

*Stoa*

Vol. 16, no. 31, 2025, pp. 63-91

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2025.31.2811>

## FENOMENOLOGÍA DEL CADÁVER

### Phenomenology of Corpse

JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR

UNAM, FFyL, Colegio de Filosofía

[jreyesct@filos.unam.mx](mailto:jreyesct@filos.unam.mx)

<https://orcid.org/0000-0001-6212-5800>

RESUMEN: El propósito del presente trabajo es examinar desde el punto de vista de la tradición de la fenomenología trascendental de Husserl, y algunas de las posiciones que la toman como punto de partida, la atención que ha recibido el cadáver en el debate público en el México contemporáneo; en especial, en lo concerniente a las posiciones que tratan de encontrar argumentos para censurar la profanación y comercialización de cadáveres. La hipótesis fundamental del trabajo se articula en dos momentos: en primer lugar, que uno de los enfoques filosóficos mediante el cual puede tratarse el tema del cadáver es la cuestión concerniente al sentido de lo que el cadáver sea; y, en segundo lugar, que en la descripción del sentido del cadáver está en juego también la clarificación del sentido de nuestra subjetividad. Esta hipótesis, la cual se presenta en la introducción del artículo, se desarrolla por medio de una presentación de la manera en la cual la tradición fenomenológica se ha aproximado al tema. En especial, a partir del examen de la manera en la cual en la forma en la que Heidegger examina el tema del cadáver sale a la luz un problema fenomenológico clave: cómo explicar el tránsito entre lo vivo y la cosa, la cual carece de vida. A continuación, se presentan dos posibles soluciones basadas en el papel que desempeña la intersubjetividad en este tránsito o intersticio. Por último, se proporcionan razones por las cuales la segunda propuesta, la cual toma en cuenta de qué manera la intersubjetividad lleva a profundizar la relación del cuerpo propio (*Leib*) con la temporalización (*Zeitigung*) se concluye que el problema del cadáver puede entenderse como el problema de comprender de qué manera la subjetividad lleva en su seno la relación con lo otro.

PALABRAS CLAVE: cadáver · corporalidad · subjetividad, · otredad · temporalización.

Recibido el 26 de agosto de 2024  
Aceptado el 11 de noviembre de 2024

**PALABRAS CLAVE:** The purpose of this paper is to examine, from the point of view of the tradition of Husserl's transcendental phenomenology and some of the positions that take it as a starting point, the attention that the corpse has received in the public debate in contemporary Mexico, especially about the positions that try to find arguments to censure the desecration and commercialization of corpses. The fundamental hypothesis of the work is articulated in two moments: first, that one of the philosophical approaches through which the subject of the corpse can be treated is the question concerning the meaning of what the corpse is, and second, that in the description of the meaning of the corpse is also at stake the clarification of the meaning of our subjectivity. This hypothesis, presented in the article's introduction, is developed by presenting how the phenomenological tradition has approached the subject. In particular, from how Heidegger examines the corpse theme, a critical phenomenological problem emerges: explaining the transit between the living and the lifeless thing. Two possible solutions are then presented based on the role of intersubjectivity in this transit or interstice. Finally, reasons are given for the second proposal, which takes into account how intersubjectivity leads to the deepening of the relation of one's own body (*Leib*) to temporalization (*Zeitigung*), and concludes that the problem of the corpse can be understood as the problem of understanding how subjectivity carries within itself the relation to the other.

**KEYWORDS:** corpse · lived-body · subjectivity · otherness · temporalization.

## 1. Introducción

¿Cuáles son las razones con base en las cuales es posible defender la no-comercialización y no-profanación del cadáver? En el contexto mexicano, la pregunta adquiere relevancia debido a la proliferación y aumento de casos de profanación de panteones con el fin de vender los restos humanos en el mercado informal con el propósito de utilizarlos en rituales de brujería. De ahí que en el último lustro se hayan presentado iniciativas de ley para endurecer las penas por el delito de comercialización de restos humanos. Sin embargo, como observan algunas voces desde la sociología y la antropología, el problema de la comercialización de cadáveres es sólo un síntoma de un problema social más profundo, el cual se pone de manifiesto al advertir la manera en la que la venta de cadáveres y su empleo en prácticas de brujería se encuentra también en no pocos ritos de tránsito del crimen organizado, en especial el que se vincula al narcotráfico; además, este tipo de organizaciones criminales emplea de manera deliberada e indiscriminada la exhibición pública de cuerpos con diversos propósitos. La mencionada afinidad ha llevado a plantear que la comercialización del cadáver en los rituales de brujería del México contemporáneo, así como la exhibición de cuerpos mutilados, parece la formación de un nosotros que, además de prescindir de las instituciones del Estado Mexicano, pretende también subvertir las coordenadas morales del vínculo social en la medida en la que, en lugar de establecerlo por medio de normas cuya publicidad es parte integrante de su legitimidad, recurre deliberadamente al secreto del ritual con el fin de basar el vínculo en un acto que ocurre al margen de

la mirada pública: la vejación del cadáver; de ahí que pueda advertirse la existencia de “una serie de devociones y cultos nuevos que han surgido de la mano de la nueva contrasoberanía, que se presenta como la contraparte ‘mala’ del Estado y que es el brazo armado de las economías informales e ilícitas.” (Lomnitz 2023, p. 103). Es decir, la comercialización del cadáver no es un fin en sí mismo, no está animada por el simple afán de lucro, sino que es el medio a través del cual un grupo social pretende romper la columna vertebral del orden vigente (y no sólo en un sentido económico, territorial, legal, sino simbólico) para instituir otro distinto: “el sacrificio humano y el canibalismo [y podría añadirse, la venta de cadáveres para ser usados en brujería] rompen radicalmente con la moral sobre la que se construye el Estado moderno (...) la reinención de un acto así de radical, realizado en nombre de una sociedad secreta, es señal de una sublevación moral profunda.” (Lomnitz 2023, p. 77).

Si se recupera esta observación acerca de cómo la comercialización del cadáver no es un fin en sí mismo, sino un medio para intentar subvertir el orden político y moral vigente, entonces se puede proponer una primera hipótesis de trabajo: la manera en la cual la filosofía se aproxime a la preocupación por el respeto al cadáver tiene que preguntarse por la posibilidad de este uso, en lugar de condenarlo con el argumento de que su venta y utilización es una muestra más de la mercantilización total de la vida bajo el capitalismo. Preguntarse por su posibilidad quiere decir indagar por las condiciones conforme a las cuales el cadáver, en tanto algo material que puede ser desmembrado, pesado, cuantificado para su venta o calculado en función del efecto que puede causar su despliegue en la plaza pública, puede tener (o, al menos, se le puede atribuir) la capacidad de establecer un límite simbólico que señala la ruoptura de un discurso (desde un discurso religioso que defiende la sacralidad del cadáver con vistas a la resurrección de la carne hasta un discurso de políticas públicas que señala la necesidad de ponerlo aparte con base en razones sanitarias) que se construyen en torno al cadáver, sin entrar en discusiones acerca de qué tipo de objeto sea. ¿Cómo se transita de una posición a otra? ¿Cómo puede la primera explicar las razones por las cuales esos límites se trazan precisamente en torno a la materialidad específica del cadáver y no a partir de alguna otra cosa? ¿Cómo no hacer de materialidad una variante de determinismo biológico en el que ciertas constantes antropológicas y sociológicas de tratamiento y uso del cadáver se explican directamente con base en la metamorfosis que lo caracteriza (es decir, el proceso de putrefacción)? En breve, ¿cómo pensar de manera conjunta su liminidad y su materialidad?

Para responder a esta pregunta el presente artículo plantea dos hipótesis principales. La primera hipótesis es que la fenomenología es una posición filosófica que está en condiciones de responder a la cuestión acerca de la articulación de la liminidad y materialidad del cadáver en la medida en la que es capaz de tratarlas no como características situadas en esferas inconmensurables, sino como dos sentidos posibles. Esto quiere decir, en primer lugar, que la inteligibilidad de cada una de estas perspectivas tienen que considerarse como ramificaciones de nuestra capacidad de orientarse en un espacio, de señalar una dirección, de la manera en la cual algo se muestra en nuestra sensibilidad, pero también de la finalidad de una palabra o una acción. Esta

pluralidad de posibilidades converge en lo que la fenomenología entiende por sentido y preguntarse por el sentido de algo exige valernos exclusivamente de la manera en la que algo emerge en la corriente de nuestra vida. La segunda hipótesis plantea que en la descripción del sentido del cadáver está en juego también la clarificación del sentido de nuestra subjetividad. Esto es, no puede hacerse explícito cual sea el sentido del cadáver si esclarecer al mismo tiempo qué sea la subjetividad y por qué no puede reducirse a un objeto entre otros. Conforme a esta propuesta, la defensa del respeto al cadáver es susceptible de ser justificada como uno de los frentes de defensa de la subjetividad humana como un ámbito cuya singularidad no puede reducirse a equivalencias entre objetos ni depende de la asunción de un privilegio ontológico garantizado por una fuente trascendente de valor. Esta segunda hipótesis va de la mano con la primera porque atenerse a la manera en la cual algo aparece en nuestras experiencias no es sólo un recurso metodológico, sino que apunta también a una tesis de mayor envergadura: la verdad y validez de los conceptos que utilizamos no son ajenas a nuestra subjetividad, sino que se constituyen a partir de las diversas maneras en las que el mundo se constituye en el seno de los diversos sentidos que se nos aparecen. Sin embargo, si esto es así, entonces no hay una subjetividad definida, ya constituida y, por medio de su reflexión se apropie de los principios que la forman y con base en los cuales ha de juzgar, de manera teórica o práctica, lo que ocurre en el mundo. En contraste, la subjetividad es un movimiento de exposición al mundo, un movimiento formado por los sentidos que emergen a lo largo de tal exposición y, por ende, todo lo que pueda decirse de su forma y contenido depende directamente de la descripción de estos sentidos. Y esto vale también para la descripción del sentido del cadáver que, si dentro de la tradición fenomenológica la pregunta por el sentido, entonces se constituye el sentido más amplio de lo que sea la subjetividad. Desde el punto de vista fenomenológico no puede preguntarse por el sentido de lo que sea el cadáver sin poner de manifiesto las capas que articulan lo que sea el movimiento de la subjetividad.

