

# **Cuerpo y cadáver desde la fenomenología husserliana**

**Body and Corpse. A Husserlian Phenomenological Approach**

**DANIELA ORTEGA DE LA MADRID**

Universidad Nacional Autónoma de México

México

madridortegada@gmail.com

ORCID ID: 0009-0001-3699-4647

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VII (Actas del VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*

Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú

2026 - pp. 137-149

**Resumen**

El cuerpo tiene un papel fundamental en la constitución de la intersubjetividad y en la experiencia del mundo. El análisis del cuerpo en *Ideas II* se realiza desde una perspectiva trascendental, es decir, desde la subjetividad trascendental luego de la reducción, que permite evidenciar la relevancia del cuerpo. A continuación, primero se abordará la constitución del cuerpo vivo, para luego revisar la noción de la muerte en Husserl a través del cadáver y lo que este representa en la comunidad intersubjetiva. (Esta contribución está basada en la tesis de maestría de la autora: Ortega De la Madrid 2019.)

**Palabras clave**

Cuerpo vivo, cadáver, intersubjetividad, fenómenos límite, muerte

**Abstract**

The body has a fundamental role in the constitution of intersubjectivity and in the experience of the world. The analysis of the body in *Ideas II* is carried out from a transcendental perspective, namely, from transcendental subjectivity after the reduction, whereby the relevance of the body is made evident. Thus, the following paper first examines the constitution of the living body, and subsequently deals with the notion of death in Husserl through the corpse and its meaning in the intersubjective community. (This paper is based on the author's Master's thesis: Ortega De la Madrid 2019.)

**Keywords**

Living body, corpse, intersubjectivity, limit-phenomena, death

A través de una aproximación fenomenológica se pretende dar, en el presente escrito, una breve reflexión sobre la importancia del cuerpo en la fenomenología husserliana, en tanto puente sensible entre la conciencia absoluta y el mundo. Después, se intenta trazar su relación con la noción de cadáver para mostrar cómo se presenta la muerte en el pensamiento de Husserl.

Somos uno con nuestro cuerpo y el cuerpo es para nosotros, no una mera cosa como las demás cosas materiales, sino lo que nos permite estar en el mundo espacio-temporalmente —sentir, hacer, expresarnos, vivir y vincularnos con los otros. Por otra parte, para adentrarnos en una perspectiva fenomenológica, es preciso hacer *epoché* del mundo y de todo correlato objetivo, incluido el hombre como ser humano empírico, es decir, el hombre junto con su cuerpo natural. Al hacer *epoché* y suspender la actitud natural podría creerse que el cuerpo queda en segundo plano o inclusive fuera del análisis fenomenológico (ni qué decir respecto de la muerte, cuestión que pareciera quedar completamente excluida), pero aún en el campo reducido de la subjetividad surge el cuerpo como primer índice originario de la naturaleza objetiva. En efecto, es significativo el papel que tiene el cuerpo en la constitución de la intersubjetividad y, por supuesto, en la experiencia del mundo. Por supuesto, cabe destacar, con respecto al tema de la muerte y del cadáver, que erróneamente se cree que son tópicos absolutamente ausentes en la fenomenología, como se verá más adelante.

## § 1. Constitución del cuerpo para la subjetividad trascendental

En el ámbito reducido, nos encontramos con el sujeto trascendental y su corriente de vivencias, que se constituye a sí mismo ininterrumpidamente: sin comienzo ni término; *es conciencia absoluta*, tiene un carácter necesario y apodíctico ante las contingencias de las objetividades experimentadas en el mundo<sup>1</sup>. Sin embargo, ¿cómo se concilia el ser absoluto de la conciencia con la mundanidad del hombre? Es gracias a la participación de la conciencia en el mundo, a través de la propia corporalidad, que ella puede percibirse a sí misma en el mundo como ser humano:

Sólo por su referencia de experiencia con el cuerpo se convierte la conciencia en *realmente* humana y animal, y sólo por ello obtiene un lugar en el espacio de la naturaleza y en el tiempo de la naturaleza (...) (Hua III/1: 116 [2013: 201]).

