

*El artículo se enmarca en el proyecto de investigación "Análisis de la muerte: los aportes fenomenológicos de Edmund Husserl, Martin Heidegger y Eugen Fink" (Dirección de Investigación y Estudios Avanzados, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, código: 039.336/2018) cuyo investigador responsable es César Lambert. Yuri Guerrero, como coinvestigador, también participa en este proyecto.

Sobre la evidencia de la muerte. Reflexiones fenomenológicas*

About the Evidence of Death. Phenomenological Reflections

Yuri Guerrero Santelices
Universidad Santo Tomás, Sede Viña del Mar, Chile
yuriandrei.guerrero@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8451-986X>

César Lambert Ortiz
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
cesar.lambert@pucv.cl
<https://orcid.org/0000-0001-8975-077X>

Resumen

El artículo se enfoca en la muerte y su evidencia. El punto de vista es fenomenológico: análisis descriptivo de vivencias subjetivas. En un primer paso el texto explica qué es fenomenología, tal como es planteada por Husserl. En segundo lugar, se estudian las ideas de Max Scheler y de Martin Heidegger sobre la muerte. Como tercer punto, se aborda la noción de evidencia en relación con la experiencia del morir. Finalmente, el artículo presenta la conclusión: la muerte es vivenciada en la vida de cada uno y no solamente como toma de conciencia de que otras personas ya han fallecido.

Palabras clave: evidencia, muerte, vivencia intencional

Abstract

The article focusses on death and its evidence. The approach is phenomenological: it is a descriptive analysis of subjective experience. In the first step, the text explains what phenomenology is, as Husserl determines this concept. Secondly, it studies Max Scheler's and Martin Heidegger's ideas about death. As a third point, we approach to the experience of dying, as it is related to the notion of evidence. Finally, the article presents the conclusion: death is experienced in each life as part of it and not merely as an awareness of other persons that have died.

Keywords: death, evidence, intentional experience

Uno de los accesos más comunes a la muerte consiste en la noticia del fallecimiento de alguien; en ese marco comparece ante nosotros, en ocasiones, el cuerpo del difunto, normalmente, a propósito de los ritos fúnebres. Cuando se trata de una persona conocida, como es el caso de un miembro de la familia, un eco de su presencia lo constituyen las pertenencias de aquel y, sin duda, el espacio vacío que deja, el cual, a su modo, también es percibido. He ahí una experiencia prefilosófica de que todos, de una forma u otra, tenemos noticia.

Pues bien, un autor tan relevante en la filosofía del siglo XX como Heidegger enuncia que la muerte del otro no puede ser entendida como una vía de acceso a la muerte como tal. Dicha muerte implica una pérdida, pero —estima el autor— una pérdida que se vincula con el modo de co-estar con los demás, que es un rasgo propio de todo existir humano (1997: 260; 1993: 239).¹

Entonces, si esta propuesta heideggeriana resulta plausible, el dato evidente de la muerte no puede basarse en la experiencia prefilosófica arriba descrita. Más bien, la muerte misma ha de mostrarse en la existencia humana de cada uno, haya o no tenido conocimiento de un fallecimiento. Ello, a su vez, obliga a explicitar el sentido que ha de tener, en tal caso, la idea de evidencia.

En términos generales, se trata aquí de vivencias subjetivas: el dolor por la partida de un ser querido; el lugar vacío que, de manera decreciente, seguimos aprehendiendo; la experiencia de sí mismo en que se hace presente la finitud de la vida; en fin, muy diversas son tales vivencias. Con todo, son momentos susceptibles de ser descritos. Por eso, a la reflexión filosófica se le ofrece con suma pertinencia el método fenomenológico para abordar tales cuestiones, esto es, aquel enfoque que consiste en un análisis descriptivo de vivencias

¹ Por lo que concierne a la manera de referir los textos centrales del presente escrito, debe indicarse que primero se hace referencia al texto castellano y a continuación se indica el pasaje de la versión alemana.

subjetivas (Fink, 1985: 23). Desde la fenomenología cabe, pues, preguntarse por el tipo de evidencia que ofrecería la muerte, entendida esta como un rasgo constitutivo del existir humano.

El presente escrito aborda ese conjunto de tareas. En efecto, primero ofrece una determinación del concepto de fenomenología y centra su atención en las consideraciones que, al respecto, traza Edmund Husserl. Segundo, estudia las reflexiones acerca de la muerte que desarrollan dos eximios representantes de esta corriente: Max Scheler y Martin Heidegger. Tercero, aborda la pregunta por la evidencia y, en concreto, por la evidencia de la muerte. Y, cuarto, el escrito plantea el punto de vista de los propios autores en una suerte de conclusión.

Determinación del concepto de fenomenología

La fenomenología y el movimiento fenomenológico fundado por ella irrumpe con la publicación, entre 1900 y 1901, de las célebres *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl. Allí el autor define su actividad filosófica, la fenomenología, como “la doctrina de las vivencias en general (*die Lehre von den Erlebnissen überhaupt*)” (2017: 772; 2009: 765). Esta doctrina se concreta en el estudio de dichas vivencias, o sea, en una descomposición y descripción de las mismas, tal como lo sostiene el mismo autor en el § 16 de la quinta investigación lógica, donde define el ejercicio fenomenológico como “un análisis psicológico puramente descriptivo (*rein deskriptive psychologische Analyse*)” (2017: 512; 2009: 411-412). Tal tarea consiste, pues, en un desmembramiento de las vivencias, de modo que se pueda mostrar las partes de que se componen, sean estas concretas o abstractas, a fin de poner de manifiesto lo que en cada caso se aparece. Una vivencia tiene, en efecto, un determinado contenido descriptible, el que ha de ser entendido como la suma total de las vivencias parciales que la constituyen. Por eso:

Mostrar y describir esas partes es la tarea del análisis psicológico puramente descriptivo [...] Este análisis trata, en general, de descomponer las vivencias interiormente experimentadas, en sí y por sí, como se dan realmente en la experiencia, ciertamente sin detenerse en las conexiones genéticas, ni lo que significan fuera de sí mismas, ni aquello para lo cual puedan valer (2017: 512; 2009: 411).

