trascendental. Ella remite siempre al mundo de la vida y a la propia experiencia natural del mundo, de la vida y de la muerte pero porque a la vez, simultáneamente, ella es futuro que quiere no simplemente *pasar*, sino *vivir*.

La elección del hombre de la actitud trascendental es la escogencia originaria y de principio de la vida, para la vida. La muerte no es para él una alternativa, y si es necesario afrontar y aceptar la muerte, o incluso morir él mismo, es debido a que en este mismo *acto*, mediante esta misma *decisión* es la vida la que exige ser llevada a cabo y la que permite constituir. Una vez más: la vida es siempre intencionalidad, vida-por-ser-vivida, etc., en y para la subjetividad trascendental. La experiencia trascendental de la vida constituye la muerte, *da sentido* a la muerte, y esto de la única

8 En contraste, las evidencias de la actitud trascendental son esencialmente reflexivas; o bien, para decirlo inversamente, la actitud trascendental consiste en una vida llevada en la apodicticidad, esto es, en el proceso siempre gradual de aproximaciones de evidencias adecuadas a evidencias apodícticas. La historia de estas aproximaciones es, en términos fenomenológicos, el proceso mismo del vivir.

manera posible: es el sentido, a través de la experiencia de la muerte y más allá de la muerte, de permitir cumplir la vida, realizarla, y si se quiere incluso, anunciarla.

Para el hombre en la actitud trascendental no cabe jamás el problema del suicidio, ni se trata jamás de renuncia: sus actos y sus decisiones son libres en el hecho mismo de que la vida es vivida autónomamente *en tanto que* intencionalidad viviente. Mientras que en la actitud natural el tiempo no llega más que hasta la muerte y que todo proyecto, toda voluntad termina por estrellarse contra el muro insuperable de la muerte, para el sujeto trascendental, el tiempo, que es futuro, atravieza a la muerte y con ello hace manifiesta a la vida como posibilidad real abierta; la vida es, pues, siempre tarea, siempre proyección, expectativa (*Erwartung*). La muerte, para la conciencia operante, corre hacia el pasado, la vida fluye hacia el futuro. No es debido a que se enfrenta a la posibilidad de la muerte por lo que ella *descubre* la vida, aunque éste pueda ser el caso. Es más bien por su *saber* de la vida y de la existencia que la muerte no se manifiesta ya más como límite absoluto. Hay siempre en la experiencia trascendental de la vida un sentido por dar, un sentido por descubrir, un sentido por participar (compartir), un sentido por realizar. Decir "hay" no comporta otra cosa más que la pulsión misma de la actitud problemática de la conciencia operante.

A pesar de las experiencias negadoras tales como la desilusión, la mentira, la mala fe; tales como las guerras, las torturas, las injusticias; tales como la prisión, la coerción, el exilio; tales como las represiones, las finitudes, las limitaciones, etc., en resumen, a pesar de la evidencia empírica que muestra que en el pasado no se ha podido "encontrar" todos los fundamentos del presente y todavía menos los del futuro. En síntesis, a pesar de la muerte, la conciencia se lanza hacia el futuro cargada de pulsión de vida, y esto sin tener necesidad de saberlo *positivamente*. La conciencia se esfuerza por vivir a pesar de sus experiencias negadoras, e incluso al interior de ellas canta de múltiples maneras la vida. He aquí, pues, la tendencia a la sobrevivencia, primero, y a la vida, luego, que la conciencia trascendental eleva por encima del silencio y de la indiferencia de quien quiere imponer la experiencia natural de la muerte.

V

LA experiencia trascendental de la vida es una vida que se despliega de múltiples maneras pero siempre con el fin claro que da sentido a sus actos y a su comportamiento, incluso en los instantes más simples de la cotidianidad. Este fin -que en tanto que fin es objeto-por-alcantar- debe ser comprendido igualmente como la decisión reguladora que permite y constituye otras decisiones dichas menores, entre las cuales se debe tener en cuenta incluso las decisiones que reúnen las relaciones, su apertura al mundo y el cómo de estas relaciones y de esta apertura. La experiencia trascendental de la vida es la experiencia de lo trans-espacial y trans-temporal *si* desde la actitud natural se entiende el espacio y el tiempo como cada *hic* y cada *nunc* reducidos a la forma siempre delimitante de la coseidad. Las relaciones espaciales y temporales y espacio-temporales sufren por efecto mismo del cambio hacia la actitud trascendental una reducción a la inmanencia de la vida del sujeto constituyente entendido como fluir inmanente de vivencias y bajo y por la *unidad* misma del fluir de vivencias y de la conciencia. Dicho de otra manera, la actitud trascendental es *unidad de experiencias y de formas de experiencias* y esto siempre posible fundamentalmente por las decisiones originarias (*Ur-wahl*), constitutivas de sentido.