La conciencia "encarnada" no implica que ella deje de ser absoluta, no se modifica su esencia, ni se manifiesta en escorzos como los demás objetos materiales; más bien, significa que se percibe materializada en un cuerpo. Y este, como *trascendencia* o *cosa material*, tiene un sentido muy distinto al de cualquier otro objeto del mundo, "se presenta como una *cosa* de especie particular" (Hua IV: 158 [1999: 197]).

Mi cuerpo es mi sustento físico en el mundo, es el único que percibo con plena originariedad como cuerpo vivo o corporalidad (*Leib*) y no solo como materia física o corporeidad (*Körper*). Mi cuerpo es el único que yo percibo y siento como mío: yo soy el cuerpo que tengo, no es solo una parte accesoria de mí. Mi cuerpo es el lugar en donde impera mi subjetividad, donde gobierna a "voluntad": me muevo con él, muevo mis manos, muevo mis piernas, camino y me desplazo, hablo y siento. Antes que nada, analicemos esta distinción del cuerpo frente a cualquier otra cosa material, pues para mí mismo el cuerpo es un *órgano* que me permite sentir y encontrarme sensitivamente *con y en el mundo*. De este modo, el cuerpo muestra una *doble constitución*: yo siento mi mano como cualquier otra "cosa material", pero, a la vez, siento *en* mi mano: es sentida sintiendo. Por ello el cuerpo es 1) cosa material: *res extensa*, y también 2) corporalidad sintiente: me permite sentir *en* él (Hua IV: 145 [1999: 185]).

Este sentir, además, pertenece a campos localizados, por ejemplo: en mi mano puedo sentir una superficie áspera o lisa cuando esta es tocada y también puedo sentir en mi mano sensaciones como ardor, comezón o dolor, si es golpeada. Estas *sensacio-*

---

<sup>1</sup> "EL SER INMANENTE ES, PUES, SIN DUDA, SER ABSOLUTO EN EL SENTIDO DE QUE POR PRINCIPIO NULLA 'RE' INDIGET AD EXISTENDUM" (Hua III/1: 104 [2013: 188]). En adelante, las obras de Husserl publicadas en la colección *Husserliana* serán citadas con la sigla *Hua*, seguidas del volumen en números romanos y la página en arábigos. De existir una correspondiente publicación castellana, se consignarán entre corchetes el año de publicación y la página. Los datos completos se señalan en las Referencias. Volúmenes de *Husserliana Materialien* serán citados con las siglas *Hua Mat*.

*nes localizadas* son un rasgo característico del cuerpo que lo distingue de cualquier otro objeto material y que para Husserl son las llamadas *ubiestesias*:

Y así en general mi cuerpo, al entrar en relación física con otras *cosas* materiales (golpe, presión, sacudida, etc.), no depara meramente la experiencia de sucesos físicos referidos al cuerpo y a las *cosas*, sino también sucesos corporales específicos de la especie que llamamos *UBIESTESIAS*. Tales sucesos faltan en las "meras" *cosas* materiales (Hua IV: 146 [1999: 185–186]).

Las ubiestesias o sensaciones localizadas son propiedades exclusivas del cuerpo en cuanto corporalidad viva (las demás cosas materiales carecen de ellas); estas se presentan en el lugar preciso donde y cuando es tocado, golpeado, movido o herido, etcétera (Hua IV: 146 [1999: 186]). En otras palabras, estas sensaciones corresponden a un determinado lugar que coincide con determinados estímulos. Así pues, las sensaciones dadas son algo absolutamente propio del cuerpo. El cuerpo, en tanto físico, es siempre sensitivo, y sus estados de sensación se corresponden a ciertas circunstancias reales. Por ejemplo, a la circunstancia real de un golpe le corresponde la sensación de ser golpeado en la mano (o en el estómago, en la cara, etcétera). Los campos de sensación son dados como inherentes al cuerpo: "yo siento si la mano toca, si es golpeada, etc."; mi mano tiene su respectivo campo de sensación (Hua IV: 155 [1999: 194–195]).

