

YACHAY ADHIERE A UNA LICENCIA CREATIVE
COMMONS

ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL 4.0 INTERNATIONAL
– (CC BY-NC 4.0)



DOI: 10.35319/yachay.20227539

Fenomenología del cuerpo crucificado¹

Phenomenology of the crucified body

Tommaso Bertolasi²

Resumen

La experiencia del sufrimiento es un desafío para el pensamiento filosófico, pero no tan solo para este, pues en ella se encuentra justamente el punto de inflexión de la filosofía y de la teología. La fenomenología ofrece una perspectiva privilegiada para observar dicho fenómeno: de hecho, quiere ser “ciencia de la experiencia”. Mediante los análisis de Edmund Husserl y de Martin Heidegger es posible, en efecto, demostrar que el dolor, mientras oculta la experiencia del otro/ Otro y la de la dación del sentido, por otro lado, revela su ineludible necesidad. Es esta la tesis que se quiere desarrollar en este artículo. La perspectiva que queremos abordar vincula en modo inédito, dado

- 1 Ponencia en las Jornadas Filosóficas: “El lugar del pensar: proyecciones de un pensar situado”, realizadas de forma virtual los días 20 y 21 de abril de 2022, en una colaboración entre la Facultad de Teología San Pablo, Cochabamba, Bolivia, y el Istituto Universitario Sophia, Florencia, Italia.
- 2 Es licenciado en *Filosofía y Ética de las Relaciones* por la Universidad de Perugia (Italia). Doctor en Filosofía por la USAL – Área San Miguel (Buenos Aires) y por la UCC (Córdoba). Ha sido docente (JTP) de “Filosofía y Antropología y *Ética y sus fundamentos*” en la UCA – Campus del Rosario (Argentina) y ha sido docente “ad honorem” de “Metafísica” en la UCC (Córdoba, Argentina). Actualmente se desempeña como investigador post-doctoral en el Instituto Universitario Sophia (Italia), donde además es docente encargado del curso “Gesù Abbandonato: al cuore dell’evento cristológico”. Sus intereses de investigación se concentran en la antropología filosófica y en la filosofía de la religión. En particular, estudia la fenomenología alemana de Husserl, autor al cual ha dedicado su tesis doctoral. E-mail: tommaso.bertolasi@gmail.com; ORCID: 0000-0002-0048-8638.

que son estudiadas en el horizonte del sufrimiento, las categorías fenomenológicas de cuerpo y de empatía.

Palabras clave

Cuerpo – sufrimiento – empatía – fenomenología

Abstract

The experience of suffering is a challenge for philosophical thought, but not only for this, as in suffering we find precisely the turning point of philosophy and theology. Phenomenology offers a privileged perspective for observing this phenomenon: in fact, it wants to be a “science of experience”. By means of the analyses of Edmund Husserl and Martin Heidegger, it is in fact possible to demonstrate that pain, while concealing the experience of the other/Other and that of the giving of meaning, on the other hand reveals its inescapable necessity. This is the thesis we wish to develop in this article. The perspective that we want to address links in an unprecedented way the phenomenological categories of body and empathy, given that they are studied in the horizon of suffering.

Key words

Body – suffering – empathy – phenomenology

Introducción

Las palabras grandes son a menudo palabras ambivalentes, pues la realidad que expresan se presenta siempre más compleja y rica que todo esfuerzo por intentar comprenderla. Así es también para el sufrimiento, el cual, a la vez que la oculta, devela la estructura antropológica relacional del ser humano.

Quien sufre sabe bien que el parte médico, aunque no miente, dice poco o nada del sentido del dolor del doliente o, mejor dicho, de lo que significa sufrir para el que está sufriendo. Y, sin embargo,

se ubica justamente aquí el punto de inflexión de la filosofía y de la teología. Albert Camus escribe que la urgencia de un problema se juzga por las consecuencias que implica e, irónicamente, glosa que no ha visto a nadie morir por el argumento ontológico³. Si, como nos recuerda Maurice Merleau-Ponty, la “encarnación lo cambia todo”⁴, podemos también añadir con Emmanuel Falque que “la Resurrección lo cambia todo”⁵, pues ella, que es la consecuencia de la encarnación, nos desafía a pensar a esta última hasta sus consecuencias extremas en la muerte por crucifixión. Entonces, he aquí explicada la importancia del tema que nos aprontamos a investigar y la tesis que deseamos proponer. Lo queremos repetir con otras palabras: las consecuencias para la historia de la humanidad de la muerte y Resurrección de Jesús de Nazaret obligan a pensar en el sufrimiento de quien cuelga del madero (Gal 3,13) para mostrar en toda su ambivalencia cómo el dolor, mientras oculta toda alteridad –pues en mi muerte solo yo muero–, a la vez muestra que la identidad del hombre doliente es *esencialmente* relacional. Dicho brevemente, el dolor vela y revela la empatía.