Mediante el cambio de actitud, el sujeto operante despliega una vida que con respecto a la sensibilidad se dice que es una vida sensible, y en donde la sensibilidad misma es una forma de constitución de sentido; con respecto a la inteligibilidad, es una forma de vida regida por un ejercicio permanente de crítica en el sentido fenomenológico-trascendental de la palabra, puesto que el ejercicio mismo de la razón es comprendido y vivido como un ejercicio de crítica, antes que de legitimación, con respecto a la voluntad, es una vida regida en la lucha contra los fantasmas, las ilusiones (*Scheinen*), los paralogismos o deformaciones de la razón (o como quiera que se los denomine), así como la re-actualización misma, permanentemente, de la actitud problemática.

La vida del sujeto trascendental es una vida de donación de sentido, de constante descubrimiento de sentidos y con mirada de posibilidades siempre nuevas y abiertas, pero esto, de tal manera

que no se trata ya más de deberes (*Sollen*), sino de la realización de la vida en y a través de esta misma forma de vida. La actitud constituyente es la radical y verdadera dignificación de la vida, y en esta misma actitud está comprendido el problema mayor del sentido de la naturaleza, del mundo, del hombre y de la trascendencia. La subjetividad trascendental está presente en cada movimiento, en cada percepción, en cada realización. Es en este marco como es posible comprender entonces que la subjetividad trascendental es presencia (*nunc stans*) y siempre significación: es que la vida se quiere entonces como presencia absoluta y no como indiferente posibilidad lógica (vacía).

La experiencia fundante (*fungierend*) de la muerte es una experiencia de autonomía; y en este sentido, el sujeto de la actitud problemática, enfrentándose a la muerte, la rechaza, puesto que hay siempre para él un sentido por vivir, un sentido por dar, un sentido por ser percibido. Ahora bien, *su rechazo de la muerte se expresa* en la forma o bien de la *creación de la vida* bajo la multitud tan grande y rica como posible de formas, contenidos, valores, etc., tal y como ya ha sido dicho, que resaltan y dignifican la vida misma; o bien en la forma de una *voluntad de vida* que habita cada una de sus palabras, cada uno de sus actos, etc. y que es vista incluso por el sujeto empírico en la situación ingenua, aun cuando él no pueda comprender en un primer momento esta vida; o bien como *indicación* perpetua de un *horizonte* por ser vivido, experienciado, y allí mismo, de una multiplicidad de horizontes que se relacionan unos con otros de acuerdo con el sentido de responsabilidad que fue antes señalado.

Sin embargo, la actitud trascendental no es en absoluto un rechazo ni una negación que busca eliminar la actitud natural o al hombre de la actitud natural. Existe una doble relación de la conciencia trascendental tanto de cara a la forma política (*politeia* y no *politiké*) como a la forma pedagógica (*paideia*) de la experiencia del mundo, de la vida y de la muerte. Esta relación se funda sobre el piso de la *ética* que *es*, en últimas, la actitud trascendental. La conciencia trascendental, por así decirlo, sirve de espejo a la conciencia natural, pero no en el sentido de la conciencia trascendental misma, sino en el sentido de la conciencia natural en tanto que debe ser posible devenir a partir de ella misma, pero siempre y

absolutamente como comunidad intermonádica, es decir, como intersubjetividad y co-existencia (*mit-sein*), co-pertenencia. La conciencia trascendental no es diferente en esencia a la conciencia natural: son sus actitudes las que las diferencian. Que desde entonces el hombre no pueda *retornar* desde la actitud problemática que ya ha *ganado* a ser el hombre de la situación ingenua, y que en este momento sea una imposibilidad *de principio y de hecho* este retorno, es éste el problema más importante para la conciencia operante de cara a su propia tarea pedagógica, esto es, *propedéutica* con respecto al mundo mismo de la vida, vivido ingenuamente.