Además de ser el cuerpo físico una cosa material que se distingue por su estrato de ubiestesias o sensaciones localizadas, es también el único objeto cuya movilidad expresa la voluntad de la subjetividad que lo rige. Las cosas materiales se mueven o son movibles de un modo mediato: algo las mueve. En cambio, el cuerpo es movible de modo inmediato: yo lo muevo a voluntad y con él muevo a otros objetos. El yo tiene la capacidad de mover libremente su cuerpo a voluntad, lo que le permite cambiar su orientación perceptiva y lo convierte en un contramiembro de la naturaleza material; en otras palabras, como cosa real, el cuerpo es también un miembro integrado en el nexo causal de la naturaleza material (Hua IV: 152 [1999: 191–192]).

Por otra parte, mi corporalidad representa para mí un "PUNTO CERO", es punto de referencia central respecto de todo lo demás: mi izquierda, mi derecha, delante mío o detrás, etc. Mi cuerpo es una instancia absoluta, es el AQUÍ central, que define toda percepción, toda perspectiva espacial y determina toda orientación: mi cuerpo se moviliza y puede percibir esto o aquello; su orientación perceptiva depende de su movilidad orientadora. Le permite al sujeto una movilidad libre, puede cambiar su lugar espacial, mover su orientación perceptiva, etc.; pero él siempre está como centro referencial: es mi lejos, mi derecha, mi izquierda, mi detrás: "Así, todas las cosas del mundo circundante poseen su orientación relativamente al cuerpo, tal como todas las expresiones de la orientación llevan consigo esta referencia" (Hua IV: 158 *passim* [1999: 198]).

Y al moverse libremente de lugar, se cambian y varían "las multiplicidades de aparición" (Hua IV: 159 [1999: 199]) en las cuales se dan las cosas circundantes. Sin embargo, es imposible cambiar, salir o alejarse del propio cuerpo: él va donde voy y está donde estoy. La subjetividad puede apercibirse en él y, a la vez, percibir su cuerpo: viendo unas partes, tocando otras, aunque haya partes del cuerpo que no puede percibir (no veo mi espalda ni mi cabeza...) y se necesite de algo más para hacerlo como los espejos, fotos, videos, o de alguien más.

Así pues, podemos experimentar al propio cuerpo desde una perspectiva "externa" o desde una perspectiva "interna"; ambos lados constituidos se hallan co-presentes en la manera en que la subjetividad se experimenta a sí misma con su cuerpo: *a)* desde el "interior" o en actitud interna, el cuerpo se constituye como un órgano perceptivo al que movemos y en el que nos movemos libremente para experimentar al mundo, y que, a la vez, se revela como portador de las sensaciones localizadas. Y *b)* en actitud externa o desde "fuera": como algo espacialmente percibido (apercibido) con ciertas limitaciones: veo cómo es mi mano, ocupó un lugar en la silla, siento y veo mis piernas, muevo mis pies, etc. Es cosa real, pero sus relaciones de dependencia causal hacia la naturaleza son distintas a las relaciones de las cosas materiales, como el *punto cero* respecto del cual se orientan las demás cosas (Hua IV: 127, 161 [1999: 166, 200–201]).

(...) existe una cosa material de cierta naturaleza, que no es meramente *cosa* material, sino cuerpo, o sea: una *cosa* material que, como campo de localización de sensaciones y mociones afectivas, como complejo de órganos sensoriales, como miembro y contramiembro fenomenal de todas las percepciones *cósmicas* (y lo demás que conforme a lo anterior pueda aquí venir al caso), compone un terreno fundamental de la dación *real* del alma y del yo (Hua IV: 157 [1999: 197]).

En suma, por un lado, es cuerpo material y pertenece al mundo como naturaleza física. Y, por otro lado, es una corporalidad viva y propia de una subjetividad, es cuerpo personal; es portador de sensaciones localizadas: *ubiestesias*.

## **§ 2. La importancia de la corporalidad en la experiencia del mundo intersubjetivo**

El sujeto trascendental está delimitado a su esfera propia, como resultado de la segunda *epojé*, a lo específicamente suyo como *ego*, es decir, a lo propio distinguido como lo no-ajeno, como lo autodado de modo intuitivo —yo mismo estoy dado para mí de modo intuitivo. Dicho de otro modo, lo mío propio es la experiencia originaria de mí mismo, donde se revela mi identidad conmigo mismo, experiencia que, además, revela a la alteridad como todo lo *no-mío*: "Lo primero ajeno es el otro yo: no-yo"

(Hua I: 137 [1996: 169]). De suerte que, desde el interior de esta esfera reducida, aparece lo otro como distinguido de mí, *como un yo que no soy yo*, como un análogo mío (Hua I: 126 [1996: 154–155]).