Para poder esbozar una reflexión sobre un tema tan complejo, nos parece que hace falta explicar, primeramente, cómo queremos acercarnos al asunto propuesto, esto es, es menester aclarar el método. De ahí será fácil comprender que un abordaje no agota todas las otras epistemologías y que tampoco pretende arrogarse el derecho de ser el único posible. Aclarado el método, hay que entrar en *medias res* describiendo lo que se da a ver. Esto es, en primer lugar, la figura del cuerpo sufriente y muriente del

3 A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, trad. A. BORELLI, Milano 2017, 5.

4 M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non senso*, trad. P. CARUSO, Milano 2004, 206.

5 E. FALQUE, *Metamorfosi della finitezza: saggio sulla nascita e la risurrezione*, trad. F. V. TOMMASI, Cinisello Balsamo 2014, 133.

crucificado; en segundo lugar, la suspensión del sentido de la identidad propia y del otro; finalmente, el grito de derelicción que se eleva del madero de la cruz o, más bien, de lo que mienta el grito, a saber, el tú silente del Otro al cual el crucificado pregunta “por qué”. Cuerpo y alteridad son, entonces, los dos núcleos temáticos que queremos abordar a continuación.

1. La fenomenología como método

El método que proponemos es el de la fenomenología tal como fue concebida por Edmund Husserl a partir de su obra fundadora *Investigaciones Lógicas*⁶. El lema “«fenomenología» designa –como lo escribe el mismo Husserl– un nuevo método descriptivo que hizo su aparición en la filosofía a principios de siglo y una ciencia apriórica que se desprende de él”⁷. El método fenomenológico estriba –como alude la misma palabra– en el concepto de fenómeno, pues “se llama a sí misma ciencia de «fenómenos»”⁸. En otro texto –que puede considerarse un manifiesto de la nueva ciencia– el filósofo aclara:

La palabra “fenómeno” es ambigua por la correlación esencial entre *aparecer* (*Erscheinen*) y *lo que aparece* (*Erscheinendem*). Φαινόμενον significa propiamente “lo que aparece” y, sin embargo, se utiliza preferentemente para designar al aparecer mismo, el fenómeno subjetivo (si está permitido usar esta expresión que puede inducir a malentendidos si se la toma en un tosco sentido psicológico)⁹.

⁶ E. HUSSERL – M. GARCÍA MORENTE – J. GAOS, *Investigaciones lógicas*, Madrid 2006.

⁷ E. HUSSERL, “El artículo «Fenomenología» de la Enciclopedia Británica”, trad. A. ZIRIÓN, en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona 1998, 35.

⁸ E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. GAOS, Vol. I, México - Buenos Aires 1962², 7.

⁹ E. HUSSERL, *La idea de la fenomenología*, trad. J. ESCUDERO, Madrid 2011, 73.

El fenómeno es, por lo tanto, lo que se muestra en sí mismo¹⁰, en transparencia, a la conciencia a la cual se dona¹¹. ¿Y qué es lo que se muestra?

Uno de los afluentes más importantes de la fenomenología es el trabajo que se venía desarrollando en la segunda mitad del siglo XIX en el laboratorio de Carl Stumpf sobre la naciente psicología de la *Gestalt*. Los alumnos de Stumpf parten de un punto común, esto es, que la *realidad se da en modo organizado*. Husserl llama a la estructura organizacional de lo que se me muestra *eidos* o *esencia*. Por eso, afirma que “se fundará la fenomenología pura o trascendental no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias (como una ciencia «eidética»)»¹².

En nuestro caso, entonces, no se tratará de hacer una hermenéutica de los relatos evangélicos, ni tampoco de estudiar las causas de la crucifixión. Ni siquiera analizaremos biológicamente lo que padece un cuerpo al morir en la cruz. Lo que aquí nos interesa es ver la esencia de la experiencia del sufrimiento de ese cuerpo en la cruz. Debemos, sin embargo, ser precavidos, pues el ver que la esencia nos ofrece puede ser más o menos adecuado, más o menos claro¹³.

10 Cf. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, J. GAOS (trad.), Buenos Aires 2009, § 7.

11 J.-L. Marion explica en modo puntual la discrepancia en la interpretación heideggeriana del fenómeno y la husserliana. Si para Husserl el fenómeno se muestra en sí mismo a la conciencia que lo capta en actitud fenomenológica, a saber, a través de la reducción, para Heidegger el fenómeno se manifiesta por iniciativa propia, incluyendo –eventualmente– disimulaciones. La fenomenología, entonces, hace manifiesto también lo no-manifiesto. Cf. J.-L. MARION, *Reducción y donación: investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, P. CORONA (trad.), Buenos Aires 2011, 89-95.

12 E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 10.

13 Cf. *ibid.*, § 3.

El ver fenomenológico pide, por lo tanto, humildad, la cual, además, es requerida en lo que atañe a la fidelidad a los fenómenos¹⁴. Cada cosa requiere ser conocida por lo que es y, por ende, en los límites en los cuales ella se ofrece a nuestra conciencia¹⁵. ¿Qué vemos, entonces, cuando miramos a este cuerpo muriente, clavado en la cruz, que grita el abandono?

2. El cuerpo doliente

El primer dato que se nos hace patente a los pies de la cruz es que ahí está clavado un cuerpo que está por fenecer. Es un cuerpo sufriente, que *padece* el dolor de las heridas. La pasividad –releva Husserl– es el nivel más ínfimo de toda nuestra experiencia; es el nivel fundamental, en el sentido de que está en el fundamento de nuestro estar en el mundo. Pues si podemos comunicarnos con otros o desenvolvemos en el mundo, por ejemplo, es porque poseemos de antemano todo un material que vamos organizando y componiendo de manera diversa según lo piden las distintas circunstancias. Tenemos un bagaje de vocablos que conectamos entre sí en muchos modos siempre que queremos decir algo. Ahora bien, este tener de antemano se funda en un haber ya recibido lo que se tiene. Por eso, afirma Husserl, “en todo caso la estructura de la actividad presupone por necesidad como grado ínfimo una pasividad que dé anticipadamente, y siguiéndola tropezamos con la

¹⁴ Cf. R. DE MONTICELLI, *La conoscenza personale: introduzione alla fenomenologia*, Milano 1998, 24-27; 41-43.

