

**CONTINUIDAD DEL SER TRASCENDENTAL
Y MUERTE DEL OTRO. APUNTES PARA UNA
FENOMENOLOGÍA DE LA MUERTE
(EDMUND HUSSERL Y EMMANUEL
LÉVINAS)¹**

Jesús Guillermo Ferrer Ortega
Bergische Universität Wuppertal

*La muerte es una flor que sólo florece una vez.
Pero mientras florece, nada florece sino ella.
Florece cuando quiere, no florece en el tiempo.
La muerte viene, es una gran mariposa nocturna,
el tallo tambaleante se engalana. Tú me dejas
ser un tallo, tan fuerte, que regocija a la
mariposa.**

Paul Celan

Protención e inconstituibilidad de la muerte del sujeto trascendental

Al describir el fenómeno de la muerte, Husserl se halló ante inmensas dificultades y paradojas. Para el sujeto, una experiencia de la propia muerte significaría asistir al acabamiento del presente viviente (*das Aufhören der lebendigen Gegenwart*), a saber el último reducto, la fuente originaria de la vida trascendental. Empero, advierte Husserl, “es evidente que el acabamiento concreto,

natural del presente viviente no es concebible como un hecho, como algo existente, 'experimentable'. Ello significaría que yo podría constatar este acabamiento e identificarlo una y otra vez como acabamiento, que tendría un pasado como acabamiento, lo cual es absurdo."²

Dicho con otras palabras: el sujeto trascendental, *en trance de su propia muerte*, habría de asistir a la terminación del ingreso de cualesquiera datos de sensación nuevos en el campo de presencia, *siendo entonces testigo*, por así decirlo, de la cancelación definitiva de cualesquiera *protenciones* de continuidad en el sobrevenir de los contenidos hiléticos y en su modificación retencional. En un estrato aún más profundo que el de la constitución de un dato de sensación, el sujeto habría de ser testigo del acabamiento del flujo de las maneras de donación (*Gegebenheitsweisen*) de cualesquiera objetos inmanentes (datos de sensación, actos intuitivos, significativos, racionales, volitivos).

El problema surge al preguntarnos sobre la manera cómo se *constituiría* tal experiencia de acabamiento del presente viviente. Tal acontecimiento tendría un comienzo, cuyas primeras fases se hundirían en el continuo de imbricaciones retencionales, dándose a la manera del habiendo sido apenas (*soeben-gewesen*) y de un paulatino habiendo-sido-distante (*ferner soeben-gewesen*). Automáticamente la espontaneidad de la conciencia invertiría la dirección del continuo retencional y *protendría* fases futuras del acto que experimentaría el acabamiento de la vida trascendental. Nos encontraríamos con una experiencia de la propia muerte que, paradójicamente, se temporalizaría en una continuidad de modificaciones retencionales y protencionales; por consiguiente no habría, en última instancia, una experiencia de la muerte del sujeto trascendental. En suma, el acabamiento del presente viviente se muestra, fenomenológicamente hablando, como inconcebible e *inconstituible*.

Ahora bien, en ningún otro dominio de descripciones fenomenológicas resaltan más las ambigüedades y aporías del concepto *protención*³ que en la consideración de una posible muerte del sujeto trascendental. Una y otra vez subraya Husserl que la protención no goza de la misma evidencia que la retención, que aquélla nunca excluye la decepción (*Enttäuschung*), de manera que ningún contenido puede ser pre-determinado o forzado a sobrevenir con tal o cual contenido.⁴ Incluso se puede concebir la posibilidad "[...] de que la experiencia del mundo se transforme por completo y se pierda su forma."⁵

Pero cuando meditamos sobre la posibilidad de la muerte trascendental, nos hallamos con que la estructura protencional del presente viviente, por su *formalidad* misma, funge como un garante de la continuidad indefinida del flujo de conciencia. Como hemos dicho antes, para Husserl la muerte del sujeto trascendental es contradictoria de suyo, en la medida en que un acabamiento del flujo de conciencia habría de constituirse en el flujo mismo del presente viviente que “[...] según una necesidad apodíctica tiene, en cada fase, la forma invariable: presunción de futuro [...]”⁶ Si el sujeto hubiera de atestiguar o padecer el “acabamiento” del mundo, por cualesquiera catástrofes inesperadas de los contenidos empíricos, la forma de presunción del futuro permanecería incólume. Al respecto escribe Husserl: “Pero en el fluir (*im Strömen*), según esta forma permanente correlativa, puede tener lugar la modificación del ‘ser-de-otra-manera’ (*anders*), afectando un contenido particular de lo presumido fácticamente como acontecimiento futuro particular. Desde luego este ‘ingresar-de-otra-manera’ no vulnera la forma universal invariable.”⁷

Paradójicamente, la fuerza de la espontaneidad protencional, proyectando hacia un futuro infinito tanto fases actuales como retenidas, fundaría la necesidad de una pre-creencia (*Vorglaube*) en la continuidad indefinida de la vida del sujeto trascendental, no obstante que tal espontaneidad sólo puede ofrecer una evidencia presuntiva (*präsumptive Evidenz*). Imaginemos una vida trascendental experimentando su “acabamiento”, reducida al espectáculo de su propia muerte. Paradójicamente, la forma de presunción del futuro reafirmaría su carácter permanente y su invulnerabilidad al presumir, en tales condiciones, el arribo de una fase más del proceso de “acabamiento” y su hundimiento progresivo en el horizonte retencional. De ahí que Husserl pueda sostener tajantemente que “[...] es ‘impensable’ (*undenkbar*) para mí, que yo acabe trascendentalmente.”⁸

Hipótesis de la muerte como acabamiento de las multiplicidades empíricas en un sueño profundo

Sin embargo, aunque Husserl —en el contexto de su filosofía fenomenológica— no puede evitar la conclusión antedicha, de ninguna manera se da por satisfe-

cho con ella. En ningún momento asume el argumento antes expuesto como un dogma, sino más bien constata que la creencia en la continuidad de nuestra vida trascendental se halla en tensión permanente con el *entrever nuestra muerte inminente*. Al respecto escribe Husserl: “Es una paradoja: viviendo y siendo en mi presente viviente, *debo creer inevitablemente (ich muss unweigerlich glauben)* que viviré, aunque sé que mi muerte es inminente (*wenn ich doch weiss, dass mein Tod bevorsteht*).”⁹ Desde luego esta expectativa ha de significar algo; si no un acabamiento del presente viviente, sí al menos un acabamiento de otra índole. Ante todo Husserl examina la posibilidad de equiparar tal acabamiento con la terminación de las multiplicidades de la experiencia (*Mannigfaltigkeiten der Erfahrung*). El sujeto que piensa en su muerte *prevería* un estado semejante a un sueño profundo, privado de actos subjetivos y de relieves perceptibles de los objetos, durante el cual no aparecerían por tanto multiplicidades empíricas: “[...] Es concebible en cierta manera el acabamiento de las multiplicidades futuras, de la prefiguración (*Vorzeichnung*) de un horizonte futuro de multiplicidades. La consecuencia de tal acabamiento sería el sueño (profundo, sin actos, sin contrastes). La muerte, en un particular sentido interior (si algo semejante puede llamarse muerte), no sería más que un sueño del cual no es posible despertar.”¹⁰

Para forjarnos una idea del posible acabamiento de las multiplicidades empíricas debemos ahondar en la descripción de cómo se constituyen en el presente viviente: Las proto-impresiones actuales y su modificación retencional como “pasado”¹¹ sea reciente, sea más o menos distante, prescriben el estilo del horizonte de futuro, sea próximo, sea lejano. La protención espera el arribo de datos hiléticos conforme al estilo de la proto-impresión actual y de los contenidos retenidos. La expectativa protencional aguarda la llegada de *lo mismo*, pero dejando abierto el ingreso de algo *distinto*, jamás prescribiendo su contenido concreto, pues la proto-impresión jamás irrumpe sin mostrar diferencias respecto de lo esperado: o bien el dato hilético nuevo es muy *semejante e igual* al anterior, pero no absolutamente *idéntico*, o bien el complejo impresional muestra relieves y contrastes que afectan distintamente al sujeto.¹²

Incluso si hubiera un sujeto cuya vida se restringiera a registrar el arribo de un dato sensible idéntico, por ejemplo de un mismo tono *do*,¹³ habría diferencias mínimas en el matiz de un contenido venidero respecto de otro, presente

o ya transcurrido. Sólo así sería posible la conciencia de fases distintas del flujo. Ya en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* Husserl se expresa claramente sobre esta cuestión: “Si el tono *c* —no sólo la cualidad *c*, sino el contenido tonal entero, que debe permanecer inalterado— es percibido duraderamente y dado como duradero, entonces *c* se extiende en un trecho del campo temporal inmediato, es decir, en cada ahora ingresa no otro tono, sino siempre y continuamente el mismo. Es una característica interior de la conciencia que siempre ingrese lo mismo, esta continuidad de la identidad. Los lugares temporales (*Zeitstellen*) no son separados unos de otros mediante actos separados; la unidad de la percepción carece de fisuras, unidad carente de diferencias interiores contrastantes. Por otra parte, empero, hay diferencias, en la medida en que cada punto temporal (*Zeitpunkt*) es individualmente distinto de otro, pero justamente distinto y *no separado*.”¹⁴

Fácticamente, el complejo impresional surge exhibiendo tanto un carácter regular (*Gleichmäßiges*) como un carácter irregular (*Ungleichmäßiges*). Por una parte, lo regular nunca es igualdad absoluta, sino semejanza (*Ähnlichkeit*) que presupone una diferencia, así sea mínima; por otra parte el campo sensorial originario muestra contrastes, diferencias de relieve y saltos cualitativos. En la duración proto-fenomenal de la proto-impresión entran en juego diferencias, tanto en la semejanza como en los relieves y contrastes. Al respecto escribe Husserl: “Proto-fenoménicamente (*urphänomenal*) pertenece a la proto-impresión la diferencia [...] entre lo regular y lo irregular. Lo regular como concretamente *igual* a sí mismo (invariado), lo irregular como concretamente *semejante* a sí mismo. Además lo irregular como un salto (*Sprung*) que configura un *contraste* (*Abhebung*).”¹⁵ He ahí la fuente de constitución de cualesquiera multiplicidades empíricas: las semejanzas y diferencias en el complejo impresional, por su fuerza afectiva desigual, no sólo prescriben la dirección del interés y de la atención del yo activo, sino además, por el juego conjunto de regularidad e irregularidad en cuanto al contenido, motivan las asociaciones y aprehensiones que están en la base del complejo proceso de percepción de objetos manifestándose con aspectos variados.