La fenomenología es precisamente este análisis de vivencias o, para ser aún más precisos, de vivencias intencionales dirigidas a objetos; y que Husserl designa con el nombre de acto. El acto o la vivencia intencional es, por así decir, una suerte de totalidad. Esta tiene partes concretas y abstractas,² que son la suma de todo lo que compone de modo real³ a dicho acto. Y el modo fenomenológico de hacer filosofía consiste en «mostrar y describir» esas partes. Aunque aquí Husserl no habla de fenomenología, sí nombra su actividad filosófica como «análisis psicológico puramente descriptivo». El aspecto psicológico del análisis indica, a su vez, el carácter subjetivo de la vivencia. De modo que lo que se descompone son «vivencias interiormente experimentadas», y cómo se dan estas vivencias en la conciencia, cuya consistencia es ese contenido «*reell*». Y dado que este estudio analítico es puramente descriptivo, entonces no se ocupa, por ejemplo, de la génesis de las vivencias.

Pues bien, la fenomenología descriptiva es un análisis de vivencias subjetivas (Fink: 1985: 23); o de lo que compone realmente a un acto subjetivo. Como un acto subjetivo está compuesto de partes, y estas solo se revelan con el ejercicio fenomenológico, es preciso

2 Los conceptos concreto y abstracto son propios de la ontología formal de las *Investigaciones lógicas*; se trata del análisis mereológico de la tercera investigación donde Husserl sostiene que las partes de un todo son, o bien independientes en relación con el todo, es decir, parte concreta; o bien una parte no-independiente en relación con el todo, esto es, parte abstracta. Y todo acto presenta tanto partes concretas como abstractas (Husserl, 2017: 415-416; 2009: 272-274).

3 El término alemán corresponde a «*reell*». Este adjetivo —y a veces adverbio— es muy importante para la doctrina de la fenomenología que nace en las *Investigaciones lógicas*, pues designa aquello que constituye la consistencia misma del acto o, dicho en otros términos, aquello que reside de modo propio en la vivencia.

determinarlas; ver, por así decir, cuáles son sus aspectos. De manera que en el estudio de cualquier vivencia han de contemplarse estas disquisiciones; en otras palabras, se debe descubrir todo el contenido del acto subjetivo.

Como es sabido, Husserl, en la quinta investigación lógica, lleva a cabo un exhaustivo estudio de la estructura de las vivencias subjetivas. Afirma, por ejemplo, que el carácter de este tipo de vivencias es precisamente su intención respectiva. Así pues, una vivencia intencional es una vivencia que se refiere a un objeto. Tal referencia o relación es, para Husserl, particularmente importante; ya que esta no es, por así decir, una relación «a secas», sino que hay diversos modos de relación intencional. Husserl, sobre este tópico, dice:

hay diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional, o, más brevemente, de la intención (que constituye el carácter descriptivo del género «acto»). El modo cómo una «mera representación» de una situación objetiva mienta éste su «objeto» es distinto del modo cómo lo hace el juicio, que considera verdadera o falsa dicha situación. Distintos son también el modo de la esperanza y el del temor, el modo del agrado y del desagrado, el del apetito y el del desvío, el de la resolución de una duda teórica (resolución judicial) y el de la de una duda práctica (resolución voluntaria en el caso de una elección deliberada); el de la confirmación de una opinión teórica (cumplimiento de una intención judicial) y el de la de una decisión voluntaria (cumplimiento de la intención voluntaria), etc. (2017: 491; 2009: 381).

Este conocido fragmento de las *Investigaciones lógicas* indica algo muy importante para el estudio de los actos subjetivos: la idea de que hay distintos modos de referencia intencional. Cada uno de ellos es específico y esencial; así, por ejemplo, la representación es una especie; el juicio o el temor, también. Y la especie representación, la especie juicio y la especie temor, vayan por caso, se fundan en la esencia pura del género acto (2017: 492; 2009: 381). De tal manera que las diversas especies de relación intencional hallan su unidad

genérica en el acto; pues todas y cada una de ellas son «intenciones»: o bien representativas, o bien judicativas, o de otra índole.

Dado que, como se ha dicho, la quinta investigación se ocupa, sobre todo, de “la estructura fenomenológica de las vivencias intencionales en general (*den phänomenologischen Bau der intentionalen Erlebnisse überhaupt*)” (2017: 531; 2009: 441), es preciso mencionar algunas cuestiones respecto de esa estructura en lo tocante a dos conceptos claves de la doctrina: la cualidad y la materia de una vivencia. Ambos conceptos, por lo demás, constituyen “la esencia intencional de un acto” puesto que son dos “componentes absolutamente esenciales de que un acto no puede carecer nunca” (2017: 524; 2009: 433). Así pues, toda vivencia subjetiva se presenta con una cualidad y una materia determinada. Cabe destacar, conjuntamente, que tanto la cualidad como la materia son partes abstractas, es decir, partes no-independientes de la vivencia. En palabras de Husserl: “son un momento abstracto del acto” (2017: 524; 2009: 433); por tanto, en una vivencia intencional la cualidad está esencialmente unida a una materia; aunque, claro está, ambos momentos son susceptibles de ser distinguidos en el análisis fenomenológico.

