

LA CRUZ: DE SU MANIFESTACIÓN AL HOMBRE A LA COM-UNIÓN

CIN2015A40141

Febrero 2015

Humanidades y de las Artes: Filosofía

Investigación documental

AUTOR: GERARDO JESÚS BARAJAS GONZÁLEZ

ASESOR: ALFREDO AVILA RIVERA

CENTRO UNIVERSITARIO MÉXICO, A.C.

RESUMEN:

La cruz es un símbolo que ha sido transfigurado de un objeto profano a un objeto sagrado: este cambio de sentido no fue dado por sí mismo sino que fue modificado por las experiencias de sujetos consientes ante ella. De ser un objeto que remitía al sufrimiento, como puede observárselo en las experiencias de María Magdalena, fue constituido como un objeto de salvación, de caridad e intención divina, como puede observárselo en las epístolas de san Pablo. A partir del reconocimiento de este símbolo y de experimentar vivencias semejantes es que los hombres pueden empezar a generar comunidades. Esto lo podemos describir gracias al trabajo de Edmund Husserl, que instituyó una ciencia estricta y metódica llamada fenomenología trascendental, con la cual podemos dar análisis de las experiencias de los sujetos.

ABSTRACT:

The cross is a symbol which has been transfigured from a profane object into a sacred one: this change of sense was not given by itself, but it was modified by the experiences of the subjects aware of it. From being an object that referred to the suffering, as can be seen in the experiences of Mary Magdalene, it was constituted as an object of salvation, of charity and divine intention, as it can be seen in the Epistles of St. Paul. From the recognition of this symbol and experiencing similar experiences, men can begin to generate communities. This can describe thanks to the work of Edmund Husserl, which instituted a strict and methodical science called Transcendental Phenomenology, with which we can provide analysis of the experiences of the subjects.

INTRODUCCION

Planteamiento del problema: En el mundo contemporáneo se vive una crisis espiritual causada por el desapego y el desinterés a las cuestiones religiosas. Sin embargo, aún se mantienen ciertos símbolos que muestran la necesidad humana de una tendencia a lo religioso. Entre ellos se encuentra la cruz, que sigue teniendo una importancia sustancial en la cultura occidental; en esa misma cruz las personas pueden depositar, y de hecho algunas aún depositan, un sentido de sacralidad. Ante esto surge la pregunta: ¿Cómo las vivencias de la cruz pueden ser constituidas por la conciencia de manera que el crucifijo pueda adquirir, aún hoy, el sentido de algo sagrado?

Hipótesis o conjeturas:

La cruz representa para el hombre una experiencia de com-uni3n. No sólo con su dios, sino con cualquier hombre que haya experimentado la misma vivencia ante la cruz.

El análisis fenomenológico de la experiencia de lo sagrado explica la razón más fundamental sobre qué cohesiona a los hombres en sus relaciones sociales, es decir que crea com-uni3n, com-unidades

Justificación y sustento teórico: Este trabajo se inscribe en la tradición de la fenomenología trascendental y la toma como método de investigación. Las fuentes a las que recurre corresponden a diversas introducciones a la fenomenología de Edmund Husserl como *La idea de la fenomenología*, las *Conferencias de París* y las *Meditaciones cartesianas*. Por otro lado, se recurre a clásicos de la filosofía de la religión como Rudolf Otto en su obra *Lo santo*, y Mircea Eliade. Por último, las fuentes para acceder a vivencias de la cruz serán textos evangélicos y epistolares paulinos, donde se recogen diversas manifestaciones de la cruz, los sentidos que aparecen en ellas, cómo se constituyen dichos sentidos y, finalmente, exploran las posibilidades de dicho símbolo sagrado.

OBJETIVOS GENERAL Y ESPECIFICOS

-Comprender cómo se le presenta al hombre la cruz de modo que le da un sentido sagrado y de un eje de com-uni3n.

- Dar descripción de cómo se experimenta la cruz a través de un sujeto empático.
- Comprender como la cruz de ser un objeto mundano se transfiguro a ser un objeto correlativo a lo divino.

FUNDAMENTACION TEORICA

Esta investigación se localiza en el ámbito de la investigación acerca de las vivencias religiosas. Si bien se remite a los trabajos clásicos de Mircea Eliade, pone su vista críticamente sobre ellos e insiste en la necesidad de fundar los trabajos sobre las manifestaciones de lo sagrado sobre bases indubitables, razón por la cual atiende al método de la fenomenología trascendental.

Pretende, por otro lado, estudiar la influencia de la cristiandad en la formación de las sociedades occidentales desde una perspectiva no histórica sino simbólica: intenta dar razón de cómo en torno al símbolo de la cruz pudieron crearse sociedades tan sólidas y homogéneas al interior de la cultura occidental, aunque llegasen a diferir entre ellas.

En ningún momento esta investigación pretende dar pruebas de la existencia de Dios ni validar religión alguna sino sólo explorar el campo de las vivencias religiosas y entender cómo un tipo de manifestación religiosa, la cruz, pudo dar lugar a nuestro mundo.

METODOLOGÍA

Se recurre el método de la fenomenología trascendental: la operación metódica de la reducción. Se dará paso a un análisis descriptivo de las experiencias de la cruz de María Magdalena y San Pablo; se dará descripción de los horizontes de dichas vivencias; se remarcarán los cambios de los mismos para reflejar cómo se da al cambio por el cual del sentido de profano se pasa al de sagrado; a partir de ello se demostrará el desarrollo de puntos de convergencia en una comunidad a partir del símbolo.

RESULTADOS

1.- Brevísima introducción al método fenomenológico husserliano.

El propósito de este primer apartado es exponer los fundamentos del método fenomenológico husserliano, con el fin de que el lector pueda guiarse en el proceder descriptivo siguiente.

La fenomenología trascendental surge como proyecto de Edmund Husserl. Pretende ser una ciencia de esencias de las estructuras más generales de la subjetividad, de la conciencia, y de los modos en que se presentan ante ella tanto las cosas del mundo, los otros, como ella mismas. Husserl pretende fundamentar la filosofía como una ciencia estricta. Por tanto, debe fundamentarse en evidencias absolutas e indubitables [Husserl, 2011: 4 y 1997: §1]¹.

