

Estudio fenomenológico de la vivencia de la muerte presente en un contexto cristiano. Aplicación de la estructura de las vivencias intencionales a la experiencia de san Agustín en *Confesiones*

Phenomenological study of the death experience in a Christian context. An application of the structure of intentional experience at the experiences of St. Augustine in *Confessions*

Esteban Rodríguez Moya

Universidad Católica del Maule

erodriguez631@gmail.com

Fecha de recepción: 01/08/2016

Fecha de aceptación: 29/08/2016

Resumen: La muerte, como hecho que se manifiesta a la conciencia a través del fallecimiento del otro, nos deja una estela de dudas e incertidumbres que no pueden ser solventadas desde las meras ciencias biológicas. Simultáneamente, estas vacilaciones son causantes de angustia y dolor psicológico por parte de quien la vivencia de manera cercana, dolores y angustias que no son ajenos al creyente cristiano. Frente a esta realidad, es natural preguntarse por un modelo de análisis idóneo para tal experiencia, que establezca las razones del sufrimiento que causa a pesar de la creencia en la resurrección. Considerando lo anterior, en el presente escrito se pretende analizar la experiencia de la muerte dentro de un contexto de fe cristiana, utilizando como referencia el modelo de análisis fenomenológico basado en la estructura de las vivencias intencionales, en conjunto con el grupo de relatos alusivos a la muerte presentes en las *Confesiones* de San Agustín.

Palabras Claves: Vivencia de la muerte-Fe cristiana-Análisis fenomenológico-Vivencia intencional-Análisis descriptivo.

Abstract: Death, like a fact that manifests at the consciousness through the death of the other, leaves a trail of doubts and uncertainties that cannot be solved from mere biological sciences. Simultaneously, these hesitations are cause of anguish and psychological pain by whom is near at this experience, pains and anxieties that are not strange to the Christian believer. Faced with this reality, it is natural to ask for appropriate analysis model for such experience, to establish the reasons for the suffering caused in spite of the belief in resurrection. Considering the above, the present paper pretend to analyze the experience of death within a context of Christian faith, using as reference the model of phenomenological analysis based on the structure of intentional experiences, overall with the group of allusive stories to the death presents in Saint Augustine's *Confessions*.

Key words: Experience of Death-Christian faith-Phenomenological analysis-Intentional experience Descriptive analysis.

1. Introducción

La muerte, como fenómeno que se manifiesta a través del deceso del otro y considerada más allá del puro ámbito biológico, es un hecho llamativo para el ser humano. Se nos presenta como una situación límite¹, pues se escapa a los análisis, especialmente a los de carácter filosófico². Conjuntamente, su atractivo radica en que se manifiesta como la posibilidad de una absoluta extinción de la conciencia, toda vez que veo en la muerte de otros la extinción del yo personal³.

A pesar de lo que pueda creerse, el dolor de carácter psicológico que genera esta posibilidad de extinción, planteada en la muerte del otro, afecta incluso a quienes se adscriben a la fe cristiana, lo cual es ciertamente paradójico si consideramos que una de las basas fundamentales del cristianismo es la creencia en la resurrección de los muertos. Dado lo anterior, es sugerente preguntarnos por un método de análisis que sea capaz de dilucidar las particularidades de la vivencia de la muerte en un contexto cristiano. De este modo, podremos establecer los factores que hacen tan dolorosa a esta experiencia a pesar de la fe en la resurrección.

En vistas a responder a la interrogante planteada, afirmaremos preliminarmente que la fenomenología, en su sentido original, nos ofrece un modelo descriptivo basado en la intencionalidad de la conciencia, el cual nos llevará a descubrir hacia donde apunta la vivencia de la muerte en un contexto cristiano. Así, el desarrollo de la presente investigación se centrará primero en reseñar algunas características generales de la fenomenología para, posteriormente, centrarnos en un modelo de análisis fenomenológico específico. Finalmente, dicho modelo se aplicará a la vivencia de la muerte presente en un contexto cristiano, tomando como referencia de esta a las narraciones pertinentes que se exhiben en las *Confesiones* de San Agustín.

2. La fenomenología, la intencionalidad de la conciencia y el afán descriptivo

Antes de llegar a una definición específica en torno a la fenomenología, es necesario estipular que cuando hablamos de esta lo podemos hacer apelando

¹ En este contexto se comprende por situación límite aquel estado en que la conciencia no posee un funcionamiento habitual, impidiendo, en una primera instancia, la descripción de este. Es necesario recordar que bajo un estado habitual la conciencia se caracteriza por poseer tres funciones, a saber, la función de alerta, la función de interioridad y la función de reflexividad. Cf. CAPPONI, R. *Psicopatología y semiología psiquiátrica*. 12ª ed. Editorial Universitaria: Santiago de Chile, 2011, pp. 163-164.

² Esto no evita que existan estudios interesantes al respecto, como los que aparecen en HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009. 497. pp. y en WELTE, Bernhard. *Heilverstaendnis*. Herder: Freiburg, Basel, Wien, 1966. 231. pp

³ Cf. BENTUÉ, Antonio. *Muerte y búsquedas de inmortalidad*. 2ª ed. Universidad Católica de Chile: Santiago de Chile, 2003, p. 17.

a dos acepciones igualmente válidas, a saber, como un movimiento o corriente filosófica, o también, como un campo disciplinario dentro de la filosofía misma⁴. De acuerdo a la primera acepción, la fenomenología es una corriente basada en el análisis intencional, siendo cultivada por pensadores de renombre en el siglo XX, tales como Heidegger o Scheler. Conjuntamente, proporcionó el origen a toda la investigación estilística que abrió paso a la indagación semántica y a las bases del estructuralismo posterior⁵. En cuanto a la segunda acepción, nos encontramos con que la fenomenología es un campo disciplinario filosófico específico, dedicándose al estudio de los fenómenos⁶ tal como estos aparecen en la conciencia a través de la vivencia. Precisamente, es esta última forma de comprender la fenomenología la que le ha otorgado cierta polivalencia, ampliado su campo de estudios hacia las ciencias sociales y las humanidades.