Entonces, qué sea una cualidad y qué sea una materia son preguntas que el filósofo moravo se hace en muchos pasajes de la quinta y sexta *Investigaciones lógicas*. Por un lado, la cualidad determina si el acto es representativo, judicativo o desiderativo; por otro, la materia suministra el qué o el soporte de la vivencia, esto es, el momento que me indica respecto de qué es vivencia mi vivencia.⁴

Ahora bien, esta distinción que revela el análisis descriptivo es importante porque atañe al tópico de la «relación intencional». Es decir, a la relación entre la vivencia y el objeto hacia el cual esta se dirige. Pues, así como hay diversos modos de referirse a un objeto bajo el aspecto cualitativo (como representación, juicio, etc.), así también hay diversos modos propios de la materia. Por ejemplo, advierte Husserl, puede haber dos actos cualificados como representación

4 La distinción fenomenológica de la cualidad y la materia de un acto está presente, entre otros pasajes, en el § 20 de la quinta investigación lógica (2017: 520-524; 2009: 425-431).

dirigidos al mismo objeto y, sin embargo, tener distintos contenidos.⁵ Esto se debe a que la materia constituye en el acto lo que el filósofo llama “el sentido de la aprehensión objetiva (*Sinn der gegenständlichen Auffassung*)” (2017: 523; 2009: 430). Es decir, la materia, en cuanto momento abstracto del acto, determina no sólo el respecto de qué es vivencia mi vivencia, sino también cómo lo es.

Así pues, el análisis descriptivo del objeto de una vivencia intencional ha de permitir ver ese objeto «tal como él se muestra». He ahí uno de los puntos centrales de toda concepción acerca de la fenomenología, sea cual sea la forma en que se concreta. En tal sentido, el objeto puede consistir en una realidad sensible —como una mesa o un árbol—, pero también puede tratarse de realidades menos tangibles sensiblemente. Es el caso de la muerte.

En efecto, en lo que sigue se exponen los planteamientos de Scheler y de Heidegger acerca del tópico y se insiste en que ambos autores rechazan la idea de que el conocimiento de la muerte proceda de una suerte de inducción a partir de los fallecimientos de que se tiene noticia en el transcurso de la vida. El mostrarse de la muerte tiene un rasgo más originario. Sea como fuere, aquel ante quien se presenta el fenómeno, en realidad, tiene la experiencia —o vivencia— de hacer patente algo que, implícitamente, está comprendiendo siempre ya. El análisis filosófico de esa comprensión puede entenderse como un ejercicio descriptivo, aunque ni para Scheler ni para Heidegger el concepto de vivencia parece ser central.⁶ Veamos, pues, en concreto, el modo en que se torna patente la muerte en la existencia humana.

5 Husserl presenta el ejemplo de las representaciones «triángulo equilátero» y «triángulo equiángulo», que se dirigen a un mismo objeto pero que tienen distintos contenidos (2017: 522-523; 2009: 429).

6 Para cotejar las nociones de fenomenología de Husserl y de Heidegger resulta pertinente revisar el capítulo tercero del libro *Hermeneutik und Reflexion* (2000: 119-168; especialmente: 145-148) de Friedrich-Wilhelm von Herrmann; allí el autor expone los paralelos y divergencias, destacando la centralidad de la noción de intencionalidad.

Las reflexiones de Scheler se sitúan en el contexto de lo que él denomina el hundimiento de la creencia en la sobrevivencia después de la muerte, lo cual es propio del hombre moderno. Central es, a tal propósito, la relación de este con la muerte misma. La tesis del autor es, aquí, harta clara: el hombre moderno no cree en una sobrevivencia postmortal en la medida que ya no intuye ante sí su muerte; ya no vive —postula Scheler— “de cara a la muerte (*angesichts des Todes*)” (2001: 16; 1957: 15). Scheler precisa la tesis en los siguientes términos: tenemos en nuestra conciencia el hecho intuitivo —que está en ella de modo continuo— que para nosotros la muerte es cierta.⁷ Pero, tal certeza es reprimida desde la clara zona de la conciencia de la muerte en virtud del estilo de vida y del tipo de ocupaciones del hombre moderno. Así, el hecho intuitivo queda reducido a un mero «saber enunciativo» que uno se va a morir. Entonces, dado que ya no se presenta la muerte de esa forma inmediata, también se nubla la idea de una superación de la muerte (2001: 16; 1957: 15). Pero, destacamos nosotros, no es esto último la causa de aquello.

Por su parte, Scheler rechaza la tesis según la cual nuestro saber acerca de la muerte es el resultado de la observación del fallecimiento de otras personas y que, por inducción, concluimos que también nosotros nos vamos a morir (2001: 17; 1957: 16). Más bien, postula el autor, la idea y la esencia de la muerte pertenecen a los elementos «constitutivos» de nuestra conciencia y, en general, de toda conciencia vital (2001: 18; 1957: 17) ¿Cómo explica esto el autor?

Es preciso, estima Scheler, considerar el proceso de la vida. En tal sentido, la muerte es un *a priori* para la experiencia inductiva que observa el contenido cambiante de todo proceso vital (2001: 21; 1957: 18). En efecto, allí se pone en evidencia la vivencia de la “direccionalidad hacia la muerte (*Erlebnis der Todesrichtung*)” (2001: 24; 1957: 20). El autor describe la estructura del proceso vital; estima

7 El texto hace referencia al “hecho actual e intuitivamente presente a aquélla [la conciencia] de la certeza de la muerte (Die fortwährend in unserem Bewußtsein gegenwärtige intuitive Tatsache, daß uns der Tod gewiß ist” (Scheler, 2001: 16; 1957: 15).

que, sean cuales sean las fases puntuales de que se compone la vida, en ella se dan tres dimensiones peculiares, a saber, un inmediato estar presente, un inmediato ser pasado y un inmediato ser futuro. Ello, a su vez, ha de ser diferenciado taxativamente de la percepción, el recuerdo y la expectativa, que tienen un carácter mediato.⁸

Se explica que, vistas las cosas desde el tiempo objetivo, en cada uno de los puntos temporales indivisibles cabe encontrar un «contenido total» que él caracteriza como G (por *Gesamtgehalt*) (2001: 22; 1957: 19).⁹ Este se identifica por la sumatoria de las tres dimensiones recién mencionadas: V + G + Z, o sea, ser pasado (V), más ser presente (G), más ser futuro (Z) (2001: 22; 1957: 19). Por su parte, cada una de las tres dimensiones tiene —según estima Scheler— una extensión (*Umfang*), de tal modo que el contenido total G se reparte, en todo momento del tiempo objetivo, en las tres extensiones (2001: 22; 1957: 19). Desde el punto de vista de estas últimas, debe hacerse notar que ellas aportan con diversas extensiones (o cantidades de extensión, podemos aun decir) al conjunto total G, el que, como se ha dicho ya, es constatable en todo punto temporal. Es más, con el transcurrir del proceso vital van cambiando las extensiones de cada uno y, por tanto, el porcentaje que aportan al total G también varía en cada caso. Scheler sostiene, además, que la extensión total G va aumentando con el desarrollo del ser humano (2001: 22; 1957: 19) y de los seres vivos, cabe añadir. Pues la mirada de la intuición abarca en cada instante esa extensión total G y su contenido (2001: 22; 1957: 19).