Husserl encuentra tal intuición en la duda metódica de Descartes (2002: 154-155). Si se busca un fundamento absoluto e indubitable, habrá que dudar de todo. Mas, al dudar, me doy cuenta de que yo mismo, indubitadamente estoy dudando y si tal, entonces pienso, a la vez me percato con certeza absoluta que yo, que pienso, no podría, mientras pienso, no existir. Por lo tanto es indubitable que yo existo. “*Si dudo es porque pienso, si pienso es porque existo*”. A partir de esto, Husserl logra encontrar el fundamento primero de una ciencia que pretende lograr el conocimiento del mundo a partir del sujeto, dejando todas las cosas, que por no ser yo no son indubitables, suspendidas en duda (las ciencias, mis opiniones del mundo, la lógica, los otros hombres, las formaciones culturales, etc.) sin afirmar ni negar su existencia, sino únicamente consideradas como meros fenómenos, es decir, como aquello que se me manifiesta de una u otra forma. Llama a este paso metódico *epojé* y sobre el residuo fenoménico que deja disponible para la investigación dice “la *epojé* relativa a lo mundano no cambia en nada el hecho de que la experiencia es experiencia de ello” (Husserl, 1988: 13) Es decir, del mundo no se pierda nada, sino que todo él se conserva entero y en cada una de sus partes con el sentido con que se presenta a nosotros pero sin que se haga un juicio sobre su existencia o no, queda pero sólo como *fenómeno* siendo materia disponible para usar en la fundamentación. Husserl llama a este paso *reducción fenomenológica*.

Un fenómeno es tanto lo que, en una vivencia, aparece frente o se manifiesta al sujeto de dicha vivencia como la misma vivencia en que algo aparece. Es, pues, el medio por el cual algo aparece de cierto modo ante el sujeto y todo lo que aparece frente al sujeto lo hace por medio de un fenómeno.

¹ La obra de Husserl se cita a partir de la paginación canónica de la edición de su obra: *Husserliana Gesammelte Werke* o de los párrafos en que su obra está dividida.

La fenomenología empieza su labor metódica en el yo pensante, intuitivo, emocional, imaginativo, etc. Ella se impone la labor de dar cuenta de cómo aquello que se presenta en los fenómenos se presenta con el sentido propio con que lo hace ante la conciencia sólo a partir de los fenómenos: ellos no son una pura nada “sino precisamente lo[s] que hace[n] por todas partes que posible para mí el ser y la ilusión” (Husserl, 1988: 8).

Husserl argumenta que todo acto de conciencia (pensar, imaginar, recordar, hacer, etc.) siempre es *conciencia de algo*, es decir tiene un objeto al cual “se dirige”. Una percepción siempre es percepción de algo, por ejemplo de aquella figura esférica, un recuerdo siempre es recordar algo, como una maravillosa tarde. A dicha propiedad de los actos de la conciencia, y sólo a ello, Husserl la llama *intencionalidad*² (Husserl, 1988: 13) y aquello de lo que una vivencia es vivencia es llamado *objeto intencional*. Para aclarar al lector este concepto me ocupare en enumerar ejemplos.

Cuando un hombre tiene la fantasía de llevar una vida de lujos, placeres y riquezas, el objeto intencional de ese fantasear es lo fantaseado mismo, dichos lujos, placeres y riquezas en cuanto fantaseado. Cuando un sujeto toca su mano izquierda con la mano derecha, el objeto intencional de ese acto es la mano izquierda que está siendo tocada por la mano derecha, en cuanto percibida y presente efectivamente “frente” a él.

Ahora bien, así como es indubitable que yo existo, cuando fantaseo algo es igualmente indubitable que realizo el acto de fantasear; del mismo modo, es también indubitable que yo fantaseo con esto-y-aquello tal y como lo fantaseo y no con otra cosa y de otro modo. El daltónico, cuando ve, es indubitable que ve y, para él, es indubitable que cuando ve aquello lo ve rojo y no verde³. Así, tanto yo, el *ego*, como los actos de las vivencias, las *noésis*, como aquello de que son vivencias, los *nóemas*, son indubitables, estos últimos dos en cuanto partes de los fenómenos de un *ego* o sujeto.

En el proceder fenomenológico, inmediatamente después de dar reconocimiento al objeto al que se dirige la acción, comienza la descripción de las vivencias del yo ante

² “Intencionalidad” por lo tanto no tiene nada que ver con “ser voluntario”. Es con el significado que le da Husserl que se usa en este trabajo el término.

³ Si se objeta que “aquello no es realmente rojo sino verde”, respondemos que dicha objeción es inválida. Por la *epoché* quedó suspendido todo juicio acerca del ser efectivo de las cosas. No nos interesa cómo son realmente las cosas sino cómo aparecen ante el sujeto y, en este caso, ante el daltónico aparecen rojas, no verdes y esto para él es indubitable.

este objeto. Lo primero que destaca de los objetos intencionales es que ellos aparecen siempre ante mí, sin no *en sí y por sí mismos* sino *para-mí* y es ante mí que aparecen con sus sentido propio. Las cosas que aparecen en los fenómenos son parte de lo que se denomina mundo. Pero si el mundo aparece ante mí y es frente a mí que aparece con ese sentido y, sin que yo estuviera ahí, no tendrían dicho sentido, entonces yo, que constituyo los sentidos con los que el mundo aparece frente a mí no soy algo mundano, algo trascendente, sino algo trascendental, es decir *constituyente del sentido del mundo* (1988: 10-11 y 1997: 11)⁴. A este paso Husserl lo llama reducción trascendental.

Ahora bien, Husserl descubre que, en toda experiencia del sujeto trascendental, es decir en todo fenómeno, se encuentran sistemas estructurados de remisiones, a los cuales llama *horizontes*, los cuáles delimitan a los fenómenos. Estos son compuestos por todo aquello a lo que las vivencias nos puedan remitir y por todas las posibilidades que cada fenómeno puede sugerir. Según su modo de darse las remisiones, es decir según en qué “dirección” apunte, ellos son horizontes internos o externos.