¹⁵ “No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios*: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originalmente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la «intuición», hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da” E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, § 24.

constitución por medio de la síntesis pasiva”¹⁶. El sufrimiento que se muestra como puro padecer en la cruz nos muestra que Cristo, en cuanto hombre de carne y hueso, no se escapa – nos atrevemos a decir que *no puede* escaparse– de su destino corporal: asume y acepta, por lo tanto, los límites del cuerpo hasta el puro padecer el sufrimiento.

El padecer del cuerpo crucificado es un padecer también (y sin dudas) físico. Por lo tanto, es un padecer sensible, es decir, de la sensibilidad, de la sensación. Por eso, podemos afirmar que la pasividad de la experiencia, anterior a toda posible tematización, revela otra primacía, la de la percepción sensible. Si ponemos en marcha un camino hacia atrás (*Zurückfragen*)¹⁷ y, partiendo de la teoría, de un juicio, volvemos a sus materiales constitutivos, nos tropezamos con la experiencia y con la percepción pasiva anterior a todo tipo de concepto: “De este modo, toda comprensión teórica conduce finalmente a una experiencia”¹⁸. Debemos concluir que la lógica de la encarnación, esto es, de ser –de algún modo, también– este cuerpo, nos reconduce a la lógica de la percepción y, por ende, de la pasividad.

¹⁶ E. HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas*, M. GARCÍA BRAO - J. GAOS (trads.), México D. F. 1986², 134-135.

¹⁷ “Pregunta retrospectiva por la naturaleza y desde la naturaleza como hilo conductor. Arqueología fenomenológica, la excavación de las construcciones constitutivas ocultas en sus elementos de construcción, las construcciones de operaciones sensoriales aperceptivas que están a nuestra disposición ya hechas como el mundo de la experiencia. El preguntar retrospectivamente y luego descubrir las actuaciones individuales que crean el sentido del ser hasta los últimos, los ἀρχαί, para permitir que surja de nuevo en el espíritu la unidad autoevidente de los estados del ser así fundados de forma múltiple con sus entes relativos. Como en la arqueología ordinaria: reconstrucción, comprensión en «zig-zag»”. E. HUSSERL – D. LOHMAR (ed.), *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): die C-Manuskripte*, Dordrecht 2006, 356-357.

¹⁸ E. HUSSERL - P. JANSSEN (ed.), *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft; mit ergänzenden Texten*, The Hague 1974, 373.

Ahora bien, en la experiencia perceptiva la historia de la filosofía ha siempre puesto en primer plano –no sin razones– el sentido de la vista. El cuerpo crucificado, sin embargo, nos impone la primacía del tacto. Dicha primacía había sido puesta de relieve por Husserl ya a partir de *Ideas II*¹⁹, texto sobre el cual tendremos que volver. Lo dicho se debe a que el cuerpo clavado, herido, sangriento y agonizante es primeramente un cuerpo que toca el madero y los clavos que allí lo constriñen. Echar un vistazo a la fenomenología de la percepción –para decirlo con Merleau-Ponty– nos parece que puede arrojar luz sobre nuestro tema. Para hacerlo, queremos seguir algunos párrafos de las citadas *Ideas II* de Husserl, obra que ha sido el manantial del desarrollo sucesivo del tema del cuerpo en el movimiento fenomenológico.

Husserl explica que, si al mirar un objeto, podemos atribuirle cierto sentido, al tocarlo, no solo llevaremos a cabo la misma operación, sino que también podremos aprehender a nuestro propio cuerpo. Además, si el objeto que toco con la mano es otra parte de mi cuerpo, sucede pues que tengo una aprehensión doble. Nada de eso acontece con la vista: “No me veo a mí mismo, a mi cuerpo, como me palpo a mí mismo. Lo que llamo cuerpo visto no es algo visto que ve, como mi cuerpo en cuanto cuerpo palpado que palpa”²⁰. Por lo tanto, podemos concluir con Husserl que “El cuerpo sólo puede constituirse primigeniamente como tal en la actualidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como calor, frío, dolor, y similares”²¹. Estas indicaciones son importantes por dos

¹⁹ E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Vol. II, A. ZIRIÓN (trad.), México D. F. 2005, 183-202.

²⁰ *Ibid.*, 187.

²¹ *Ibid.*, 190.

órdenes de razones. a) Primero, existen al menos dos modos de considerar al cuerpo: en cuanto cuerpo visto y en cuanto cuerpo afectado. Al primero, la tradición fenomenológica le asigna el nombre de *Körper* y al último, el de *Leib*. b) Segundo, el cuerpo que padece la afección sufriendo en carne propia, es decir, teniendo sensaciones localizadas (*Empfindnisse*) dolorosas, se capta a sí mismo y se constituye en la donación de sentido. Es justamente en mi estar afectado por algo –por el mundo, en definitiva– que me constituyo, que hago experiencia de mí mismo, y en el sufrimiento físico vivencio la finitud material del cuerpo. En el dolor, las sensaciones están todas concentradas en este sufrir por parte del cuerpo que, por así decirlo, está afectado en manera preponderante por el dolor que padece.