En efecto, la mirada que tiene la conciencia del ser humano no se dirige sólo y exclusivamente a las fases puntuales, sino que capta

8 El traductor español, nada menos que Xavier Zubiri, ha vertido el concepto de «Erstreckung» por «dimensión»; con ello se pierde un tanto la idea de extensión, de un extenderse. En efecto, el verbo «sich erstrecken» también se entiende en alemán como «sich ausdehnen». Así pues, esas extensiones son denominadas en alemán “unmittelbares Gegenwärtigsein, Vergangensein und Zukünftigsein” por Scheler (2001: 21; 1957: 18-19). A su vez, la dimensión o extenderse hacia pasado, presente y futuro, debe diferenciarse de lo que Scheler denomina «Umfang» y que Zubiri traduce como «extensión», tal como se verá más abajo.

9 Scheler es equívoco con la terminología, pues utiliza «G» tanto para el contenido total (*Gesamtgehalt*) como para el presente (*Gegenwärtigsein*). Pero el contexto de la argumentación aclara la imprecisión.

siempre, con mayor o menor grado de explicitud, la extensión total de la vida. En otro pasaje del texto, Scheler hace mención a una vaga «visión total» de mi vida, que es vivenciada por mí (2001: 63). La intuición pura va, pues, captando las permanentes reconfiguraciones en las dimensiones V, G y Z, cuya sumatoria, en cada fase progresiva, es repartida de modo diferente; pero con una dirección determinada.

Así pues, el progreso objetivo del proceso vital hace que la extensión total se reparta una y otra vez de nuevo en una dirección característica (2001: 22; 1957: 19). El autor sostiene que la extensión del contenido en el caso de la dimensión V —o sea, del pasado— crece y crece. A una con ello, sucede que la extensión del contenido que es propia de la dimensión Z —es decir, del futuro— disminuye y disminuye. Por su parte, la extensión del ser presente (G) entre aquellas otras dos extensiones se ve, por así decir, siempre en mayor grado “acorrallada” o “comprimida” (2001: 23; 1957: 19-20). Por tanto, según Scheler, la creciente cantidad de pasado (V) que es vivenciada en cada momento de la vida hace decrecer la cantidad de poder vivenciar, que corresponde a la inmediata expectativa de lo futuro (Z) (2001: 23; 1957: 20). En tal sentido, las extensiones del ser presente se van haciendo cada vez más pequeñas de punto temporal en punto temporal. Y ello es así, aun cuando el contenido total G vaya en aumento (2001: 23; 1957: 20).

Así vistas las cosas, las fases temporales de la vida, entendidas como instantes puntuales, dan cuenta de una dirección precisa: el crecimiento de la extensión del pasado (V) a costa de la extensión del futuro. Por eso, la estructura temporal que es peculiar al proceso vital implica, como se ha destacado ya, una vivencia de direccionalidad hacia la muerte (2001: 24; 1957: 20). Si, pues, la cantidad total de la vida que, en cada caso, es dada se reparte de tal forma que la extensión de la dimensión de futuro (Z) llega a cero, ello quiere decir, para Scheler, que se ha arribado al fallecimiento que es propio de la muerte natural (2001: 24; 1957: 20-21).¹⁰

10 A propósito, Schumacher sostiene que este planteo constituye el corazón de la argumentación scheleriana. En efecto, el autor apunta que la experiencia de la estructura de un instante de la vida funda la certeza de la condición mortal y revela ahí la realidad de la «muerte natural» (Schumacher, 1999: 242-243).

Al respecto, estima Scheler que la muerte no puede ser entendida como un mero componente empírico de la experiencia humana, antes bien, ella pertenece a “la esencia de la experiencia de toda vida” (2001: 27; 1957: 22): es un componente de la forma y estructura en que nos es dada la vida, sea la propia o la ajena. Y ello acontece de esta manera, plantea el autor, “tanto desde dentro como desde fuera” (2001: 27; 1957: 22).

En tal sentido, y volviendo a los aspectos temporales arriba mencionados, la vida de cada uno está, para uno, presente en cada caso como una totalidad cerrada (2001: 28; 1957: 23). Por tanto, las vivencias particulares —las fases puntuales ya consignadas— aparecen sobre dicho trasfondo (2001: 28; 1957: 23). Por eso, sostiene Scheler, incluso con independencia del envejecimiento, este fin que es la muerte está presente siempre, aunque —claro— no se hace allí patente ni el instante preciso ni la manera concreta en que ella va a ocurrir (2001: 28; 1957: 23).

Hay una simetría con la experiencia del universo. En efecto, cuando el ser humano percibe el mundo, concretamente, una mínima parte del mismo, le es también presente de manera continua la realidad del universo como un todo. Se trata aquí, estima Scheler, de una conciencia unitaria del mundo (2001: 28; 1957: 23); este último opera para toda percepción como un trasfondo perceptible. Algo semejante ocurre, entonces, con la muerte: toda experiencia puntual de la vida, toda vivencia, se hace presente a partir del trasfondo de una unidad vital cerrada hacia adelante y hacia atrás (2001: 28; 1957: 23).