Los horizontes internos son aquellos que nos remiten a la cosa experimentada, a sus posibles variaciones y modos de darse. Por ejemplo, en el recuerdo de la tarde de otoño, su horizonte interno puede apuntar a “Vivencias de esto mismo pero con un clima más frío” o a “Vivencia de esta misma tarde con la persona amada”. Es claro que un objeto no se nos otorga en todas sus propiedades en una sola experiencia, sin embargo la conciencia tiende a sugerir, a partir de lo experimentado, cómo podría ser la cosa, qué otras propiedades podría tener; dichas sugerencias vacías de intuitiva pueden o no llegar a corroborarse. a otorgar más propiedades de las observadas o sentidas. A esta tendencia de la conciencia descubierta en los horizontes internos de la cosa Husserl la llama *teleología de la razón*. La conciencia siempre quiere saber más, experimentar más, conocer más.

Por otro lado, están los horizontes externos que remiten al sujeto de las vivencias a aspectos que ya no refieren a las posibilidades de la vivencia misma sino a otras. Así, el recuerdo de mi abuela fallecida puede apuntar a la última noche que pasé con ella o un

⁴ Igual que con el término “intencionalidad”, usamos sólo en el sentido aquí establecido los términos “trascendente” y “trascendental” que, erróneamente, se confunden en el lenguaje ordinario.

fracaso en la edad adulta puede remitir al recuerdo de una humillación infantil o, finalmente, la apreciación estética de una obra de arte puede remitir al hombre al sentimiento de sentirse “absolutamente nada”.

Hasta aquí lo que es necesario decir acerca de la fenomenología trascendental, sobre la cual trabajaremos, usándola como método para describir las vivencias de la cruz que nos interesan aquí.

2.- Conceptos de sagrado, profano y hierofanía según el trabajo de Mircea Eliade

Antes de emprender el trabajo de descripción fenomenológica expondré la otra base conceptual sobre la que se apoyará este trabajo, esta es la filosofía de la religión de Mircea Eliade: sus conceptos de sagrado, profano y hierofanía. Sintetizaré, pues, lo dicho por Eliade en el primer capítulo del primer tomo de su texto Tratado de historia de las religiones. Estas categorías fungirán, junto al método fenomenológico, ya presentado, como las bases sobre la cual se cimentará la investigación posterior.

Las categorías de sagrado y profano surgen a partir de cualquier intento cualquiera por estudiar el fenómeno religioso, según Eliade (1974, 23); son los modos más generales en que las experiencias religiosas se dan y comprenden. Estos fenómenos pueden ser diversos y se pueden encontrar en las formas más diversas. Entre los fenómenos religiosos pueden estar las escrituras sagradas, como la Biblia o el Corán, lugares sagrados, como la Meca y el Tíbet, símbolos, como la cruz o la estrella de David, y situaciones donde se presenta lo sagrado, como el momento de oración o el bautismo.

Ahora bien, lo sagrado se puede comprender directa o indirectamente. Directamente, por experimentación del mismo. Indirectamente, únicamente contraponiéndolo a lo profano, tal como sólo se comprende qué es lo invisible por negación de lo visible. Por ejemplo la cruz, en representación de lo sagrado, y un retrete, en representación de lo profano; o la persona amada y la persona odiada.

Una de las peculiaridades de lo sagrado es que el lenguaje no es lo suficientemente rico para poder reducirlo a conceptos, es algo que debe ser testificado o vivenciado para poderle dar sentido, es algo intuitivo. En este sentido, la vivencia de lo sagrado es un componente último de la vida humana, pues no puede ser explicado con

exhaustividad conceptual a quien lo desconoce, tal como es imposible explicar el ciego cómo es ver. A propósito de lo anterior, otro filósofo de la religión, Rudolf Otto, al inicio de su obra *Lo Santo. Lo racional y la irracional en la idea de Dios*, en donde aborda el mismo problema que Eliade, lo sagrado, bajo los nombres de “lo santo” y “lo numinoso”, menciona lo siguiente:

Invito ahora al lector a que actualice en su memoria y examine un momento de fuerte conmoción, lo más exclusivamente religiosa que sea posible. Quien nos logre representárselo o no experimente momentos de esa especie, debe renunciar a la lectura de este libro. (Otto, 2001: 16)

Lo anterior es un buen ejemplo de la peculiaridad de lo sagrado. No es un concepto compuesto por otros conceptos sino uno que refiere exclusivamente a un cierto tipo de vivencia última. Sin embargo, no suscribimos la radicalidad metodológica de Otto, pues siguiendo a Eliade, creemos que, de algún modo, se puede tener alguna vía de acceso, aunque lo sea de segunda mano, por la vía indirecta arriba mencionada.

Lo sagrado se hace presente dentro de nuestro mundo habitual, histórico, y no en un orden “trascendente” de realidad, y resalta por ser totalmente diferente a los fenómenos profanos, inconmensurable a partir de ellos. A esta propiedad de la manifestación de lo sagrado Mircea Eliade la llama hierofanía. “Hierofanía” proviene del adjetivo griego “ἱερός”: divino, sagrado, santo, sacro y del verbo griego “φαίνειν”: manifestar, aparecer, revelar, mostrar, hacer patente, traer a la luz (Pabón S. de Urbina 2013: 305 y 615). Así, una hierofanía puede definirse como: aquello por lo cual lo sagrado se hace patente mostrándose a sí mismo por medio de algo que se tiene por existente (=objeto)”. No es el objeto mismo sino la manifestación que acontece en él y que es vivida; a dicho objeto se le llama “objeto hierofánico” que no “hierofanía”.