Como es fácil constatar, para hablar de un método de análisis fenomenológico es necesario circunscribirse dentro de la segunda acepción, con ello, también nos acercaremos al origen de las bases disciplinarias de la fenomenología misma. En este plano, es el moravo Edmund Husserl quien a principios del siglo pasado sienta las bases de la fenomenología como método de análisis descriptivo⁷. La obra de Husserl que inaugura la fenomenología, tal como se le concibe en la actualidad, corresponde a las *Investigaciones Lógicas (Logische Untersuchungen)* publicadas entre 1900 y 1901. En ellas nuestro autor se propone rescatar a la filosofía de la ambigüedad a la cual la había relegado el mero psicologismo del siglo XIX. A este respecto, debemos agregar que el psicologismo decimonónico postulaba que la filosofía, en general, estaba supeditada a la psicología. Esto se debe a la convicción de que la actividad filosófica consta por antonomasia de puro pensamiento, es decir, de la pura actividad psíquica.

Como decíamos, la propuesta de Husserl tiene la meta de proveer a la filosofía de un método de carácter riguroso. Este se encuentra sintetizado en gran medida dentro de la *V Investigación lógica*, que lleva por nombre *Sobre las vivencias*

⁴ Cf. WOODRUFF, David. "Phenomenology". En: ZALTA, Edward, NODELMAN, Uri, ALLEN, C. & ANDERSON, Leroy (eds.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University: Palo Alto, 2013, p. 2.

⁵ Cf. NESSI, A. *Técnicas de investigación en la historia del arte*. Buenos Aires: Nova, 1958. 179. p. 33.

⁶ No es exagerado recordar, sobre todo por el sentido que cobra en el presente estudio, que la palabra griega *phainomenon* (φαινόμενον) alude a todo aquello que se nos aparece o se nos muestra.

⁷ Aunque puede ser objeto de debate, Woodruff sostiene que existen aproximaciones fenomenológicas previas a Husserl. Estas aproximaciones pueden verificarse en las reflexiones hechas dentro de la filosofía hinduista y budista cuando se habla de los diversos estados de conciencia, por ejemplo, en el Budismo el estado de conciencia pura es crucial para lograr la meta del *bodhi* o iluminación que permite superar la barrera ilusoria del *maya*. Así mismo, para Woodruff también habría fenomenología en Descartes, Hume y Kant, cuando estos clasifican y explican los estados de percepción, pensamiento e imaginación. Cf. WOODRUFF, D. op. cit., 2013. p. 14.

intencionales y sus “contenidos” (Lieber intentionale erlebnisse und ihre “Inhalte”), es en ella donde aparece la noción de intencionalidad (*intentionalität*) como base para un análisis descriptivo cuyo fin es el estudio de las vivencias. En efecto, la noción de intencionalidad, que Husserl toma de su maestro Brentano⁸, conforma el punto de partida para desenmarañar toda una forma de descripción de la manifestación de los fenómenos que se dan a través de la vivencia, pues alude a la capacidad que tiene la conciencia para hacer referencia a un objeto o contenido⁹. Esta capacidad permitiría un trabajo descriptivo, pues a partir de ella podemos identificar diversas distinciones, tales como el objeto intencional, la forma o tipo de intencionalidad implicada, el componente intencional y no intencional de la vivencia misma, entre otras. Así, Husserl nos señala lo siguiente respecto del análisis de las vivencias intencionales o actos:

Lo único importante para nosotros, y en que, por ende, nos fijamos, es que hay diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional, o, más brevemente, de la intención (que constituye el carácter descriptivo del género “acto”). El modo como una “mera representación” de una situación objetiva mienta este su “objeto” es distinto del modo cómo lo hace el juicio, que considera verdadera o falsa dicha situación¹⁰.

De acuerdo a lo estipulado hasta este punto, la fenomenología pasa a ser un análisis descriptivo de las vivencias de tipo intencional¹¹. Este método de descripción ideado por Husserl en las *Investigaciones Lógicas* se ocupa solo de aquello que es interno a la vivencia, más específicamente, de los componentes que la configuran y que aparecen a partir de los diversos modos de intencionalidad. Debido a esto, nos encontramos con que el método husserliano no busca explicar aquello que es externo a la vivencia misma, en otros términos, no se ocupa de la existencia trascendente

⁸ Cf. VOLPI, Franco. Las dos almas de Franz Brentano. Acerca de la concepción brentaniana de la psicología como ciencia. En: XOLOCOTZI, Angel. *Actualidad de Franz Brentano*. México D.F.: Universidad Iberoamericana, 2006. p. 25. Franz Brentano (1838-1917), filósofo y psicólogo, fue maestro de Husserl en el año 1881 y también entre 1884 y 1886, su propuesta se caracterizaba por dos ejes temáticos característicos. “Por un lado su intento de fundar de forma nueva la psicología como disciplina básica de la filosofía, aquella no debe especular sobre el alma como sustancia, sino investigar sobre fenómenos psíquicos de manera empírico-descriptiva y con fundamentos científicamente comprobados. El libro fundamental y representativo para este intento es la *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874). Por otro lado, igualmente importante resulta su adhesión a la tradición aristotélico-escolástica, que se fundamenta en varias investigaciones sobre Aristóteles a partir de las cuales elaboró de manera sistemática una ontología y una doctrina de las categorías, incluso una teoría original de la verdad y el conocimiento”.

⁹ En esta misma línea, también podemos explicar la intencionalidad como la disposición de la mente para representar cosas o estados de cosas. Cf. JACOB, Pierre. Intentionality. En: ZALTA, E., NODELMAN, U., ALLEN, C. & ANDERSON, L. (eds.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University: Palo Alto, 2014, p. 1.

¹⁰ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*, vol. 2. Alianza: Madrid, 2002, p. 291.

¹¹ Cf. LAMBERT, César. “Edmund Husserl: la idea de la fenomenología”. En: *Teología y Vida*, Vol. 47 (4), Santiago de Chile, 2006, p. 518.

de los objetos intencionales¹². Aclarado esto, se vislumbra que la fenomenología más bien apela a la búsqueda de los elementos comunes a las vivencias, aquellos elementos que, si se permite el uso del concepto, tienen una carga *intersubjetiva*.