Ahora bien, ¿cómo protendría el sujeto que sabe de la inminencia de su muerte el acabamiento de las multiplicidades empíricas sin despertar posible?, ¿cómo avizoraría un cese —por acaecer tarde o temprano, pero

inminentemente— de la constitución de las mismas en el presente viviente? Para responder estas preguntas habría que plantearnos primeramente la hipótesis de una corriente (*Strom*) de datos hiléticos que se uniformarían hasta el punto de ni siquiera exhibir semejanzas entre sí, que se empobrecerían hasta el punto de carecer de relieves y contrastes. Caeríamos entonces en una especie de “sueño profundo”, durante el cual la conciencia protencional sólo esperaría el arribo de lo uniforme (*das Einförmige*). “Yo puedo variar representaciones de cómo la multiplicidad que se constituye en la corriente de la proto-impresión se uniforma cada vez más, hasta que llegamos al límite de la uniformidad (*Einförmigkeit*).”¹⁶ Empero, agrega Husserl, “[...] no como si [tal uniformidad, *n. del tr.*] perteneciera al hecho de conciliar el sueño (*Einschlafen*), por mucho que intentemos producir realmente simplificación (*Vereinfachung*) y empobrecimiento (*Verarmung*), con el fin de poder dormir más fácilmente.”¹⁷ Dicho con otras palabras: no corresponde a la esencia del sueño (por muy profundo que sea) la posibilidad de asentarse definitivamente, por así decirlo, en una corriente de datos hiléticos uniformes. Bajo cualesquiera circunstancias el despertar es siempre factible.

Así pues, mientras durante el sueño se prosiga la efectuación protencional que espera lo uniforme, subsiste la posibilidad de que arriben proto-impresiones con un relieve afectivo contrastante con la uniformidad paupérrima, marcando el fin de continuos impresionales, retencionales y protencionales de contenidos simplificados hasta el extremo. Otra posibilidad sería que un recuerdo súbito (*einfallende Erinnerung*) suscitara imágenes inquietantes o agradables en un sueño, por difusas que sean, pero suficientemente vivaces para introducir en la conciencia formas y diferencias. En suma: al esperar protencionalmente el arribo de datos empobrecidos hasta el extremo de la uniformidad, la prosecución de la vida se vería ciertamente reducida a un *minimum*: la protención de la continuidad de una multiplicidad vital (*mannigfaltiges Leben*) en forma de un flujo temporal pasivo y sin fuerza afectiva. El presente viviente se temporalizaría en halos de retención y protención, aunque no se exhibiera en ellos la heterogeneidad del complejo impresional. Sin embargo, no se trataría en modo alguno de una ruptura definitiva entre los objetos constituidos como multiplicidades empíricas y el sujeto durmiente, pues potencialmente datos hiléticos podrían proveer de contenido intuitivo a

las intenciones protencionales, lo suficientemente intenso para afectar al yo, despertarle y reintroducirle en la vida en vigilia. En este sentido escribe Husserl: “Es concebible dormir como una liebre (*ein Hase*). Mientras haya cansancio toda acción es difícil, indeseable. (La fuerza afectiva disminuye. Finalmente el yo no reacciona.) [...] Esto tiene dos aspectos: la participación del yo y la donación de multiplicidades empíricas. La vida múltiple, la prefiguración del futuro vital, todo ello no significa aún vigilia, vida aspirante e interesada [...]”.¹⁸

Por consiguiente el sueño o letargo aquí en cuestión, por muy profundo que fuese, no equivaldría al acabamiento de las multiplicidades empíricas, sino más bien a una especie de substracción del yo a la vida activa. Dicho con otras palabras: estarían ahí, durante el sueño, las tendencias afectivas de la protención que siguen al ingreso de los datos hiléticos y su modificación retencional. Sólo que el yo habría caído en un estado de sopor y cansancio que le impediría seguir tales tendencias, o que le induciría a refrenarlas. Tratemos de ser más precisos: durante el sueño profundo, la protención de lo uniforme, de lo privado de relieve, mostraría un carácter tendencial próximo al punto-cero de intensidad, asiendo los datos hiléticos, pero sin impulsar al yo hacia los mismos.¹⁹ En suma, no es del lado de los contenidos, sino del lado del sujeto donde arraiga la caída en un sueño profundo: al protener el acabamiento de las multiplicidades empíricas como imposibilidad de comparación y distinción por semejanza, como punto límite de empobrecimiento de los relieves y contrastes en los complejos sensibles, en realidad el sujeto protiene una situación durante la cual él registraría pasivamente el arribo o irrupción de datos hiléticos nuevos, pero manteniéndose a distancia de los mismos, moderando sus tendencias afectivas, por así decirlo, y clausurando la aparición de las heterogeneidades sensibles que motivan la vida en vigilia. La conciencia protencional no dejaría de “*asir con el puño*” (*im Griff haben*) los datos hiléticos, por consiguiente no acabaría la efectuación del presente viviente, aunque el yo se hallaría en un estado de reposo o impedido, por la fatiga, de seguir las tendencias afectivas que suscitan los objetos.

En la medida en que el cuerpo del sujeto durmiente conserva intactas sus potencialidades sensoriales, se constituye una multiplicidad de materia sensible conforme a la heterogeneidad de los sentidos. El último reducto de la vida trascendental es la *hyle* como núcleo (*Kern*) de datos de sensación. Ahora bien,

durante el sueño profundo sin aparición de multiplicidades empíricas, con el cual por hipótesis hemos equiparado la muerte, los estímulos procedentes de los objetos exteriores incidirían aún en los sentidos, producirían una coexistencia impresional continua y de estratos múltiples, sólo que el ejercicio sensorial se vería restringido a una mera temporalización pasiva y una mera latencia de la vida en vigilia. No por ello la conciencia protencional “soltaría del puño” o “desasiría”, por así decirlo, la continuidad en el arribo de tal coexistencia impresional múltiple. El sujeto durmiente esperaría protencionalmente la presencia impresional de los datos entrantes y su continuidad en implicaciones retencionales crecientes, gracias a las cuales el sujeto seguiría siendo su presente viviente que se extendería indefinidamente en halos de retención y protención. Cada sentido sería, durante el sueño profundo, sede de sucesos proto-fenomenales (*urphänomenale Vorkommnisse*), los cuales a su vez constituirían un punto de arranque de continuos retencionales y, por un impulso de inversión (*Umstülpung*) y proyección en el futuro inmediato, punto de partida de continuos protencionales. Simplemente el sujeto, cansado o finalmente extenuado, se rehusaría a, o no podría seguir los estímulos que producen los objetos exteriores.

Por ende, el sujeto durmiente no estaría muerto, sino completamente sumido en la inactividad, el interés de la vida en vigilia se paralizaría, mientras la auto-constitución de la corriente de vivencias (*Erlebnisstrom*) permanecería intacta. La coexistencia impresional, la *hyle* multiestratificada según los géneros sensoriales, no sería aprehendida como presentante de cualidades objetivas de las cosas, carecería de apercepción mundana, sería indiferente al yo en tanto sujeto activo e interesado en el mundo, pero estaría ahí latente, potencialmente presta a exhibir semejanzas, así como diferencias de relieve y contraste. Los complejos impresionales yacerían ahí latentes, enmarcados necesariamente en el continuo más amplio de la corriente de vivencias completa que abarca la vida entera del sujeto, disponibles por tanto para que el sujeto, al despertar, pueda, mediante la rememoración, recuperar los momentos de su pasado, y mediante la anticipación proyectar posibilidades prácticas o acontecimientos de mayor o menor significación vital. Mientras tanto, la espontaneidad protencional asiría una *hyle pura*, sin yo (*ichlose*), un substrato impresional necesario, simplemente abstraído o distraído de su apercepción mundana.²⁰

La muerte del sujeto como acabamiento de las condiciones del ser-en-el-mundo (*Dasein in der Welt*) y continuidad protencional del sujeto trascendental

No puede equipararse sin más la expectativa de un sueño profundo —sin exhibición explícita de multiplicidades empíricas— con la previsión de la muerte del sujeto trascendental. Respecto al sueño profundo se trataría más bien de la anticipación de un ocultamiento u oscurecimiento de los contenidos entrantes, de manera que el sujeto podría, o se vería obligado a, “descansar” y refrenar sus tendencias a seguir la afección por los objetos e interesarse activamente en ellos. La espontaneidad protencional seguiría pre-disponiendo de los datos hiléticos venideros, seguiría aguardando su prosecución en las imbricaciones retencionales crecientes; simplemente el yo en vigilia se vería reducido a un estado de mera latencia, durante el cual seguirían operando automáticamente tanto las modificaciones retencionales como las protencionales. No habría, en el sueño profundo, una ruptura definitiva en la continuidad de vida subjetiva, pues los horizontes retencionales y protencionales estarían ahí, constituyéndose pasivamente en su latencia, potencialmente disponibles para los actos de rememoración y expectativa que vinculan pasado, presente y futuro del ego trascendental.