En consecuencia, la muerte es para Scheler un componente necesario y evidente de toda experiencia interna de la vida (2001: 29; 1957: 23). No corresponde a un aspecto que esté fuera del proceso vital,¹¹ sino que el morir propio de la muerte (2001: 30; 1957: 24) es,

11 Esa era la manera como Epicuro consideraba la muerte. En *Carta a Meneceo* (2012) el autor griego postula un conjunto de elementos que han de ser meditados para alcanzar el buen vivir (*tò kalòs zên*); entre ellos, no temer a la muerte. Pues, dado que esta es privación de sensación, no es nada en relación con los vivos: “Así, el más terrorífico de los males, la muerte, no es nada en relación con nosotros, porque, cuando nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, nosotros no somos más” (2012: 15 [125]).

de alguna forma, un acto del ser vivo como tal. El «morir su muerte»¹² es, pues, un acto que se inscribe en la serie de los actos vitales, lo cual no excluye que pueda ser ocasionado por causas externas de naturaleza catastrófica (2001: 30; 1957: 24). Así pues, el acontecer puntual de la muerte, el deceso, ha de entenderse como una corroboración, por cierto, impredecible en lo que respecta al cuándo y al cómo, de una certeza intuitiva, que es un elemento de toda vivencia.

En resumidas cuentas, no es la vivencia empírica de la muerte de los demás lo que hace patente a esta última, antes bien, se trata de un momento estructural de la experiencia humana y, en general, de la vida como tal.

La muerte según Heidegger

Se ha subrayado que Heidegger rechaza la idea de que la muerte de otra persona sea una vía adecuada para acceder a este fenómeno como tal. Ese acceso es denominado por el autor tema sucedáneo (1997: 26; 1993: 240) de la experiencia de la muerte. En efecto, sostiene Heidegger que no experimentamos en un sentido genuino el morir de los otros, sino que, a lo más, asistimos solamente a él (1997: 260; 1993: 239).

Por eso, la consideración del fin de la existencia humana debe ser realizada, si se quiere, en primera persona singular. “La muerte, en la medida en que ella «es», es por esencia cada vez mía” (1997: 261; 1993: 240). El problema que aquí surge radica en el hecho de que, cuando el existir humano alcanza su fin, este no es susceptible de ser considerado por la propia persona; su ser —claro está— ha sufrido una aniquilación (1997: 239; 1993: 237). Así, el fin de la existencia humana que cabe aprehender no es lo que Heidegger denomina el haber llegado-a-fin (*Zu-Ende-sein*); sino aquel fin que, en cada caso, es posibilidad para cada uno. He ahí lo que el autor determina como

12 Esta expresión es de Rilke y es citada por Scheler (2001: 40-41; 1957: 31). En concreto, el autor cita *El libro de las horas*, donde el poeta ruega a Dios que dé a cada uno su propia muerte: “O HERR, gib jedem seinen eignen Tod”; el poema se inscribe en la tercera parte del libro, titulada “Das Buch von der Armut und vom Tode” (Rilke, 1962: 103).

“estar vuelto hacia el fin (*Sein zum Ende*)” (1997: 266; 1993: 245).¹³ El hecho que la muerte siempre, con mayor o menor explicitud, nos acecha; el que no se trate de una posibilidad que uno pueda eludir; en fin, el que todo ser humano está *marcado* por ese futuro ineluctable, esto corresponde a un conjunto de vivencias respecto de las cuales cabe realizar un ejercicio descriptivo. Desde el punto de vista filosófico, tal ejercicio viene a ser, en palabras de Heidegger, una interpretación analítico-existencial de la muerte y su carácter de fin (1997: 266; 1993: 246). En términos generales, equivale, además, a lo que en el presente artículo se concibe como fenomenología de la muerte.

Pues bien, el análisis que Heidegger propone en *Ser y tiempo* se articula en dos grandes pasos. Primero, una vez que ha sido abordada una serie de dificultades iniciales, se esboza la determinación del concepto ontológico existencial plenario de la muerte; dicho concepto incluye cinco rasgos de la muerte como «posibilidad»; uno de ellos es, precisamente, la certeza. Segundo, el autor aborda el «adelantarse» hasta la muerte como modo propio de estar vuelto hacia la misma. En lo que sigue se presentan las líneas centrales de uno y otro paso.

Tocante a lo primero, en *Ser y tiempo* se sostiene que la muerte, como fin del existir humano, es la posibilidad más propia, insuperable, cierta e indeterminada del Dasein; vale decir, de ese ente que, en cada caso, somos nosotros mismos (1997: 278, 279, 282; 1993: 258-259, 259-260, 263). Pues la muerte de que se está hablando no ha de ser entendida como el terminar fisiológico que es peculiar a la existencia humana. A tal determinación Heidegger la llama “dejar de vivir” (*Ableben*), y debe ser diferenciada descriptivamente del morir *sensu stricto*: “[R]eservamos el término morir (*Sterben*) para la *manera de ser* en la que el Dasein está vuelto hacia su muerte (*Tode*)” (1997: 267; 1993: 247).¹⁴

13 José Gaos traduce *Sein zum Ende* como “ser relativamente al fin” (Heidegger, 1986: 268).

14 José Gaos, por su parte, traduce el pasaje de la siguiente forma: “«Morir» será el término para el *modo de ser* en que el «ser ahí» es *relativamente a su muerte*” (Heidegger, 1986: 270).

Pues bien, en lo que concierne a las tres primeras notas del concepto ontológico de la muerte, el autor pone el acento en el carácter de posibilidad de aquella y afirma que el existir humano se anticipa a sí mismo como a su más propio poder ser. En tal sentido, el existir humano está totalmente referido a dicho ser más propio, sin que los vínculos con otras personas tengan alguna relevancia (1997: 270-271; 1993: 250). Todas esas relaciones con los demás quedan cortadas. A esto se añade el que la posibilidad de la muerte no pueda ser superada. No hay, por tanto, posibilidades allende esta: “La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir” (1997: 271; 1993: 250).

Por su parte, en lo tocante a los rasgos de certeza e indeterminación, Heidegger lleva a cabo el análisis a partir de la comprensión cotidiana de la muerte. Esta se expresa en el aserto “uno también se muere alguna vez, pero por el momento todavía no” (1997: 275; 1993: 255). La primera parte de la afirmación apunta a la certeza; la segunda, a la indeterminación. Cabe, entonces, hablar de un intento heideggeriano de reconstruir el tópico tradicional *mors certa, hora incerta* (Vigo, 2015: 249).