3. La estructura de las vivencias intencionales presente en la *V investigación lógica* de Husserl como base para una herramienta fenomenológico-descriptiva

Husserl parte su *V Investigación Lógica* preguntándose por el origen de la significación, teniendo como supuesto que dicho origen se encuentra en las vivencias del significar. Por lo tanto, y para llegar a la raíz del problema, estima como necesario responder primero a la pregunta por la constitución de este tipo de vivencias. Si nos preguntamos, siguiendo a Husserl, lo siguiente: ¿Qué son las vivencias del significar? o más exactamente ¿Qué son las vivencias? Debemos también, según nuestro autor, resolver tres problemas complementarios. Primero; esclarecer la diferencia entre el acto o vivencia y el contenido del acto mismo¹³. Segundo; establecer que son las representaciones, pues Husserl parte del supuesto que estas son vivencias o que las vivencias surgen a partir de representaciones¹⁴. Tercero; determinar las características y cualidades entre variadas concepciones de conciencia. Como es de esperar, la solución de estas problemáticas dejará zanjado tanto la composición de las vivencias, como también el ámbito del sujeto al cual se circunscriben las mismas, dando así respuesta al problema de la significación.

En el marco de la resolución de la última tarea, Husserl discute con la psicología moderna y Wilhelm Wundt¹⁵, esta discusión gira en torno a diversas concepciones de conciencia¹⁶ y tiene como fin establecer una distinción entre los

¹² En un momento posterior a la publicación de la primera edición de las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901) Husserl comienza a ocuparse de la problemática en torno a la existencia trascendente del objeto intencional, esto es, más allá de la vivencia o la conciencia. En palabras de Lambert, estas preguntas pueden formularse así: ¿cómo sabe la vivencia psicológica del conocimiento que el objeto que conoce existe efectivamente?, ¿Y que existe tal como lo conoce? De este modo, Husserl se ve obligado a realizar un giro trascendental a su pensamiento (*Transzendente Phänomenologie*), direccionándolo hacia una crítica de la razón teórica y, con ello, comienza a alejarse de la mera psicología descriptiva hacia la cual apuntaban las *Investigaciones Lógicas*. Todo este vuelco en el pensar de Husserl, que comienza a germinar en *La idea de la fenomenología* (1907), se verá plasmado cabalmente en dos obras capitales posteriores, tales como la *Filosofía como ciencia estricta* (1911) e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). Cf. *ibid.* pp. 519-520.

¹³ Cf. HUSSERL, Edmund. op. cit, 2002, p. 474

¹⁴ Cf. loc. cit.

¹⁵ Cf. MUELLER, Fernan-Lucien. *Historia de la psicología*. 2ª ed. Fondo de Cultura Económica: México D.F., 2010, p. 365. Wilhelm Wundt (1832-1920), “desempeñó un papel decisivo en la constitución de la psicología experimental, anexándole la fisiología y la anatomía: Su meta fue elaborar una psicología admitiendo solamente *hechos* y recurriendo, en la medida de lo posible, a la experimentación y la medición. El laboratorio que creó en 1878, en Leipzig, provisto del instrumental que podía permitirle la ciencia de su tiempo, fue muy frecuentado por estudiantes de diversos países, que lo imitaron una vez que volvieron a sus patrias respectivas”.

¹⁶ Estas distinciones corresponden a la conciencia como el entrelazamiento de las vivencias en la

fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos. Esto determinaría la esfera propia de las vivencias y su estudio fenomenológico. En este contexto, Husserl sostendrá que la conciencia es un tipo de denominación para toda clase de vivencias, las cuales poseen un carácter intencional, es decir, se dirigen a un objeto. A este respecto, nuestro autor añade que el logro de su maestro Brentano no radica en su distinción entre fenómenos psíquicos y fenómeno físicos, pues en esta se confunden fenómenos de una y otra esfera, su logro corresponde, más bien, al descubrimiento de cierto tipo de vivencias que apuntan a algo. En otros términos, podemos afirmar que la intencionalidad, de acuerdo al argumento husserliano, define por antonomasia a la conciencia, pues, por el hecho de ser tal, siempre apuntaría a un contenido u objeto. Veamos lo que plantea Husserl al respecto:

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí como objeto algo, aunque no todo del mismo modo. Este “modo de la referencia de la conciencia a un contenido” —como expresa Brentano frecuentemente en otros pasajes— es en la representación el representativo, en el juicio el judicativo, etc.¹⁷.

Husserl tendría solucionada, hasta este punto de su argumento, la tarea de dilucidar una concepción específica de la conciencia que permita aclarar la esfera en la cual se da la vivencia. Por otra parte, siguiendo la cita anterior, tendríamos que, gracias a la noción de intencionalidad, la pregunta por la vivencia quedaría solventada, pues dicha condición de la conciencia nos permite comprender a la vivencia como una experiencia subjetiva, propia de la inmanencia del sujeto¹⁸, la cual apuntaría siempre a un objeto determinado.

A pesar de la precisión lograda en torno a la problemática de las vivencias intencionales, Husserl aún debe dilucidar la diferencia entre el contenido de la vivencia y la vivencia misma, además, también debe establecer la relación entre vivencia y representación, ya que esto delimitaría con más claridad todo lo que aprehende esta experiencia subjetiva intencional. En cuanto a la vivencia y su vínculo con la representación, Husserl sostiene que esta última corresponde precisamente a una vivencia intencional, la cual, puede a su vez, estar basada en representaciones: De este modo, la relación entre vivencia y representación tendría un carácter sinonímico.

unidad de su curso (consistencia real del yo), la conciencia entendida como percepción interna de las vivencias psíquicas propias y la conciencia como denominación colectiva para toda clase de vivencias intencionales.

¹⁷ HUSSERL, Edmud. op. cit, 2002, p. 491.

¹⁸ HUSSERL, Edmund. *La idea de Fenomenología*. Herder: Barcelona, 2011, p. 13.