Mi esfera propia es una esfera clausurada, pero abarca "la intencionalidad dirigida a algo ajeno", aunque por la *epoché* su realidad ajena queda suspendida para mí. En esa intencionalidad se constituye el sentido de ese ser ajeno a mí que trasciende mi esfera: "y se constituye como *ego*, no como yo-mismo, sino como reflejándose en mi yo propio, en mi mónada" (Hua I: 125 [1996: 154]). Este otro yo (no-yo) se constituye como un *alter ego* porque su sentido constituido remite a mí mismo, cual reflejo de mí (sin ser copia mía). No obstante, la experiencia del otro no es originaria, como lo es la experiencia que tengo de mí mismo: el otro se presenta como "en persona", pero nada de su vida de conciencia me es dado, ni sus vivencias o fenómenos. Yo solo puedo percibir su cuerpo físico, aunque sé bien que es más que solo un mero cuerpo; pero no puedo penetrar en la esfera primordial del otro.

Es así, gracias a la corporalidad, que me encuentro en el mundo con los otros; ellos me experimentan gracias a mi cuerpo, así como yo los experimento a través de los suyos. Tengo, en primer lugar, la experiencia de mi cuerpo propio; en segundo lugar, tengo la experiencia del cuerpo ajeno percibido, pues la corporalidad de los demás, como se ha venido diciendo, a diferencia de la mía, no me es dada con esa originariedad, sino primeramente como un cuerpo físico (*Körper*) y natural semejante al mío, en el cual se apresenta una subjetividad ajena. Este *apresentar* es una intencionalidad que media mi experiencia con los otros; la "apresentación" es un "hacer consciente como co-presente" (Hua I: 139 [1996: 172]).

Así, su cuerpo se asemeja al mío y, con ello, se vincula y fundamenta una aprehensión analogizante —surge como par análogo. Aunque lo apresentado no puede nunca presentarse o "venir a presencia", esto es, no se vuelve percepción auténtica; en el caso del otro, su vida de conciencia nunca se volverá experiencia originaria para mi yo, pues si se diera en experiencia originaria sería parte de mi esfera propia y dejaría de ser ajeno u otro-yo. Entonces, cuando entra en mi campo perceptivo, su cuerpo físico es asemejado al mío y ocurre una suerte de traspaso de sentido: mi cuerpo físico es igualmente cuerpo vivo y el suyo es semejante al mío. Esta apercepción constituye al otro como "análogo mío", pero es análogo en la forma (muy particular) de la parificación, esto es: se dan dos datos en la conciencia como semejantes o emparejados, se constituyen como par (Hua I: 141 [1996: 175])<sup>2</sup>. Al presentarse como análogo al mío, se efectúa una transferencia de sentido por la parificación. Así, "*ego* y *alter ego* están dados siempre y necesariamente en 'parificación' originaria" (Hua I: 142 [1996: 175]).

<sup>2</sup> El acto de "parificación" o *Paarung*, una forma originaria de asociación en la síntesis pasiva, es la constitución de lo par.

Dicho de otra manera, después de percibir el cuerpo físico del otro, apercibo el actuar del sujeto que impera ese cuerpo y así tengo conciencia de él como un yo con un cuerpo vivo dado para él como su propio "aquí absoluto"; pues, experimentamos al cuerpo físico del otro como dado realmente. Hay una identificación de mi cuerpo físico, de mi esfera primordial y del cuerpo físico del otro, que es *como* mi cuerpo, pero *allí*, recibiendo así el sentido por el cual podemos llamar a su cuerpo ¿corporalidad vida?, ¿corporalidad viva?, ¿vida corporal? En la percepción del otro se presentan y apresentan a la vez, dando como resultado la conciencia de que el otro está ahí, dado él mismo, y no se trata de ilusiones o creaciones mías. Luego de la percepción del otro como otro yo es posible hablar también, desde mi esfera primordial, de un mundo objetivo y su percepción (*Hua I*: 150–151 [1996: 186–187]).