Ahora bien, según Eliade, las hierofanías se pueden encontrar, virtualmente, en cualquier lado: en el cuerpo, en la cultura, en la espiritualidad, etc. Es ingenuo pensar, según el autor, que haya algo que en algún momento de la historia del hombre y de las culturas no haya sido considerado sagrado, para la comprobación de esto recurrimos a ejemplos como la figura femenina convertida en objeto de culto a la fertilidad, los sitios sobre los que se edificaron templos, la fauna perteneciente a alguna región

determinada, asimismo elementos donde el hecho hierofánico sea más difícil de evidenciar tal como la forma fálica, que era considerada como un símbolo de fertilidad y virilidad en algunas culturas precolombinas o los hongos que otorgaban visiones consideradas como divinas. Sin embargo intentaremos dar razones que hagan intuitivo que un algo cualquiera haya tomado forma de hierofanía o porque, en algún momento dado, dejó de serlo. A ello nos avocaremos posteriormente al mostrar cómo, durante el inicio de nuestra era, un objeto absolutamente profano, temido y despreciable como la cruz pudo tornarse en objeto sagrado.

Lo que queda claro es que todo aquello de lo cual el hombre haya sido consciente, haya amado u odiado, o haya apenas vislumbrado, puede volverse hierofánico. Así, por ejemplo, aquello con lo que el hombre tuvo contacto por vez primera pudo ser transfigurado como hierofanía al ser algo desconocido y extraordinario.

Ahora que hemos planteado el objetivo del trabajo presente, dado una breve introducción al método fenomenológico husserliano y proporcionado una descripción simplificada de las categorías de sagrado, profano y hierofanía según el trabajo de Mircea Eliade, daremos paso a la descripción de las experiencias ante la cruz de María Magdalena y Pablo de Tarso con el propósito de comprobar el proceso de transfiguración de un objeto profano a uno sagrado.

3.- Las experiencias de la Cruz

a) María Magdalena:

En el antiguo imperio romano, hacia el inicio de nuestra era, la cruz era considerada un elemento de castigo, el mayor de todos, al cual eran sentenciados los criminales considerados más peligrosos para la sociedad. En grado sumo, éste era un símbolo que infundía temor, horror e inclusive angustia a quien se hacía presente ante ella: contribuía a evitar crímenes gracias al espanto infundido en las personas a causa de la exposición pública de la reprimenda.

Como es sabido, Jesús de Nazaret fue sentenciado a ser crucificado por el imperio romano a petición del pueblo hebreo, específicamente por los fariseos, ya que él se autoproclamó el “Hijo de Dios” y sus seguidores lo anunciaban como el Mesías. Lo

primero iba contra las creencias religiosas y las escrituras sagradas de los judíos; lo segundo, contra sus especulaciones y creencias acerca de la naturaleza del verdadero Mesías, al cual concebían como un libertador político.

El castigo fue presenciado por su discípulo Juan y por varias mujeres que lo seguían, entre ellas se encontraba María Magdalena. Según cuentan los evangelios, gracias a Jesús esta mujer fue salvada de ser lapidada como condena por incurrir en adulterio. Por este acto se entabló una relación de cercanía profunda entre el Nazareno y la mujer salvada. La cristiandad reconoce a María Magdalena como una persona tan allegada a Jesús como los mismos apóstoles.

Por esta cercanía y por haber presenciado la crucifixión y resurrección de Jesús, su experiencia ante la cruz resulta paradigmática. Esto es, es un caso ejemplar a partir del cual podemos acceder a las estructuras esenciales de la relación con lo sagrado por medio de la cruz. Será, pues, sometida a descripción fenomenológica, apoyándonos en el método husserliano y el trabajo de Mircea Eliade sobre lo sagrado, lo profano y la hierofanía. Buscaremos aclarar cómo la cruz, de ser un símbolo de castigo y horror, algo profano, pasó a ser sacralizada y se le dió sentido de algo sagrado.

Es claro que María Magdalena tenía certeza (fe) acerca de la divinidad del Nazareno; lo anterior no obsta para afirmar también que su relación con éste era, por demás, humana. A partir del testimonio de los evangelios⁵ se evidencia la relación entre ambos como una relación entre hombre y mujer. Esto, a su vez, nos da pie a un primer acercamiento fenomenológico: la experiencia de María Magdalena ante el dolor de Jesús crucificado como experiencia de un sujeto semejante a ella, en cuanto a su humanidad.

La experiencia ante el dolor de otro sujeto, generalmente, trae una reacción de compasión. Entiéndase “com-pasión” no en su sentido ordinario de “lástima” sino desde su

⁵ Es importante recordar al lector que, dado nuestro apego al método fenomenológico, específicamente por el paso de la *epojé*, nuestro uso de las Escrituras sagradas del cristianismo no implica la creencia en dicha fe, ni la afirmación de la divinidad de Jesús –igualmente podría recurrirse a textos considerados apócrifos–. El recurso a los Evangelios es histórico. Lo único que tomamos, suspendida la tesis de ser, es el testimonio que en ellos se dona, se muestra. Es decir, tomamos el hecho de que existió una relación humana entre María Magdalena y Jesús (el Jesús histórico) y que ella creía que Jesús, por demás, él era un ser divino además de humano (que para ella Jesús tenía el sentido de “ser divino”, sea verdadera o falsa su creencia, y esto último, justamente, constituye la *epojé*).

etimología griega: de la preposición συν= con, junto con, cabe y del verbo πάσχω= sufrir, padecer, experimentar, estar afectado de cierta manera; es decir co-sentir, padecer-con, acompañar en el padecimiento.

Ahora bien, es claro que el sufrimiento de Jesús en la cruz no es del mismo tipo que el que padece María Magdalena al verlo sufrir, aunque refieren a lo mismo: por parte del espectador no existe el dolor como una experiencia vivida “en persona”, en “carne propia”. El dolor sentido por quien atestigua el castigo, en este caso, de cruz, es un dolor empático, ya que se reconoce en el otro un semejante, otra conciencia sintiente, otro-yo-que-no-soy-yo-pero-que-es-un-yo. A partir de la vivencia del sufrimiento del otro, se pone en relación el sufrimiento de ese otro con la experiencia del dolor propio, o mejor dicho, a partir de la vivencia de “¡Él sufre!” se me impone, por la similitud vívida entre él y yo, en cuanto posibles sujetos de sufrimiento, esta peculiar com-pasión. Hay que llamar la atención sobre que el modo en que se da, en su origen, esta com-pasión dolorosa, por su sentido propio, no es lo mismo que la vivencia racionalizada del miedo que lleva por título “Puede pasarme también a mí”. Este último presupone el primero, es decir presupone el reconocimiento del auténtico dolor del otro. Es por otra parte que puede existir una reacción de temor ante la posibilidad de que yo mismo sea quien sufra el castigo presenciado o, incluso, se podría entender la sensación de horror motivada por la contemplación del hombre lacerado.