No obstante, al hablar de representación al modo husserliano, debemos evitar el equívoco de creer que esta es una imagen cuyo origen radica en algo ubicado fuera de la conciencia misma¹⁹. Precisamente, Husserl sostiene que la imagen no es lo primero dado a la conciencia a partir de un objeto externo trascendente, pues para que exista la imagen, debe haber primero una conciencia capaz de hacer imágenes o generarlas²⁰. En este sentido, nuestro autor es enfático en afirmar que en la vivencia no hay una división entre sujeto y objeto, no hay un objeto externo que entre a la conciencia, pues:

Objeto de la representación, de la “intención”, es y *significa*: objeto representado, intencional. Si me represento a Dios o un ángel a un ser inteligible, o una cosa física, o un rectángulo redondo, etc., esto aquí nombrado y trascendente es lo mentado, o con otras palabras, el objeto intencional; siendo indiferente que este objeto exista, o sea fingido, o absurdo²¹.

De esta forma, Husserl elimina la pregunta por la existencia trascendente del objeto, toda vez que hablamos de representación en sentido fenomenológico. La existencia trascendente no interesa a la fenomenología, pues el objeto se constituiría como tal solo en tanto que es intencional, es decir, en tanto que es representado. A su vez, debemos agregar que el objeto intencional no es parte de la vivencia, a pesar de que esta apunte hacia él, pues este no se vivencia. Podemos así sostener que la vivencia apunta a un objeto, tiene un carácter intencional, pero, asimismo, no depende de un objeto trascendente para darse en la conciencia, tal como lo afirma el siguiente pasaje:

Pero naturalmente, dicha vivencia puede existir en la conciencia con esta su intención, sin que exista el objeto, y aun acaso sin que pueda existir. El objeto es mentado, esto es, el mentarle es vivencia, pero es meramente mentado, y en verdad no es nada.

Si me represento el dios Júpiter, este dios es un objeto representado, está *presente inmanentemente* en mi acto, tiene en él una *in-existencia mental* o como, quiera que se digan las expresiones —erróneas si se las interpreta en sentido propio—. Me represento el dios Júpiter quiere decir que tengo cierta vivencia representativa, que en mi conciencia se verifica el representar el dios Júpiter²².

¹⁹ El tema de la existencia trascendente de los objetos intencionales es un problema en desarrollo dentro de la *V investigación lógica*, llegando casi a plantear contradicciones dentro del argumento que Husserl lleva a cabo en las mismas. Si bien es cierto que afirmábamos, siguiendo a nuestro autor, que la fenomenología solo se ocupa de lo dado a la conciencia, realizando una descripción de ello, también tenemos que Husserl llega a establecer que “el objeto intencional de la representación es el mismo que su objeto real y —dado el caso— que su objeto exterior, y es un contrasentido distinguir entre ambos”. Cf. HUSSERL, Edmund. op. cit, 2002, p. 529.

²⁰ Es decir, debe existir primero una conciencia intencional.

²¹ Ibid. p. 530.

²² Ibid. p. 495.

Siguiendo el argumento de Husserl dentro de la *V investigación lógica*, se ha señalado que las vivencias del significar corresponden a vivencias intencionales o actos, las cuales se comprenden como experiencias subjetivas dirigidas a un objeto determinado. Además, es fácil constatar que para terminar de responder la interrogante por las vivencias del significar es necesario dilucidar o descubrir cuál es la estructura interna de la vivencia misma, de hecho, este es el único modo de averiguar cuál es el real alcance de la vivencia intencional.

Ya es sabido que la intencionalidad es el principio que le da un carácter descriptivo a la labor fenomenológica. Igualmente, esta forma de dirección da origen, dentro del argumento de Husserl, a los elementos que determinan la estructura interna de la vivencia. Al centrarnos precisamente en dicha estructura, tenemos que se erige, al decir de Husserl, a partir de dos momentos, uno intencional y otro que hace posible la intencionalidad, los cuales corresponden a la *percepción* y a la *sensación* respectivamente. Esta última se refiere casi en forma exclusiva a la esfera de las impresiones sensibles, lo que Husserl en alemán denomina como *reell*²³ o presencia real de este tipo de impresiones en la conciencia²⁴. Las impresiones sensibles serían, en este sentido, los *contenidos* verdaderamente inmanentes o auténticamente inmanentes, pues son propias del sujeto, no se ubican, en ningún caso, fuera de este. En este sentido, los contenidos de la vivencia “integran el acto, hacen posible la intención como necesarios puntos de apoyo, pero ellos mismos no son intencionales, no son los objetos representados en el acto”²⁵. Un ejemplo de este tipo de momento corresponde al dolor de carácter físico. En efecto, dicho malestar no posee intencionalidad, no apunta a ningún objeto, pero, dependiendo del momento, puede dar paso a la percepción (vivencia) de hospital o a la percepción de medicamento, las cuales si poseen una clara intencionalidad.

El ámbito intencional de la vivencia, también denominado por Husserl como *percepción*, despliega, tal como hemos venido afirmando, una serie de componentes o distinciones debido a las diversas formas o modos en que se da la intencionalidad de la conciencia. La primera distinción en aparecer corresponde a la *intencionalidad en sentido lato*, pues se refiere al puro apuntar hacia un objeto, en otras palabras, es la mera dirección de la conciencia hacia algo. Es, en otros términos, la intencionalidad previa a una vivencia determinada, la cual siempre está presente por medio de la imaginación, independiente de su corroboración en un segundo

²³ Este concepto puede traducirse al español como “real”. Sin embargo, dicha traducción se presta a confusiones, ya que *reell* solo se refiere a la capacidad de afectarse sensiblemente por la realidad y no a la realidad misma o trascendente. Recordemos que esta última no es objeto de estudio fenomenológico.

²⁴ Cf. LAMBERT, César. *Mundo y existencia. Consideraciones fenomenológicas desde la perspectiva de Heidegger y Welte*. Bricklediciones: Santiago de Chile, 2006, p. 17.