“La muerte no es sueño”²¹, concluye Husserl (*der Tod ist kein Schlaf*). La muerte, digamos incluso la situación de un yo moribundo, sólo podría consistir entonces en la erradicación de las potencialidades del recuerdo y de la anticipación como actos objetivantes, potencialidades que aún perviven en el sueño. La muerte consistiría en la absoluta inaccesibilidad al futuro y al pasado relevante para el futuro, con base en los cuales el sujeto se temporaliza como yo de los intereses (*Interessen-Ich*) y yo de la voluntad (*Willens-Ich*) ejerciéndose en el mundo. “En el momento donde irrumpe la muerte, mi existencia mundana entera, mi yo soy llega a su fin. Ya no podría tener un recuerdo de lo que yo era, he experimentado, pensado, bosquejado, me he propuesto para el futuro [...]”.²²

Un hombre muerto no dormiría: al durmiente yo podría despertarle, sacudirle fuertemente o llamarle por su nombre para que respondiera. Para mí, por obra de una *experiencia intersubjetiva*, el cuerpo del *otro* durmiente se manifiesta

como índice de estímulos psicofísicos; fácilmente puedo constatar la legalidad (*Gesetzmäßigkeit*) inherente a su corporalidad viva, sea moviéndole suavemente hasta despertarle, sea hiriéndole para provocar un despertar brusco. Por ahí sé que el sujeto durmiente puede apereibir mundanamente (*weltlich apperzipieren*) los datos hiléticos resultantes de mis estímulos: al despertar siempre posible seguiría la conciencia impresional en vigilia de su entorno, la protención de datos hiléticos motivadores de cinestesis, esto es de sensaciones de movimiento. Éstas fundarían la aprehensión de su cuerpo como localizado en su “aquí” (*Hier*) subjetivo, situado frente a mi “aquí” subjetivo, que para él es un “ahí” (*Dort*).

La muerte suprime por completo estas condiciones originarias del ser en el mundo. Al ver un cadáver sé que carece de posibilidades de aprehender datos hiléticos como presentantes de las cualidades objetivas de las cosas, de apereibirse como sujeto en un aquí, punto de orientación de su existencia en el mundo. Para el sujeto trascendental “muerto” está vedada la regulación mundana (*Weltregelung*). La muerte, en sentido trascendental, significa por consiguiente pérdida de la corporeidad viva (*Leiblichkeit*), de la conciencia del mundo (*Weltbewusstsein*). De ninguna manera cabe hablar de un estado de sueño, pues ha sido erradicada la posibilidad del despertar (*Erwachen*) como reintegración en la vida en vigilia (*Wachleben*), con sus horizontes de rememoración y de anticipación, con sus habitualidades adquiridas (*erworbene Habitualitäten*). Husserl observa: “Si hubiera un despertar de la muerte como una especie de sueño, significaría despertar como yo que al menos se acuerda de su existencia mundana, pero ya no se halla en el mundo. Inconcebible, o dicho con otras palabras: Un posible despertar o permanecer en vigilia, y sin embargo no ser-en-el-mundo es un sinsentido, o la muerte no sería ‘hermana’ del sueño, sino lo mismo que él.”²³ Por tanto el yo trascendental constituido como *yo mundano* ha llegado a su fin, *ha muerto*. El “yo soy” ya no puede enunciarse, si por tal se entiende una proposición que abarca las aspiraciones, la acción, las capacidades subjetivas desempeñando un papel en el escenario del mundo.²⁴

Empero, una vez llegando a este punto de sus reflexiones sobre la muerte del sujeto trascendental, Husserl asevera (no sin titubeos) que la supresión del cuerpo, la anulación misma de las condiciones del ser-en-el-mundo no conllevan la anulación de las condiciones del ser de la subjetividad trascendental. La

protencionalidad del sujeto sin cuerpo vivo (normada por una especie de “pre-existencia hilética”, a decir verdad fantasmagórica, temporalizándose en el flujo de conciencia impresional y retencional) garantizaría la continuidad de su ser trascendental. La muerte, nos dice Husserl, es acabamiento de las condiciones de posibilidad de las apercepciones mundanas bajo el título “cuerpo viviente” (*unter dem Titel “Leib”*), “[...] pero no de las condiciones del ser de la subjetividad misma y del ingreso de contrastes hiléticos (*hyletische Abgehobenheiten*). Para el yo trascendental, la muerte sólo puede significar: él pierde ‘corporeidad viviente’, conciencia de mundo, se sale de la regulación mundana.”²⁵ Ahora bien, se pregunta Husserl, “¿cómo concebir tal estado del yo que perdura? La entrada en la regulación mundana significa que el yo comienza con una proto-presencia (*Urpräsenz*), que los contrastes hiléticos ingresan con una regulación y fuerzas afectivas tales, que puede comenzar y continuar el juego de la génesis constitutiva asociativo-activa. Desde luego ello suscita dificultades parecidas de comprensión: ¿puede tener el yo una existencia consciente con una proto-presencia hilética sin relieve, como pre-existencia (*Präxistenz*)?, ¿qué sucede con los fundamentos del contraste, con la fuerza afectiva, etc.?”²⁶

No obstante lo antedicho, los análisis mismos de Husserl sugieren una problemática distinta, otra manera de abordar el fenómeno de la muerte, una vía cuyos horizontes Husserl no vislumbró del todo: por una parte él demuestra que la experiencia de mi muerte no es algo que el *yo* pueda “constituír”, constatando a la vez que el acabamiento de su ser-en-el-mundo “aparece” sólo al *otro*, en una conciencia extraña que, dicho crudamente, al ver mi cadáver comprueba mi muerte. A pesar de ello, Husserl insiste en establecer las condiciones de una auto-temporalización del sujeto trascendental que excede el *factum* de la aparición de mi muerte en la experiencia de otro. En tal auto-temporalización proto-impresiones y retenciones sin posibilidad de aprehensión objetivante y de apercepción mundana constituirían el soporte de una conciencia protencional vacía, que sostendría la continuidad del ser trascendental de un sujeto sin cuerpo y sin alma, de un sujeto que no fallece *stricto sensu*. No sin alguna vacilación escribe Husserl: “El alma del cuerpo no es inmortal, hablando con rigor, no es necesario pensarla como inmortal. De hecho, la experiencia cotidiana nos muestra que el alma realmente muere.

Pero cada yo-humano trae consigo, en cierta manera, su yo trascendental. Éste no muere ni nace, es un ser eterno en devenir.”²⁷

Empero, ¿qué se muestra, fenomenológicamente hablando, de esta vida que perduraría allende de su concreción en el mundo?, ¿no se trata, en última instancia, de un postulado metafísico que excede el marco de las descripciones fenomenológicas restringidas a lo aparente, o mejor dicho de un postulado metafísico no necesariamente falso, sino exigente de un control fenomenológico más estricto? En este contexto cabe formular más interrogantes: ¿Bajo qué condiciones se nos impone la necesidad de ir más allá del *factum* de la aparición de la muerte egológica en el marco de la experiencia intersubjetiva, la cual ora afirma la irrevocabilidad de su muerte, ora duda de la supervivencia del “alma” en un más allá o cree en ella sin poder demostrarla?²⁸ Una fenomenología de la muerte que supervisa y da sentido a los postulados metafísicos, ¿no se construiría más bien centrándose en lo inmediato de la dimensión emocional y ética del *factum* de la aparición de la muerte de un sujeto en la experiencia de otro, en la manera como en una conciencia extraña se manifiestan, en tensión irresoluble, tanto el hecho contundente de la interrupción definitiva de las efectuaciones protencionales de un sujeto (incluso concebido trascendentalmente), como la hipótesis, si se quiere incluso la certeza de su continuidad más allá de la vida mundana, hecho e hipótesis que sumados no logran sobrepasar el marco de lo absolutamente desconocido? Tal vez haya que invertir el orden que prescribía la filosofía tradicional: la *meditatio mortis* no comienza con uno mismo, sino con la experiencia, sumamente compleja, que hacemos del fallecimiento de otro sujeto, y justamente tal experiencia nos alecciona sobre el temor ante la inminencia de la propia muerte. He ahí las cuestiones que guiarán nuestras reflexiones sobre el fenómeno de la muerte a la luz de la filosofía de Emmanuel Lévinas.

Dimensión ética del fenómeno de la muerte como relación emocional con el fallecimiento del otro (Emmanuel Lévinas)

Al igual que Husserl, Lévinas advierte que la idea de una experiencia de la propia muerte es de suyo contradictoria, en la medida en que significaría cons-

tituirla en calidad de espectador, por así decirlo: “La relación con mi propio morir no tiene el sentido de saber o de experiencia, así fuese un presentimiento o una presciencia. No se sabe, no se puede asistir al anonadamiento (*anéantissement*) propio (si es que la muerte es un anonadamiento.)”²⁹ El que no podamos *presenciar* nuestra muerte, significa que, respecto del acabamiento de la vida, contamos en primera instancia sólo con una experiencia indirecta: “Todo lo que podemos decir y pensar sobre la muerte, el morir, así como sobre su inminencia, pareciera que lo tenemos de segunda mano. Lo sabemos porque lo hemos escuchado o por saber empírico. Todo lo que sabemos nos viene del lenguaje que habla de la muerte, del morir y su inminencia, de proposiciones: comunes, poéticas o religiosas.”³⁰ Ahora bien, tal experiencia indirecta no quiere decir “ninguna relación”. Hacemos una experiencia originaria de la muerte no como un respectivo “*mi*” muerte, sino como la *muerte de los otros*, la cual a su vez nos revela e instruye sobre la inminencia de nuestra muerte respectiva.³¹

Al constatar la muerte del otro comprobamos la desaparición de sus movimientos vitales, de sus respuestas, observamos el anonadamiento de su rostro (*anéantissement du visage*) como órgano de expresión. Hacemos también una experiencia de la partida (*départ*) del otro hacia lo desconocido, sin posibilidad de retorno. Ahora bien, más honda y originaria que tales notas del saber empírico sobre la muerte del otro, se muestra el *factum* de una *experiencia emocional ante el drama*, una especie de emoción *desbordada*, “[...] como si hubiera un exceso en la muerte. Ella es simple pasaje, partida, y sin embargo fuente de emoción contraria a todo esfuerzo de consolación.”³² He ahí el *factum* de experiencia, el proto-hecho de la muerte que Lévinas pretende describir, un proto-hecho más originario, fenomenológicamente hablando, que la certeza de la muerte como anonadamiento o las especulaciones, fundadas o no, sobre una supervivencia del alma o del ser trascendental más allá de la muerte del sujeto empírico.