El método con base en el cual se desarrollarán y se articularán ambas hipótesis será la exposición de los planteamientos provenientes de autores de la tradición fenomenológica acerca del cadáver. En primer lugar, se presentará brevemente las características fundamentales de la fenomenología haciendo hincapié en una distinción conceptual que será imprescindible para el desarrollo del tema del cadáver: la distinción entre el cuerpo propio (*Leib*) y cuerpo físico (*Körper*), pues, desde Husserl, la fenomenología siempre ha considerado el cadáver a la luz de la corporalidad. En segundo lugar, se examinará la manera en la que este tratamiento aparece en la obra de Heidegger, pues en las páginas de *Ser y tiempo* aparece con claridad la aporía que representa el cadáver para el método fenomenológico: ¿cómo explicar la aparición del cadáver como una conversión del cuerpo propio en cuerpo físico sin violar la asunción básica de la fenomenología de que sólo el primero puede disponer de un horizonte de sentido? La pregunta no sólo servirá para mostrar hasta qué punto la clarificación del estatuto del cadáver es un problema fenomenológico importante en la medida en la cual obliga a pensar el carácter móvil del sentido, sino también porque apunta a la línea de respuesta: explicar la súbita conversión del cuerpo vivo en cadáver obliga a

encontrar ese intersticio en el que su materialidad y su carácter liminal se cruzan; es decir, hay que dar cuenta de cómo se constituye ese espacio intermedio es un terreno en el que la materialidad del cuerpo muerto, anónima e inerte como cualquier otro objeto, produce, sin embargo, sentido (más aún, el sentido de un límite, de un fin del mundo entendido como horizonte de comprensión). En tercer lugar, se sugerirá una primera respuesta: este intersticio es intersubjetivamente producido. Esto quiere decir que es el *nosotros*, quienes sobreviven, los que hacen del cuerpo físico que es el cadáver un espacio simbólico por medio de rituales y exequias. Lo que se sugerirá es que esta solución no es satisfactoria en la medida en la que, más que responder a la aporía del cadáver planteada en la sección previa, evita el problema en la medida en la que no se ocupa tanto del cadáver como de la memoria del muerto que es honrada en las exequias. En cambio, lo que se quiere encontrar es de qué manera el cadáver actúa en nosotros, genera ese espacio liminal, no como nosotros imponemos un sentido sobre él. En cuarto lugar, con base en la conciencia de este problema, se propondrá que el intersticio concierne a la estructura misma de la subjetividad humana. En particular, se señalará que la espacialidad del cuerpo propio requiere, además, ser entendida tanto en su dimensión intersubjetiva como temporal. Valiéndose primero de un trabajo del fenomenólogo checo Jan Patočka, se señalará que cuando ambas dimensiones se tienen en cuenta como constitutivas de la subjetividad puede apreciarse de qué manera la irrupción del cadáver representa una interrupción de la temporalización indispensable para que la subjetividad humana pueda comprenderse como subjetividad en un mundo, una subjetividad realmente encarnada. Posteriormente, siguiendo esta línea conceptual, se retomarán los planteamientos de Husserl acerca del vínculo entre intersubjetividad y tiempo para sugerir que el aparecer del cadáver es también la interrupción de la posibilidad de la subjetividad de proyectarse como un otro espacial que puede ser visto y comprendido por los demás como otro cuerpo viviente, y no sólo como un cuerpo físico situado en el espacio. Por último, se ofrecerán algunas conclusiones de la manera en la cual el desarrollo del lugar aporético que tiene el cadáver en la tradición fenomenológica apunta a una de las maneras en las cuales la subjetividad humana es portadora de una alteridad ineliminable; esto es, se es subjetividad en la medida en la cual se es consciente de que llevo lo otro —en este caso, la cosa que es el cadáver— en mí. Si esto es así, la venta y profanación del cadáver puede ser vista como la vejación de la subjetividad que me constituye como ser humano.

## **2. La perspectiva fenomenológica**

Podría responderse a esta última cuestión intentando elucidar una de las perspectivas con base en la otra. Tal movimiento significaría, por un lado, hacer una genealogía de las prácticas en las cuales se trazan los límites entre el mundo de los vivos y su otro con el fin de mostrar que sólo a través de éstas, por su entrelazamiento, se producen las determinaciones definitorias de la materialidad del cadáver. Por otro lado, podría intentarse rastrear en aquellas mismas prácticas un patrón en cuyas etapas, gestos y fines comunes correspondieran a las distintas fases de la metamorfosis del cadáver, las

cuales darían la pauta de explicación. Pero también sería posible renunciar a adoptar una u otra alternativa y, en lugar de preguntarse por las razones históricas, sociológicas, antropológicas, médicas o biológicas que validan la objetividad de cada una de ellas, interrogar su modo de darse, es decir, preguntar cómo es que tienen sentido. En resumen, no se trata de jerarquizar la validez de los discursos, sino de clarificar por qué tienen sentido (considerado como orientación e inteligibilidad).

Esta tarea de clarificación la puede realizar la fenomenología trascendental de Edmund Husserl y los planteamientos que obedecen a su impulso metodológico de atenerse exclusivamente a la pregunta por el sentido de una posición absteniéndose de juzgar si ésta es correcta o no únicamente con base en la coherencia de los conceptos mediante los cuales se presenta al entendimiento. En concreto, esta indagación conduce a poner de manifiesto que la pertinencia de los diversos modos de referirse a algo (esto es, si es algo que puede juzgarse como verdadero o falso, público o privado, real o imaginario, etc.) está arraigada en su carácter intuitivo. Esto no quiere decir que la justificación de una afirmación dependa de qué tan comprensible sea para la experiencia ordinaria o qué tanta coherencia proporcione a las, en apariencia, dispares posiciones del sentido común. Sin embargo, estas suposiciones captan un aspecto primordial de la intuitividad a la cual se dirige la fenomenología: su carácter asible, palpable, manejable; con la salvedad de que éste no se reduce al contenido temático del asunto en cuestión, sino que abarca todos los matices y perfiles en los cuales se presenta. Una persona puede saber qué significa un concepto, incluso puede ser capaz de usarlo de manera exitosa o válida al ofrecer una explicación y, no obstante, ser incapaz de especificar las condiciones concretas en las cuales lo referido en el concepto se cumple, se realiza; es decir, el concepto carece de intuitividad. Esta última, en cambio, exige asir en carne y hueso el asunto al cual uno se refiere, pero no se trata de volver sin más a un presunto objeto situado en el mundo externo, pues no estamos hablando de un empirismo en el cual a cada idea tiene que corresponderle una cosa; más bien, se trata de volver a los actos en los cuales se cumple el sentido mentado, referido: “cada tipo de objeto dicta su propio estilo de cumplimiento (...) Cada tipo de objeto tiene su forma de ser mentado en ausencia y su forma de ser intuitivamente dado.” (Sokolowski 1974, p. 19). Así, la intuición es la afirmación de la densidad de lo humano, entendida como la actitud conforme a la cual las formas mediante las cuales nos referimos al mundo mediante conceptos, aunque son elásticas y dúctiles permitiéndonos metáforas y metonimias, están enraizadas y encarnadas en una situación concreta en la que alcanzan la realización plena de su significado.

Este “ir a las cosas mismas” que es la intuición exige, pues, cuestionarse por cómo se constituye el sentido del cadáver en tanto que cadáver, en lugar de preguntar “¿qué es el cadáver?” Esta última interrogante asume que hay ya un discurso a la mano (el de la medicina, la antropología o la ciencia jurídica) con base en el cual obtener una respuesta. En contraste, la primera duda busca esclarecer la situación concreta en la cual se hace pleno lo que significa ser un cadáver; cadáver, no “cuerpo sin vida”, ni “muerto”, ni “resto material de una persona tras su muerte”. Ya sea que se le encuentre colgando de un puente o se le procure los cuidados mortuorios más amorosos, uno

se encuentra con un cadáver, no con el cuerpo muerto que la medicina toma como normativa metodológica para entender la vida. La donación de órganos requiere un cuerpo sin vida; el ritual de brujería, un cadáver. Diferencias que son palpables, pero difícilmente explicables por medio del significado de los términos o por su uso en el lenguaje ordinario, y, sin embargo, lejos de ser vagas, arraigan en situaciones concretas, descriptibles, en las cuales se funda el movimiento que le permite a la experiencia desplazarse entre la sacralidad del cadáver y el reconocimiento de su materialidad sin tener que transitar de un campo temático a otro. La tarea de la fenomenología es hacer explícita la estructura de tal situación concreta.

¿Pero qué unidad podría encontrarse en las variopintas situaciones en las que se manifiesta tal cosa como un cadáver? Incluso si se prescinde del hilo conductor de la pluralidad de perspectivas teóricas en torno al cadáver para enfocarse únicamente en las experiencias concretas en las cuales algo aparece como un cadáver, la diversidad de éstas parece cortar de tajo la posibilidad de encontrar una raíz común del sentido de lo que sea un cadáver; a menos que ésta se busque en la actividad legisladora de una subjetividad desencarnada y omnisciente, lo cual la fenomenología rechaza tajantemente. Sin embargo, el método fenomenológico propone una salida a este dilema por medio del recurso a la variación imaginativa, la cual consiste en examinar las diversas formas de aparecer del cadáver, no a la manera de un procedimiento inductivo, el cual sólo considera las manifestaciones empíricamente constatadas de lo que en una circunstancia u otra cuenta como cadáver, sino por medio de imaginar sus diferentes manifestaciones posibles. Con base en este método lo que se busca es responder a la pregunta “¿qué tantas variaciones admite el modo de aparecer del cadáver sin que deje de ser un cadáver?”. Mediante ésta salen a la luz aquellos aspectos que, sin importar qué tanto cambien los modos de percibir, recordar o imaginar un cadáver son inseparables de su sentido y, en esa medida, constituyen su forma esencial.