Si la percepción de fenómenos está en la base de la experiencia, la cual, a su vez, está en el fundamento de toda actividad; si además dicha percepción es posible solo mediante el cuerpo, entonces, defiende Husserl que “la *conciencia total de un hombre está enlazada en cierta manera con su cuerpo*”²². El cuerpo se halla, fenomenológicamente, en el límite entre la materia y la psiquis. Por eso, puede concluir:

El alma y el yo anímico “tienen” un cuerpo; 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 de motivaciones afectivas, como complejo de órganos sensoriales, como miembro y contramiembro fenomenal de todas las percepciones *cósicas* [...] compone un terreno fundamental de la dación *real* del alma y del yo²³.

²² *Ibid.*, 193.

²³ *Ibid.*, 197.

Yo me recibo a mí mismo, conozco un mundo y me conozco como parte del mundo tan solo en el cuerpo vivido. La experiencia de la muerte, entonces, no es la experiencia del fenecer de algo material, sino la experiencia de la conclusión de mi modo de existir así como lo conozco: quien muere no es el cuerpo, soy yo. El que muere, en la cruz, por lo tanto, no es el cuerpo de Cristo, sino el mismo Cristo. A la vez, quien sufre en el madero no es tan solo el cuerpo de Jesús, como si su conciencia –o, si queremos, su alma– no sufriera, sino que sufre Jesús todo entero. En este sentido, esta vez en régimen cristiano y teológicamente, si afirmamos que Jesús, el Hijo, es *homoousios* con el Padre –según Nicea I (325)–, entonces, tenemos que afirmar que en la cruz el que sufre es (también) Dios.

El hecho de que, como hemos subrayado con Merleau-Ponty, la “encarnación lo cambia todo” nos lleva a una consideración ulterior, pues, si tomamos en serio el hecho del tomar carne por parte del Hijo, entonces, no se puede salir de la corporeidad a menos que se salga de sí mismo. En efecto, si bien normalmente puedo moverme libremente en el espacio y, por ende, puedo percibir la misma cosa desde diferentes puntos de vista, “no tengo la posibilidad de alejarme de mi cuerpo o de alejarlo a él de mí”²⁴. Si esta imposibilidad de desplazamiento del yo de su cuerpo es válida para la muerte de Cristo, lo es también para la encarnación y hace de ella un caso serio, que “lo cambia todo”. Pues el cuerpo está sometido a la caducidad y al dolor y no puedo alejarme de él. Por lo cual, cuando el cuerpo muere, soy yo el que muere; cuando sufre, soy yo el que sufre.

El sufrimiento y la muerte son, entonces, el primer dato de la corporeidad, la cual es *esencialmente* finita. En consecuencia,

²⁴ *Ibid.*, 199.

tenemos que afirmar decididamente que la muerte y el dolor físico no son causados ontológicamente por un acto moral o ético, aunque (sin duda) un acto moral puede hacer que una vida termine. Esto, sin embargo, no nos autoriza a afirmar que toda vida fenece a causa de un acto moral. En un lenguaje teológico, entonces, hay que distinguir la finitud –y, consecuentemente, la muerte y el sufrimiento físico– del pecado. En este sentido, afirma Falque que “separar, sin embargo, el pecado de las consecuencias que no se siguen de él en absoluto (sufrimiento físico y muerte biológica), lo descubre a la inversa en su verdadera naturaleza espiritual, a saber: el auto-encerramiento de sí por sí mismo *injetado* o *encajado* en una finitud, como tal, no pecadora”²⁵.

El cuerpo clavado en la cruz, además, muestra la imposibilidad de la posibilidad de responder a mi voluntad. Hemos considerado anteriormente la característica de auto-afectación que tiene el cuerpo a la hora de tocarse, como puede ser el caso de la mano derecha que toca a la mano izquierda. Esto quiere decir que las sensaciones localizadas son el presupuesto de las sensaciones de movimiento o kinestesias. Ahora bien, ello es debido a una peculiaridad inherente a la corporeidad, a saber, que el cuerpo es órgano de mi voluntad o, dicho de otro modo, la libertad de moverme muestra que el yo del cuerpo es un “yo-puedo” (*Ich-kann*):

[El cuerpo vivido] es órgano de la voluntad, el único objeto que para la voluntad de mi yo puro es *movible de manera inmediatamente espontánea* y medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras cosas [...]. Las meras *cosas materiales* son sólo *mecánicamente*

²⁵ E. FALQUE, *Pasar Getsemani: angustia, sufrimiento y muerte: lectura existencial y fenomenológica*, Salamanca 2013, 31.

*movibles y espontáneamente movibles sólo de modo mediato; solamente los cuerpos son movibles de modo inmediatamente espontáneo (“libre”), y justamente a través del yo libre que les pertenece y de su voluntad*²⁶.

Las kinestésias son movimientos que pertenecen solo al cuerpo y son propiedades exclusivas del yo de este cuerpo en cuanto tienen un sentido funcional interno. Mi auto-afección en el movimiento, producida por las kinestésias, me manifiesta la peculiaridad del cuerpo: “él es sujeto-objeto”²⁷.