Se mencionaba antes que el análisis de estos dos rasgos se realiza a partir de la comprensión cotidiana de la muerte cuyo rasgo central corresponde a una huida que oculta el fenómeno. Así, respecto de la noción de certeza, debe señalarse que se trata de un tomar por verdadero, y que, por tanto, la certeza se funda en la verdad. Por su parte, la verdad es entendida por Heidegger como el estar al descubrimiento de un ente (1997: 276; 1993: 256). Consecuencia de ello es que, a propósito de este tópico, la «certeza» inherente al encubrimiento cotidiano de la muerte es, según Heidegger, *una forma inadecuada de tener por verdadero*. Pero no se trata de una incertidumbre en cuanto duda (1997: 276; 1993: 257), como si cupiera la posibilidad de no perecer. Más bien, esa forma inadecuada se basa en la comprensión de la muerte, estima Heidegger, como un evento que tiene lugar en el mundo circundante y, así visto, equivale a una certeza empírica (1997: 276, 277; 1993: 257). Se reconoce —inadecuadamente, estima el autor alemán— que la muerte vendrá. Pero aún no.

He ahí el nexo con el otro rasgo: la indeterminación. En el texto se retoma, de modo más explícito aún, el aserto «uno se muere, pero por el momento todavía no»; concretamente, el análisis fija su atención en la segunda parte de este. En efecto, la muerte queda aplazada para un «después», pues —estima Heidegger— la cotidianidad urge a la persona a dedicarse a los quehaceres apremiantes y a cortar las ataduras con el pensamiento de la muerte que, en esta perspectiva, resulta ocioso (1997: 278; 1993: 258). Así pues, el estar vuelto hacia la muerte en su modalidad cotidiana «determina», de alguna manera, el cuándo de la muerte: después.

Ahora bien, el enfoque cotidiano, dado que es encubridor, vela un rasgo muy específico de la muerte como posibilidad, a saber, “que es posible en cualquier momento” (1997: 278; 1993: 258). Este es, entonces, el sentido ontológico que tiene el momento de indeterminación de la muerte.

En lo que sigue debe estudiarse, en sus grandes rasgos, el segundo de los pasos que plantea Heidegger a propósito del análisis de la muerte: el modo propio —o auténtico— de estar vuelto hacia ella. En efecto, el autor ha mostrado, en el primer paso, que aquella está siempre presente al ser humano; de modo tal que, quiera o no, está vuelto hacia dicho fin insuperable. También se ha visto en el primer paso que, cotidianamente, el estar vuelto consiste en un esquivar la muerte.

Así pues, Heidegger sostiene que, además del modo impropio de relacionarse con el fin, el existir humano puede estar vuelto con propiedad hacia la muerte, a lo que denomina “adelantarse hasta la muerte (*Vorlaufen in den Tod*)” (1997: 282; 1993: 263). Se trata de un adelantarse que no consiste en afanarse por ella, ni pensar en ella ni esperarla; antes bien, es un permitir que la muerte se revele “como posibilidad” (1997: 281; 1993: 262). Al respecto, el autor propone que la máxima proximidad del estar vuelto hacia la muerte en cuanto posibilidad es la máxima lejanía respecto de lo real (1997: 282; 1993: 262). Es el carácter de posibilidad el que, aquí, se torna cada vez mayor: “El estar vuelto hacia la muerte, en cuanto adelantarse hasta la posibilidad, *hace* por primera vez *posible* esta posibilidad y la deja libre en cuanto tal” (1997: 282; 1993: 262).

Sin este adelantarse no hay, pues, posibilidad de existencia propia (1997: 282; 1993: 263). Entonces, el análisis debe mostrar de una manera muy concreta en qué sentido la muerte hace posible que el ser humano tenga, en cada caso, tal posibilidad de existir con propiedad. Clave es, al respecto, la noción de libertad: el adelantarse hace libre, sostiene Heidegger, para la propia muerte y, por así decir, saca a la persona del estar perdido entre las posibilidades fortuitas que se precipitan sobre ella. Es más, hace comprender y elegir “las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable (*die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind*)” (1997: 283; 1993: 264). En realidad, la captación de la posibilidad insuperable de la muerte viene a resultar en una comprensión cabal de las «demás» posibilidades que se anteponen a la última. Es, si se quiere, una captación de posibilidades «penúltimas», pero desde el horizonte de la última.

¿Cómo entender esto? Heidegger hace mención a un ser libre del existir humano para las posibilidades más propias (1997: 283; 1993: 264); y añade que son posibilidades determinadas desde el fin, lo cual quiere decir que se las comprende como finitas (1997: 283).¹⁵

Entonces, como hemos intentado demostrar, lo que está en juego son todas las otras posibilidades previas a la muerte, las que, aprehendidas desde el horizonte del adelantarse, quedan determinadas, por así decir, «en reversa». Todas las demás posibilidades que una persona tiene son, aquí, aprehendidas en su genuina relevancia cuando se las «lee» desde el fin. Ello trae consigo una “comprensión finita de la existencia (*endliches Existenzverständnis*)” (Heidegger, 1997: 283; 1993: 264). He ahí, pues, la médula del análisis heideggeriano: el ser humano no dispone de una paleta infinita e inagotable de posibles modos de llevar a cabo su existencia; sino que ellas son, constitutivamente,

15 El texto *in comento* reza así: “Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten” (1993: 264). Sin duda, esta tesis heideggeriana ha sido criticada como un enfoque heroico de la muerte, o también como una mirada consoladora. Al respecto, consigna Marten: “Vom Tode her zu leben, durch den Tod zum Leben zu gelangen, das klingt, je nachdem, existentiell-heroisch oder wundersam tröstlich” (2016: 30).

limitadas, parciales, finitas. Asumir tal realidad humana solo se da — estima Heidegger— desde la libertad para la muerte.