En la esfera reducida tras la *epojé*, los otros no permanecen en mi conciencia como meras representaciones o creaciones mías, cual ilusiones o seres imaginarios; la conciencia que tengo de ellos corresponde a la experiencia intersubjetiva en donde ellos se manifiestan ante mí como existiendo y dándose ellos mismo en persona. Así pues, incluso después de la reducción trascendental, incluso en completa abstracción de los demás, no hay modificación en el sentido del mundo como "ser objeto de experiencia posible para todos" (*Hua I*: 125 [1996: 154]). Después de la *epojé*, suspendemos la certeza sobre la existencia de los otros objetivamente en el mundo y, con ellos, su cuerpo físico como perteneciente a un hombre. Experimento a los otros como seres existentes *en* el mundo, pero no son solamente objetos o cosas de la naturaleza, sino también seres "psicofísicos": cuerpos materiales gobernados por una subjetividad, la cual es, además, capaz de experimentar al mundo y a mí mismo de igual modo en que yo lo experimento (*Hua I*: 128 [1996: 157]).

(...) en el marco de mi vida pura de conciencia reducida trascendentalmente, tengo experiencia del mundo y a una, de los otros: y, según su propio sentido empírico, no de él como, por así decir, sintético producto mío privado, sino como mundo extraño a mí, como intersubjetivo, existente para todos, accesible en sus objetos a todos. Y, sin embargo, cada cual tiene sus experiencias, sus fenómenos y unidades fenoménicas, su fenómeno del mundo; mientras que el mundo experimentado, cara a cara de todos los sujetos que tienen experiencia de él y de todos sus fenómenos de mundo, es en sí (*Hua I*: 123 [1996: 151–152]).

Por su parte, la intersubjetividad fundamenta, en última instancia, la objetividad del mundo y de la naturaleza objetiva. En otras palabras, la experiencia del otro posibilita la experiencia de un mundo objetivo común y susceptible de ser experimentado por todos; y en el cual se instaura una comunidad de yoes donde me incluyo (*Hua I*: 137 [1996: 169]).

Ahora bien, en el mundo común, la muerte se presenta como un suceso que acontece en él —como fenómeno límite e intersubjetivo. Visto desde la actitud natural es bien sabido que todos los hombres somos mortales y, como tales, hemos de morir en algún momento. Así mismo, en nuestro día a día, nos enteramos de la muerte —en los noticieros, por ejemplo, oímos sobre accidentes, homicidios, índices de moralidad, etc.—, pero posiblemente las experiencias más significativas que tenemos de la muerte de los otros son aquellas en las que quienes fallecen son personas cercanas —conocidos, amigos, familiares. Esta cercanía es la que hace de esa experiencia algo más que una mera cifra de mortandad, pues se trata de la muerte de aquel que se lleva una parte de nuestra vida consigo.

### § 3. Cuerpo vivo y cadáver (cuerpo muerto)

El mundo que compartimos es un mundo que está ahí para todos, es un mundo de intereses de personas, de *praxis*. Y la corporalidad es un elemento imprescindible para experimentar el mundo, como condición empírica no puede faltar ni lesionar o perder sus cualidades físicas:

Si falta el alma, tenemos materia muerta, una cosa meramente material que ya no tiene en sí nada del hombre-yo. El cuerpo, por otro lado, no puede faltar. Hasta el espectro tiene necesariamente su cuerpo espectral (*Hua* IV: 94 [1999: 129]).

En lo que respecta al cadáver, es un cuerpo muerto que antes presentaba una cierta subjetividad. Con él han quedado suprimidas las condiciones mundanas para su existencia en el mundo con los demás: la subjetividad que antes le imperaba ya no puede continuar experimentando en el mundo con nosotros del mismo modo que lo había venido haciendo antes. Es, entonces, un dejar de existir, ya no ser espacio-temporalmente.

Esta experiencia del cadáver nos dirige a la experiencia de la muerte ajena, la única muerte constituida por la subjetividad. Husserl analiza el tema de la muerte con mayor detenimiento en textos póstumos como los reunidos bajo el título de *Problemas fronterizos de la fenomenología* (*Hua* XLII), el texto complementario de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología* (*Hua* XXIX) y los llamados *Manuscritos C*, los textos tardíos sobre la constitución del tiempo (*Hua* Mat VIII), donde se ofrece una idea de lo que podría significar la muerte para el sujeto trascendental.