Ahora bien, el cuerpo crucificado muestra la imposibilidad de la posibilidad del movimiento: en la cruz el yo-puedo se vuelve yo-no-puedo-más y, por eso, se hace patente la posibilidad de la imposibilidad del cuerpo en movimiento, del cuerpo en función y, por ende, la imposibilidad de la permanencia del yo-mismo.

Recapitulando, en síntesis, hemos visto que el cuerpo crucificado es, antes que nada, un cuerpo que padece. La pasividad es el grado más ínfimo de la experiencia y la primera afección que recibe uno es dada por la sensibilidad. En la geografía de lo sensorial el tacto juega un rol primario respecto de los otros sentidos. El cuerpo crucificado hace, por ende, experiencia de la pasividad en la afectación del cuerpo clavado al madero. La experiencia táctil es experiencia de la constitución, a saber, de la donación de sentido, de la conciencia de mí mismo, por lo cual, en la experiencia del desasimiento del cuerpo, el crucificado vivencia que no solo su cuerpo es el que está por fenecer, sino que es él mismo el que está de cara a la muerte. El hecho de que no puedo nunca alejarme de mi

²⁶ E. HUSSERL, *Ideas II*, cit., 191.

²⁷ E. HUSSERL – I. KERN (eds.), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921 – 1928*, *Husserliana XIV*, The Hague 1973, 457.

cuerpo nos ha llevado a remarcar que a la finitud del cuerpo está conectada la finitud del sujeto, por lo que, en la cruz, no muere el cuerpo de Cristo solamente, sino que muere Cristo mismo. Hemos mostrado, además, como *esencial* al cuerpo, esto es, perteneciente a su *estructura en cuanto cuerpo humano*, el hecho de su muerte biológica y de su sufrimiento físico. Por eso, hemos afirmado que el pecado no es causa de la finitud, aunque en ella puede injertarse. Finalmente, hemos observado que el que “cuelga del madero” no puede acceder más a la libertad de movimiento y, por ende, no puede hacer más la experiencia de responder a la voluntad kinestésica. Por lo dicho, en conclusión, hemos relevado que el cuerpo crucificado hace patente la posibilidad de la imposibilidad del yo-mismo. En el madero de la cruz, junto con el cuerpo crucificado, parecería suspendida también la identidad misma de Cristo.

3. *Solus ipse* y suspensión del sentido

Martin Heidegger, en el §50 de su obra maestra *Ser y Tiempo*, bosqueja la “estructura ontológico-existencial de la muerte”. Para el sujeto, definido como *Dasein*, “ser ahí”:

Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más. Cuando el *Dasein* es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder-ser-más-propio. Siendo de esta manera inminente para sí, quedan desatados en él todos los respectos a otro *Dasein*. Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder-ser, el *Dasein* es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir²⁸.

²⁸ M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, J. E. RIVERA CRUCHAGA (trad.), Santiago de Chile 1997, 271.

En la cruz cae toda posibilidad de poder algo y queda en pie solo la “posibilidad de la radical imposibilidad de existir”. En términos esta vez levinaseanos, ello quiere decir que “termina toda posibilidad de proyecto”. En el sufrimiento físico y en el desasimiento del cuerpo en el cara a cara con la muerte, el sujeto es desnudado, pues no posee nada más que sí mismo y queda “suspendido” en una radical imposibilidad de constituir, esto es, de dar sentido a la identidad, y ello por dos razones. a) En primer lugar, recuerda Heidegger, la imposibilidad de existir remite al sujeto a sí mismo de modo tan radical que “quedan desatados en él todos los respectos a otro Dasein”, es decir, el sujeto se vuelve *solus ipse*, es soledad más radical. b) En segundo lugar, en el sufrimiento hasta la muerte, la afectación del cuerpo pone al sujeto sufriente en la condición de no poseer nada más que este cuerpo, pues todos los proyectos se desvanecen, toda referencia intersubjetiva queda “desatada”. Ya no se trata solo de fenecer, ni de dejar de vivir o de desaparecer, sino de dejar de existir. Se trata en definitiva de la pérdida de la identidad subjetiva.

Para Heidegger, en el cara a cara con la muerte se evidencia el encuentro con la angustia: “La condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia. La angustia ante la muerte es angustia «ante» el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser”²⁹. Estudiando la analítica existencial de la angustia, en el §40 de *Ser y Tiempo*, Heidegger subraya que ella aísla al sujeto en su comprensión de sí mismo porque el mundo y los demás que están “a la mano” se hunden, pues la angustia no tiene nunca delante de sí a un objeto determinado o a un modo de ser del sujeto como posibilidad. En efecto, la angustia, a diferencia del miedo, no conoce por qué se angustia; su objeto queda indeterminado. “Así

²⁹ *Ibid.*

la angustia –afirma Heidegger– aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*³⁰. En otras palabras, la angustia suspende el sentido de los entes. En la conferencia *¿Qué es metafísica?*, el filósofo retoma el tema y añade:

“Estamos suspensos” en la angustia. Dicho más claramente: es la angustia la que nos mantiene en suspenso, porque es ella la que hace que escape lo ente en su totalidad. Éste es el motivo por el que nosotros mismos –estos existentes seres humanos– nos escapamos junto con lo ente en medio de lo ente. Y por eso, en el fondo, no “me” siento o no “te” sientes extraño, sino que “uno” se siente así. Aquí, en la conmoción que atraviesa todo ese estar suspenso, en el que uno no se puede asir a nada, ya sólo queda el puro ser-aquí³¹.