La emoción que me produce la muerte del otro no se equipara con experiencias de acontecimientos que considero desde lejos, sin estar involucrado, puesto que al ser testigo de la muerte de otro resiento no sólo su pérdida de expresión y su partida, sino la inminencia de una interrupción de mi vida, de un acabamiento de mi ser que acaecerá tarde o temprano, sin que yo conozca,

en modo alguno, qué vendrá después. “El morir, como morir del otro, afecta mi identidad de Yo, se resiente en la ruptura del Sí-mismo. Por lo cual mi relación con la muerte de otro no es ni saber de segunda mano únicamente, ni experiencia privilegiada de la muerte.”³³ Husserl mismo, al definir la muerte como acabamiento de las condiciones de existencia en el mundo, remitía a la experiencia que un sujeto hace ante el cuerpo muerto de otro sujeto. Constatar que un cuerpo muerto no se deja despertar, he ahí, para Husserl, la comprobación del acabamiento de las condiciones de existencia mundana de un yo trascendental.

Ahora bien, para Lévinas no se trata de la experiencia de un suceso que añadiría un “contenido intuitivo” más a un saber formal sobre la muerte en general, por ejemplo sobre las condiciones del cese de las funciones orgánicas. La experiencia que hacemos de la muerte de otro no arraiga exclusivamente en la visualización de su cadáver, ni siquiera en la aplicación de una técnica médica por la cual verificamos su defunción. Más bien tal experiencia nos reduce a una pura pasividad emocional ante la pérdida de *expresión* del otro muerto.³⁴ Al ser testigo o tener noticia de la muerte de otro, no resiento emocionalmente a causa de presenciar el cese de funciones orgánicas y el anonadamiento de un ser vivo: resiento una violencia efectuada en el otro por obra de un *desconocido* absoluto, de una “voluntad” contraria a la voluntad del otro. Tal violencia tendrá su turno conmigo, tarde o temprano, por consiguiente es *inminente*. “Pero el acontecimiento de la muerte desborda la intención que parece cumplir. Y la muerte indica un sentido que sorprende, como si el anonadamiento pudiera introducir un sentido que no se limita a la nada.”³⁵ “Es mi mortalidad, mi condenación a muerte, mi tiempo en artículo de muerte, mi muerte que no es posibilidad de la imposibilidad sino puro raptó, lo que constituye este absurdo que posibilita la gratuidad de mi responsabilidad por otro.”³⁶

Por consiguiente la experiencia de la muerte de otro no se reduce a un saber, así fuese el saber de lo absolutamente desconocido, un saber que estaría simplemente impregnado con tales o cuales matices emocionales. Más bien la muerte, en tanto experiencia de un desconocido absoluto, “[...] me afecta en mi identidad misma de yo responsable.”³⁷ Se trata, para Lévinas, de una afectividad que sigue al encuentro con el otro muerto, vulnerable y víctima de una violencia extrema. El fenómeno de la emotividad que nos causa el falleci-

miento de otro hombre no surge originariamente como medio para el planteamiento de interrogantes teóricas o la tematización de la muerte, ni como ocasión para especulaciones metafísicas o religiosas. Ni siquiera como una amenaza ante la cual o bien necesito hallar una respuesta apaciguante, o bien tengo que resignarme. Dicho de otra manera: *La respuesta a la interrogante sobre lo absolutamente desconocido de la muerte no se halla sino en el otro mismo, quien yace ahí, sin vida y sin expresión.* “Relación emocional con la muerte del otro. Temor o coraje, pero también, más allá de la compasión y la solidaridad con el otro, se trata de la responsabilidad por él en lo desconocido. Pero un desconocido que no es objetivado ni tematizado, intencionado o visto, sino inquietud donde se interroga una interrogación inconvertible en respuesta, una inquietud donde la respuesta se reduce a la responsabilidad de quien cuestiona.”³⁸

Con el fenómeno o *factum* de aparición de la muerte como interpelación que me dirige el otro ahí, sin vida (interpelación que no puedo evadir) se entrelaza el cuestionamiento más radical de mi identidad y mi tendencia a la auto-conservación egoísta: El otro muerto desgarrar (*déchire*) la auto-presencia del Sí-mismo. No se *presencia* la muerte de otro sin que nuestro *presente* mismo sea cuestionado, sin que se *desmienta fácticamente* cualquier reserva o encerramiento en sí mismo a título de *perseverancia en el propio presente trascendental*, se cumplan todavía o ya no las condiciones de existencia en el mundo. En el marco de una experiencia ética, la muerte del otro contradice fácticamente mi *super-vivencia* más allá de la implicación intersubjetiva o ser-el-uno-en-el-otro intencional (*intentionales Ineinandersein*). El *factum* de la muerte me revela ante mí mismo, pero no para descubrir en mí un núcleo de subsistencia trascendental que sobreviviría a la decadencia del sujeto psicofísico, sino para manifestarme como *siendo* radicalmente afectado por otro a quien debo responder, de quien debo responsabilizarme, aun yendo voluntariamente hasta el ofrecimiento de mi vida.³⁹

Lo “desconocido” de la muerte ajena y propia no significa aquí un ignoto barruntado como “algo” (*etwas*) neutro que acaeció al otro y me acaecerá necesariamente, sino que demarca una ruptura o desgarramiento de la auto-conciencia que ninguna prefiguración de un “más allá” podría reparar. Tal incisión surge del *factum de experiencia* de un acontecimiento que irrumpe y crea una distancia insalvable entre mis *anticipaciones de una vida continua indefinida*,

ininterrumpible por cualquier *alteridad* o *eventualidad*, por una parte, y su *cumplimiento*, por otra parte. Restringida a este fenómeno, por así decirlo a la experiencia empática y ética del acabamiento de la vida de otro, la *meditatio mortis* no nos refiere a un sujeto trascendental que sobreviviría allende su concreción mundana, si ello significa una super-vivencia (*Überleben*) más allá de la relación ética con el otro, siempre vulnerable y posible víctima de la violencia de la muerte. Por el contrario, la fenomenología de la muerte, partiendo del *factum* del fallecimiento del otro, afirma nuestra *mortalidad trascendental*, por así llamarla.⁴⁰ Bajo tal rúbrica habría que entender el desmentido más radical de una continuidad del ser trascendental sobre-viviendo al otro mortal. Elocuentemente escribe Lévinas: “La relación con el Infinito es la responsabilidad de un mortal por un mortal. Como en el pasaje bíblico (Génesis, 18, 23 y versículos siguientes) donde Abraham intercede por Sodoma. Abraham se conmociona ante la muerte de los otros y asume la responsabilidad de interceder. Sólo entonces dice: ‘yo mismo soy polvo y ceniza’.”⁴¹

Negatividad de la conciencia protencional: la muerte del otro como desmentido fáctico de la continuidad solipsista del presente viviente

Usando terminología de Husserl, cabría aseverar: el fenómeno de la muerte equivale al proto-hecho (*Urtatsache*) de la responsabilidad por el otro, solidaria del cuestionamiento más radical del sostén de mi vida por una continuidad protencional que se cumpliría indefinidamente, pro-teniendo o asiendo de antemano las fases venideras de la conciencia de un sujeto sin cuerpo y sin alma, separado del mundo y *sobre-viviendo* a los otros. De ahí se sigue una idea sumamente importante: los rasgos propios de la protencionalidad del presente viviente no se muestran al destacar una vida trascendental allende a su “muerte en el mundo”, la cual fungiría aquí como una especie de punto extremo de la *variación imaginativa* a la que debe resistir una *invariable eidética*, en este caso la *forma* de auto-temporalización protencional que sostiene indefinidamente nuestro ser trascendental. Más bien el carácter peculiar de la protencionalidad sólo se comprende en su choque fáctico con el acontecimiento de la muerte del otro.