En este caso, la violencia ligada al crimen organizado ha multiplicado las posibilidades de tal variación imaginativa (y, en más de un caso, llevándolas al terreno de lo real): el cadáver puede representar la amenaza de un destino fatal para quien no obedece órdenes; un espacio semiótico en el que se escriben mensajes cuya finalidad es subrayar la omnipresencia de la violencia, en ese caso “la materialidad corporal interviene y complementa la significación del texto escrito (...) Es el cuerpo el que expone la violencia a la que ha sido sometido a través de su estado y sus marcas.” (Solís Zepeda 2021, p. 9).

Incluso el cadáver aparece aún cuando no está a la vista, como ocurre en el caso de las desapariciones forzadas o en los ataúdes apilados en las calles durante la pandemia del COVID, en esas situaciones “un cuerpo borrado sigue siendo productivo, comunicando inmediatamente la incapacidad de realizar las honras fúnebres: borrar el cuerpo es también borrar los rituales funerarios.” (Emerson 2019, p. 30). ¿Qué permanece invariante en todas esas posibilidades de manifestación? Tal elemento imprescindible parece ser el cuerpo: el sentido del cadáver aparece sólo desde el prisma de las

posibilidades inherentes al cuerpo. Es decir, tanto la posibilidad de permanecer en la memoria de los vivos como la injuria que representa su negación sólo son posibilidades del cuerpo. ¿Pero qué cuerpo? La pregunta es pertinente en la medida en la cual el breve repaso a las diversas formas en las cuales puede aparecer un cadáver ponen de manifiesto que su condición de cuerpo excede a su definición como unidad psicofísica susceptible de ser objeto de vigilancia y control. Esto no quiere decir que se pretenda introducir una premisa antropológica que le otorgue al cuerpo humano una posición ontológica privilegiada en función de poseer un alma o ser un animal racional. Más bien, el señalamiento apunta a una característica del cuerpo que asoma al momento de considerar las diferentes posibilidades de aparecer del cadáver (si bien no es exclusiva de éste) y que es necesario hacer explícita con la finalidad de entender tanto la contribución de la fenomenología para la articulación de las dimensiones liminal y material del cadáver como para preparar la ponderación del nuevo horizonte de problemas que ella abre a su vez. Esta característica se refiere a las dos formas básicas en las que puede aparecer el cuerpo o, para decirlo de otra manera, a las dos descripciones posibles del modo en el cual nuestro cuerpo se nos hace intuitivamente patente. Por un lado, tenemos un cuerpo sólido, físico y material que puede ser observado desde la perspectiva de la tercera persona con el fin de señalar la estructura orgánica o funcional de, por ejemplo, nuestro sistema nervioso o endócrino. Por otro lado, a diferencia de esta mirada distanciada, se encuentra la perspectiva de la primera persona, desde la cual se ponen de manifiesto todos los elementos íntimos y vitales de nuestra experiencia, como la opresión en el pecho cada vez que recordamos la pérdida de un ser amado, la vergüenza de nuestra desnudez o la alegría espontánea que puede despertar en nosotros cierto aroma. La primera perspectiva corresponde a lo que Husserl denomina cuerpo (*Körper*) mientras que a la segunda la nombra carne o cuerpo propio (*Leib*): “Todo esto sugiere una proximidad de *Leib* con el dominio del ‘sentir’ en el sentido más amplio, ya se trate de lo afectivo o lo sensorial.” (Depraz 2001, p. 385). La importancia de esta distinción consiste en que la carne, el cuerpo propio, no es un tema entre otros, un objeto respecto al cual la conciencia pueda adoptar cierta disposición teórica, sino el eje con base en el cual algo puede ser intuido como algo determinado, el origen de todo sentido es la perspectiva respecto de la cual soy incapaz de distanciarme:

El cuerpo tiene ahora la distinción única para su yo de que lleva en sí el punto cero de todas estas orientaciones. Uno de sus puntos espaciales, aunque no sea uno realmente visto, se caracteriza por estar siempre en el modo del último aquí central, a saber, en un aquí que no tiene otro fuera de sí mismo, en relación con el cual sería un “allí.” (Husserl 1952, p. 158).



El cuerpo, en tanto es vivido (esto es, intuitivamente dado) como carne no es la mera base o condición material de las operaciones mentales, ni una de las perspectivas posibles con base en las cuales puede describirse lo que significa ser un ser humano, sino que la carne es el dominio más fundamental de la subjetividad, entendida como el enjambre de modos, que se manifiestan siempre en la perspectiva de la primera persona, a través de los cuales la conciencia de cómo se reacciona a lo que me ocurre y cómo se actúa con base en la conciencia de cuáles sean (o hayan sido) este tipo de reacciones se conforma el proceso a través del cual yo me comprendo a mí mismo como la actividad responsable de constitución de lo real en la medida en la que me apropio reflexivamente de las formas en las que he transformado el mundo en las acciones en las que intento darle forma concreta y articulada a mis experiencias. Es importante hacer hincapié en que esta noción de subjetividad no remite a la fundamentación de un sujeto que tomaría como punto de partida e impulso la conciencia de su cuerpo para buscar su origen en los actos de una interioridad. En contraste, la noción fenomenológica de subjetividad es previa a la distinción entre un adentro y un afuera, un sujeto y un objeto: “La intuitividad originaria es donación encarnada. *Previa a la oposición de la immanencia y de la trascendencia.*” (Frank 1981, p. 24). El cuerpo, en tanto que cuerpo vivido, no es un palimpsesto, superficie de inscripción de múltiples prácticas disciplinarias, sino el punto cero de toda orientación e inteligibilidad; y, por ende, lugar de la génesis de sentido. En breve, la corporalidad, esto es, la diversidad de sentidos en las que se vive el cuerpo propio, es el terreno primordial de la subjetividad.

La importancia de este señalamiento consiste en que, por un lado, la noción fenomenológica de corporalidad obliga a pensar una subjetividad encarnada, concreta, que, lejos de ser una construcción teórica, es el flujo alimentado por las diversas maneras en las que se ofrece el sentido. De tal modo, se abre el espacio para preguntarse por las distintas maneras en las cuales la subjetividad aparece incluso en aquellos escenarios en los cuales parece no intervenir directamente en la reivindicación de derechos o en el diseño de principios de justicia. Por otro lado, una subjetividad estrechamente vinculada a la corporalidad no puede cristalizarse en un discurso final, definitivo, el cual sentaría los contornos dentro de los cuales se sabe con certeza qué esperar de ella o qué reivindicaciones puede plantear:

percibir, actuar y hablar ya no pueden, al menos no primordialmente, comprenderse refiriéndose a una conciencia constituyente, sino describiendo los modos en que tratamos y respondemos a una alteridad o extranjería previa (una diferencia que en sí misma está prominentemente elaborada). La subjetividad sólo emerge *a posteriori* (*nachträglich*); no es una entidad autónoma que espontáneamente se relacione consigo misma (Bedorf 2024, p. 212).

Sin embargo, esto significa que, desde el punto de vista fenomenológico, el discurso acerca de la subjetividad siempre está en constante transformación debido a que lo único que puede decirse sobre ella depende de las maneras en las cuales se experimenta el sentido del cuerpo vivo, pues no hay un modelo previo que hicieras veces de ideal al cual la subjetividad tendría que dirigirse. De ser así, ¿qué nos dice el cadáver acerca de la subjetividad? Hay que esclarecer la dirección de la pregunta: si puede sostenerse la hipótesis de que el sentido de lo que un cadáver sea sólo se hace intuitivo desde la perspectiva del cuerpo propio, y si el cuerpo propio puede considerarse como la dimensión esencial de la subjetividad, la cual es un incesante flujo de modos de dirigirse al mundo y no una sustancia estática, entonces la clarificación del sentido del cadáver concierne directamente a la manera en la cual se trazan los contornos de este flujo, es decir, de la subjetividad. Esto es, más que aportar una visión filosófica a discusiones políticas, jurídicas o morales, la fenomenología del cadáver tiene que ver con una especificación del sentido de la subjetividad.

### **3. El problema que plantea el cadáver a la fenomenología. El caso de Heidegger**

Esta tarea se topa, empero, con una dificultad susceptible de condensarse en la siguiente pregunta: ¿realmente puede aseverarse que el sentido del cadáver pertenece al ámbito del cuerpo vivo? Para hacer la interrogante más específica: ¿cómo podría el sentido del cadáver clarificarse a partir de la descripción de los modos de aparecer del cuerpo propio, del *yo me mismo*? Si la carne concierne en lo fundamental a la dimensión del sentir, entonces cabe decir que yo me puedo sentir avergonzado, cansado, viejo, adolorido, etc. Pero no me puedo sentir como cadáver. Puedo saber que cuando muera yo me convertiré en un cadáver, pero eso lo sé sólo si adopto la perspectiva de la tercera persona, la del *Körper* porque no estaré ahí para vivirlo como cuerpo propio (*Leib*). ¿Cómo pensar esta aporía sin incurrir en una versión del dualismo entre alma y cuerpo, basada en la presunción de una vida ultraterrena?