Heidegger está afirmando que en el estado afectivo de la angustia se encuentra uno de cara al hundimiento del sentido de los entes y de sí mismo. Por lo tanto, ya no me siento “yo”, sino que en el estado de indeterminación y de *nada* en el cual me arroja la angustia simplemente “estoy” y me siento ya no “yo mismo”, sino “uno”. En otras palabras, queda suspendida la identidad. ¿No es acaso esta la experiencia del Crucificado? El relato evangélico parece sostener esta hipótesis cuando afirma: “Después llevó con él a Pedro, Santiago y Juan, y comenzó a sentir temor y a angustiarse” (Mc. 14,33)³².

El planteo de la suspensión del sentido del mundo y de toda referencia al otro no es una novedad introducida por Heidegger, aunque sí lo es la curvatura en términos existenciales. De hecho, ya Husserl en los mismos años publicaba en francés las

³⁰ *Ibid.*, 210.

³¹ M. HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica?*, H. CORTÉS - A. LEYTE (trads.), Madrid 2003, 27.

³² Por lo que atañe a la analítica existencial de la muerte y de la angustia en Heidegger, soy deudor de la perspectiva trazada por E. Falque en el ya citado *Pasar Getsemaní*.

Meditaciones Cartesianas que, si bien lo hacen en el marco gnoseológico, arrojan luz sobre nuestro tema³³.

Ahora bien, Husserl se pregunta qué queda si se hace abstracción de toda referencia intersubjetiva. En otras palabras, el interrogante atañe a la posibilidad de una condición de absoluta soledad y, consecuentemente, la respuesta tiene que limitarse a tomar en consideración tan solo lo que pertenece, lo que es no-ajeno. ¿No es acaso el ofuscamiento de la alteridad lo que hemos visto pasar en la experiencia del sufrimiento físico y de la angustia? Cuando llevo a cabo esta operación, el mundo y sus entes me quedan indiferentes porque todo pierde el sentido de ser-para-mí. Hay tan solo un objeto material –o ente, diría Heidegger– que se destaca entre todos los demás. Es mi cuerpo vivido: “como el único que no es mero cuerpo físico, sino precisamente cuerpo vivo”³⁴. Por eso, se puede inferir que, “si lo propio de la experiencia es la experiencia de lo propio, lo más propio de la experiencia de lo propio es la carne”³⁵, es decir, el cuerpo vivido. Y el cuerpo me obliga a una transgresión, a saber, aunque los demás me aparecen solo como objetos animados, sin sentido, la experiencia que tengo de mi cuerpo me impone admitir que estos cuerpos físicos allí son parecidos al mío en el aquí. Entonces: “En esta señalada intencionalidad se constituye el sentido nuevo de ser que trasciende mi *ego* monádico en lo propio de él mismo, y se constituye en *ego*, no como yo-mismo, sino como reflejándose en mi yo propio, en mi «mónada»”³⁶. El otro, por ende, tiene vivencias como yo las tengo, padece como yo padezco, sufre como yo sufro, aunque no padece del

³³ Cf. E. HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas*, § 44.

³⁴ *Ibid.*, 157.

³⁵ D. FRANK, *Chair et corps: sur la phénoménologie de Husserl*, Paris 1981, 96.

³⁶ E. HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas*, 154.

mismo padecer y no sufre del mismo sufrimiento. Es este el sentido de lo que Husserl llama *transposición aperceptiva*³⁷. Aunque no sé más nada del otro, sé que hay otro como yo, me lo revela –a través de mi corporeidad– el *eidós* de mi conciencia (*Bewusstsein*).

La suspensión del sufrimiento físico y la angustia, a la par que ofuscan la referencia a otro, me revelan la necesidad del otro por una transgresión de la auto-afectación del cuerpo. Si, por un lado, el crucificado pierde el sentido de la alteridad, por el otro, justamente esta pérdida le muestra lo ineludible de la alteridad. Por ende, podemos subrayar que la fenomenología del cuerpo crucificado nos ha mostrado cómo en el sufrimiento físico y en la angustia ante la muerte el sujeto se queda en suspensión con respecto al sentido de su misma identidad y con respecto al sentido de la identidad de los demás y de los entes de su mundo circundante. Ahora bien, justamente esta experiencia de soledad extrema muestra que el cuerpo es irreductible, ineludible, y, por ende, que el ego que padece en el cuerpo remite a otros como *alter ego*. A la par de la pérdida del sentido de sí y del otro, se manifiesta la necesidad ineludible de él.

4. Empatía y abandono

Desde el madero de la cruz, a la hora tercera, se levanta un grito: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15,34). El grito de derelicción del crucificado nos muestra a primera vista dos cosas: a) que aquí el otro/Otro es el primer yo; b) que el *solus ipse* para el cual el otro es ineludible se dirige justamente a Él.

En las citadas *Meditaciones Cartesianas*, el punto de vista

³⁷ *Ibid.*, 173-174.