²⁵ HUSSERL, Edmund. op. cit, 2002, p. 496.

momento, por eso tiene un sentido lato o amplio²⁶. A consecuencia de lo anterior surge la *intencionalidad en sentido estricto*, que aparece cuando la intencionalidad en sentido lato es corroborada posteriormente a través de una vivencia posterior²⁷. En este mismo contexto también tenemos la noción de *cumplimiento* (evidencia), que es usado para denominar el momento en que se da la intencionalidad en sentido estricto. Por último, tenemos la *cualidad* y la *materia* del acto. La primera se refiere a “un tipo de carácter general del acto, otorgándole un sello representativo, judicativo, afectivo, etc. dependiendo del caso correspondiente”²⁸. Por otra parte, la segunda se refiere “al objeto intencional y es un componente de la vivencia concreta”²⁹.

Al examinar el argumento desarrollado por Husserl en la *V Investigación Lógica*, se han reseñado las partes más relevantes³⁰ que componen la estructura de las vivencias intencionales, las cuales surgen a partir de la noción de intencionalidad de la conciencia y también a partir de aquello que la posibilita, a saber, la impresión sensible o sensación. De esta forma, tenemos que la vivencia intencional se compone, por una parte, de un momento susceptible de descripción, caracterizado por contener a la intencionalidad en sentido lato, la intencionalidad en sentido estricto, el cumplimiento, además de la cualidad y la materia de la vivencia. Pero además, también se cuenta con un momento de difícil descripción, apegado a las impresiones sensibles o sensaciones, este momento comporta, dentro de sí, a los contenidos verdaderamente inmanentes de las vivencias. Asimismo, nos encontramos con que un modelo de análisis fenomenológico inspirado en las partes que componen la estructura de las vivencias intencionales descritas por Husserl, se ocupa de distinguir justamente las características con que se dan estas partes al interior de una vivencia o experiencia determinada.

²⁶ Esto vincula a la intencionalidad en sentido lato con la esfera de lo cotidiano, pues es el tipo de intencionalidad que se da en la mayoría de vivencias.

²⁷ Un ejemplo de la *intencionalidad en sentido lato* y de la *intencionalidad en sentido estricto* lo observamos cuando volvemos a un lugar en el cual hemos vivido. En efecto, antes de vivenciar nuevamente el lugar ya tenemos una intencionalidad previa referente al mismo, esta nos muestra al lugar en cuestión por medio de la imaginación y el recuerdo. La *intencionalidad en sentido lato* aparece precisamente cuando esta intencionalidad previa no es corroborada al presenciar fácticamente el lugar en el que vivíamos pretéritamente, lo que podría deberse a los cambios que ha sufrido. Sin embargo, puede darse también que el lugar permanezca tal como lo recordábamos y la intencionalidad previa coincida con la intencionalidad de la vivencia en tiempo presente del lugar, en este caso, estaríamos frente a la *intencionalidad en sentido estricto*.

²⁸ *Ibid.* p. 520.

²⁹ *Ibid.* p. 512.

³⁰ Por motivos de extensión, solo se consideraran las distinciones o componentes que conforman la estructura estrictamente esencial de la vivencia, dejando fuera aquellos que no la afecten, tales como la distinción entre las *partes concretas* (accesibles sin necesidad de análisis fenomenológico) y las *partes abstractas* de la vivencia, la diferencia entre la *vivencia en sentido popular* y *en sentido fenomenológico* y la diferencia entre la *vivencia compuesta* y la *vivencia simple*.

4. Aplicación de la herramienta fenomenológico-descriptiva a la vivencia de la muerte presente en la experiencia creyente de San Agustín

En lo que sigue, se aplicará la herramienta fenomenológica-descriptiva extraída a partir de la *V Investigación Lógica* de Husserl. Para ello, nos abocaremos a distinguir la forma en que se dan las distinciones que componen la vivencia dentro de la experiencia específica de la muerte descrita por San Agustín en *Confesiones*. Se ha escogido esta vía porque, al ser la muerte una situación límite, es imposible que la analicemos a partir de la experiencia descrita por alguien que la vivencia en primera persona, solo podemos acceder a su análisis por una vía indirecta. Al mismo tiempo, se ha privilegiado el texto escrito, puesto que nos otorga cierta ventaja a la hora de realizar un análisis fenomenológico en torno a la manifestación de la muerte a la conciencia, específicamente, permite teorizar una vivencia que en principio no es teórica. Igualmente, un documento en palabras escritas puede ser dividido en secciones claras más fácilmente que otros gracias a su propia naturaleza, lo cual facilita todo proceso de análisis. Podría objetarse al respecto que existen otras fuentes de este tipo referentes a la vivencia de la muerte inscrita en la esfera de lo creyente, como por ejemplo, las provenientes del mundo de la literatura³¹. Sin embargo, es la autobiografía expuesta en *Confesiones* la seleccionada, pues, en el género autobiográfico, el autor se aboca a retratar pasajes de su propia existencia sin apelar a una trama verdadera mas allá de su vida³², lo cual lo vuelve un documento más cercano a un testimonio, y por tanto, más fidedigno.

4.1. La vivencia de la muerte descrita por San Agustín en *Confesiones*

Confesiones es una obra caracterizada por relacionar teología y filosofía³³, la cual se redacta aproximadamente entre los años 396 y 398. Ya concebida como una autobiografía, narra las experiencias de vida de San Agustín divididas entre las vivencias³⁴ previas a su conversión al cristianismo y las vivencias posteriores a dicho acontecimiento. Un elemento transversal a este relato corresponde a la primacía de

³¹ Véase como una muestra DOSTOIEVSKI, Fedor. *Los hermanos Karamazov*. Libertador: Buenos Aires, 2006, 624. pp.

³² Cf. GONZÁLEZ, Marina. “La metanarración en la autobiografía”. En: *Revista Signos*, Vol.32, Valparaíso, 1999. p. 13.

³³ Al respecto, Martín nos señala que uno de los problemas centrales para los investigadores del pensamiento medieval es la integración de la fe con la razón y de la teología con la filosofía. Se recomienda revisar: MARTIN, Christopher F. J. “Medieval Philosophy”. En: BUNNIN, N. & TSUI-JAMES, E. P. (eds.). *The Blackwell companion to philosophy*. Blackwell publishers: Oxford, 1999, pp. 500-508.