Como hemos dicho antes, para Lévinas la muerte del otro no nos concierne originariamente como objeto de un saber o como un tema, así fuese éste el de una mera constatación de lo ya sabido por experiencia cotidiana o de alguna manera científica. Más bien nos concierne como el *factum* de una “transferencia” (*transfert*) desde la pérdida de expresión del otro muerto, como un acontecimiento que nos sobreviene y nos afecta desde la *exterioridad* (*exteriorité*) más absoluta, empero solidaria de una proximidad (*proximité*) emocional y sensible entretejida con el *padeecer* por el fallecimiento del otro: “Lo que el lenguaje denomina muerte —y lo que es percibido como el fin de alguien— sería así una eventualidad transferible sobre uno mismo (*une éventualité transférabile sur soi-même*). Transferencia que no es una mecánica, sino pertenece a la intriga o intrincamiento (*intrication*) del Yo-mismo y viene a cortar el hilo de mi propia duración, o a hacer un nudo en este hilo, como si el tiempo que dura el yo se excediera en longitud.”⁴² “El otro me concierne como prójimo. En toda muerte se acusa la proximidad del prójimo, la *responsabilidad del sobreviviente*, responsabilidad que la aproximación (*approche*) de la proximidad mueve o emociona.”⁴³

Ahora bien, la muerte del otro como transferencia a mí desde una exterioridad absoluta, como ruptura o interrupción de mi duración como *connatus essendi*, marca el inicio de una especie de de-presentación (*Entgegenwärtigung*, por recurrir aquí a un término de Eugen Fink), la cual equivale al comienzo de la temporalización misma en *otras* configuraciones que el presente: pasado y futuro en cuanto figuras de la temporalidad diacrónica. En efecto, la experiencia de la muerte del otro se equipara con la temporalización misma del tiempo, en la medida en que yo, siendo afectado por el fallecimiento del otro, me veo obligado a salir de mi presente, cuya continuidad es desmentida por el acontecimiento pasado de la muerte del otro y por la inminencia de mi propia muerte. Más aún: cabe preguntarse si la relación emocional con la muerte del otro no me *reduce* a mi presente viviente de otra manera que la reflexión trascendental: Al señalar el otro difunto mi propia mortalidad, ¿no me veo *reducido* a la auto-temporalización originaria que es desfase de sí mismo consigo mismo, posterioridad de la auto-presencia, incluso acontecimiento constante de lo que, por su concreción, decepciona de alguna manera la generalidad de las protenciones?⁴⁴

A la expectativa natural de nuestra muerte como yo psicofísico, Husserl oponía una expectativa necesaria de continuidad indefinida de la vida trascendental. Husserl fundaba esta última expectativa en la espontaneidad de la conciencia protencional, operante todavía en el sujeto “mundanamente difunto”, apta para asir de antemano contenidos vacíos e imposibilitados de cualquier referencia al mundo. Sin embargo, la experiencia que hacemos de la muerte del otro —en el sentido explicado por Lévinas— *questiona* radicalmente tal operación constante, tal aptitud de la conciencia protencional para auto-conservarse, por así decirlo incluso *in extremis*, o sea en cuanto último garante de la “subsistencia eterna” del presente viviente.⁴⁵ El análisis fenomenológico de la muerte —como lo realiza Lévinas restringiéndose al *factum* de la relación emocional con el otro difunto— nos permite quizá bosquejar la estructura de *negatividad* inherente a la conciencia protencional, así como su impensabilidad al margen de las relaciones intersubjetivas originarias. La irrupción constante de algo distinto de lo esperado (*Anderssein als das Erwartete*), signo tanto del otro como de *lo otro en sí mismo*, no sería un mero accidente empírico susceptible de corrección, sino un momento esencial de la auto-temporalización misma del presente viviente en su extensión hacia el futuro, e índice, como hemos dicho, de una negatividad estructural de la conciencia protencional.⁴⁶ El punto estriba en comprender el carácter específico de esta negatividad.

La muerte del otro irrumpe bruscamente desconcertando nuestras expectativas de continuidad de vida como *connatus essendi*, como identidad encerrada en sí misma que perduraría incluso más allá de sus condiciones intramundanas, que sobre-viviría a los otros. Éstas son a su vez condicionamientos impuestos desde el exterior de lo otro y de los otros. Al mismo tiempo la muerte del otro nos enseña que nuestra propia muerte *no será, no deberá ser* un acontecimiento indiferente al otro, independientemente del nombre al que éste responda. El fallecimiento del otro inflinge un *dementido fáctico* a nuestras expectativas de continuidad de vida trascendental más allá de la muerte del sujeto psicofísico, no porque el saber sobre la subsistencia del ser trascendental en un más allá deba ceder ante el saber sobre su anonadamiento necesario, sino porque en el *factum* de la relación emocional con la muerte del otro surge el cuestionamiento más radical a la conciencia protencional como garante de la continuidad de la vida trascendental en tanto *auto-conservación egoísta* incluso más allá de sus con-

diciones intramundanas e intersubjetivas. La muerte del otro solicita mi responsabilidad, revelando además que la unicidad (*unicité*) de mi ser no consiste, ni puede consistir en una indefinida continuidad de vida in-diferente ante el otro. Como observa László Tengelyi comentando a Lévinas: “Unicidad sin identidad: esta expresión significa una unicidad que no desputa en la identidad sin determinarse como lo contrario de la identidad [...]”⁴⁷

Visto desde otro ángulo, el desmentido fáctico inflingido a la conciencia protencional de autoconservación indefinida se concreta como angustia ante la violencia que padece el otro muerto al haber sido segada su vida. Así me torno conciente de que también me amenaza una violencia que pondrá término a mi vida y desgarrará la continuidad de mi presente viviente, interrumpiendo bruscamente la duración de mi ser trascendental, la cual es proyectada por la conciencia protencional. Cabría decir que la argumentación de Husserl apuntando a subrayar la inconstituibilidad (*Inkonstituierbarkeit*) de la muerte en el presente viviente, una vez matizada, resulta ser un momento necesario de una descripción fenomenológica más completa, cuyo punto de partida es el *factum* de que *no soy yo*, como *solus ipse*, *quien ha de constituir mi propia muerte donándole un sentido*, por tanto *no soy yo*, como *solus ipse*, *quien bosqueja protencionalmente un acabamiento de mi presente viviente*, es otro, otra “voluntad”, mejor dicho aún: una “voluntad” que se define por ser absolutamente contraria a la mía, lo que amenaza interrumpir la continuidad de mi vida, como me revela el choque emocional ante la violencia y el absurdo en la muerte del otro. “En el ser para la muerte del temor, no estoy enfrente de la nada, sino enfrente de lo que está contra mí, como si el asesinato, más que una ocasión de morir, fuera una de las modalidades de la relación con Otro. La violencia de la muerte amenaza como una tiranía, como procedente de una voluntad ajena.”⁴⁸

Aquí el *factum* de experiencia —al cual la fenomenología debe restringirse— consiste en que ninguna argumentación a favor de la “inmortalidad trascendental” logra imponerse finalmente a la angustia e incertidumbre que ocasiona la expectativa de la muerte. Mejor dicho aún: la relación emocional con la muerte como violencia contra el otro y contra mí se entremezcla con la conciencia protencional de continuidad de la vida trascendental: no hay conciencia de continuidad futura sin la conciencia concomitante de que se trata de una continuidad amenazada desde fuera. Pero no se trata de una conciencia

como saber subsiguiente a la certeza objetiva de la muerte de otro y a la reflexión sobre mis condiciones empíricas, sino de una autoconciencia de finitud anterior a cualquier aprehensión objetivante, autoconciencia cuya condición de posibilidad es una alteridad amenazante que cohabita el flujo de conciencia mismo. Habría que revisar a fondo las descripciones de la estructura protencional del flujo de conciencia, tomando en cuenta que en él se temporaliza una *hyle* no sólo en cuanto es susceptible de ser aprehendida (*aufgefasst*) como pre-presentante o pre-determinante de cualidades objetivas de las cosas, sino en cuanto es, además y siempre, materia sensible (*sinnlicher Stoff*) de sentimientos y emociones en relación con el otro o con lo otro.⁴⁹ Quizá tal investigación descubriría que la protencionalidad está originariamente impregnada con una *e-motividad* que nos sitúa de golpe, antes de cualquier polarización sujeto-objeto, en una relación ética con la alteridad, una *e-motividad* que nos revela, además, la exposición originaria de nuestro ser ante la alteridad.

Notas

¹ Tanto el planteamiento del problema como las ideas principales del presente trabajo se forjaron en el curso de un círculo de lecturas fenomenológicas en Köln y Wuppertal. En este círculo participaron algunos doctorandos y estudiantes de la Bergische Universität Wuppertal: Choi Daegeun, Chin Chih-Chien, Georgy Chernavin y el autor de este artículo. Durante más de un año se leyeron pacientemente los difíciles textos husserlianos sobre la conciencia del tiempo y se propusieron interpretaciones de los mismos. Quiero externar a todos ellos, colegas y amigos, mi más profundo agradecimiento por su disposición al diálogo y a la discusión filosófica, así como por el valioso intercambio de ideas. Sobre la posibilidad y el alcance de una fenomenología de la muerte se puede consultar con provecho los siguientes textos: Jacques Derrida, *Apories. Mourir – s’attendre aux “limites de la vérité”*, Paris, Éditions Galilée, 1996; Marc Richir, “Vie et mort en phénoménologie”, *Alter* (Paris), no 2 (1994), págs. 333-365; Etienne Feron, *Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Lévinas*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999; Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, Bucharest, Academica, 2007.

² Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Husserliana Materialien volumen VIII, editados por Dieter Lohmar, Den Haag, Martinus Nijhoff, 2006, p. 96. Salvo indicación expresa, las traducciones de otros idiomas al castellano son del autor del artículo.

³ En el contexto de nuestro trabajo optamos por traducir el término técnico husserliano *Protention* como “protención”, para hacer énfasis en la pertenencia al sujeto trascendental, “por anticipado”, de cualesquiera fases venideras del flujo de vivencias, incluso después del fallecimiento del sujeto empírico. “Protención” conserva así la significación de los términos alemanes *Vorhabe* y *Vorgriff*. No obstante, cabría asimismo utilizar la traducción “protensión”, frecuente en muchas traducciones y en diccionarios filosóficos. La palabra protensión acentúa el carácter espontáneo de la conciencia protencional, en cuanto “se ve tendida” o “arrastrada” hacia un horizonte de datos hiléticos venideros. “Protensión” es también un término adecuado para destacar el papel de la conciencia protencional en la constitución del cuerpo subjetivo (*Leib*) y las sensaciones de movimiento o cinestesis (*Kinästhesen*). Pero por eso mismo preferimos utilizar aquí el término “protención”, pues justamente está en cuestión el modo como la espontaneidad protencional funcionaría, según Husserl, después de la muerte del cuerpo subjetivo y del consiguiente fin de su movilidad en el mundo.