Ahora bien, el mundo de la vida vivido ingenuamente es el mundo de la muerte o de la pseudo-vida. Es de cara a este mundo de la muerte que el mundo de la vida debe ser ganado, descubierto, constituido, esto es, creado. La tarea, pues, es, en adelante, la de la constitución de una nueva temporalidad en donde el acento de la existencia, que encuentra en el *futuro* el origen más radical de la vida, permite, por tanto, colocarse ante el pasado mismo y ante el presente, en cuanto que "futuro" a su vez: el mundo entero, la historia toda, el tiempo todo, la naturaleza en fin, se descubren entonces, responsablemente, como tarea y horizontes que exigen constantemente donación de sentido. Decir que la naturaleza y la historia, *por ejemplo*, exigen donación de sentido por parte de la conciencia y de la subjetividad trascendental no quiere significar sino el hecho de que ellas "exigen" ser vividas también como experiencia trascendental de vida (de *la vida*). Desde este punto de vista, es posible decir que para el sujeto operante, la actitud problemática es intencionalmente la problematicidad de la naturaleza, del mundo, de la vida, de la muerte, del tiempo, de la historia, y en absoluto exclusivamente de la conciencia. La experiencia trascendental de la vida no es en modo alguno una actitud de conciencia entendida ingenuo-psicológicamente. Esto es, dicho de una manera muy general, lo que constituye la tarea y el problema de una experiencia de la vida entendida trascendentalmente.

El problema fundamental de la humanidad es hoy -y esto no es menos cierto visto a un nivel particular, como el problema de un país, de una sociedad, de un estado, de una comunidad, de una cultura, de un continente,-, el de la experiencia de la vida, el de

hacer posible realmente la vida, y esto no es ya simplemente un tema antropológico. El problema filosófico del mundo debe ser entendido como el problema crucial del mundo de la experiencia. El problema de la constitución de un mundo de la experiencia, es decir, de un *nuevo* mundo de la experiencia es, en consecuencia, y originariamente, el problema de la constitución de un mundo de la vida, y esto en el sentido trascendental que ha querido ser presentado antes arriba, en términos generales. Es, entonces, de acuerdo con nuestra manera de presentarlo, el ensayo de reflexión hacia una fenomenología de la vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, Ed. M. Niemeyer, Tübingen, 1986; cfr. particularmente pp. 235-267.
- , *Gesamtausgabe*, T. XX (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*), Ed. V. Klostermann, Frankfurt a. M., cfr. principalmente, pp. 424-442
- HUSSERL, EDMUND, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Hua I*, Ed. M. Nijhoff, Den Haag, 1950, cfr. aquí, por ejemplo, pp. 48-50, 55, 62, 64.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Hua III, I*, Ed. M. Nijhoff, Neu Herausgegeben von K. Schuhmann, Den Haag, 1976: cfr. pp. 47, 8, 135, 139, 144, 150-1.
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Hua VI*, Ed. M. Nijhoff, Den Haag, 1954, cfr. en particular, pp. 38 y Beilagen XVI, XVIII-XX.
- , *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), Hua X*, Ed. M. Nijhoff, Den Haag, 1966.
- , *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripte, 1918-1926, Hua XI*, Ed. M. Nijhoff, Den Haag, 1973, cfr. aquí muy especialmente pp. 377-381 del Beilage VIII.

- HUSSERL, EDMUND, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935*, Hua XV, Ed. M. Nijhoff, Den Haag, 1974; cfr. pp. 171-2, 520, 526-28.
- , *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Hua XVII, Ed. M. Nijhoff, Den Haag, 1974; cfr. pp. 256-258, 275-280.
- KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Editions Gallimard, Paris, 1947, cfr. pp. 529-575.
- LÉVINAS, EMMANUEL, *Le temps et l'autre*, Editions P.U.F., Paris, 1979; cfr. pp. 55-66 y 73-76.
- , *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Ed. M. Nijhoff, The Hague, 1984; cfr. 118-120 y 208-213.
- MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de cours*, Ed. Gallimard, Paris, 1968, cfr. pp. 43-56, 66-73, 98-106, 136-7, 141-156.
- , *L'oeil et l'esprit*, Ed. Gallimard, Paris, 1964, cfr. pp. 56-60 y 81-93.
- , *Le visible et l'invisible*, Ed. Gallimard, Paris, 1964, cfr. pp. 207-212, 233-235, 279-283, 288-292.
- PATOCKA, J., *Platon et l'Europe*, Ed. Verdier, Lagrasse, 1983.
- , *Essais hérétiques. Sur la philosophie de l'histoire*, Ed. Verdier, Lagrasse, 1981.
- SARTRE, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Ed. Gallimard, Paris, 1943; cfr. pp. 624 y sigs.