Evidencia y evidencia de la muerte

La pregunta por la evidencia en general y la evidencia de la muerte en particular equivale a la pregunta por el grado de plenitud intuitiva con que se presenta una vivencia. El concepto fenomenológico de evidencia corresponde a las relaciones que se dan entre los actos significativos y su cumplimiento en la intuición; cumplimiento cuyo grado máximo es precisamente la evidencia. Para Husserl, la evidencia en el texto de las *Investigaciones lógicas* es un concepto clave, ya que su correlato objetivo es nada menos que la verdad (2017: 685; 2009: 651). Pues bien, como la intención significativa o meramente mentada encuentra su cumplimiento en un acto intuitivo, y ese cumplimiento supone grados de plenitud intuitiva, es preciso señalar algunas cuestiones sobre esos grados, pues incumben a la vivacidad con que se presenta un acto. Se puede establecer el principio según el cual mientras más vivaz es un acto, mayor es el conocimiento que se tiene de él. De tal suerte que, si el grado máximo de plenitud es la evidencia y el correlato de esta es la verdad, entonces se alcanza el conocimiento de la verdad, entendida esta última como «vivencia».

Para comprender la idea de evidencia, que Husserl aborda en la sexta investigación lógica, existe una serie de distinciones en la esfera de los actos, en lo que concierne al contenido de estos. La primera distinción es la que se establece entre contenido intuitivo y contenido signitivo de un acto, que se corresponde, como es obvio, con la que existe entre un acto intuitivo y un acto significativo (2017: 656; 2009: 610). A propósito de la pregunta por el grado de plenitud intuitiva de un acto, los actos significativos tienen un grado inferior; en palabras de Husserl: “carecen de toda plenitud” (2017: 682; 2009: 646). Los actos intuitivos, en cambio, sí tienen plenitud, “pero con diferencias graduales de más y menos, dentro de la esfera de la imaginación” (2017: 682; 2009: 646). Sin embargo, la imaginación, aunque alcance el grado máximo de plenitud, tiene

un nivel de perfección menor que la percepción; pues presenta su objeto como imagen. La percepción, por su parte, a pesar de que igualmente cuenta con diferencias graduales de más y menos, «da» la cosa misma (2017: 682; 2009: 646); de modo que el grado de plenitud máximo acontece en la percepción.

Así pues, la plenitud atañe al acto intuitivo. El contenido de este es la intuición, la cual, como se ha descrito, está compuesta por la imaginación y la percepción. Tanto una como otra se presentan con grados de perfección, ya que dan su objeto “en diversos grados de «escorzo» (*in verschiedenen Graden der «Abschattung»*)” (2017: 682; 2009: 646). Por tanto, habrá escorzos imaginativos y escorzos perceptivos. Los escorzos indican que el objeto que aparece, o bien en la imaginación, o bien en la percepción, no se da total y plenamente como él mismo es (2017: 638; 2009: 588); este aparece por lados, por partes. Estas partes escorzadas son partes sensibles del objeto; de ahí que en el límite de una percepción perfecta el contenido de la sensación coincide total y plenamente con el objeto percibido (2017: 639; 2009: 589). En caso contrario, cuando el grado de plenitud intuitiva no es perfecto, el objeto percibido es mentado en el modo del escorzo, que puede ser imaginativo o perceptivo, pero también hay lados de ese mismo y único objeto que no son percibidos, mas sí mentados; ya no en el modo del escorzo, sino de un modo simbólico o vacío. Este último modo no es parte del contenido intuitivo. Pero sea como fuere, el límite ideal, el mayor grado de plenitud, solo se da en la percepción, que da el objeto como presente corporalmente (2017: 481; 2009: 365).

Asimismo, cuando un acto significativo o mental encuentra en la intuición su definitivo cumplimiento por medio de una percepción perfecta, entonces acontece una *adaequatio rei et intellectus* (2017: 683; 2009: 647). Ahora bien, el ideal de la adecuación proporciona la evidencia, cuyo sentido riguroso se refiere al acto de cumplimiento más perfecto (2017: 685; 2009: 651). Semejante cumplimiento llena de contenido intuitivo a lo que, al comienzo, era mera intención significativa y, ahora, intención plena de contenido. Esa plenitud es la del objeto mismo. Así pues, la evidencia es precisamente esta adecuación o síntesis más perfecta de coincidencia. Esta coincidencia

supone un acto de identificación y, como toda identificación, es un acto objetivante (2017: 685; 2009: 651). El correlato objetivo de la evidencia es, como se señaló más arriba, la verdad.

Cabe acotar, a modo de complemento del apartado sobre la determinación del concepto de fenomenología, que la doctrina de las vivencias intencionales no ha de reducirse al análisis de los componentes reales (*reelle Bestände*) de los actos; pues esta es sólo una dirección del análisis. La otra apunta al estudio de los objetos intencionales. Y esta última es notoria a propósito del concepto de evidencia y su correlato objetivo, la verdad. Así, esta dirección es la que se manifiesta en el estudio de la vivencia de la muerte.¹⁶

Pues bien, tanto en Heidegger como en Scheler, el análisis del fenómeno de la muerte se lleva a cabo en primera persona de singular; por lo que las vivencias examinadas son, fundamentalmente, vivencias subjetivas propias. El concepto de «certeza intuitiva de la muerte» en Scheler, expuesto arriba, pone en entredicho la idea de que el saber que se tiene de la muerte es el resultado de una experiencia exterior. Lo mismo expone Heidegger al rechazar que se pueda acceder al fenómeno de la muerte a partir de la experiencia de la muerte de otra persona. La comprensión de la muerte como experiencia exterior es, pues, una forma inadecuada de acceso a dicho fenómeno.