La ontología fundamental de Martin Heidegger proporciona una respuesta fructífera a estos cuestionamientos. Tal vez podría objetarse esta aproximación arguyendo que su ontología fundamental se sitúa en una línea distinta a la de la fenomenología trascendental de Husserl. No obstante, hay que tener presente que, a juicio de Heidegger, “la ontología sólo es posible como fenomenología”; esto es, preguntar “¿qué sea el ser?” es cuestionarse acerca de su sentido, es decir, de cómo aparece en el seno de nuestra propia existencia. Esta necesidad metodológica de la ontología se debe a que la pregunta por el sentido del ser es concomitante a la pregunta por el sentido de lo que sea ser un ser humano porque nos es inescapable interrogarnos por el sentido.

Esto quiere decir que preguntarse por el sentido de lo que uno es precede y condiciona toda disposición a juzgar lo que las cosas y relaciones en torno a uno mismo sean a través de nuestras distintas maneras de existir. Para los fines de la presente discusión esta aclaración es importante porque permitirá mostrar que la relación entre el cuerpo vivo y el cadáver es más compleja que la relación entre lo vivo y lo muerto o entre lo activo y lo inerte en tanto que aquél sigue poniendo de manifiesto un modo de existir y no puede concebirse si más como el súbito y definitivo cese de la subjetividad. A juicio de Heidegger, la duda concerniente a cómo podría hablarse del sentido del cadáver en términos de cuerpo vivo si el primero ya está muerto plantearía un dilema irresoluble sólo si *Körper* y *Leib* se concibieran como perspectivas fijas, ventanales situados en extremos opuestos y desde los cuales se observan cosas distintas.

En cambio, desde la perspectiva fenomenológica, la descripción del modo en el cual sentimos el cuerpo propio pone al descubierto que éste no se agota en el aquí y ahora de la experiencia vivida; si ocurriera así, entonces habría que describir los diversos sentidos abiertos por el cuerpo propio como experiencias que tienen lugar en el espacio: “me avergüenza hablar en público” o “me aburre estar sólo en casa”. Sin embargo, esta descripción no es precisa debido a que no toma en cuenta que las diversas maneras en las cuales se hace efectivo el sentir del cuerpo propio, más que ocurrir en el espacio, producen espacialidad (*Räumlichkeit*): cuando me tiendo en la cama no sólo me relajo, sino que también estoy haciendo un lugar acogedor; cuando me apresuro en un callejón oscuro no sólo tengo miedo, sino que también hago de la estrechez del callejón una inmensidad en donde la amenaza puede venir de cualquier lado; cuando estoy nervioso por un trámite que tengo que realizar en una oficina no importa que tan comfortable sea el sillón en el que

espero, toda la oficina es inhóspita. En todos esos casos, el cuerpo propio no está en el espacio, entendido como una magnitud cuantificable, sino que está en un lugar cuyos límites están cualitativamente constituidos (ser acogedor, amenazante, inhóspito, etc.), poseen sentido, a esta característica se refiere la espacialidad: “la ‘espacialidad’ del hombre es una cualidad de su corporalidad (*Leiblichkeit*), que siempre está simultáneamente ‘fundada’ por su corporeidad (*Körperlichkeit*).” (Heidegger 1967, p. 57). Es decir, el cuerpo propio no sólo produce sentido al relacionarse con sus vivencias, sino que, al hacerlo, desparrama esa inteligibilidad en su entorno y su sentido permanece aun cuando el cuerpo vivo está ausente (por eso pensamos en una biblioteca como un lugar tranquilo, en las oficinas burocráticas como lugares estresantes, en las playas como lugares relajantes; aunque la experiencia concreta refute esas expectativas, el tipo particular de espacialidad de cada uno de estos lugares aún prevalece).

¿Cómo concierne la espacialidad a la clarificación de lo que un cadáver sea? Lo hace en tanto pone de manifiesto que el cadáver no puede entenderse sin más como el cuerpo carente de vida, como si fuera el resto físico que queda una vez que alguien ha perdido la vida. Esta última posición sólo sería sostenible si el cuerpo físico y el cuerpo propio fueran puntos fijos distinguibles sólo por la carencia o posesión de una propiedad: la vida, entendida como conjunto de procesos biológicos. Pero si el cuerpo propio se caracteriza por la espacialidad, entonces no se le puede entender como una unidad psicofísica poseedora de vida, sino a partir de que todo lo que él sea se esparce en un horizonte de relaciones de sentido, al cual Heidegger denomina mundo.

Es preciso ahondar un poco más en este último concepto debido a que será imprescindible para la presente argumentación, tanto para entender la peculiaridad del tratamiento heideggeriano de la noción de cadáver como para exponer los problemas fenomenológicos que esta aproximación plantea. Dentro del vocabulario fenomenológico, la noción de mundo desempeña un papel de primer orden porque apunta a que el aparecer no se refiere a un punto discreto y aislado en el cual, sino a una red de sentidos posibles que se establece como tal a partir del punto en el cual me encuentro situado. Por ejemplo, veo un plato y el sentido que se me aparece es que la hora de la comida se aproxima. ¿Cómo podría ser esto posible si no he visto nada más que un plato? Podría decirse, tal vez, que mi expectativa se basa en un condicionamiento consistente en el hecho de que la comida se sirve en platos. Y la respuesta no estaría del todo desencaminada: el objeto que se presenta inmediatamente a mi per-

cepción (el plato) remite no sólo a otros objetos, sino también a situaciones (la hora de la comida). El problema surge cuando se supone que las relaciones descritas son sólo asociaciones contingentes que ni llegan al fondo de las cosas (por ejemplo, a lo que esencialmente sea un plato o la comida) ni se sostienen más allá del sujeto empírico que las experimenta. La fenomenología, en contraste, se atiene a la descripción para sacar a la luz sus relaciones de sentido: si el plato aparece como indicador de la proximidad de la comida es porque el aparecer no se agota en las características del objeto percibido, sino que anuncia toda una serie de apariciones implícitas que acompañan a la primera no como si fueran consecuencias necesarias, sino como posibilidades (por ejemplo, tal vez el plato sólo se puso porque se está limpiando la vitrina, no porque se vaya a servir la comida. La expectativa no se cumplió, sin embargo, apuntaba a una posibilidad efectiva). A su vez, estas posibilidades no están apiladas a la manera de objetos que aun están por aparecer, sino que se anticipan y proyectan como una red de relaciones (si en efecto se aproxima la hora de la comida, el plato remite a losa cubiertos, a los vasos, al mantel, a los alimentos y bebidas, etc.). Esta red de relaciones es lo que la fenomenología denomina horizonte de sentido. Así, preguntarse por el aparecer no es preguntarse por la exactitud del contenido de la representación mental, ni por los mecanismos cognitivos mediante los cuales somos capaces de aprehenderlo, ni por los criterios para evaluar su correspondencia, sino por la manera en la que está articulado el horizonte de sentido que hace posible el aparecer de algo. Si bien el horizonte de sentido cambia en distintas perspectivas y en distintas culturas sería incorrecto equipararlo con el contexto histórico, social o científico en el que se encuentra un individuo, lo cual abriría la puerta a posiciones relativistas prontas a señalar la inconmensurabilidad de los contextos. En cambio, la convicción fenomenológica es que, dado que el horizonte siempre se proyecta a partir de los distintos modos en los cuales se nos aparece el sentido –esto es, cómo el horizonte es siempre correlativo a la subjetividad–, podemos hacer explícitos los actos que lo constituyen, lo estructuran y lo vinculan a otros horizontes posibles. El nexo total de conexiones posibles entre horizontes de sentido es lo que la fenomenología entiende por mundo. Así, preguntarse por el mundo no consiste en indagar por la suma de cosas que hay, sino por el horizonte de sentido dentro del cual el aparecer de algo puede ser inteligible. En el caso particular de Heidegger, la importancia capital del concepto de mundo consiste en que, si la indagación filosófica consiste fundamentalmente en preguntar por el sentido de lo que algo sea, entonces no

puede detenerse en cuestionamientos acerca de las características básicas que constituyen a un objeto presente ante la mirada teórica (*Vorhandensein*, “ser ante los ojos”), ni puede darse por concluida en la pregunta acerca del lugar que ocupa dentro de una red de equivalencias y remisiones; como ocurre en el caso de una herramienta, la cual sólo se define en función de sus relaciones con otras herramientas, a lo que Heidegger denomina “ser a la mano” (*Zuhandensein*). Más bien, interrogarse filosóficamente por algo es preguntarse por cómo aparece en el mundo; es decir, cómo algo aparece provisto de un sentido específico y cómo ese sentido es una posibilidad abierta por un horizonte desplegado por un modo concreto de existir.

Con base en esta necesaria consideración acerca de la importancia del concepto de mundo, es posible volver al señalamiento conforme al cual la espacialidad del cuerpo propio se caracteriza por poner de manifiesto el mundo. Esto quiere decir que el cuerpo no sólo se sitúa como un objeto en un espacio abstracto e isotópico a partir del cual puede establecerse un sistema de coordenadas mediante el cual ubicar la posición de los otros objetos a su alrededor, sino que a partir de las maneras en las cuales el cuerpo siente y discierne el mundo a través de la sensibilidad se teje y se despliega el horizonte de sentido a la manera de un terreno irregular, en el que cada fenómeno tiene sentido por su relación con otros fenómenos, y no debido a la operación de una causa subyacente. Este rasgo de la espacialidad inherente a la corporalidad es importante para comprender la manera en la cual Heidegger se ocupa de la cuestión del cadáver porque, en lugar de preguntarse sin más qué tipo de cosa es, su cuestionamiento gira en torno al modo en el cual el cadáver aparece en el mundo y, más en particular, qué nos dice acerca de la posibilidad misma de estar arrojado al mundo. Tal actitud conduce a Heidegger a señalar el carácter aporético del cadáver, el cual consiste en que, al advenir, no queda más que una cosa, pues no hay un más allá hacia el cual se haya desplazado el alma, pero se trata de una cosa peculiar porque él sugiere que la espacialidad de la corporalidad propia del ser humano, que es un ser en el mundo, persiste aún después de su muerte:

Incluso el cadáver existente sigue siendo, teóricamente hablando, un objeto posible de la anatomía patológica, cuya tendencia de comprensión sigue orientada hacia la idea de vida. Lo único que aún persiste es “más” que una cosa material *sin vida*. Con el nos encontremos con un no-viviente que *ha perdido su vida* (...) El “difunto” (*der Verstorbene*) que, a diferencia del fallecido, ha sido arrebatado a sus ‘deudos’, es objeto de ‘cuidado’ a la manera de la ceremonia funeraria, del entierro,

del culto funerario. Y ello, a su vez, porque en su modo de ser es ‘algo más’ (*noch mehr*) que un útil a disposición dentro del mundo circundante (Heidegger 1967, p. 238).