—que también aquí hemos adoptado— es “en primera persona”, por lo cual la descripción de los decursos de conciencia estriba en el *ego*. Husserl, sin embargo y sorpresivamente, hace una afirmación en aparente contraste con esta postura desde el yo y defiende: “el otro hombre es constitutivamente el hombre en sí primero”³⁸. Para comenzar, podemos observar que la constitución de la subjetividad y de la intersubjetividad parte —como se ha dicho— de la conciencia personal. En segundo lugar, agregamos que la constitución no acontece *ex nihilo*, sino a partir de los datos de sensación que el sujeto posee desde antes de su nacimiento biológico. El mundo y, antes, el otro, se donan anticipadamente a la acción constitutiva subjetiva: el otro y el mundo me son dados antes de que yo pueda pensarlos, darles sentido. No se trata entonces de dos perspectivas contrapuestas, sino que el autoconocimiento y el conocimiento del otro son contemporáneos. Por lo tanto, mi identidad y la del otro se dan como dos polos de un mismo dispositivo, esto es, de la empatía. Si uno de los dos polos desaparece, el otro también sufre una modificación. La fenomenología del cuerpo crucificado nos muestra justamente que ello encuentra una validación en el grito de abandono.

La historia de Jesús de Nazaret es una constelación de relaciones y de encuentros en los cuales Cristo descubre y da sentido a su propia identidad, misión y vocación. Un ejemplo entre todos es el encuentro con la mujer sirofenicia. Esta mujer,

cuya hija estaba poseída por un espíritu impuro, oyó hablar de él y fue a postrarse a sus pies [...], le pidió que expulsara de su hija al demonio. Él le respondió: “Deja que antes se sacien los hijos; no está bien tomar el pan de los hijos para tirárselo a los cachorros”. Pero ella le respondió: “Es verdad, Señor, pero los cachorros, debajo de la mesa, comen

³⁸ *Ibid.*, 190.

las migajas que dejan caer los hijos”. Entonces él le dijo: “A causa de lo que has dicho, puedes irte: el demonio ha salido de tu hija” (Mc. 7,25-29).

En el encuentro con la mujer sirofenicia, descubre Jesús la universalidad de su propia misión. Sin embargo, la relación fundamental que caracteriza y determina la acción de Cristo es la que él entretiene con el Padre. La relación fundamental de la vida de Jesús, que da sentido a su misión, que revela su vocación y que constituye su identidad, es la relación con Dios. Jesús, por lo tanto, como todo hombre, se recibe desde otro/Otro. La experiencia del cuerpo sufriente en el madero de la cruz muestra la imposibilidad de la posibilidad de la relación con el Otro/otro. Jesús grita el abandono y, de tal manera, cuestiona la visibilidad de la relación con el Padre, no ya la relación misma con él. Por la estructura misma de la empatía, mencionada más arriba, al perder el polo-tú de la relación, el crucificado se pierde también a sí mismo.

Ahora bien, la relación del Hijo con el Padre es una relación cualificada y su cualidad es la de ser una relación de amor. El relato evangélico según Marcos lo subraya dos veces, en relación a dos teofanías: durante el bautismo de Jesús (Mc. 1,11) y durante su transfiguración (Mc. 9,7). Una breve mención a la fenomenología del amor, así como la desarrolla Husserl, puede ayudarnos para arrojar luz sobre dicha relación.

Para Husserl, el fenómeno del amor se manifiesta como correlación entre un sujeto amante y un sujeto amado en una tarea que abarca toda la vida. Amar implica, en efecto, compartir el horizonte de la vida entera³⁹. Se trata no solamente de proximidad, sino también de una sintonía de aspiraciones, en un esfuerzo

³⁹ Cf. E. HUSSERL – R. SOWA – T. VONGEHR (eds.), *Grenzprobleme der Phänomenologie: texte aus dem Nachlass (1908 - 1937)*, *Husserliana* XLII, Dordrecht 2014, 509.

colectivo para la realización de una comunidad de voliciones y aspiraciones. En otras palabras, como amante quiero que tú te realices en tus aspiraciones, que puedas llevar a cabo tu tarea de vida, pues el amado es aceptado y acogido en la esfera intencional del aspirar del amante y viceversa. Husserl condensa así este pensamiento, pues “podemos decir: los amantes no viven uno junto al otro y con el otro, sino uno en el otro, actual y potencialmente”⁴⁰.

El uso del adverbio *ineinander* (uno en el otro) debe ser entendido, en este contexto, como la convergencia de las motivaciones de los amantes en el sentido de las metas de vida. Además, se puede interpretar como la cumbre de la experiencia empática⁴¹, un tender hacia una armonía de metas de vida.

Se reafirma así que el conocimiento del sujeto acontece *en* la intersubjetividad, pues Husserl parece intuir que en la experiencia del amor hay una convergencia hacia la unidad. Esta es posible solamente porque se mantiene una distinción entre los amantes que no es excluyente, sino relacional. El “lugar” de la unidad entre los amantes es la conciencia trascendental, no en el sentido de que diferentes conciencias se fusionan, sino en cuanto hay una sincronía motivacional, una experiencia y una auto-experiencia subjetiva común del amante/amado. El acceso (indirecto) al conocimiento de, y la participación afectiva al contenido noemático de las vivencias del otro son, entonces, el modo de vida de los amantes, porque el amor es un resonar constante de la vida del amado en la del amante.

Si en la experiencia del sufrimiento físico y de la angustia

⁴⁰ HUSSERL Edmund – KERN Iso (ed.), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921 – 1928, Husserliana XIV*, The Hague 1973, 173-174.