Pues bien, dado que la comprensión adecuada de la evidencia de la muerte se verifica en tal certeza intuitiva íntima y subjetiva, esta no es una y la misma para cada persona, pues tiene grados de perfección o de más y de menos plenitud; hay grandes márgenes de variación de la vivencia en cuanto a su claridad y distinción. A juicio de Scheler, existen infinitos modos de interpretar el fenómeno de la muerte, entendido como elemento esencial que está, por así decir,

16 En la segunda edición de *Las Investigaciones lógicas*, Husserl añade en una nota a pie de página esta interesante distinción entre ambas direcciones del análisis fenomenológico (2017: 511; 2009: 411). No obstante, la misma está presente en el pensamiento husserliano del año 1907, porque en *La idea de la fenomenología* el autor distingue, en el análisis fenomenológico, lo inmanente como ingrediente y lo inmanente en el sentido intencional; de modo que las descripciones fenomenológicas apuntan a ambas direcciones (Husserl, 2015: 57).

al fondo de la vivencia subjetiva. Las diversas formas de interpretación son todas específicas y, dentro de esas especies, diversas formas afectivas: miedo o tranquilidad, vaya por caso. Hay, en definitiva, oscurecimientos e iluminaciones con relación al saber de la esencia de la muerte (2001: 34; 1957: 27). Pareciera, pues, que la esencia clara y distinta de la muerte solo se manifiesta en el análisis fenomenológico; sin embargo, antes de tal análisis está una comprensión, aunque aún inadecuada, de la vivencia.

Por su parte, en los análisis heideggerianos acerca de la muerte, la vivencia de esta también se manifiesta en el tiempo, bajo la figura del «estar vuelto hacia el fin»; en el sentido que la muerte es una «posibilidad» imposible de eludir y que está presente en cada uno de los momentos de la existencia humana, como un elemento esencial de esta. De esa posibilidad insoslayable de la muerte, se deriva la «certeza» respecto de ésta bajo la figura, ya consignada, del “uno también se muere alguna vez, pero por el momento todavía no” (1997: 275; 1993: 255). Sin embargo, esta certeza es aún una manera inadecuada de comprender la muerte, propia del enfoque cotidiano, que es encubridor, pues pone a ésta como un evento exterior y, en tal sentido, se trata de una certeza empírica, reservada, por así decir, solo para el final de la vida, como si la muerte fuera solo un evento contingente (2001: 21; 1957: 19) que efectivamente ocurrirá, pero después. Y este «después» atañe al segundo rasgo: la indeterminación de la muerte.

El enfoque cotidiano de comprender la muerte, y que la encubre, oculta una certeza más profunda, muy emparentada con la idea de «certeza intuitiva» scheleriana. Esta certeza que enuncia Heidegger consiste en que la muerte es posible siempre y en cualquier instante. Por tanto, la forma auténtica de estar vuelto hacia el fin es este saber acerca de la muerte: que siempre es posible, en cualquier momento. Modo propio que aparece, además, bajo la figura del “adelantarse hasta la muerte (*Vorlaufen in den Tod*)” (1997: 281; 1993: 262); modo que permite ver a la muerte como posibilidad.

Reflexiones finales

Los aportes de Husserl tocantes al análisis de las vivencias subjetivas permiten reconocer que, en el caso de las intenciones que alcanzan cumplimiento en la correspondiente intuición, la verdad constituye una presencia patente de la identidad entre vivencia y objeto intuitivo. Su forma plenaria es la evidencia. Las proposiciones de Scheler enseñan que la futura muerte propia es parte de la estructura del flujo vital de las vivencias. Se trata, como se ha visto, de una certeza intuitiva que no tiene carácter inductivo-empírico, sino que alude a una direccionalidad de la corriente de la conciencia. Por su parte, las reflexiones de Heidegger ponen la mirada filosófica en el hecho que la muerte —sea esta o no una vivencia— hace manifiestos, por así decir, «en reversa», la cadena y horizontes de posibilidades en que se encuentra, cada vez, la existencia humana. En tal sentido, las posibilidades penúltimas comparecen allí como finitas.

Así pues, la vivencia estructural de la muerte en la existencia del ser humano invita a pensar en ella como en un momento existencial de particular dignidad: gracias a la muerte, el ser humano toma conciencia de su finitud. Ahora bien, tal condición admite, en la propia vida humana, diversas interpretaciones. Cabe, por ejemplo, estimar que, dado que somos efímeros, hay que gozar y disfrutar del tiempo de que se dispone. Pero también surge desde allí una apertura a la trascendencia de una vida que no se agota en lo efímero. Más bien, sucede desde esta óptica que la muerte abre un espacio de despliegue de posibilidades humanas cuya «expresión definitiva» se daría en un más allá, en la Vida Eterna.

En tal sentido, la actitud hacia la propia muerte futura que, en cada caso, tienen los seres humanos configura el flujo de las vivencias y, más decisivo aun, la expresión definitiva de tal corriente en una figura humana que la persona ha plasmado para siempre. La muerte es, por tanto, parte de la vida y, especialmente, de una vida lograda.

Referencias

- Epicuro (2012). *Carta a Meneceo*. Edición bilingüe de Pablo Oyarzún. Santiago de Chile: Ediciones Tácitas/ Centro de Estudios Griegos Universidad de Chile.
- Fink, E. (1985). *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Heidegger, M. (1986). *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- (1997). *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Herrmann, F.-W. v. (2000). *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (2009). *Logische Untersuchungen*. Hamburg: Meiner.
- (2015). *La idea de la fenomenología*. Traducción de Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2017). *Investigaciones lógicas 2*. Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza.
- Marten, R. (2016). *Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Rilke, R. M. (1962). *Gesammelte Gedichte*. Frankfurt a. M.: Insel-Verlag.
- Scheler, M. (1957). "Tod und Fortleben". En *Gesammelte Werke*, Band 10. Schriften aus dem Nachlaß, Band 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre. Bern: Francke / Bonn: Bouvier, pp. 9-64.
- (2001). *Muerte y supervivencia*. Traducción de Xavier Zubiri. Madrid: Encuentro.
- Schumacher, B. (1999). "La mort dans la vie. La thanatologie de Max Scheler". En *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge, vol. 4, n. 2, pp. 238-255.
- Vigo, A. (2015). "El posible «ser total» del Dasein y el «ser para (vuelto hacia) la muerte» (§§ 45-53)". En R. Rodríguez (ed.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, pp. 219-268.