La descripción de Heidegger desfonda la comprensión del cadáver como el reverso negativo del cuerpo vivo porque, a diferencia de los objetos, cuyo sentido varía dependiendo del contexto en el cual sean situados, el cadáver es algo más, aparece entretelado en una espacialidad propia, una urdimbre de sentidos que se manifiesta en las honras y las exequias. Se introduce aquí una primera clarificación fenomenológica de la fuerza liminal del cadáver mencionada líneas arriba. Si el cadáver traza la separación entre lo profano y lo sagrado no se debe a que sea una ausencia de vida que abra un abismo respecto al cual no se pueda ir más, sino porque delinea un sentido particular el cual, a pesar de que los vivos lo realizamos mediante nuestras acciones —apareciendo como deudos que ofrecen sus respetos en ritos particulares—, no es una vestidura que imponemos a un objeto, se trata, más bien, de la participación en un sentido que desborda nuestras intenciones individuales. El horror y el asco que genera el espectáculo del cadáver que monta el crimen organizado y su comercialización en rituales de brujería emergen ante la ruptura de la espacialidad característica de la intuición del cadáver. La descripción heideggeriana posee una notoria peculiaridad: por un lado, su manera de mostrar que en el sentido del cadáver se entretelen su materialidad y su carácter liminal en la medida en la que este último no sólo no se opone a la primera, sino que se erige a partir de ella debido a la espacialidad que se proyecta a partir del cadáver, la cual excede el ámbito de posibilidades que el sentido común consideraría exclusivas de la vida. Por otro lado, Heidegger no puede clarificar de dónde procede el exceso que lo caracteriza, una incapacidad que se hace patente en su uso de expresiones que presentan al cadáver como resultado de un menoscabo (“un *no-viviente* que ha perdido la vida”, “que le ha sido arrebatado a sus ‘deudos’”). ¿Cómo podría una pérdida ser al mismo tiempo un exceso? Tal vez la aporía se desvanecería si se acota que el “algo más” al que se refiere Heidegger no aparece en relación al cuerpo vivido, sino que sale al paso en comparación con los objetos, con los cuales el cadáver tiene una oscura vecindad: “En el morir de los otros se puede experimentar el extraño fenómeno en el que un ente pasa del modo de ser del Dasein (esto es, de la vida) al modo de ser de no existir más (*Nichtmehrdasein*). El fin del ente qua Dasein es el inicio de este ente qua ser ante los ojos (*Vorhandenes*)” (Heidegger 1967, p. 238). En buena

medida, esta manera de plantear la cuestión del sentido del cadáver también está presente en la fenomenología de Husserl: “El cadáver lleva consigo la idea del alma humana, pero ya no la expresa, por lo que vemos un cadáver que fue humano, pero que ya no lo es.” (Husserl 1952, p. 341). Husserl no pone la situación como en términos de una transformación en cosa —lo cual daría pie a la introducción de un dualismo alma-cuerpo— sino en términos de una suspensión (“ya no es hombre”), la cual opera en un doble registro: temporal y conceptual: por un lado, es una suspensión temporal porque se refiere a una condición que ya no sigue. Por otro lado, es una suspensión conceptual porque deja en el aire la cuestión acerca de cómo considerar al cadáver; en otras palabras, deja en suspenso qué tipo de objeto noemático, es decir, el modo específico de dirigirse a él y que es constitutivo de su unidad. Lo que añade Heidegger al reparar en la extrañeza de este fenómeno consiste en que el cadáver se situaría en el intersticio entre el cuerpo propio y el cuerpo físico; aunque extinto, el sentir del primero se reflejaría como un eco en el segundo y esa reverberación constituiría la particular espacialidad del cadáver.

#### **4. Un primer intento de respuesta: la relación unos con otros**

Tal posibilidad es promisoría, pues permitiría darle un sustento sólido al equilibrio fluido formado por la materialidad del cadáver, por un lado, y su carácter liminal, por otro. De tal forma, se conseguiría hacer intuitiva la fuerza liminal del cadáver, la cual se cumple en la paradójica manifestación de un objeto que suspende todas las formas de comportamiento respecto a objetos. Para decirlo en términos de Bataille: su espacialidad interrumpe el régimen característico del espacio de lo profano. Por lo tanto, no se trata de elegir entre un discurso de las prácticas que consolidan la sacralidad del cadáver (y las que la transgreden) y otro concerniente a cómo su materialidad se reviste poco a poco de simbolismo, sino de clarificar de qué manera ambos emergen de la convivencia conflictiva de *Leib* y *Körper*. Pero el problema parece ser que esta vía se encuentra vedada de inicio debido a que la distinción fenomenológica entre *Leib* y *Körper* no da cabida para tal intersticio justo porque la fenomenología es, de un extremo a otro, una filosofía del sentido, es decir, su punto de partida y su hilo conductor es el modo de aparecer de algo, ya sea que este se busque en los actos de la conciencia o en horizontes que subyacen a la actitud teórica. Pero en el caso del tratamiento heideggeriano del cadáver parece que las mismas premisas fenomenológicas conducen a una conclusión abiertamente contraria a la fenomenología: que una cosa produzca sentido, y



no sólo que tenga sentido para alguien. En el caso de Heidegger, si su itinerario está guiado por la indagación de la manera en la cual el movimiento de la existencia humana singular abre (que no funda) el horizonte de sentido, no es casual que frente al cadáver se tope con la incómoda conclusión de que, a pesar de no estar más ahí (*Nichtmehrdasein*), el cadáver sigue siendo un lugar —el ahí— en el que se abre el horizonte de sentido; como apunta al respecto Ciocan: “Heidegger no logra identificar, en un sentido ontológico, la relación de ser entre el ser-ahí (Da-sein) y el cuerpo que, sobre las bases fenoménicas más completas, acompaña y porta este ahí de presencia del Dasein humano.” (Ciocan 2008, p. 89). Es decir, el cadáver no es un ser ante los ojos (*Vorhandensein*) ni un ser a la mano (*Zuhandensein*), pero no pertenece al ámbito del ser que tiene un mundo (*Dasein*), con lo cual rompe la correlación necesaria entre la corporalidad y el horizonte de sentido. ¿Cuál es entonces su lugar propio? Podría responderse que si bien el cadáver parece abrir un mundo en torno a sí, lo cual se pone de manifiesto en la manera en la cual los deudos se ocupan de él en las exequias, no es en realidad una actividad que proceda del cadáver, sino de quienes se encuentran a su alrededor: “En esa unión con el fallecido, él ya no está realmente ‘allí’ (*ist ... nicht mehr faktisch 'da'*).. Sin embargo, estar-con siempre significa estar juntos en el mismo mundo. El difunto ha abandonado nuestro ‘mundo’ y lo ha dejado atrás. Los que se quedan aún pueden seguir estando *con él (...)*” (Heidegger 1967, p. 238). Así, la intersubjetividad luce como la clave para esclarecer en qué consiste el extraño fenómeno que es el cadáver. Sin embargo, hay que tomar esta vía con precaución, porque sería la respuesta sólo si el cadáver se tratara de un objeto o un útil cuyo sentido dependiera de su modo de aparecer en nuestro mundo, esto es, de la manera en la cual ocuparía un lugar en relación a otros objetos o útiles con base en las posibilidades abiertas por nuestros diversos modos de existir. En suma, que su sentido dependiera de nosotros. No obstante, la forma en la cual Heidegger plantea la relación con el cadáver como un coestar introduce de nuevo el problema de la indeterminación del lugar ontológico de éste porque coestar (*Mitsein*) significa algo más que la mera proximidad física, quiere decir, en cambio, que “el mundo está siempre ya está impregnado de la presencia de otros existimos de tal manera que nunca estamos solos, sino que siempre estamos implícitamente referidos a quienes confeccionan nuestra ropa, escriben los libros que leemos, actúan como modelos de conducta, etc.” (McMullin 2013, pp. 29-30). En otras palabras, coestar se refiere a la manera de hacer y compartir un mundo común con otros seres que también

tienen un mundo. En ese sentido, el cadáver introduce una asimetría en ese coestar debido a que ya no está en el mundo y, sin embargo, suscita cuidado y atención por parte de los vivos. En todo caso, se podría intentar enmendar esta asimetría por medio de la precisión de que el coestar no se refiere a que el cadáver haga con nosotros el mundo, sino que es el ritual a través del cual hacemos constar que ya no se encuentra aquí el que forma parte del mundo y nos congrega. Como afirma al respecto Levinas: *Dios, la muerte y el tiempo*. “En la muerte está presente la idea del regreso hacia un elemento materno, hacia un nivel situado *bajo* la esfera fenomenológica. Los vivos eliminan el deshonor de la descomposición anónima mediante la honra de las exequias. Así transforman al muerto en recuerdo vivo.” (Levinas, 1993, p. 105).