Regresando a la experiencia individual de M. Magdalena, es menester volver a recalcar su relación empática previa, manifestada por vivencias independientes al sufrimiento o al dolor de Jesús en la cruz, como por ejemplo su comunicación, el contacto físico, vivencias compartidas, etc. La experiencia del sufrimiento de una persona entrañable, con la que se comparte una historia y/o se comparte afecto, poniéndola en contraposición de una persona ajena, cambia de manera determinante la experiencia del sufrimiento ajeno, le da otro “color”: no se contempla con igual cualidad el sufrimiento de la amada que el de un desconocido que el de un ser que se considera que merece sufrir.

El presenciar el sufrimiento de un sujeto cercano trae consigo, como cualquier otra vivencia, a lo que E. Husserl llama horizontes internos y horizontes externos de las

vivencias o de los objetos experimentados en ellas (6). En este caso en particular son muy concretos estos horizontes. El horizonte interno nos remite a lo que está “dentro” o forma parte de la experiencia misma, que en este caso es el hombre crucificado, la posibilidad de que muera, y la angustia de María Magdalena ante la vivencia misma; por su parte, el horizonte externo nos remite a una cogitación distinta, un ejemplo sólido de esto podría ser el recuerdo de la mujer lavando los pies de Jesús y siendo reconocida como amada por él (Lc 7, 44-50), recuerdo motivado por la contemplación del sufrimiento de su maestro.

Al tener lazos empáticos establecidos con anterioridad la *com-pasion* se intensifica, ya que la relación empática es establecida entre dos sujetos que emanan e imanan elementos de una relación humana. Por tanto, el sufrimiento experimentado por María Magdalena es acrecentado, y este hecho mismo vuelve más estrecha la relación empática con el Jesús humano.

Por otro lado, tenemos el que María Magdalena ha dado, con anterioridad, sentido de divino a la persona de Jesús. Esto influye la manera en que es constituida su vivencia: originariamente, no es lo mismo el sufrimiento del amigo al sufrimiento del dios en que se tiene fe. El amigo es mundano y por tanto profano; dios entra en la categoría de sagrado y, todo lo sagrado, más allá de la voluntad, se manifiesta por sí mismo como tal, como absolutamente disímil de lo profano.

La muerte y el sufrimiento de aquello a lo que se ha dado el sentido “dios” provocan profunda desesperanza y desmitifica a la persona humana, aunque sea el Mesías o el salvador. La cruz, todavía aquí, podría ser mero símbolo del fracaso de un hombre que, finalmente, sólo hombre fue. Pero he aquí un cambio en el sentido en que se presenta la cruz: no es lo mismo el fracaso que el merecido castigo.

Sin embargo, la resurrección es aquello que, según el dogma, confirma la divinidad de Cristo. Tras regresar del sepulcro, avisada de que Jesús había resucitado, María Magdalena fue a dar la buena nueva a los apóstoles. Es en este momento en que la cruz pierde sentido de profano y se constituye como un símbolo de lo sagrado, esto se

⁶ Para estos conceptos, *Vid. supra* la sección “Brevísima introducción al método husserliano”.

debe a que la muerte de dios y su resurrección le dan sentido a la fe, plenifican lo que sólo estaba sugerido en la predicación. Sólo con la muerte y posterior resurrección de Jesús es que, según la creencia cristiana, la humanidad fue salvada del pecado.

Es decir la cruz es símbolo de salvación por acción divina. La cruz, entonces, deja de “ser parte” del mundo y se convierte en símbolo que remite a lo divino. Sus horizontes cambian: el interno ya no refiere al sufrimiento injusto del justo, sino al sufrimiento redentor; el externo ya no remite al sistema penal romano sino a un modo de manifestarse lo divino. La cruz, pues, se ha constituido como algo sagrado, es hierofanía desde entonces.

B) San Pablo:

Pablo de Tarso es uno de los cimientos más sólidos del dogma cristiano. Su trabajo para propagar el cristianismo constituye un papel importante en la fe misma y ocupa una parte significativa en el Nuevo Testamento.

No hay ningún indicio de que Pablo haya tenido contacto con Jesús antes de la crucifixión, ni que haya presenciado dicha sentencia, de lo contrario, se esperaría que hubiera algún escrito donde dichas experiencias estuvieran consignadas. A pesar de ello, Pablo tenía conocimiento sobre el Nazareno. Antes de su conversión fue encomendado para dar persecución y reprimenda a los seguidores de Jesús. Se le recrimina su presencia durante la lapidación del diácono Esteban e, inmediatamente posterior a esto, se le considera como el alma de la primera persecución en Jerusalén.

La conversión de Pablo representa una fuente primordial para el estudio de sus experiencias ante lo sagrado, por lo cual nos remitiremos a dar cita textual del pasaje donde se describe dicho acontecimiento:

Entretanto Saulo, respirando todavía amenazas y muertes contra los discípulos del Señor, se presentó al Sumo Sacerdote, y le pidió cartas para las sinagogas de Damasco, para que si encontraba algunos seguidores del Camino, hombres o mujeres, los pudiera llevar atados a Jerusalén. Sucedió que, yendo de camino, cuando estaba cerca de Damasco, de repente le rodeó una luz venida del cielo, cayó en tierra y oyó una voz que le decía: «Saulo, Saulo, ¿por qué me

persigues?» El respondió: «¿Quién eres, Señor?» Y él: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues. Pero levántate, entra en la ciudad y se te dirá lo que debes hacer». Los hombres que iban con él se habían detenido mudos de espanto; oían la voz, pero no veían a nadie. Saulo se levantó del suelo, y, aunque tenía los ojos abiertos, no veía nada. Le llevaron de la mano y le hicieron entrar en Damasco. Pasó tres días sin ver, sin comer y sin beber. (Hch. 9, 1-9)

Después de la conversión, Pablo se ocupó en propagar su nueva fe. Apoyado en su docta cultura y su ser poliglota, Pablo fue quien llevo el nuevo dogma a culturas más lejanas, aumentando significativamente el número de creyentes o seguidores de Jesús. Pablo fue capturado por el Imperio romano y fue juzgado como ciudadano.