⁴ Recurrimos a un lenguaje que amenazaría con simplificar los problemas que Husserl ha planteado e intentado resolver reiteradamente a propósito de las estructuras retencional y protencional del presente viviente. Ciertamente, la protención no muestra el mismo grado de evidencia que la retención, la cual ofrece una evidencia apodíctica de que algo ha sido percibido. Al respecto escribe Husserl: “[...] No afirmamos como evidencia, cuando tenemos una retención de A (supuesto que A sea un objeto trascendente), que A debió haber pasado, sino más bien que A debe haber sido percibido [...] Si se trata, empero, de un objeto inmanente, entonces vale lo siguiente: cuando aparece una serie, un cambio, una alteración de datos inmanentes, ella es también absolutamente cierta.” Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Husserliana Gesammelte Werke, volumen X, editado por Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, p. 34. La protención, en cambio, no garantiza que ha de arribar tal o cual contenido específico, empero sí que cualquier proto-impresión, caso de sobrevenir de facto, ha de hundirse en el continuo retencional. Respecto del concepto de protención en Husserl, su papel en la fenomenología de la conciencia del tiempo, las dificultades que le son inherentes, *Cfr.* el excelente artículo: Dieter Lohmar, “What does protention ‘protend’. Remarks on Husserl’s analyses of protention in the Bernau Manuscripts on time-consciousness”, *Philosophy today*, (supplement 2002), p. 154-167. Sobre las complejas relaciones entre conciencia protencional y proto-impresión (*Urimpression*), *Cfr.* el sugerente ensayo: László Tengelyi, “L’impression originaire et le remplissement des protentions chez Husserl”, en Jocelyn Benoist (éd): *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Paris, Vrin, 2008.

⁵ Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 97.

⁶ *Ídem*

⁷ *Ídem*

⁸ *Ídem*

⁹ *Ibidem* p. 96.

¹⁰ Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 97.

¹¹ Para Husserl la modificación retencional no constituye *stricto sensu* la objetividad temporal *pasada*; por el contrario, la retención (intencionalidad no objetivante) conserva las proto-impresiones o contenidos hiléticos fluyentes dentro del campo de presencia (*Präsenzfeld*). De ahí que Husserl se resista a denominar “pasado” el continuo retencional, por mucho que éste se haya tornado oscuro e incluso vaciado de contenido. Corresponde al acto de rememoración aprehender los contenidos retenidos como representantes de objetos o acontecimientos pasados. Por eso en los *Manuscritos de Bernau* sobre la conciencia del tiempo Husserl sugiere el término “post-presentación” (*Postpräsentation*) para describir la efectuación propia de la espontaneidad retencional: mantener en el presente viviente los contenidos retenidos, que se imbrican bajo un ritmo constante: retención de retención; retención de retención de retención, con un incremento que es medible desde el ahora del cual partió la modificación retencional. Por un movimiento de inversión (*Umstülpung*), la protención proyectaría en el futuro esta continuidad indefinida e ininterrumpida del aglomeramiento retencional, por así llamarlo. Sin embargo, en los *Manuscritos de Bernau* Husserl considera también la posibilidad de un acabamiento del continuo retencional (*Aufhören des retentionalen Kontinuums*), de un cese de la modificación que conserva indefinidamente la proto-impresión. Cabría entonces postular una intencionalidad protencional que “esperaría” el cese de la continuidad de los datos retenidos, apagándose (*sich abklingend*) paulatinamente hasta el punto en que la subjetividad se escinde en pasado como ausencia definitiva de sí mismo y presente de sí mismo, todo ello al nivel originario de la conciencia del flujo y de la autotemporalización. Se trata, empero, de hipótesis que exigirían desarrollos ulteriores y matices varios. Cfr. Especialmente el texto n. 4 en: Edmund Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917-1918). Husserliana Band XXXIII. Herausgegeben von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2001.

¹² El ingreso de una proto-impresión nueva no debe concebirse como la entrada en escena de un dato sensible aislado. A decir verdad hay en el ahora concreto un complejo de proto-impresiones que muestran diferencias de relieve y afectan distintamente al yo que las recibe. Nos parece que László Tengelyi acierta al decir que “[...] el presente viviente es, en última instancia, una impresión originaria rodeada de un halo de retenciones y protenciones actuales y vivientes [...] Todo lo que se ostenta delante de mí, en un cierto momento, me afecta y solicita mi interés y mi atención. Este llamado no tiene la misma fuerza afectiva en el caso de las diferentes impresiones originarias que están reunidas, en cada momento, en una impresión originaria global.” Tengelyi, László: “L’impression originaire et le remplissement des protentions chez Husserl”, p. 41. El punto estriba en que la vida despierta (*waches Leben*) arraiga en la multiplicidad de diferencias y contrastes propios del relieve afectivo (*affektives Relief*) de la impresión

global originaria. La temporalización protencional de la proto-impresión no equivale al arribo de un contenido homogéneo, sino más bien a la constante llegada de un complejo impresional múltiple, siempre exhibiendo contrastes que de alguna manera desconciertan la expectativa primaria o protención de lo mismo, contrastes que se traducen en posibilidades distintas de la vida despierta e interesada en el mundo. Con respecto al importante tema del relieve afectivo del presente viviente *Cfr.* Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Husserliana, volumen XI, editado por Margot Fleischer, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p. 164 y ss.

¹³ Empero cabe preguntar si tal hipótesis es siquiera viable. Se impone aquí la cuestión de la implicación del cuerpo subjetivo en la conciencia del tiempo. Una cierta abstracción metodológica autoriza describir tan sólo la relación de la forma temporal con un contenido. Así, es concebible que un mismo tono se exhiba indefinidamente en las maneras de donación (*Gegebenheitsweisen*) “ahora” (*jetzt*), “habiendo-sido-apeenas” (*soeben-gewesen*), “estando-apeenas-por-venir” (*soeben-kommend*), cuya estructura formal permanece idéntica. No obstante, si se considera que, en concreto, la conciencia del tiempo implica la conciencia de nuestra corporeidad (*Leiblichkeit*), de nuestras sensaciones de movimiento (*Empfindnisse*) y del espacio circundante (*Umwelt*), la hipótesis planteada se debilita considerablemente. En las sesiones de trabajo del Archivo-Husserl en Köln, Dieter Lohmar recurre al ejemplo preferido de Husserl para describir la temporalización de los datos hiléticos, a saber la percepción de una melodía. A la exhibición de los tonos en maneras de donación formalmente idénticas, observa Lohmar, debe aunarse la situación fáctica del sujeto corpóreo que está quizá escuchando una orquesta, cuyos órganos de audición se acomodan para escuchar mejor los instrumentos, cuya mejor o peor posición respecto de los músicos puede producir variaciones en la tonalidad misma.

¹⁴ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, p. 85-86.

¹⁵ Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 98. El subrayado en la cita es nuestro. Así pues, en el preciso momento en que el arribo de una proto-impresión cumple (*erfüllt*) una protención, aquélla trae consigo caracteres de irregularidad que la espontaneidad protencional no podría prever o predeterminar. De una parte porque el contenido hilético ingresante exhibe tanto igualdad como semejanza con los contenidos retenidos; de otra parte porque en el complejo proto-impresional se distribuyen las fuerzas afectivas según destaquen más o menos las múltiples impresiones actuales. Tal irregularidad no podría ser prescrita por la conciencia protencional, no al menos respecto de su cómo (*Wie*) concreto. La irregularidad es más bien prescrita por la proto-impresión en cuanto “viene de afuera” (*kommt von außen her*), por lo cual su concreción desconcertará siempre, de alguna manera, la generalidad (*Allgemeinheit*) inherente a la espontaneidad protencional. No hay en Husserl un abismo entre los fenómenos de

cumplimiento (*Erfüllung*) y decepción (*Enttäuschung*), ni entre la certeza simple de la percepción y sus modalizaciones, las cuales constituyen los momentos originarios de negatividad en la experiencia.

¹⁶ *Ídem.*

¹⁷ *Ídem.* Piénsese, por ejemplo, en el relato de Jorge Luis Borges, *Funes el memorioso*. Dotado de una percepción y una memoria excepcionalmente penetrantes y vívidas, el personaje principal Ireneo Funes difícilmente podía conciliar el sueño. Le impedían descansar los recuerdos del día, hasta el desplazamiento de una araña sobre la pared (cuyos movimientos Ireneo Funes podía rememorar con la misma intensidad que la de la percepción). Para dormir, Funes debía uniformar su entorno, mirando por la ventana y *figurándose* las casas vecinas como un bloque compacto negro, hecho de la oscuridad más simple; o debía *imaginarse* en el fondo de un río, siendo mecido y aniquilado por la corriente. Sin embargo, operar la *neutralización* (*Neutralisierung*) del entorno no significa erradicar la conciencia perceptiva del mismo, en la medida en que éste permanece en forma latente y en cualquier momento el entorno puede afectar al sujeto despertándole. *Cfr.* Jorge Luis Borges, *Ficciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 123-136.