La propuesta de Levinas permite mantener la coherencia del vocabulario de la ontología fenomenológica de Heidegger, pero al precio de borrar del ámbito de la fenomenología el tránsito, la conversión —que sí admite Heidegger— del cuerpo propio al cuerpo físico, del estar en el mundo al no existir más (*Nichtmehrdasein*), como si inmediatamente después de vislumbrar que esa conversión es un proceso de descomposición, de putrefacción, fuera necesario negarla para afirmar la consistencia del horizonte de sentido apuntando al ritual de las exequias; una negación que se advierte al momento en el que Levinas concluye: “El acto de enterrar es una relación con el muerto y no con el cadáver.” (Levinas 1993, p. 98).

Al parecer se ha vuelto a un callejón sin salida. Sin embargo, el señalamiento de las razones por las cuales el matiz añadido por Levinas no resulta satisfactorio permitió subrayar un aspecto presente en los pasajes que se han citado de *Ser y tiempo* en el cual incluso el mismo Heidegger no ahonda: el carácter transitorio del sentido del cadáver, el cual se pone de relieve en la manera en la cual él se refiere a éste en términos de comienzo y conversión: deja de ser un cuerpo propio y se convierte en un cuerpo físico.

A continuación, se hará hincapié en este elemento de tránsito para tratar de bosquejar una posible solución a la aporía que plantea el cadáver, la cual se condensa en la cuestión: ¿cómo es posible que la instancia constituyente del mundo (la cual se caracteriza por ser cuerpo propio, *Leib*) se convierta súbitamente en un objeto entre otros del mundo (un cuerpo físico, *Körper*)? El problema fundamental de la interrogante no consiste tanto en constatar la conversión como en la transgresión que representa para el método fenomenológico. Podría decirse que, para la fenomenología, el cadáver es la posibilidad de una imposibilidad: en torno al cadáver se despliega un horizonte de

sentido en el que se mezclan el respeto, el asco, el horror; experiencias de ese tipo se cumplen, se viven, no quedan como hipótesis ni como expectativas. Sin embargo, al momento de intentar explicarles no se encuentra una subjetividad correlativa a tal horizonte; es como si una cosa tuviera los poderes de una conciencia.

No obstante, cabe preguntarse si la impresión de tal imposibilidad no proviene de la velocidad del pasaje natural, físico, de la vida a la muerte. Por extrema que sea la condición de la persona moribunda, hay un hálito de vida, de calor en su cuerpo, de ritmo en la respiración, y en un instante no queda nada, sólo un cadáver frío e inerte. La rapidez del cambio lleva a confundir el tránsito de la vida a la muerte con el paso de la existencia a lo que Heidegger denomina no-existir-más (*Nichtmehrdasein*). ¿Pero a qué confusión se apela? ¿Acaso no es lo mismo el par vida/muerte que el par existir/no-existir-más? La hipótesis que se desea plantear aquí es que estos pares no pueden tomarse como sinónimos, pues mientras el primero se refiere a un proceso a todas luces real, una vez que se ha dado por sentado que hay un mundo dentro del cual pueden observarse procesos biológicos, como el del cese de las funciones vitales de un organismo, el segundo concierne únicamente a la perspectiva fenomenológica, esto es, a la actitud que se pregunta por el origen del sentido. En este último caso lo que se pone de manifiesto es una ruptura en el despliegue del horizonte de sentido, no al cese de una actividad que deja tras de sí sólo un cascarón inservible. Como acota al respecto Li: “como tal, la naturaleza corporal del Dasein (*Leiblichkeit*) está co-determinada por su estar-en-el-mundo, no por su estar-vivo.” (Li 2015, p. 18). Si esta distinción es válida, entonces se trastoca el planteamiento del problema. Cuando no se discierne la diferencia entre los dos niveles, la relación entre el cuerpo vivo y el cadáver aparecerá como la separación entre dos ámbitos que son puestos y constatados por un observador externo que, a la postre, enfrenta la dificultad de explicar el tránsito entre dos esferas que previamente había pretendido separar. En contraste, si se considera la diferencia y si la investigación se atiende al par existir/no-existir-más, entonces no hay una perspectiva externa al horizonte de sentido desde la cual se trate en vano de entender la relación entre dos ámbitos, sino que es un problema interno al propio horizonte de sentido y que puede formularse del siguiente modo: ¿cómo es que el horizonte de sentido puede tener huecos y, sin embargo, seguir operando?

### **5. Un segundo intento de respuesta: la temporalización del cuerpo propio**

Voy a plantear la hipótesis de que esta última pregunta puede responderse apelando a la caracterización que se hizo líneas arriba de la subjetividad. Si la subjetividad fenomenológica no es una sustancia estática ni un sujeto lógico que hace las veces de norma básica que fundamenta las condiciones de posibilidad de objetos de experiencia posible, sino una incesante extraversion “en que tratamos y respondemos a una alteridad o extranjería previa”, (Bedorf 2024, p. 212) entonces el cadáver puede entenderse como uno de esos tratos con la alteridad; aunque con una salvedad importante: no se trata de la alteridad del otro, de la que se ha ocupado el trabajo de Levinas y Derrida, sino de la alteridad consigo mismo, una extranjería en la cual la subjetividad se pone a sí misma como cosa, como cuerpo físico. El cadáver no es la negación de la vida, sino el otro del cuerpo vivo. El cadáver aparece como la coseidad que incubo.

Para justificar esta hipótesis permítaseme considerar, en primer lugar, una observación formulada líneas arriba concerniente a la confusión, motivada por la vertiginosa forma de su acontecer, entre el tránsito de la vida a la muerte con el paso de la existencia al no-existir-más. ¿Cómo despejar tal confusión? La fenomenología no tiene otro recurso más que la descripción de la experiencia vivida, del sentido tal y cómo efectivamente se da, así que la única manera de ralentizar el súbito aparecer del cadáver tiene que provenir de la descripción del choque que suscita su manifestación y no, como ocurre en el caso de Husserl y Heidegger, de la expresión de la perplejidad teórica que causa su presencia (la cual es legítima, pero es secundaria respecto al encuentro concreto con el cadáver). Esta tarea es el asunto que recorre el breve trabajo del fenomenólogo checo Jan Patočka “La fenomenología de la vida después de la muerte”, el cual comenzó a redactar justo después de la muerte de su esposa en 1966. La importancia que el trabajo de Patočka tiene para los fines del presente artículo es que describe el encuentro con el cadáver en términos de una ruptura de la reciprocidad, de la sincronía:

¿A qué modo de ser pasa el difunto? Todo ser para los demás, que no es mero cuasi-ser, tenía su originalidad para sí mismo y nada, ningún cese de esta originalidad, puede arrebatársela al ser; todo ser para los demás sigue siendo ser con su propia originalidad interior, que, sin embargo, se ha detenido y ya no es sincrónica con nosotros. Por lo tanto, no se trata de una transición al puro ser para los demás en el sentido de cuasi-ser (un personaje de ficción o de imaginación), sino que aquí

permanece un núcleo: un ser que antes tenía su propia originalidad y que ahora es sólo un objeto, el objeto idéntico de nuestras relaciones con él sin reciprocidad. La reciprocidad es el factor básico de la sincronía de ambas originalidades: la originalidad del ser del otro para mí (con la conciencia de su originalidad para sí mismo) y mi originalidad para el otro (con su conciencia de que soy original en mí mismo). Sin embargo, la originalidad de su ser para sí mismo tiene “que tener su propia originalidad y que ahora es sólo un objeto, el objeto idéntico de nuestras relaciones con él sin reciprocidad. La reciprocidad es el factor básico de la sincronía de ambas originalidades: la originalidad del ser del otro para mí (con la conciencia de su originalidad para sí mismo) y mi originalidad para el otro (con su conciencia de que yo soy original en mí mismo). Sin embargo, la originalidad de su ser para sí mismo se ha convertido ahora en la originalidad de su no-ser para sí mismo, se ha convertido en esto por su falta de reciprocidad.” (Patočka 2024, pp. 21-22).

En segundo lugar, podría pensarse que Patočka no hace sino repetir el intento de Heidegger y Levinas de plantear la extrañeza del fenómeno del cadáver en términos de la relación con otros. Sin embargo, hay una diferencia capital en la descripción del primero que consiste en la ubicación precisa del horizonte de sentido en el que emerge el cadáver. En el caso de Heidegger y Levinas, se constata la presencia del cadáver y entonces el ámbito intersubjetivo actúa en consecuencia por medio de rituales y exequias que, como sugiere este último, tienen como propósito ocultar la degradación del cadáver. En cambio, en Patočka, el aparecer mismo del cadáver es la ruptura de la relación intersubjetiva, el cese del mundo común. ¿A qué se refiere esta ruptura? Desde luego, tiene que ver con el abrupto final de expresiones, recuerdos, juegos de miradas, silencios elocuentes, etc., que formaban el vínculo cotidiano con la persona ahora fallecida. Pero si la ruptura de la reciprocidad a la que se refiere Patočka se agotara en esta dimensión, entonces sería de poca relevancia para el tema que aquí se discute. La reciprocidad rota se refiere, más bien, a un componente fundamental para la manera específica en la cual la fenomenología, en especial en Husserl, trata el tema de la intersubjetividad: el tiempo o, mejor dicho, la temporalización (*Zeitigung*), entendida como la manera en la cual el ego se constituye a sí mismo en el tiempo, proporciona la base a partir de la cual es posible afirmar que los otros son subjetividades constituyentes de mundo del mismo modo en el cual yo lo soy. Hay que tener en mente que una de las consecuencias del método fenomenológico de atenerse al sentido tal y como efectivamente se ofrece en la intuición es que no puede omitir que

en su forma inmediata de aparecer el otro se manifiesta como un objeto entre los objetos, un cuerpo que se mueven como yo, que en lo general muestra una disposición física similar a mía, pero al que no puedo llamar sin más “otro yo” porque el rasgo distintivo que hace mí un yo, la conciencia, no se me manifiesta de modo inmediato, es decir no hay una intuición que haga patente de modo inmediato su otredad. ¿Cómo podría, pues, afirmar con evidencia que cierto objeto peculiar es otro yo? En las *Meditaciones Cartesianas* Husserl propone una solución: la *apresentación analogizante*. Un proceso mediante el cual la conciencia establece una proporción con base en lo que efectivamente tiene presente. Dado que el otro cuerpo muestra reacciones y movimientos similares a los míos, la cual indica una armonía de percepción y conducta propia de mi ser consciente, entonces puedo presumir que ese otro cuerpo que escapa del fuego es, en realidad, otro yo.