³⁴ Estas vivencias deben entenderse en sentido fenomenológico.

la misericordia divina para la salvación humana³⁵, pues San Agustín comprende en él que sus pecados han sido perdonados solo por la acción de Dios³⁶.

Al preocuparnos específicamente de la vivencia de la muerte en *Confesiones*, nos encontramos con que esta se reseña en dos ocasiones, a saber, cuando nuestro autor recuerda la muerte de un amigo de juventud (*Confesiones* desde IV, 4,7 hasta IV 6,11) y también cuando recuerda la muerte de su madre Mónica (*Confesiones* desde IX, 11, 27 hasta IX 12,33). El primer relato se ubica en el período de la vida de San Agustín que es previo a su conversión al cristianismo, aproximadamente cuando tenía 20 años, mientras que el segundo es posterior a su conversión, pues esta acontece en el 385 y santa Mónica fallece en el 387, cuando San Agustín rondaba los 33 años. A este respecto, el influjo creyente es notorio en el segundo relato citado, se refleja en la serie de observaciones que San Agustín realiza respecto del dolor que le provoca esta vivencia, debido a que, si se cree en la resurrección de los muertos, no tendría sentido estar apesadumbrado por la pérdida de un ser querido³⁷.

Que las vivencias de la muerte presentes en *Confesiones* se expresen a modo de recuerdo tiene consecuencias relevantes para nuestro análisis, ya que a nivel fenomenológico estaríamos frente a dos vivencias que se dan de forma simultánea. La primera vivencia sería el recordar mismo, en el cual se trae al presente un acontecimiento pasado. El objeto intencional del recuerdo, aquello hacia lo cual apunta, sería, de esta manera, el acontecimiento pasado que se trae al presente. Sin embargo, existe una segunda vivencia, la cual corresponde al acontecimiento mismo recordado, que, como es evidente, tiene su propio objeto intencional³⁸.

³⁵ Esto transforma a *Confesiones* en un relato por antonomasia de la experiencia creyente cristiana, ya que una de las características centrales de esta es la convicción de que el hombre no se salva por esfuerzo propio, al contrario de lo que acontece en otras religiones, como por ejemplo el hinduismo. Esto se debe a que la gracia de Dios otorga al hombre la salvación y el perdón de sus pecados, pues este último no puede desprenderse por sí solo de su inconsistencia autónoma, propia del plano inmanente en el que se desenvuelve. Para un análisis más detallado véase BENTUÉ, Antonio. *La opción creyente*. 8ª. ed. Editorial Verbo Divino, Universidad Católica del Maule, San Pablo: Santiago de Chile, 2014, 400. pp.

³⁶ Cf. SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2001, p. 71.

³⁷ Cf. *ibíd.*, p. 302.

³⁸ Una muestra de estas dos vivencias simultáneas, que se dan en el recordar, lo observamos cuando traemos al presente un hecho relevante de nuestra infancia, como por ejemplo, el momento en que nos regalaron nuestra primera bicicleta. En dicha vivencia, nos encontramos que se dan al mismo tiempo la presencia actual del momento en que nos regalaron la bicicleta, es decir, el recordar, cuyo objeto intencional es justamente el momento del regalo de la bicicleta. Pero también, nos encontramos con el momento en que nos regalaron la bicicleta así sin más, este constituye otra vivencia, pues posee otro objeto intencional distinto al recordar, que puede corresponder a la bicicleta que nos regalaron en aquel momento, a las personas que la regalaron o a otro tipo de objetos intencionales.

Una vez aclaradas las implicancias fenomenológicas que tiene la vivencia de la muerte narrada en las *Confesiones* de San Agustín, estamos en condiciones de señalar hacia donde dirigiremos nuestro análisis dentro de las mismas. En este sentido, el estudio se centrará solo en los pasajes que se refieren a la muerte de la madre de San Agustín, pues en ellos se plasma la experiencia de la muerte desde la óptica de la fe, al contrario de lo que pasa en los relatos de la pérdida del amigo de juventud. Estos últimos, reflejan lo que Agustín sintió tras la vivencia de la muerte, pero ciñéndose a los sentimientos propios de alguien alejado de la fe cristiana. Por otra parte, solo consideraremos la vivencia recordada, en este caso la muerte de Mónica, y no la vivencia del recuerdo, ya que esta requiere, por su amplitud, de un estudio específico que excede a esta investigación.

4.2. Análisis fenomenológico de la vivencia de la muerte descrita en *Confesiones*

Como estipulábamos, solo nos centraremos en los pasajes de *Confesiones* en los que se relata la muerte de la madre de San Agustín. Estos pasajes pueden dividirse en tres grupos, los relatos ubicados previamente al momento de la muerte, los relatos ubicados en el momento de la muerte misma y los relatos que expresan las vivencias posteriores a este triste acontecimiento. A continuación se presentan los pasajes divididos en los tres grupos mencionados:

— Pasajes ubicados previamente al momento de la muerte de Mónica:

Pasaje I

No recuerdo muy bien la respuesta que le di. Apenas pasados cinco días, no muchos más, cayó con fiebre. Y estando enferma, cierto día sufrió un desvanecimiento, quedando un tiempo privada de los sentidos, ajena a todos los que la rodeaban. Acudimos corriendo, pero pronto se recuperó. Viéndonos presentes a mi hermano y a mí, nos dijo como quien pregunta algo: “¿Dónde estaba?” A continuación, viéndonos abatidos por la tristeza, nos dijo: “Sepultaréis aquí a vuestra madre”. Yo permanecía mudo mientras contenía mis lágrimas, en tanto que mi hermano decía no se qué palabras alusivas a su deseo de que la muerte no le sorprendiese en tierra extranjera, sino en su patria. Ella, al escuchar esta sugerencia, reflejó en su rostro una gran ansiedad, y le lanzó una mirada reprochándole este modo de pensar. Fijando los ojos en mí, dijo: “Mira qué cosas dice este”. Y luego, dirigiéndose a los dos, exclamó: “Depositad este cuerpo mío en cualquier sitio, sin que os dé pena. Sólo os pido que donde quiera que estéis, os acordéis de mí ante el altar del Señor”. Y habiéndonos comunicado esta resolución como pudo, guardó silencio. Y poco a poco, al agravarse el mal, creció también su fatiga (*Confesiones*, libro IX, 11, 27).