En breve, la muerte es un fenómeno límite en el análisis fenomenológico. Lo que le define como límite es el hecho de mostrarse como inconstituible para la propia subjetividad. Los fenómenos límites se enmarcan en la fenomenología bajo un tipo de problemática que se considera como fronteriza al exceder los límites de la descripción

fenomenológica<sup>3</sup>, puesto que se trata de fenómenos que se hallan al margen de la experiencia y, por lo mismo, la subjetividad trascendental no puede constituirlos como vivencia (Hua XLII: 97). Expresado de otra forma, la subjetividad trascendental no puede constituir la vivencia de su propia muerte y es, por ende, considerada como inmortal: "EL SUJETO PURO NO SE ORIGINA NI CESA" (Hua IV: 103 [1999: 139]). Como conciencia absoluta, se halla temporalmente llena por parte de sus esferas pasada y futura: no comienza y no acaba, sino que se encuentra a sí misma en el presente vivo que no cesa nunca. No puede concebir su propio inicio o acabamiento, pues estos tendrían que constituirse en el mismo flujo de la conciencia, pero ¿cómo constituir la vivencia del propio acabamiento si el flujo donde se constituye se ha extinguido?

Mi muerte como acontecimiento del mundo puede estar constituido solo para mí cuando experimento la muerte de los otros; y la experimento como un decaimiento y desintegración corporal-orgánica y como imposibilidad de la continuación de comprobar empatía, como imposibilidad para seguir experimentando la vida que fluye intencionalmente en la presentación de la muerte de los otros como la primera muerte constituida (Hua XLII: 3).

No es, por tanto, posible "vivir" la propia muerte, aunque, podemos, en cierto sentido, experimentar la muerte de los demás. ¿Y cómo se experimenta la muerte ajena? Por lo general, se le experimenta a través del *cadáver*: al morir, el cuerpo vivo cambia físicamente y se vuelve un *cuero-muerto*, en mera materia en la que se han suprimido todas las condiciones de la posibilidad de empatía. En vista que ya ha dejado de expresar una subjetividad y su ser emocional, pese a que exteriormente todavía parezca un cuerpo, sabemos que *él* ya no está con nosotros (Hua XXIX: 332–335). La corporeidad muere, se convierte en cadáver: un mero cuerpo (*Körper*). Al hacerlo, el sujeto trascendental pierde esas estructuras esenciales que le brinda la corporalidad para ser y estar en el mundo espacio-temporalmente (Hua XXIX: 334).

La muerte no es un suceso existente en el 'yo soy' del *ego* trascendental, sino un acontecimiento del mundo del hombre, en el mundo constituido. La muerte es la retirada del *ego* trascendental de la autoobjetivación como hombre (Hua XXIX: 332).

La muerte de otro solo adquiere un sentido constituido para mí y para quienes le sobreviven, y a la vez mi muerte solo tendrá un sentido para los demás; así como con mi nacimiento —otro fenómeno del cual la subjetividad trascendental no puede constituir la vivencia—, los demás son quienes han constituido la experiencia de mi presencia en el mundo como recién nacido. De mi experiencia intersubjetiva puedo conseguir una prefiguración del morir (Hua XLII: 1–4); así, al percibir el cadáver del

---

<sup>3</sup> Cfr. Steinbock 2017: 1–5.

otro, yo comprendo cómo ese cuerpo muerto puede representar una posibilidad próxima para mí. La muerte corporal de los otros funda para mí la posibilidad de morir, de desaparecer como existente mundano. La muerte se presenta, además de posibilidad próxima y pérdida de la corporalidad, como una pérdida del mundo, pues sin la corporalidad quedan suprimidas las condiciones de existencia mundana (Hua XXIX: 332). El sujeto trascendental no puede tener conciencia del mundo sin aquel cuerpo que lo vincula de un modo inmediato a ese mundo. En el cadáver queda manifiesto que al morir se pierde la conciencia del mundo y se sale de la ordenación del mundo objetivo. En palabras de Husserl: "la muerte del *ego* trascendental puede significar: el perder la 'corporalidad', perder la conciencia del mundo, la salida de la regulación del mundo" (Hua XXIX: 102).