¹⁸ *Ídem.* Observemos que, en su procedimiento metodológico, Husserl requiere representarse, mediante la fantasía, las condiciones de *imposibilidad* o casi imposibilidad de la vida interesada o potencialmente en el mundo, para así establecer las condiciones mínimas de *posibilidad* de la vida trascendental. En este contexto resulta significativo el siguiente pasaje: “En cualquier caso, puesto que la condición necesaria, aunque no suficiente del interés es el presente vital pasivamente múltiple (como núcleo), tiene relevancia representarnos el caso límite de la uniformidad.” Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 98. Como veremos más adelante, la descripción de las condiciones últimas de *posibilidad* de la continuidad protencional supone la representación de las condiciones de *imposibilidad* de la existencia del sujeto en el mundo. Nos parece que ahí se juega la suerte de cualquier fenomenología de la protencionalidad y su relación con la inminencia de la muerte. La cuestión por resolver es si tiene éxito o no la reducción a tales condiciones de continuidad protencional *in extremis*, por así decirlo, poniendo entre paréntesis o desconectando las condiciones de vida mundana e intersubjetiva. Para Lévinas, la experiencia de la muerte del otro resistiría la reducción a una vida trascendental que sobre-vive (*über-lebend*) a la responsabilidad ética por el otro vulnerable y mortal. Aunque quizá resulta más apropiado decir que, en un sentido profundo, la experiencia de la muerte del otro reorienta la reducción a los estratos de vida hilética pura. *Cfr.* nota 19 del presente trabajo.

¹⁹ “El yo durmiente —yo, el centro de los intereses— es el yo carente de intereses, el yo ‘pasivo’. Aquí surge la pregunta: el fondo pasivo que se temporaliza, ¿es en sí mismo carente de afección, o ausencia de afección significa más bien inoperancia de la afección?, ¿hay ahí una tendencia afectiva? Sí, sólo que el yo está ‘cansado’ para seguirla. ¿Y

qué sucede con el desaparecimiento de las multiplicidades de 'contrastes'?, ¿no es una continuidad sin contrastes también tendencial, si bien la fuerza de esta tendencia se halla cerca del límite-cero (*Null-Grenze*), como un cero de intensidad?" Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 99.

²⁰ Al constatar que durante un sueño profundo continúa indemne la auto-temporalización del estrato inferior de la corriente de vivencias (*unterer Erlebnisstrom*), no obstante la paralización del interés del yo por el mundo, Husserl efectúa una distinción tajante entre una *hyle* apercibida mundanamente y una *hyle* pura, trascendentalmente necesaria. Tal distinción fundaría la necesidad del ser trascendental más allá de la muerte como acabamiento de las condiciones de existencia en el mundo. Ahora bien, al analizar el fenómeno de la muerte como relación emocional con el otro, Lévinas nos brinda ocasión para ahondar en la estructura originariamente emocional de la *hyle* y su temporalización, ello en Husserl mismo, lo cual tornará endeble la separación radical entre la continuación o auto-conservación de la vida trascendental (*Selbsterhaltung des transzendentalen Lebens*) y su concreción en el mundo y en las relaciones intersubjetivas.

²¹ Edmund Husserl, *Späte... op. cit.*, p. 103.

²² *Ídem*. Justo al llegar a este punto Husserl introduce una separación entre la temporalización protencional de la *hyle* pura y el horizonte de futuro para una vida en vigilia e interesada en el mundo y en los otros. Lévinas ha forjado, empero, un concepto de *vigilia* que sugieren los textos mismos de Husserl, tal que sería inseparable del presente viviente mismo: "En la identidad del estado de conciencia presente a sí mismo, en esta tautología silenciosa de lo pre-rreflexivo, está en *vigilia* una diferencia entre el sí mismo y el sí mismo siempre en desfase, un desfase que no se puede sincronizar: precisamente el *insomnio*, que no se puede expresar sino mediante estas palabras con significación *categorial*." Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, p. 50. Lévinas alude aquí al desfase implicado en la posterioridad (*Nachträglichkeit*) de la auto-conciencia no objetivante como intencionalidad retencional o intencionalidad longitudinal (*Längstintentionalität*) de una fase del flujo. Husserl descartó que el arribo de la proto-impresión pudiese ser un momento inconsciente de la auto-temporalización del flujo de conciencia, momento que sólo "después" se tornaría consciente. Empero, cabe preguntar si la relación emocional, por otras vías que la reflexión, no nos reduce forzosamente a esta "senectud" permanente de la presencia de sí mismo, y por ahí a la experiencia de la propia mortalidad. Tendremos oportunidad de volver a esta cuestión.

²³ *Ídem*.

²⁴ Stefano Micali dedica interesantes reflexiones al tema del nacimiento, el sueño y la muerte en Husserl, acentuando que se trata de fenómenos que no sólo constituyen una limitación al poder egológico, sino además se pierden en un paradójico horizonte de desconexión de la experiencia: "La muerte, el nacimiento y el sueño son un reto a la fenomenología, porque eliminan su fuente, a saber la experiencia." Micali, *Überschüsse*

der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl, Dordrecht, Springer Verlag, 2008, p. 229.

²⁵ Edmund Husserl, *Späte... op. cit.*, p. 102.

²⁶ *Ídem.*

²⁷ Edmund Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/3*. Husserliana volumen XXXV, editado por Berndt Goossens, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 420.

²⁸ Encuadramos así nuestras reflexiones en el marco de una *metafísica de la facticidad o fenomenología como filosofía primera*, la cual pretende continuar indicaciones provistas por Husserl mismo. Esta metafísica ha sido bosquejada por László Tengelyi en un escrito que amablemente nos ha confiado para su traducción al castellano: "Phänomenologie als Erste Philosophie". Ahí Tengelyi escribe: "El sentido auténtico de la metafísica husserliana de la facticidad sólo será palpable cuando se comprenda que al aparecer mismo corresponde el carácter de proto-hecho (*Urtatsache*) que no debe ser referido a causas supremas." Promanuscriptum, p. 9. En el caso que nos ocupa se trata de no sobrepasar el límite que impone el *factum* de la aparición de la muerte del sujeto trascendental para otro sujeto, lo cual sucede si se postula la continuidad del flujo de conciencia a pesar de la supresión del cuerpo, o mejor dicho aún: de la constatación, por parte del otro, de mi muerte en tanto ser-en-el-mundo. Ahora bien, veremos que Emmanuel Lévinas desconfía de términos como "constatación", "fenómeno" y "aparición" para describir la experiencia que un sujeto hace de la muerte de otro sujeto. Para él no se trata de que el otro sepa sobre la muerte o *descubra el fenómeno* de la muerte de otro sujeto, sino de las implicaciones éticas de una relación emocional con la muerte de otro sujeto. El punto estriba en que Lévinas ahonda en el *factum* de la experiencia que un sujeto hace de la muerte de otro sujeto, siendo esta experiencia algo distinto de una constatación o de una comprobación. La experiencia del acabamiento del otro no es algo que simplemente confirme un bagaje previo de conocimientos científicos o filosóficos sobre la muerte, sino un *acontecimiento* que sobreviene, que nos es transferido "desde fuera" y desestabiliza cualquier especie de "tanatología" fundada en certezas sobre la muerte propia o ajena. Tal acontecimiento nos sume en la absoluta ignorancia, en el más contundente no-saber sobre la muerte, y justamente por la emoción que surge de este no-saber nos relacionamos con la muerte del otro y la propia. He ahí el *factum* del cual debe ocuparse una fenomenología de la muerte.

²⁹ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*. Établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1993, p. 28.

³⁰ *Ibidem*, p. 17.

³¹ Aquí no podemos ahondar en la toma de postura de Lévinas frente a Heidegger en cuanto al tema de la muerte. Tan sólo citemos un pasaje a título de planteamiento de un problema complejo y que exige ulteriores investigaciones: "Mi relación con la muerte no se limita a este saber de segunda mano. Para Heidegger (véase *Sein und Zeit*), tal

relación es certeza por excelencia. Hay un *a priori* de la muerte. Heidegger denomina la muerte certeza hasta el punto de ver en esta certeza de la muerte el origen de la certeza misma, y se rehusa a situar la proveniencia de esta certeza de la experiencia de la muerte de los otros.” Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*. p. 18.

³² *Idem.* Para ilustrar su tesis, Lévinas recurre a la escena última del Fedón: “Al lado de aquellos que en esta muerte [de Sócrates, n. del tr.] hallan todas las razones de esperanza, algunos (Apolodoro, ‘las mujeres’) lloran más de lo necesario, lloran desmesuradamente: como si la humanidad no se agotara por la medida, como si hubiera un exceso en la muerte.” Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*. p. 18.

³³ *Ibidem.*, p. 22.

³⁴ “La muerte es distanciamiento irremediable: los movimientos biológicos pierden toda dependencia respecto de la significación, de la expresión. La muerte es descomposición, es el sin-respuesta [...] La expresión desaparece. La experiencia de la muerte que no es la mía es ‘experiencia’ de la muerte de alguno (*quelqu’un*) que de golpe está más allá de los procesos biológicos, que se asocia conmigo a título de alguno.” En el fenómeno de la muerte como disociación entre vida y expresividad asistimos además a la muerte del alma: [...] El alma, substancializada como alguna cosa, es, fenomenológicamente, lo que se muestra en el rostro (*visage*) no cosificado, en la experiencia, y, en este aparecer, dispone de la osamenta [...]” *Ibidem.* p. 21. La substancialización metafísica del alma arriesga pasar por alto el drama del apagamiento del rostro hasta la pérdida de toda expresión en un rictus. En él nos aparece la muerte conjunta del alma y del cuerpo: “La muerte es inmovilización de la movilidad del rostro de otro, quien se rehusa a morir.” *Ibidem.*, p. 23.

³⁵ *Ibidem.*, p. 22.

³⁶ *Ibidem.*, p. 133.