Por su importancia en la cimentación del cristianismo, las epístolas donde aporta gran contenido dogmático y las experiencias hierofánicas a las que fue sometido, Pablo será empleado como sujeto de descripción fenomenológica bajo el método husserliano. Nos apoyaremos principalmente en algunos segmentos de su trabajo epistolar, dando mayor atención a los fragmentos que hagan mención sobre la cruz y el sentido que le da a está el apóstol.

La primera experiencia de Pablo sobre la divinidad de Jesús fue por medio de revelación como se muestra en el pasaje citado de *Hechos de los Apóstoles*. Esto es de suma importancia para la descripción puesto que la experiencia del apóstol es inmediata, es decir, no fue inducido a la fe por tradición oral ni por ningún otro medio más que la vivencia propia. Que Pablo haya tenido contacto con Jesús, según el relato de Lucas, en una experiencia como la narrada arriba y no en una vivencia “en carne y hueso”, como la de María Magdalena, de ninguna manera devalúa lo que san Pablo pueda decir del Nazareno, ya que el individuo puede ser afectado por lo sagrado de igual manera por una vivencia perceptiva que por una experiencia como la anterior.

Para probar lo anterior, es prudente ejemplificarlo apelando a la subjetividad del lector ante una experiencia, la cual puede ser la experiencia del miedo. Por ejemplo: si el

sujeto se encuentra ante un objeto que le genera una sensación de miedo, le afectará de misma manera que un miedo causado por imaginarse vivamente la consecuencia negativa de una acción cometida. Puede igualmente apelarse al sueño: la fantasía nocturna que llamamos pesadilla puede causar igual terror al sujeto que la vivencia despierta que presente el mismo evento, por ejemplo la sensación de ser perseguido furtivamente por alguien que intenta asesinarlo.

Aclarado lo anterior, se procederá a dar análisis particular a los fragmentos de las cartas de Pablo, con el fin de resaltar cómo es que la cruz es constituida por él como algo sagrado y cómo éste puede empatizar con dicho símbolo. Así, pues, comenzaré a dar cuenta de la vivencia que Pablo tiene de la cruz por la siguiente cita de su *Epístola a los Romanos*:

Porque si fuimos plantados juntamente con él en la semejanza de su muerte, así también lo seremos en la de su resurrección; sabiendo esto, que nuestro viejo hombre fue crucificado juntamente con él, para que el cuerpo del pecado sea destruido, a fin de que no sirvamos más al pecado. Porque el que ha muerto, ha sido justificado del pecado. Y si morimos con Cristo, creemos que también viviremos con él; sabiendo que Cristo, habiendo resucitado de los muertos, ya no muere; la muerte no se enseñorea más de él. (Rom. 6, 6-8)

Aquí, Pablo describe cómo el reconocimiento de la crucifixión de Jesús traerá en consecuencia un apego al dios sacrificado, que, a su vez, en reacción, lleva al desapego a todo lo que sea contrario a él. Es este proceso de reconocimiento donde primero encontramos empatía del hombre con su dios. Este hombre se siente como si hubiera sido crucificado junto con su dios, acompañando y siendo acompañado en el dolor. Este dolor no se presenta quizá como un dolor físico, pero, al igual que en lo demostrado con María Magdalena, es un sufrimiento anímico.

Sin embargo, lo que nos aporta Pablo en el pasaje de *Romanos* para los modos de darse la experiencia de la cruz como algo sagrado, ya va más allá del puro sufrimiento. Nos habla de un hombre que se regocija de acompañar a su señor en la muerte,

puesto que, junto con éste, será resucitado. Dicho gozo, que se constituye como lo novedosos en la experiencia de lo sagrado con respecto a la vivencia de María Magdalena, afecta la vivencia, modificando su horizonte externo a apuntar hacia la esperanza depositada en la posibilidad de una vida futura allende esta, prometida por su señor.

Ahora bien, Pablo da cuenta de que su dios no es indiferente, por el contrario, su dios ha buscado ser lo más semejante posible a su criatura para poder interactuar con ella; y no sólo eso, sino que entregó la vida propia para dar salvación a su creación. A partir de esto el hombre se topa de frente con similitudes entre el actuar propio y el de su dios. El sacrificio que trae el sufrimiento o la privación de algo, es un acto de amor, al cual, posteriormente, se le llamó “caridad”. Entonces el hombre encuentra un sujeto semejante en ese otro totalmente ajeno.

Ahora bien, a continuación exploraré también cómo se hacían conscientes sobre las manifestaciones de lo divino los cristianos en la época del cristianismo primitivo, aunque, por nuestro análisis eidético, esto sigue valiendo para cualquier cristiano contemporáneo:

Porque la palabra de la cruz es locura a los que se pierden; pero a los que se salvan, esto es, a nosotros, es poder de Dios. Pues está escrito: Destruiré la sabiduría de los sabios, y desecharé el entendimiento de los entendidos. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde está el disputador de este siglo? ¿No ha enloquecido Dios la sabiduría del mundo? Pues ya que en la sabiduría de Dios, el mundo no conoció a Dios mediante la sabiduría, agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación. Porque los judíos piden señales, y los griegos buscan sabiduría; pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, para los judíos ciertamente tropezadero, y para los gentiles locura; mas para los llamados, así judíos como griegos, Cristo [es] poder de Dios, y sabiduría de Dios. Porque lo insensato de Dios es más sabio que los hombres, y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres. (1 Cor. 1, 18-25)

En el fragmento anterior, Pablo muestra que, por un lado, la comunidad, en ese entonces, creada alrededor de la enseñanzas de Jesús y que toman la cruz por símbolo, no da razón de su fe, pues ello es inútil y que, por el otro, su dios tampoco da, ni a los judíos ni a los griegos, el tipo de evidencia que piden para convertirse a su fe. Se da a entender que aquello a lo que ellos, cristianos, consideran divino se da a través de un modo peculiar, no por medio de una justificación racional auténtica ni por medio de milagros, sino que la certeza encontrada lo es a partir de la fe, que, según Pablo, entrega como más evidente la existencia, naturaleza y mensaje de su dios que cualquier racionalidad o milagrería.