Pasaje II

También tuve la ocasión de oír poco después que un día, durante nuestra estancia en Ostia, al hablar con algunos amigos míos y en mi ausencia, con intimidad maternal, del desprecio de esta vida y del bien de la muerte, y al quedar ellos admirados del temple de aquella mujer —tú se lo habías dado—, y ante la pregunta de si no temía dejar su cuerpo tan lejos de su ciudad, les dijo: “Para Dios no hay distancias. No hay miedo de que en el fin del mundo no sepa el lugar donde estoy para resucitarme” (Confesiones, libro IX, 11, 28).

— Pasajes ubicados en el momento mismo de la muerte de Mónica:

Pasaje III

Finalmente, el día noveno de su enfermedad, a los cincuenta y seis años de edad y treinta y tres de la mía, aquella alma fiel y piadosa quedó liberada de su cuerpo (Confesiones, libro IX, 11, 28).

— Pasajes ubicados posteriormente al momento de la muerte de Mónica:

Pasaje IV

A la par que le cerraba los ojos, una tristeza inmensa se agolpaba en mi corazón e iba resolviéndose en lágrimas. Simultáneamente, mis ojos, ante la orden tajante de mi espíritu, reabsorbían su fuente hasta secarla. Era una lucha que me hacía mucho mal. Al rendir ella el último suspiro, Adeodato rompió a llorar a gritos. Pero, acabó por serenarse, calmado por todos nosotros. Así pues, del mismo modo, lo que en mí había de pueril y que se resolvía en llanto, quedaba reprimido por la voz adulta, por la voz de la mente (Confesiones, libro IX, 11, 29).

Pasaje V

Pensábamos que no era conveniente celebrar aquel funeral entre lamentos, lágrimas y gemidos, porque con tales extremos se deplora de ordinario cierta especie de miseria de los que mueren, algo así como su extinción total. Pero ella no se moría miserablemente ni moría totalmente. Estábamos plenamente seguros de ello por el testimonio de sus costumbres y por su fe no fingida, que son la mayor garantía de seguridad (Confesiones, libro IX, 12, 29).

Pasaje VI

Pero entonces, ¿qué es lo que tanto me dolía interiormente, sino la herida reciente provocada por el repentino desgarrar de aquella costumbre tan querida y tan dulce de la convivencia? (Confesiones, libro IX, 12, 30).

Pasaje VII

Por eso, al verme abandonado de aquel gran consuelo que su persona me proporcionaba, sentía el alma herida y mi vida casi despedazada (Confesiones, libro IX, 12, 30).

Pasaje VIII

A la vez que trataba de bloquear aquella oleada de tristeza. Esta cedía un poquito, pero luego volvía con empuje, aunque no se resolviera en lágrimas ni me alterara el semblante. Bien sabía yo la pena que sofocaba en mi corazón (Confesiones, libro IX, 12, 31).

Pasaje IX

Me dolía de mi dolor con otro nuevo dolor, y una tristeza redoblada me iba consumiendo (Confesiones, libro IX, 12, 31).

Pasaje X

Poco después logré conciliar el sueño. Al despertar, noté que el dolor estaba parcialmente mitigado (Confesiones, libro IX, 12, 32).

Pasaje XI

Entonces sentí ganas de llorar en tu presencia sobre ella y por ella, sobre mí y por mí. Y di rienda suelta a mis lágrimas reprimidas para que corriesen a placer, poniéndolas como un lecho a disposición del corazón. Este halló descanso en las lágrimas (Confesiones, libro IX, 12, 33).

Sintetizando el contenido de los pasajes, nos encontramos con que los ubicados previamente a la muerte de Santa Mónica reflejan la angustia de San Agustín por la futurible pérdida de su madre, a pesar de que él ya se encuentra convertido a la fe católica y, por tanto, ligado a la creencia en la resurrección de los muertos. Su madre, por otro lado, se muestra tranquila frente a la amenaza de su propia muerte, totalmente convencida de la resurrección, lo cual se refleja especialmente en el *pasaje II*. En lo que se refiere al momento mismo de la muerte, este solo se muestra dentro del *pasaje III*, en el se agrega una valoración positiva de la misma, casi desde cierta perspectiva platónica. Aquello se patenta cuando San Agustín afirma que su madre, al momento de morir, se liberó de su cuerpo. En los pasajes restantes, relativos a los momentos posteriores a la muerte, San Agustín se dedica a retratar el dolor que le causa el deceso ya consumado su madre. Dicho dolor es fuente de un debate interno para el autor toda vez que considera este padecimiento como algo irracional, pues no tendría sentido, en primera instancia, sentir dolor por alguien que muere si se vive de acuerdo a la fe cristiana (*Pasajes IV, V, VIII y IX*). No obstante lo anterior, nuestro autor entrega algunas pistas del origen del dolor tras la vivencia de la muerte y también del debate interno que esta conlleva a pesar de experimentarla desde la fe cristiana. Este origen correspondería a la pérdida de la convivencia con aquel que se muere (*pasajes VI y VII*). Finalmente, en los *pasajes X y XI*, Agustín nos reseña dos factores que ayudan a disipar el dolor causado por la muerte, estos serían el sueño y las lagrimas, el primero relaja y otorga cierto distanciamiento de la situación, mientras que el segundo implica el desahogo necesario para alivianar el peso de la pérdida del ser querido.