³⁷ *Ibidem.*, p. 26. Lévinas muestra una y otra vez escrúpulos ante términos como “experiencia de la muerte” y “negatividad”, en la medida en que connotan de una parte un saber y una tematización del fallecimiento del otro, de otra parte un momento provisorio de una dialéctica que termina asumiendo cualquier alteridad. Ahora bien, a la fenomenología contemporánea se impone una revisión del concepto de experiencia, que no significa tanto “donación de sentido” como un “padecer” la alteridad, implicando así una cierta negatividad originaria. Al respecto escribe László Tengelyi: “[...] Se puede sostener que, hoy en día, en la fenomenología todo depende de este punto esencial: aprehender y expresar la experiencia no como *vivencia*, sino también como *prueba*. Recurriendo a términos alemanes con frecuencia utilizados en la fenomenología, se podría decir simplemente que se trata de concebir la *Erlebnis* al mismo tiempo como *Erfahrung*.” László Tengelyi, “De la vivencia a la experiencia”, en *Devenires, Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (Morelia), no 9 (Julio 2007), p. 56. Sobre cómo esta

revisión del concepto de experiencia incide en la lectura de la fenomenología de la alteridad, Cfr. *ibidem*, pp. 70-71.

³⁸ *Ibidem.*, p. 26.

³⁹ Los textos de Lévinas en este tenor son trepidantes: “La prioridad del otro sobre el yo, por la cual el ser-ahí humano es elegido y único, es precisamente su respuesta a la desnudez de la mirada y a su mortalidad. Justamente ahí acontece el cuidado por su muerte, donde el ‘morir por él’ y ‘morir su muerte’ tiene prioridad sobre la ‘muerte auténtica’. No una vida *post mortem*, sino la desmesura del sacrificio, la santidad en la caridad y la misericordia. Este futuro de la muerte en el presente del amor es probablemente uno de los secretos de la temporalidad misma [...]” Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l’autre*, Paris, Le Livre de poche, 1993, p. 214. “Es en la pasividad de la obsesión [...] que una identidad se individua como única, sin recurrir a ningún sistema de referencias, en la imposibilidad de ausentarse sin carencia, en la asignación del otro bajo la acusación de todos, la responsabilidad por todos va hasta la sustitución. El sujeto es rehén (*otage*).” *Ibidem*, p. 177. En su excelente libro *Conscience et existence*, Rudolf Bernet indica que en este punto hay un diferendo inevitable entre la fenomenología husserliana y la filosofía de la alteridad, como la radicaliza Lévinas: “Incluso si la alteridad intrínseca de la conciencia permitiera pensar el aparecer del otro bajo la forma de una afección traumática, no permitiría pensar una respuesta subjetiva que asumiría la forma del sacrificio de sí mismo por el otro: la conciencia puede dividirse y distanciarse de sí misma, incluso puede acoger al extraño (supuesto que jamás sea totalmente extraño), pero no puede auto-exiliarse o dejarse aniquilar completamente por el otro.” Rudolf Bernet, *Conscience et existence Perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF, 2004, p. 260. Ahora bien, esta cuestión admite muchos matices. El propio Lévinas advierte: “El *para* el otro del sujeto no podría interpretarse ni como complejo de culpa (que supone una libertad inicial), ni como benevolencia natural o ‘instinto divino’, ni como un yo no sé qué amor o no sé qué tendencia al sacrificio.” Emmanuel Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Paris, Kluwer Academic, 2000, p. 198. Al respecto comenta Joseph Cohen: La responsabilidad hiperbólica y diacrónica del ‘sujeto-rehén’ no es un *sacrificarse*. De hecho, el ‘sujeto-rehén’, responsable de todo y de todos, responsable por la responsabilidad del otro, jamás podría ser un ‘sujeto sacrificándose’. La observación es importante. Pues para Lévinas, jamás se repetirá bastante, es siempre por el otro, desde o a partir del otro, que se puede entender el sacrificio. El sacrificio no da nada, él es dado [...]” Josep Cohen, “La mort de l’autre et la démesure éthique du sacrifice”, en Danielle Cohen-Lévinas, Bruno Clément (ed.), *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, p. 274.

⁴⁰ Cabría describir tal “mortalidad trascendental” como una figura fundamental de la responsabilidad por el otro, en la medida en que el sujeto ético pone una y otra vez fin a su vida como continuidad solipsista y egoísta, o está dispuesto a *mortificarse* cesando cualquier forma de *supervivencia* que vaya a un más allá de los otros. Ya la

noción misma de intencionalidad nos coloca ante una situación paradójica de la vida del sujeto, que Hans Blumenberg describe con precisión: “*Tener* objetos implica no deber ser ellos (*Gegenstände zu haben, schließt ein, sie nicht sein zu müssen*). Auto-conservación (*Selbsterhaltung*) de la conciencia radica justamente en no poder ser ella misma, sin por ello desposeerse. La auto-conservación de la conciencia sería incuestionable, si ser-sí-mismo (*Selbstsein*) no significara ser sí mismo sin limitarse a, y sin estar encerrado en ello.” Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen. Aus dem Nachlass herausgegeben von Manfred Sommer*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 147. Jacques Derrida llama la atención sobre el fuerte vínculo que, en la obra de Lévinas, une las nociones de intencionalidad y hospitalidad: “No hay una experiencia intencional que [...] vendría a llamarse, de manera determinante y determinable, hospitalidad. No, la intencionalidad se abre, desde el umbral mismo, en su estructura más general, como hospitalidad [...]” Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions Galilée, 1997, p. 94.

⁴¹ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort... op.cit* p. 26.

⁴² *Ibidem* p. 28.

⁴³ *Ibidem.*, p. 26.

⁴⁴ Como ha notado con razón Attila Szigeti, esta interrogante toca el punto crucial de la fenomenología husserliana de la protencionalidad: “El hecho de que para Husserl el presente sea siempre la realización de las expectativas, forjadas desde el pasado, así como el hecho de que Husserl no pueda aceptar la hipótesis de la posterioridad originaria, son solidarios entre sí. Precisamente porque el presente cumple las expectativas (forjadas desde el pasado), no puede exceder la conciencia del presente y darse originariamente en la posterioridad”. Attila Szigeti, “L’autre temps. Lévinas et les analyses husserliennes du temps”, en *Studia phænomenologica* (Bucharest) no VI (2006), p. 87.

⁴⁵ Importa sobremanera subrayar lo siguiente: el cuestionamiento que la muerte del otro dirige a la expectativa necesaria de la continuidad de nuestra vida trascendental no parte de un “saber cierto” sobre nuestra muerte trascendental como anonadamiento, o sobre la imposibilidad de una duración eterna de mi vida trascendental. En modo alguno se trata, para Lévinas, de oponer definitivamente tal “saber” de nuestra nada al saber que Husserl pregona en los textos que hemos citado. Más bien se trata de describir un acontecimiento que *desconcierta* cualesquiera expectativas de continuidad de la propia vida, pero no forzándonos a confesar el saber sobre nuestro anonadamiento como contraparte pesimista de un saber fatuo sobre nuestra “inmortalidad trascendental”. Más bien habría que revisar la categoría metafísica “inmortalidad” del sujeto a la luz de una fenomenología de la alteridad y la responsabilidad ética. Es una adquisición definitiva de la crítica kantiana pensar cualesquiera ideas metafísicas en el contexto de la razón práctica.

⁴⁶ Nos parecen muy sugerentes e instructivas las reflexiones de Christian Lotz sobre la relación entre Husserl y Lévinas a propósito de una “discontinuidad” constitutiva del presente viviente. Para Lotz, Husserl ha intentado ciertamente mostrar “[...] como el presente —en el cual debe emerger el otro— puede, por así decirlo, de-presentarse

(*sich entgegenwärtigen*), de manera que se muestra fenomenológicamente cómo dentro del presente es posible una trascendencia y ausencia como tal.” “Lévinas —continúa Lotz— ofrece una idea que ciertamente no soluciona el problema de Husserl, pero al menos muestra una dirección desde la cual se puede aclarar el fenómeno [de de-presen-tación, *nota del traductor*] en el marco del pensamiento Husserliano. Esta dirección puede designarse como *reformulación práctica del problema de la autoconciencia*.” Christian Lotz, “Tod, Wille, Zeit. Die praktische Konzeption des Selbstbewusstseins bei Lévinas”, en Christian Kupke (ed.), *Lévinas’ Ethik im Kontext. Beiträge der Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche* Bd . 4, Berlin, Parodos Verlag, 2005, p. 74-75.

⁴⁷ László Tengelyi, “Einzigkeit ohne Identität bei Lévinas”, en *Studia phænomenologica* (Bucharest), no VI, (2006), p. 71.

⁴⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, Kluwer Academia, Paris, 1990, p. 260.

⁴⁹ Después de señalar que el concepto filosófico de negatividad no es un concepto fundamental de la fenomenología husserliana y que además no ha jugado un papel importante y deseable en las descripciones de la experiencia del mundo e intersubjetiva, Christian Lotz bosqueja la problemática que, en el contexto de nuestra temática, plantea la filosofía de Lévinas a la hilética husserliana: “Yo experimento toda forma de limitación sensible (*sinnliche Beschränkung*) como una limitación dirigida ‘contra mí’. Esta forma del ‘contra mí’ sería inconcebible si la experiencia sensible fuera puramente ‘sensual’ (*sensuell*) [...] Si entendemos la sensibilidad gozándose en la auto-conciencia como algo que ‘conciérne’ (*geht an*), entonces la entendemos ya como algo que no se puede describir ‘neutralmente’. La autoconciencia es positiva o negativa, y en un sentido basal la sensibilidad no es sólo expresión de nuestra libertad, del egoísmo y la separación, sino a la vez una amenaza (*Bedrohung*) para nosotros, porque nos torna vulnerables.” Christian Lotz, *op. cit.*, p. 85.

*Der Tod ist eine Blume, die blüht ein einzig Mal.
Doch so er blüht, blüht nichts als er.
Er blüht, sobald er will, er blüht nicht in der Zeit.
Er kommt, ein grosser Falter, der schwanke Stängel schmückt.
Du lass mich sein ein Stängel, so stark, dass er ihn freut.

Fecha de recepción del artículo: 20 de mayo de 2009

Fecha de remisión a dictamen: 22 de junio de 2009

Fecha de recepción del dictamen: 8 de julio de 2009