En su *Epístola a los Gálatas* (2, 19-21), Pablo vuelve a dar cuenta del amor de su dios demostrado en su sacrificio. Ahora se afirma con seguridad que, es gracias a este sacrificio y su reconocimiento que se puede llegar a la salvación. Pablo devalúa el actuar humano, argumenta que este ya no es suficiente para ser salvados y que el reconocimiento de la cruz como medio salvífico es menester para lograr lo anterior. De nueva cuenta, se muestra que, para Pablo, la cruz es el instrumento por el cual la voluntad de su dios es manifestada, dando consuelo del pecado a la humanidad y eximiéndola de éste.

A partir de todo lo descrito, se infiere que San Pablo le da el siguiente sentido al misterio de la crucifixión: es gracias al dolor encarnado de dios, que el sufrimiento eterno al que el humano era sometido después de la muerte, fue saldado, por esto la cruz no sólo remite al dolor del hombre o del dios, si no al gozo del amor mostrado por su sacrificio y a la alegría de la esperanza de la resurrección, prometida por dios encarnado y resucitado.

Así, con respecto a las vivencia de María Magdalena, caso ejemplar que refleja el modo en que muchos cristianos se asocian a la cruz, las vivencias de Pablo, aunque se constituyen sobre la base de las de María Magdalena, porque el reconocimiento empático del sufrimiento humano del dios que es crucificado es necesario para que pueda afirmar que se siente crucificado con Jesús en la cruz (Gal. 2, 20), las vivencias de Pablo, decimos, revelan un modo superior de darse y manifestarse la cruz al hombre como algo sagrado. Ya no sólo remite a la compasión y al asombro que provoca

descubrir que aquél hombre de Galilea es una manifestación de lo divino, pues el asombro se queda en sí mismo y no puede salir de sí, sino que apunta hacia otros sentidos novedosos: ese hombre-dios, por su muerte, es la esperanza, la salvación y con él se asocia el deseo de morir al mundo para ganar una vida eterna.

Este estrato superior de los modos del darse y ser vivenciada la cruz por los cristianos es fundamental para dar pie a lo siguiente que abordaré en este trabajo. En efecto, dadas estas vivencias de la cruz como algo sagrado, que aún pertenecen al ámbito personal, ¿cómo ellas pueden dar lugar a que, en torno al símbolo de la cruz, símbolo al que se ha constituido como sagrado, hierofánico, se formen comunidades de cristianos sólidamente unidas y que se imponen por guía un *modus vivendi* específico? ¿Cómo es posible esto? A estas interrogantes se les da respuesta en el siguiente apartado.

4.- Comunidad

Una vez expuesto todo lo anterior, pero sobre todo las descripciones realizadas sobre las experiencias de María Magdalena y Pablo ante la cruz, daremos paso a la explicitación de la cruz como un símbolo de com-uni6n.

Con la ayuda de las descripciones anteriormente dadas podemos dar cuenta de cómo un objeto mundano, por tanto profano, que infundía temor, horror y sufrimiento por su naturaleza de castigo, fue re-constituido como algo sagrado, donde se logra encontrar la voluntad de un dios que pretendió y logró salvar a la humanidad del pecado, es decir, del alejamiento total de su persona divina. Para lograr esto, el dios se encarnó en hombre, anduvo entre su criatura y murió a manos de ella.

Tal como se dijo en la descripción de María Magdalena, la primera forma de empatía es a través de la vivencia de un semejante cualquiera. Incluso la persona ordinaria que ignorara las razones del castigo o cualquier elemento de la personalidad del sujeto crucificado, reconoce en él a un semejante, a otro yo. La compasión se le hace presente, sintiendo el sufrimiento de aquel cualquiera. En cambio, si existen diferentes

factores que alteren la experiencia, habrá otros niveles de constitución que afectaran al sujeto de diversas formas, como se ve con Pablo.

En este caso, los seguidores de la fe cristiana, tienen diferentes elementos que alteran sus experiencias ante este objeto. El hombre crucificado deja de ser un cualquiera semejante y se le da sentido de persona divina con características semejantes a las propias, y otras tantas que rebasan lo puramente humano. Para el creyente, cuando lo más sagrado sufre un castigo profano, ello causa una compasión aún más intensa que la que sentiría por un otro hombre, el creyente la describe como sobrenatural, pues su fe le dice que él no sería sin su dios; sin este sacrificio no habría salvación del hombre, por esto este sacrificio es la muestra del amor más grande por parte de su dios, según lo visto en la descripción realizada de san Pablo.

Las vivencias anteriores de amor, humanidad, misericordia se presentan junto con el testimonio de la cruz como palideciendo. Todo ello, a la luz de sus vivencias de la cruz, apunta ahora hacia un acto “superior” de amor, un sentido superior que queda constituido por la reforma de los horizontes de sus vivencia: es la caridad, aquella que llaman los creyentes virtud teologal, virtud dada por dios al hombre al nacer, imposible de ser creada por el hombre, porque ciertamente el grado de sacrificio y amor testificados por la cruz para él son inalcanzables desde su pura humanidad. El amor sobrenatural, por llegar a tales extremos, sólo puede venir de un dios y hablar de un dios.