Para comenzar a aplicar las distinciones fenomenológicas husserlianas que componen la vivencia intencional, es sensato centrarnos primero en aquello que es de más fácil reconocimiento³⁹. En este sentido, si nos remitimos a los pasajes en que San Agustín retrata la muerte de su madre, lo primero que constatamos, utilizando la división establecida por la *cualidad* y la *materia* del acto, son tres tipos de vivencias que se ligan a la experiencia de la muerte, estas son la vivencia del dolor psicológico, la vivencia de la pérdida de la convivencia con el ser amado y la vivencia del conflicto interno respecto del dolor que causa la muerte para alguien que se adscribe a la fe cristiana⁴⁰. Estas tres vivencias se separan una de otra porque apuntan a cosas distintas pero vinculadas. Asimismo, también hallamos que su forma de apuntar hacia su respectivo objeto provoca que difieran entre sí. Es claro, tras esta primera indagación, que la experiencia de la muerte no correspondería a una única vivencia, sino a varias, por lo que estaríamos ante las *vivencias de la muerte*, en plural y no en singular, como se ha mencionado hasta este punto.

Las tres *vivencias de la muerte*, que aparecen en esta primera instancia, poseen un vínculo que se manifiesta a modo de dependencia, puesto que la vivencia del conflicto interno depende en cierto modo de la vivencia del dolor psicológico, a su vez, este último, está estrechamente ligado a la vivencia de la pérdida de la convivencia con el otro. De esta manera, se consigue vislumbrar que la vivencia de la pérdida de convivencia con quien se muere constituiría un tipo de eje para las vivencias de la muerte, un punto neurálgico a través del cual estas confluyen.

Cabe preguntarse por qué la pérdida de la convivencia con el otro, que se da en la vivencia de la muerte, da paso al dolor psicológico y a un conflicto interno dentro de la conciencia del creyente cristiano, que en este caso se ve representado en el testimonio de San Agustín. Para responder a esta pregunta, podemos apelar a la *intencionalidad en sentido lato*, la *intencionalidad en sentido estricto* y el *cumplimiento*. Las distinciones mencionadas nos llevan a apreciar la pérdida de la convivencia con el otro como una vivencia cargada de sentido lato. Esto se da a pesar de que se tenga la convicción de la resurrección de los muertos propia de la fe cristiana, pues las vivencias de la muerte, que tienen como eje la pérdida de convivencia con el otro y se manifiestan a la conciencia a través de su deceso, se ofrecen como un límite para la posibilidad de una intencionalidad en sentido estricto. En otras palabras, no existe la corroboración de la intencionalidad previa a la muerte a través de una vivencia segunda, lo que impediría la evidencia o cumplimiento en sentido husserliano.

³⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Sobre la amistad (Ética a Nicómaco Libros VIII y IX)*. Folio: Barcelona 2006, p. 28.

⁴⁰ Esto en ningún caso evita que se encuentre un mayor número de vivencias ligadas a la muerte. Sin embargo, por motivos de extensión, el presente estudio solo se focaliza en aquellas que, como afirmábamos, son de más fácil reconocimiento.

Así pues, la pérdida de convivencia con el otro siempre nos plantea un riesgo de finalización de la relación que tengamos con él, sea esta de la índole que sea. Cuando esta pérdida se da en el plano de lo cotidiano, siempre existe la posibilidad, por muy remota que sea, de corroborar la relación y convivencia que se tiene con el otro a través de cierto tipo de reciprocidad, la cual siempre es inherente a las relaciones interpersonales⁴¹. En el caso de la pérdida de la convivencia, debida a la muerte, la remota posibilidad que mencionábamos se ve amenazada, pues no se puede vivenciar la reciprocidad propia de la relación. Llevando esto a términos propios de Husserl, la convivencia con el otro implica cierta intencionalidad previa, la que se traduce en una espera de reciprocidad, pero en el caso de la vivencia o vivencias de la muerte esta intencionalidad se queda en el plano de lo meramente lato, en el puro apuntar hacia, sin que exista la posibilidad de corroborar la convivencia que se tenía con el otro.

En síntesis, tenemos que la muerte, como conjunto de vivencias que se manifiestan a la conciencia, apuntaría a lo absolutamente lato, es decir, aquello que en ningún caso tiene comprobación en el plano de lo cotidiano, a pesar de nuestras convicciones religiosas. Desde esta perspectiva, esto sería el sello característico que diferencia a la experiencia de la muerte de las otras vivencias que podemos experimentar dentro de nuestra vida.

5. Observaciones finales

A lo largo del escrito presentado se ha buscado dilucidar hacia donde apunta la vivencia de la muerte en un contexto cristiano, en tanto que esta se manifiesta a la conciencia intencional a través de la muerte del otro. Aplicando la estructura husserliana de las vivencias intencionales al caso específico de la muerte narrado en las *Confesiones* de San Agustín, se ha estipulado que la muerte se vincula a múltiples vivencias relacionadas entre sí, dicha relación se da en forma de dependencia a una vivencia particular, a saber, la vivencia de la pérdida de convivencia con quien se muere. Justamente, esta pérdida es la que hace dolorosa a la muerte en un contexto cristiano. En efecto, la pérdida le brinda una intencionalidad de carácter completamente lato a la conciencia cuando el otro muere, pues la convivencia que podamos tener con el otro, antes de su deceso, queda privada de toda posible corroboración posterior en el plano de lo cotidiano. Esto sería el sello distintivo de la vivencia de la muerte, lo que la separa de las vivencias habituales y su intencionalidad en sentido lato no absoluto, debido a que estas últimas poseen siempre una preintencionalidad abierta a una corroboración dada dentro de la misma dimensión cotidiana.

⁴¹ Por ejemplo, en la amistad siempre existe la espera de una respuesta por parte de quien se considera amigo o amiga, es una relación de carácter bilateral que implica, como decíamos, cierta reciprocidad.

Debido a lo planteado en el párrafo anterior, la fenomenología descriptiva, comprendida como un análisis basado en la estructura de las vivencias intencionales, nos propone un modelo idóneo para analizar un caso como el de la muerte inscrita en la experiencia cristiana. Nos devela porqué la conciencia la experimenta como una vivencia radicalmente distinta a las comunes. Determinado esto, queda también abierta la posibilidad de aplicar este método descriptivo de manera específica a las otras vivencias asociadas a la muerte, es decir, a la vivencia del dolor psicológico y a la vivencia del conflicto interno respecto del dolor que causa la muerte, completando así la propuesta iniciada en este artículo.