⁴¹ Cf. HUSSERL Edmund – SOWA R. – VONGEHR T. (eds.), *ibid. Grenzprobleme der Phänomenologie: texte aus dem Nachlass (1908 - 1937), Husserliana XLII*, Dordrecht 2014, 470.

es ocultado el sentido constitutivo de la identidad personal y de la relación que en el amor encuentra su cumbre, entonces podemos afirmar que el sufrimiento oculta con más razón al amor. Al mismo tiempo, sin embargo, el sufrimiento manifiesta el máximo del amor de Cristo respecto del Padre, pues sabe que el sentido de su identidad, misión y vocación reverbera en el Padre.

Podemos resumir a continuación que la fenomenología del cuerpo crucificado muestra la ambivalencia del sufrimiento que, si por un lado oculta la relación, por el otro manifiesta su esencialidad en cuanto polaridad de la constitución de subjetividad, intersubjetividad y mundo.

5. Proyecciones

Hemos tratado de mostrar la ambivalencia del sufrimiento en cuanto experiencia que oculta y a la vez manifiesta la estructura empática e intersubjetiva de la subjetividad humana. Intentando esbozar una fenomenología del cuerpo crucificado, hemos querido afirmar que Cristo pasa por la angustia y el sufrimiento físico, por la finitud del cuerpo. En este sentido, se ha tratado de dar cuenta de que “la encarnación lo cambia todo”. Sin embargo, esto no concluye el discurso porque, sin Resurrección, la muerte de Jesucristo sería tan solo la muerte de un hombre justo.

“El velo del Templo se rasgó en dos, de arriba abajo. Al verlo expirar así, el centurión que estaba frente a él, exclamó: «¡Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios!»” (Mc. 15,38-39). Dios, en el abandono de Jesús, atraviesa la finitud de la subjetividad humana hasta la muerte y la transforma. No en un más allá, en otro lugar, sino que la transforma en su ser-en-

el-mundo. El Resucitado viene así a habitar en todo lugar y en todo hombre, también en las cruces de maldición; toma morada en el sufrimiento y en la angustia. Por eso, la Resurrección no es huida a un más allá, sino que es “*transformación de sí por parte de otro*”⁴².

Podemos plantearnos la pregunta: ¿transformación en qué? Pues nos lo revelan las palabras del centurión: “este hombre era Hijo de Dios”. Ser hijos en el Hijo, ya y todavía no plenamente, es la transformación que obra la Resurrección siempre y para siempre. Por ello, podemos concluir con Falque que “el creyente es llamado por la Resurrección a *ser lo que deviene*”⁴³.

Bibliografía

CAMUS Albert, *Il mito di Sisifo*, trad. BORELLI Attilio, Bompiani, Milano 2017.

DE MONTICELLI Roberta, *La conoscenza personale: introduzione alla fenomenologia*, Guerini, Milano 1998.

FALQUE Emmanuel, *Metamorfosi della finitezza: saggio sulla nascita e la risurrezione*, trad. TOMMASI Francesco Valerio, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014.

FALQUE Emmanuel, *Pasar Getsemani: angustia, sufrimiento y muerte: lectura existencial y fenomenológica*, Sígueme, Salamanca 2013.

FRANK, Didier, *Chair et corps: sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, Paris 1981.

⁴² E. FALQUE, *Metamorfosi della finitezza*, 153.

⁴³ *Ibid.*, 204.

HEIDEGGER Martin, *¿Qué es metafísica?*, trads. CORTÉS Helena - LEYTE Arturo, Alianza, Madrid 2003.

HEIDEGGER M., *El ser y el tiempo*, trad. GAOS José, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2009.

HEIDEGGER Martin, *Ser y tiempo*, trad. RIVERA CRUCHAGA Jorge Eduardo, Universitaria, Santiago de Chile 1997.

HUSSERL Edmund - KERN Iso (ed.), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921 - 1928*, *Husserliana XIV*, Nijhoff, The Hague 1973.

HUSSERL Edmund - SOWA R. -VONGEHR T. (eds.), *Grenzprobleme der Phänomenologie: texte aus dem Nachlass (1908 - 1937)*, *Husserliana XLII*, Kluwer, Dordrecht 2014.

HUSSERL Edmund - GARCÍA MORENTE Manuel - GAOS José, *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid 2006.

HUSSERL Edmund - JANSSEN Paul (ed.), *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft; mit ergänzenden Texten*, Nijhoff, The Hague 1974.

HUSSERL Edmund - LOHMAR Dieter, (ed.), *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): die C-Manuskripte*, Springer, Dordrecht, 2006.

HUSSERL Edmund, “El artículo «Fenomenología» de la Enciclopedia Británica”, trad. ZIRIÓN Antonio, en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona 1998.

HUSSERL Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. GAOS José, Vol. I, México - Buenos Aires 1962².

HUSSERL Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. ZIRIÓN Antonio, Vol. II, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2005.

HUSSERL Edmund, *La idea de la fenomenología*, trad. ESCUDERO Jesús Adrián, Herder, Madrid 2011.

HUSSERL Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, trads. GARCÍA BRAÓ Miguel – GAOS José, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1986².

MARION Jean-Luc, *Reducción y donación: investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, CORONA Pablo (trad.), Prometeo, Buenos Aires 2011.

MERLEAU-PONTY M., *Senso e non senso*, trad. CARUSO Paolo, Il Saggiatore, Milano 2004.