Esta experiencia ante la cruz provoca una experiencia de compasión, de sufrimiento, de regocijo y de reconocerse como ser amado. Dicho sentido de sí mismos como cristianos, constituido al pie de la cruz, es lo que les da a los cristianos un eje de comunión, con el cual pueden encontrar en las otras similitudes más allá de las de la carne. Pues quien reconoce en el otro una aceptación de lo mismo que yo mismo considero sagrado, motiva empatía y provoca una unión empática “superior”, es decir no sólo entre dos sujetos sino intersubjetiva, similar a la de una hermandad fraterna. Las similitudes son equiparables a la de una persona que ha compartido experiencias de todo tipo desde temprana edad y que estas experiencias han formado una manera habitual de darle sentido a los fenómenos de manera muy similar.

El amor que manifiesta la cruz para el cristiano y la unión a su dios que ella implica, tanto en la muerte como la resurrección, por sí misma, incluso antes de reconocerla en otros o de darse fácticamente, ya apunta en sus horizontes a la posibilidad de fundar una comunidad. En la muerte de su dios, el cristiano aprende también la apertura de su dios a la salvación de todos los hombres: “Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gal. 3, 28). El sentido con que el amor del sacrificio de la cruz se presenta apunta a “Es un amor que salva a todos los que lo acepten”. Por ello, en el sentido de caridad que se constituye para la cruz se insinúa ya su capacidad de fundar una comunidad.

Esto se dio ya desde las primeras comunidades cristianas. Es famoso el pasaje en que Lucas, en los *Hechos de los Apóstoles* (2, 42-47), narra cómo las primeras comunidades de cristianos compartían los alimentos, vendían sus posesiones para ayudar a la comunidad, se reunían constantemente para celebrar su fe en rituales y ceremonias culturales y, día a día, aumentaban su número.

Si bien el símbolo logró, de hecho, la integración de comunidades y sociedades, tanto de vida consagrada como de vida no consagrada, en torno a él, no depende de esta constatación histórica su capacidad para hacerlo. Como se mostró, en el sentido de caridad que la cruz adquiere, está ya insinuada esta posibilidad de ser fundante de comunidades. La posibilidad del símbolo es condición necesaria de las manifestaciones históricas de dichas comunidades: la posibilidad constituida por la conciencia en el símbolo es anterior a las comunidades y no lo contrario: los hechos históricos no constituyen, sólo constatan las posibilidades del símbolo. A esta capacidad del símbolo la llamamos com-unión.

El símbolo religioso, pues, funda relaciones de com-unión entre los individuos que reconocen la cruz como sagrada al nivel de la caridad. Como se dijo arriba, esto lo hace al fomentar relaciones de empatía entre los creyentes que reconocen como sagrada una y la misma cosa, la cruz; pero este reconocimiento sólo puede llevar a la empatía porque la cruz misma sugiere ya la posibilidad de empatizar por su sentido de caridad.

Con esto, pues, se explica por qué la cruz ha tenido un papel tan fundamental en la constitución de las sociedades occidentales.

CONCLUSIONES

Este trabajo ha sido realizado con la finalidad de saber cómo el hombre puede tener algo por sagrado, relacionarse con aquello que considera divino, y si un semejante, un otro “yo”, que de igual manera viviese esta empatía, podría establecer una comunidad con otro en torno a dicha vivencia de lo sagrado.

En las descripciones presentadas se demostró que un sujeto empatiza con otro a través de semejanzas de experiencias. Primero se demostró cómo un sujeto puede empatizar con otro a través del sufrimiento, después, que en el reconocimiento también se pueden encontrar puntos de empatía, ya que los dos sujetos que intervienen en la relación empática se ven como símiles que han dado crédito del mismo hecho, en este caso la vivencia de lo divino instanciada en el símbolo de la cruz. En efecto, la cruz constituida como sagrada da las bases para la fundación de una comunidad por su naturaleza empática.

Sin embargo, este trabajo presenta ciertas limitaciones. El trabajo que el lector tiene en sus manos se limita a hablar únicamente de un solo símbolo que, como tal, remite a otros elementos externos a él. Estas remisiones apuntan a la fe cristiana, en la que se muestra un dios encarnado que, al final de su vida, sufre humillaciones y maltratos con el fin de salvar a su creación.

Pero esto deja varias preguntas abiertas: ¿el hombre fue salvado por la acción en sí o fue la empatía que generó un acercamiento con su dios lo que realmente lo ha salvado? ¿Vale este mismo esquema para vivencias de símbolos sagrados diferentes a los del cristianismo? A su vez surge como incógnita si el hombre puede generar una comunidad en torno de algo no sagrado, es decir, profano.

BIBLIOGRAFIA

Crespo Cespero, Mariano. (2011). "Edmund Husserl" en Fernández Labastida, Francisco y Mercado, Juan Andrés (Eds.). Philosophica: Enciclopedia filosófica on line. Consultado en <http://www.philosophica.info/voces/husserl/Husserl.html>

Descartes, René. (2002). Discurso del método y Meditaciones metafísicas. Madrid: Tecnos. García Morente, Manuel (Trad.)

Diccionario Husserl (versión provisional en línea editada por Antonio Ziri6n Quijano). Consultado en <http://www.infiniumpage.mx/a3237689/dhcara.htm>

Eliade, Mircea. (1974). Tratado de historia de las religiones I. Madrid: Ediciones Cristiandad. Medinaveitia, A. (Trad.)

Husserl, Edmund. (2011). La idea de la fenomenología. Barcelona: Herder. Escudero, Jesús Adrián (Trad.)

Husserl, Edmund. (1997). Meditaciones Cartesianas. Madrid: Tecnos. Presas, Mario A. (Trad.)

Husserl, Edmund. (1988). Las conferencias de París. México: UNAM-IIFs. Ziri6n Quijano, Antonio (Trad.)

Otto, Rudolf. (2001). Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Madrid: Alianza. Vela, Francisco (Trad.)

Pab6n S. de Urbina, J. M. (2013). Diccionario bilingüe. Manual Greigo clásico-Español. Madrid: Vox.

Sánchez-Migall6n Granados, Sergio. (2014). "Fenomenología" en Fernández Labastida, Francisco y Mercado, Juan Andrés (Eds.). Philosophica: Enciclopedia filosófica on line. Consultado en <http://www.philosophica.info/voces/fenomenologia/Fenomenologia.html>