En una síntesis de la vida constituyente del mundo de los otros con la mía, se inicia una constitución intersubjetiva del mundo, aquellos otros se vuelven para mí hombres en el mundo y yo mismo lo soy, tanto para ellos como para mí mismo al auto-objetivarme (Hua XLII: 15–16). El mundo común presupone la intersubjetividad, en él dicha intersubjetividad se auto-objetiva como humanidad en la que yo soy una parte y en la que soy igualmente parte de una cadena generacional (abuelos, padres, hijos, etc.), en la medida en que me sé nacido en una cierta familia, en una cierta comunidad. Es una "historicidad de las corporeidades", historicidad de los desarrollos y ciclos biológicos, en una generatividad que continúa a medida que los individuos viven, mientras que unos nacen y otros mueren, nuevos se desarrollan, viven y mueren, etc. (Hua XXIX: 334). Por su parte, la muerte es el "retiro" de la actuación intersubjetiva, quedando solo el cadáver como testimonio. Esta muerte señala un fin de las personas en ese mundo y en su tiempo objetivo, de modo que la muerte es un fenómeno que tiene lugar en el mundo, y que también marca un límite temporal para el sujeto empírico: el tiempo del mundo no comienza con mi nacimiento ni terminará con mi muerte, y tampoco se pausa cuando duermo. En efecto, hay un tiempo *antes y después* de cada individuo; en el caso de la muerte, esta nos muestra que el mundo intersubjetivo no se detendrá después —yo muelo y dejo de estar en el mundo, pero quienes me sobreviven continúan viviendo en él.

La muerte de un individuo para la comunidad representa una pérdida irreparable y un rompimiento de los lazos afectivos con sus allegados, quienes tendrán que aprender a vivir sin él y resignificar y reestructurar todo lo que aquel representaba. Aunque a nivel comunitario, en cierto modo, es consoladora la idea de que la labor individual seguirá en manos de los sucesores.

## § 4. Consideraciones finales

Para finalizar, el cuerpo es esencial para la experiencia del mundo, es nuestro puente sensible. También participa en la constitución intersubjetiva al manifestar mi subjetividad para el otro y, del mismo modo, a través de su cuerpo apercibo su subjetividad. Por su parte, el cadáver es esta corporalidad que ha dejado de estar animada y ya no expresa ninguna subjetividad. Es mera materia, pero representa la ausencia de esa subjetividad. Una ausencia que permanecerá presente para quienes le sobreviven.

La certeza de la mortalidad humana condiciona nuestras vidas, pues nuestras relaciones intersubjetivas, nuestros comportamientos sociales e incluso morales, nuestros trasfondos socioculturales, nuestras manifestaciones artísticas, religiosas, etcétera, se basan de alguna manera en la muerte —o en la idea que se tiene de ella. De esta suerte, la muerte impone el mayor criterio desde el cual valoramos las acciones dentro de la comunidad como morales o inmorales; así, por ejemplo, el amenazar de muerte siempre resulta ser la peor y última amenaza que alguien puede hacer. La muerte en la comunidad abre una instancia desde la cual podemos reflexionar en nuestra responsabilidad ante nuestra propia vida y nuestra vida en relación con los demás, y ante la situación social de violencia e injusticia de nuestra comunidad.

## REFERENCIAS

- Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua I. 1973. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. Stephan Strasser = 1996. *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hua III/1. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. *Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann = 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, refunción integral de la trad. de José Gaos por Antonio Zirió Q. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hua IV. 1969. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel = 1999. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Zirió Q. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México.

- Hua XXIX. 1992. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. *Texte aus dem Nachlass (1934–1937)*, ed. Reinhold N. Smid.
- Hua XLII. 2014. *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik. Späte Ethik (1908–1937)*, ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr.
- Husserl, Edmund. 2001–2024. *Husserliana Materialien*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua Mat VIII. 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*, ed. Dieter Lohmar.
- Ortega De la Madrid, Daniela. 2019. *Fenomenología de la muerte en Edmund Husserl: análisis reflexivo sobre la constitución mortal del sujeto trascendental en el Lebenswelt/Todeswelt* (Tesis de maestría). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Steinbock, Anthony. 2017. *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*. Londres / Nueva York: Rowman and Littlefield International.