Contrario a la suposición que podría juzgar que hacer de lo propio la baza de todo proporción convierte al otro en un objeto, lo que sale a la luz mediante la *apresentación analogizante* es que el otro jamás puede aparecer a la manera de un objeto, sino que se manifiesta siempre en una *apercepción* o, mejor dicho, de *apresentación*. Husserl menciona este concepto al referirse al cadáver. ¿En qué consiste? Podríamos decir que es el “exceso” que acompaña a todo acto de percepción: “aquello de lo cual somos conscientes lleva consigo una conciencia de algo más o de alguna otra cosa, no en el sentido de que se haga una deducción o inducción por medio de laguna inferencia lógica, sino en el sentido de que mi experiencia presente ‘apunta a eso otro como perteneciente a ésta.’” (Welton 2000, p. 234). En el caso de la empatía la *apercepción* se basa en otra *apercepción*: la de mí mismo. El otro se me da de una manera mediata, *analogizante*, esa mediación es mi propio cuerpo. Pero no es el cuerpo “mundano”, el cuerpo que observo como un objeto entre otros objetos, es la unidad de mi cuerpo vivo que se da como tiempo, como el ahora temporal.

Es preciso explicar esta última afirmación debido a que hasta el momento se ha descrito el cuerpo vivo únicamente en términos de espacialidad, según la cual un “yo soy” que sólo puede pensarse como tal en la medida en la que su interacción con el entorno remite siempre al cuerpo propio como el “punto cero” de todas las orientaciones. Lo que se añadirá a continuación es que este “punto cero” no es sólo espacial, sino también un “punto cero” temporal. El ahora desde el cual puede desplegarse la conciencia del tiempo en la serie de retenciones y protenciones; es decir, el ahora a partir del cual la resistencia que encuentra el desplazamiento de mi brazo en un cuarto oscuro anticipa que

la impresión de solidez y lisura que encuentra se prolongará hacia arriba y abajo conforme mueva deslice la mano sobre la superficie y que le hace saber que se encuentra ante una puerta. Caigo en la cuenta de mi cuerpo, de que soy cuerpo sólo en la medida en la que discurre la temporalización; es decir, en la medida en la cual las impresiones retenidas y las anticipadas forman una serie ordenada arraigada en el ahora. No obstante, hay que señalar que este ahora no se trata de mi presente personal, en el sentido de que no está definido por mi pasado y mi futuro, sino que es un presente recíproco, que me vincula al otro: “ambos, cada uno puramente anímico, cada uno en su tiempo y su presente vivo, que no es un presente espacio-temporal, tenemos apariencias de cosas, y cada uno su propia validez de ser. Ahora hago la experiencia del otro y, naturalmente, tengo conciencia de mí mismo. Encuentro que en mi ahora experimento al otro y su ahora; encuentro siendo en que mi ahora y su ahora son uno, mis apariencias y las suyas, mis apariencias como lo que es válido para mí y las suyas, pero ambas como lo mismo.” (Husserl 1973a, p. 332). Es decir, en su origen, mi temporalización no se distingue de la del otro porque en la analogía que es propia de la empatía lo que le atribuyo al otro es el presente viviente, que es lo que se encuentra en el núcleo de aquello que soy. Asumo que el otro temporaliza a partir de un ahora primordial. Porque ambos tenemos la misma forma temporal.

Con base en lo recién expuesto, se dispone de los elementos para explicar de qué manera la ruptura de la reciprocidad a la que se refiere Patočka es un quiebre en la temporalidad a partir de la cual se constituye el mundo común, y no una mera pérdida del conjunto de significados y prácticas comunes que se compartía con la persona que ha muerto. Si la asincronía se limitara a esta situación, entonces la interrupción del mundo sólo tendría lugar en aquellas relaciones que estuvieron mediadas por un lazo sentimental a través del cual se adquiriría cohesión el mundo común. Pero si la cuestión no concierne a una relación personal, sino a una estructura universal y necesaria para la posibilidad de todo horizonte de sentido, entonces puede observarse que el cadáver marca un límite a las posibilidades de despliegue del mundo. Es decir, no es que el cadáver sea la conversión del cuerpo vivo en objeto, sino que establece un corte a partir del cuales es imposible seguir constituyendo objetos. Expliquemos esta afirmación con mayor detalle. Si lo objetos no se encuentran ante la conciencia, sino que son constituidos en su especificidad por su modo de aparecer, el cual no es un parecer idiosincrásico, sino una estructura de sentido, la cual se despliega en el horizonte del tiempo (justo a este rasgo se

refiere la noción de temporalización), el cual es siempre recíproco, entonces el aparecer del cadáver es la intuición concreta (y no una imposibilidad lógica o conceptual) del quiebre de esa reciprocidad necesaria para la temporalización; como señala de Warren: “Con la muerte del otro, las dos dimensiones de su existencia —como objeto noemático para mí y como conciencia íntima del tiempo para él, es decir, como objeto para mí, como sujeto para él— ya no existen. Ya no hay un objeto noemático animado al cual se dirija mi intencionalidad, es decir, lo constituya; lo que tengo ante mí no es un cuerpo vivido, sino un cadáver: un cuerpo difunto no meramente revertido a una cosa material inerte, o *Körper*, ni conservándose a sí mismo como *Leib-Körper* autoanimado.” (De Warren 2024, p. 63). El cadáver es el otro imposible de integrar al mundo.

¿Pero por qué decir que el cadáver es el aparecer del límite del mundo y no afirmar que la muerte es el auténtico límite del mundo? Después de todo, cabe argüir que el cadáver es sólo el resto físico de la muerte, una manifestación fáctica posible y no el acontecimiento mismo del cese de la reciprocidad responsable del mundo. Es probable que se traiga a colación que hay diversas posibilidades abiertas frente al cadáver: honrarlo, ocultarlo en un afán escéptico, horrorizarse ante él, pero la muerte es —como desarrolló Heidegger en *Ser y tiempo*— la única posibilidad que tengo asegurada, que me es inescapable y, así, es la más auténtica: voy a morir. Sin embargo, hay razones para poner en tela de juicio la plausibilidad de esta propuesta de asignarle a la muerte, y no al cadáver, el punto de rupturadel mundo. Si se sigue el hilo de la exposición heideggeriana, pues la muerte, lejos de representar el quiebre del mundo, contribuye a darle solidez. Esta afirmación se basa en que, si lo más propio de la existencia es un acontecimiento que aún no ocurre —mi muerte—, entonces no puedo tomar a las posibilidades del pasado como determinantes, ni puedo asumir que las posibilidades que se configuran en el presente son naturalmente válidas e inmutables. De tal modo, el elemento que realmente estructura el horizonte de sentido es una posibilidad que está en el futuro: mi muerte. Así, el futuro no es una prolongación de los hábitos y prácticas del pasado cuya validez constatamos en el presente, sino la posibilidad de apertura a lo nuevo que está contenida en el presente.

En contraste, el cadáver es el fenómeno que interrumpe, aunque sólo sea de manera fugaz, la posibilidad de que aparezcan otros fenómenos. Esto no se debe, empero, a motivo empírico alguno (mi duelo o la estupefacción de su súbita aparición en la vía pública), sino, como se ha insistido, en que aparición



es concomitante a la desaparición de la indispensable reciprocidad intersubjetiva requerida por la temporalización. Ya se ha señalado este punto, pero aún es necesario justificarlo por medio de la respuesta a la siguiente pregunta: ¿cómo puede ser que una aparición (el cadáver) sea al mismo tiempo una desaparición (el de la temporalidad común)? La respuesta que se propone es la siguiente: porque hace patente una posibilidad del cuerpo propio que llega lo bastante lejos y se vuelve irreversible. La sugerencia suena extravagante, por decir lo menos. ¿Cómo puede ser el cadáver que uno tiene frente a sí una posibilidad del cuerpo propio? La mera expresión es peregrina desde el punto de vista del sentido común, en el cual el cadáver es siempre el cadáver de otro. Sin embargo, desde la perspectiva fenomenológica, es su sentido como aquello “que ya no existe más”, “que ya no es hombre”, el que es mi posibilidad. Con ello no se quiere dar a entender que la subjetividad atribuye ese sentido al cuerpo inerte del mismo modo en el que se le puede atribuir color a una taza o temperatura a una bebida. Más bien, lo que se quiere decir es que la manifestación del cadáver marca el desenlace extremo de que yo me coloque como fenómeno del mundo. Esta última afirmación resulta desconcertante para la fenomenología, pues se insistirá, que ya sea como subjetividad trascendental o como Dasein, no se es un fenómeno del mundo. El desconcierto, empero, no considera un aspecto fundamental, en especial dentro de la fenomenología trascendental de Husserl, en la cual el hecho de que la subjetividad no sea una cosa del mundo no significa que esté aislada o aparte del mundo. En una nota aclaratoria sobre el concepto de empatía, Husserl hace hincapié en que “es sólo por imbricación (*Verflechtung*) con lo exterior que un interior puede ser puesto objetivamente, sólo entonces un *alter ego* puede estar ahí para mí.” (Husserl 1973b, p. 336) Esto significa que si en la relación intersubjetiva el otro se me presenta inicialmente como un cuerpo físico lo mismo tiene que ocurrir en el caso del otro: me tiene que ver como cuerpo físico. Sólo poniéndome como cuerpo puede producirse la percepción analogizante. “En esta situación mi carne (*Leib*) se transforma inevitablemente en un cuerpo físico (*Körper*) portador de sentido e indicador de sentido.” (Ullmann 2002, p. 236). Esto no quiere decir que improviso se haya introducido una nueva forma de dualismo; más bien, apunta a que el cuerpo propio contiene en su seno una distinción entre cuerpo interno (*Innenleib*) y cuerpo externo (*Aussenleib*): “ya que la objetivación del *Leib* es tanto una retirada del interior como un avance hacia el exterior, y esto es lo que hace del *Aussenleib* su medio de comunicación, su medio intencional en virtud del cual se intuye el mundo mismo.

Pero al mismo tiempo debe entenderse que el propio *Aussenleib* sólo adquiere realmente su estatuto si, por así decirlo, se encuentra consigo mismo o se aparece a sí mismo en lo que es inmediatamente el *Aussenleib* de otro.” (Richir 1990, p. 179). Es decir, la posibilidad de la intersubjetividad no sólo exige que le atribuye al cuerpo externo que veo una vida intencional que se expresa en mi sensibilidad y mis movimientos (*Innenleib*), sino que requiere, además, que me proyecte como cuerpo externo (*Aussenleib*) en espera de que el otro efectúe, a su vez, la presentación analogizante. Es así que me puedo proyectar hacia el exterior lento, rápido, ágil, pesado, débil, fuerte, etc., y siempre retornar a mi cuerpo propio interno. En ese vaivén se constituye la encarnación de la subjetividad. Pero habría experiencias en las que ese retorno no es posible, experiencias en las cuales uno se exterioriza, pero no sólo no hay reciprocidad, sino que acontece una especie de vaciamiento de uno mismo. Caroline Piccard sugiere que una experiencia de ese tipo es lo que ocurre cuando se da a luz: “en el sentido de una pérdida de los límites del propio cuerpo y una involución de la individuación, es decir, la abolición de toda individualidad. Por eso, dar a luz, paradójicamente, para una madre, significa simbólicamente un des-nacimiento.” (Picard 2024). Y algo similar ocurriría con la aparición del cadáver: puedo ver mis posibilidades de exteriorización en su mueca, en su rigidez, en su silencio, pero, una vez proyectado en él, ya no puedo retornar a la carne propia interior.

Si la subjetividad es impensable sin la dimensión intersubjetiva y si ésta, a su vez, exige que me sitúe como cuerpo físico en el mundo, entonces parece que se alcanza una situación en la que la subjetividad lleva en su seno la alteridad, no la alteridad del otro o de la tradición, sino la alteridad respecto a sí mismo: sólo se plenifica la subjetividad en la medida en la cual me puedo colocar como fenómeno. En esa medida, el cadáver sería la exteriorización hiperbólica e irreversible del cuerpo propio. En cierto modo, el cadáver convoca, pues es una posibilidad que no me es extraña, pero que me causa repulsión por su carácter incontrolado e irreversible que desemboca en la putrefacción. Cuando veo el cadáver no veo un cuerpo despojado de alma, ni algo que ha regresado al mundo de los objetos, sino que veo, se hace intuitivo, el producto más acabado de la autoobjetivación, la posibilidad extrema de la mundanización de mi carne.

## 6. Conclusiones

La relación entre el tema del cadáver y la fenomenología no consiste en la aplicación del aparato conceptual de esta última a la preocupación concreta que plantea los usos ilícitos del primero, sino que el esclarecimiento de su sentido coloca a la fenomenología en una situación en la que se ve obligada a hacerse cargo de una aporía que sale a la luz en el trabajo de Heidegger, pero que se extiende al análisis de todas aquellas experiencias en las cuales la relación entre la conciencia y aquello hacia lo cual se dirige no se deja pensar en términos del acto perceptivo, en el cual ésta se vuelca hacia algo que está puesto como objeto del mundo externo, y, sin embargo, ese algo muestra todas y cada una de las características de un objeto perceptible en el mundo físico. Este ha sido el gran problema expuesto en el segundo apartado: ¿cómo algo desprovisto de toda intencionalidad —el cadáver— puede alterar el horizonte de sentido. Las posibilidades examinadas en los apartados tercero y cuarto examinan esta cuestión a la luz de las relaciones con los otros. En términos generales, la importancia que tienen estos intentos para el tema en cuestión consiste en que sugieren que la clarificación del sentido del cadáver aólo puede pensarse si se considera el ámbito de la otredad, pero no a la manera de un marco de relaciones *dentro* del cual estuviera arrojada la subjetividad y que decidiera, por medio del consenso o del discurso argumentativo cómo debería ser considerado el cadáver. Más bien, la sugerencia general es que la otredad está en el seno de la subjetividad, es decir, que no puede haber relación con uno mismo si no hay también una relación con lo otro de sí mismo, una otredad que no se refiere únicamente a las otras personas, sino a lo otro respecto a la vida que define a la subjetividad misma. A esa otredad cósmica que habita al interior de la subjetividad se referiría el sentido del cadáver.

¿Significan estas consideraciones que las preocupaciones concretas sobre el cadáver que han surgido en el México contemporáneo sólo sirven de acicate para la reflexión teórica? Lo que este trabajo quisiera sugerir es que no es así; especialmente tratándose de una filosofía como la fenomenología que intenta esclarecer el sentido de la experiencia concreta. De ese modo, si la mezcla de atracción y repulsión que inspira el cadáver se debe a que es el reflejo extremo de la posibilidad de imaginarse a uno mismo como cuerpo físico (proyección que no es una fantasía ociosa, sino un requisito indispensable para la relación intersubjetiva), como sugiere el último apartado del trabajo, entonces puede haber bases razonables para sugerir que la defensa del cadáver

frente a su vejación y comercialización no tiene por qué apelar a una fuente trascendente de valor (cada vez más débil en las sociedades contemporáneas), ni en consideraciones de salud pública, ni por el desafío al Estado de derecho que supone el espectáculo macabro de la exhibición de cuerpos mutilados, sino que es la defensa de la subjetividad, de la manera en la que el mundo se hace inteligible sólo en la medida en la cual lo consideramos como el correlato de nuestras diversas maneras de estar vivos. Y el respeto al cadáver sería un elemento irrenunciable de esa posibilidad, no tanto porque sea el respeto a la base material de nuestra actividad como por el hecho de representar el desdoblamiento de nuestro cuerpo vivo gracias al cual nos podemos saber como subjetividad encarnada.

### Referencias

- Bedorf, Th., (2024), “Bernhard Waldenfels. Responsive phenomenology of the political”, en “S. Herrmann, G. Thonhauser, S. Loidolt, T. Matzner, y N. Baratella (eds.), *The Routledge Handbook of political phenomenology*, Routledge, Londres, pp. 212-219.
- Ciocan, C., (2008), “The question of the living body in Heidegger’s analytic of Dasein”, *Research in phenomenology*, vol. 38, núm. 1, pp. 72-89.
- De Warren, N., (2024), “The intimacy of disappearance”, en G. Strandberg y H. Strandberg (eds.), *Jan Patočka and the phenomenology of life after death*, Springer, Cham, pp. 59-76.
- Dépraz, N., (2001), “Postface: La traduction de *Leib*, une *crux phaenomenologica*”, en Husserl, H., *Sur l’intersubjectivité*, PUF, París.
- Emerson, R. G., (2019), *Necropolitics. Living death in Mexico*, Palgrave Macmillan, Londres.
- Franck, D., (1981), *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, París.
- Heidegger, M., (1967), *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tubinga.
- Husserl, E., (1952), *Husserliana IV. Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- , (1973a), *Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- , (1973b), *Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- Levinas, E., (1993), *Dieu, le mort et le temps*, Grasset, París.
- Li, M., (2015), “The Lived Body in Heidegger, Merleau-Ponty and Derrida”, LSU Master’s Theses. 11. [https://repository.lsu.edu/gradschool\\_theses/11](https://repository.lsu.edu/gradschool_theses/11)
- Mcmullin, I., (2013), *Time and the shared world. Heidegger on social relations*, Northwestern University Press, Evanston.
- Lomnitz, C., (2023), *Para una teología política del crimen organizado*, Era / El Colegio Nacional, México.

- Patočka, J., (2024), “The phenomenology of afterlife”, en G. Strandberg y H. Strandberg (eds.), *Jan Patočka and the phenomenology of life after death*, Springer, Cham, pp. 18-30.
- Picard, C., (2024), “Intersubjectivity and Otherness in the experience of childbirth: psychoanalysis and transcendental phenomenology”, en A. Gonçalves Lind, A. P. Pinto y D. Lambert (eds.), *The process of becoming other in the classical and contemporary world*, Palgrave, Cham, pp. 175-191.
- Richir, M., (1990), “Le problème de l’incarnation en phénoménologie”, en M. P. Haroche (ed.), *L’Âme et le Corps—Philosophie et Psychiatrie*, Plon, Paris, pp. 163-184.
- Sokolowski, R., (1974), *Husserlian meditations*, Northwestern University Press, Evanston.
- Solís Zepeda, M. L., (2021), “Narco-mensajes y fotografía. La hipotiposis como recurso en la expresión de la violencia”, *Actes Sémiotiques*, núm. 125, 2021, pp. 1-13.
- Ullmann, T., (2002), *La g nese du sens. Signification et expérience dans la phénoménologie génétique de Husserl*, L’Harmattan, Paris.
- Welton, D., (2000), *The other Husserl. The horizons of transcendental phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington.