



En-claves del pensamiento

ISSN: 1870-879X

ISSN: 2594-1100

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de
Monterrey, División de Humanidades y Ciencias Sociales

Quepons, Ignacio

Daño, miedo, traición: aspectos de la génesis corporal y significación moral del sentido de vulnerabilidad

En-claves del pensamiento, vol. XVII, núm. 33, 2023, Enero-Junio, pp. 1-22

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de
Monterrey, División de Humanidades y Ciencias Sociales

DOI: <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i33.609>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=141175079012>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

DAÑO, MIEDO, TRAICIÓN: ASPECTOS DE LA GÉNESIS CORPORAL Y SIGNIFICACIÓN MORAL DEL SENTIDO DE VULNERABILIDAD

HARM, FEAR, BETRAYAL: ASPECTS OF THE BODYLY GENESIS AND MORAL MEANING OF VULNERABILITY

Ignacio Quepons, Universidad Veracruzana, México



<https://orcid.org/0000-0002-1589-3951>

Correo electrónico: iquepons@uv.mx

Fecha de recepción: 01/12/2022

Fecha de aceptación: 22/02/2023

Fecha de publicación: 01/04/2023

Resumen. El artículo presenta las líneas de una descripción fenomenológica del sentido y la significación moral de la vulnerabilidad. Dicha descripción comienza con una caracterización negativa de acuerdo con los aportes a la fenomenología del cuerpo que encontramos en las obras de Edmund Husserl y Ludwig Landgrebe, para avanzar en un momento ulterior a la caracterización fenomenológica de la noción de la individuación del daño en relación con lo que Heidegger llama “lo perjudicial” en su descripción de la disposición afectiva del miedo. La exposición al daño que revela la comprensión anticipativa del miedo en relación con lo perjudicial, no tematizada explícitamente por Heidegger, es a lo que nos referimos aquí, en sentido amplio como vulnerabilidad. En en segundo momento presentaré una caracterización positiva de la vulnerabilidad en relación con dos niveles de la formación de la significatividad axiológica. Como veremos, vulnerabilidad, incluso la vulnerabilidad corporal, apunta a una comprensión de la exposición a ser heridos como pauta a seguir en la reconstrucción del sentido axiológico revelado a través de la vida afectiva, en concordancia con las indicaciones programáticas de Husserl. En este sentido, es preciso referirse de forma más específica al lugar de la confianza, y su relación esencial con la vulnerabilidad, en la formación del sentido de los valores, en particular, del valor moral.

Palabras clave: Fenomenología, emociones, valor moral, Husserl, confianza

Abstract. The paper outlines a phenomenological description of the meaning and moral significance of vulnerability. Such a description begins with a negative characterization in accordance with the contributions to the phenomenology of the body found in the works of Edmund Husserl and Ludwig Landgrebe, to advance at a later stage to the phenomenological characterization of the notion of the individuation of harm in relation to what Heidegger calls “the harmful” in his description of the affective disposition of fear. The exposure to harm that reveals the anticipatory understanding of fear in relation to the harmful, not explicitly thematized by Heidegger, is what we refer to here, in a broad sense as vulnerability. In the second moment I will present a positive characterization of vulnerability in relation to two levels of the formation of axiological meaningfulness. As we shall see, vulnerability, including bodily vulnerability, points to an understanding of exposure to being wounded as a guideline to follow in the reconstruction of axiological meaning revealed through affective life, in accordance with Husserl's programmatic indications. In this sense, it is necessary to refer more specifically to the place of trust, and its essential relationship with vulnerability, in the formation of the meaning of values, in particular, of moral value.

Keywords: Phenomenology, emotions, moral value, Husserl, trust

Cómo citar: Quepons, I. (2023). Daño, miedo, traición: aspectos de la génesis corporal y significación moral del sentido de vulnerabilidad. *EN-CLAVES del pensamiento*, 0(33), e609. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i33.609>



Esta obra está protegida bajo una Licencia
Creative Commons Atribución – No comercial
4.0 Internacional

En las siguientes páginas me propongo explorar algunas pautas fenomenológicas para una aclaración del sentido y la significación moral de la condición de vulnerabilidad.¹ La descripción de la vulnerabilidad aquí sugerida comienza con una caracterización negativa de acuerdo con los lineamientos descriptivos que encontramos en las obras de Edmund Husserl y Ludwig Landgrebe en torno a la constitución del cuerpo vivido, para avanzar en un momento ulterior a la caracterización fenomenológica de la noción de daño en relación con lo que Heidegger llama “lo perjudicial” en su descripción de la disposición afectiva del miedo. El miedo, de acuerdo con la descripción propuesta, se trata de una disposición afectiva que comprende anticipativamente la posibilidad de una forma de daño, la cual se revela como anterior al cálculo de las posibilidades efectivas de tal daño, y no está fundado necesariamente en las experiencias previas que confirmen tal posibilidad. La exposición al daño que revela la comprensión anticipativa del miedo en relación con lo perjudicial, no tematizada explícitamente por Heidegger, es a lo que nos referimos aquí, en sentido amplio como vulnerabilidad. Por otro lado, la descripción fenomenológica del miedo permite destacar el carácter intransferible de la vulnerabilidad, la cual, por otra parte, adquiere gracias a este nivel de la descripción la concreción existencial que lo distingue de la mera fragilidad.

En un segundo momento presentaré una caracterización positiva de la vulnerabilidad en relación con dos niveles de la formación de la significatividad axiológica revelada por la condición de ser vulnerable. Como veremos, la vulnerabilidad, incluso la vulnerabilidad corporal, apunta a una comprensión de la exposición a ser heridos como pauta a seguir en la reconstrucción del sentido axiológico revelado a través de la vida afectiva, en concordancia con las indicaciones programáticas de Husserl.² En este sentido, es preciso referirse de forma más específica al lugar de la confianza, y su relación esencial

¹ Este artículo se realizó en el marco del proyecto CONACYT 319249 "Vulnerabilidad, Justicia y Mundo de la Vida: crítica de la racionalidad del discurso en torno a los Derechos Humanos desde un enfoque orientado hacia la experiencia." de la convocatoria Ciencia Básica y/o de Ciencia de Frontera Modalidad: Paradigmas y Controversias de la Ciencia 2022.

² Véase, Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von Marly Biemel. Nachdruck. Husserliana Gesammelte Werke, IV, Springer, 1991. Ed. cast. trad. Antonio Zirión Quijano, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución (México: FCE. 2005), 7-9; Ignacio Quepons, “El valor y sus horizontes: aspectos de la génesis de la conciencia afectiva en la fenomenología de Husserl”, en Celia Cabrera y Micaela Szeftel, *Fenomenología de la vida afectiva* (SB Editores, 2021), 119-139.

con la vulnerabilidad, en la formación del sentido de los valores, en particular, del valor moral. Así, en esta segunda parte del artículo destaco algunas aproximaciones actuales en el ámbito de la fenomenología en torno al problema de la confianza³ en relación con el tema de la vulnerabilidad, como punto de mediación entre la dimensión corporal de la vulnerabilidad y su significación moral, con el fin de reiterar la importancia de dar cuenta de la condición de vulnerabilidad en la crítica de la racionalidad de la esfera normativa.

El concepto de vulnerabilidad

En los últimos años, a lo largo de diferentes contextos de discusión en las humanidades y las ciencias sociales se ha comprendido la vulnerabilidad como un fenómeno relacional con un importante asiento en la experiencia corporal, que involucra además una dimensión de significatividad social y en esa medida, puede decirse que se trata de una condición con un importante ingrediente contextual.⁴ Por otra parte, dadas sus implicaciones de carácter social y normativo la discusión en torno a la vulnerabilidad se incorpora además en los debates éticos como una opción para replantear los énfasis en el principio de autonomía, especialmente de las doctrinas morales de orientación kantiana, así como algunas posturas afines al liberalismo político, como eje de articulación de principios normativos.⁵ De acuerdo con estas posturas, la defensa irrestricta de la libertad individual es el principio fundamental de toda posición ética en la medida en que se trata de la condición universal del discurso moral en cuanto tal. Sin embargo, también parece claro que se trata de un principio abstracto que presupone condiciones de igualdad que están lejos de satisfacerse en los entornos sociales concretos e históricos. Así, otros enfoques como la ética de la virtud y las posiciones afines a la ética del cuidado enfatizan la condición de vulnerabilidad como fuente de sentido normativo, y contrapeso de la abstracción de la autonomía,

³ Anthony Steinbock, *Emociones Morales: El clamor de la evidencia desde el corazón*, trad. Ignacio Quepons, con la colaboración de Ernesto Guadarrama y Paola Pérez Apodaca (Barcelona: Herder, 2022); Nicolas de Warren, *Original Forgiveness* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2020); Esteban Marín-Ávila, *Hope and Trust as Conditions for Rational Actions in Society: A Phenomenological Approach, Husserl Studies* (Springer, 2021), 229-247.

⁴ Erinn Gilson, *The Ethics of Vulnerability A Feminist Analysis of Social Life and Practice* (London: Routledge, 2014); Bryan Turner, *Vulnerability and Human Rights* (University Park: Penn State University Press, 2006).

⁵ Martha Fineman, “The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition”, en *Yale Journal of Law and Feminism* 20, núm. 1 (2008): 8-40.

enfatizando la centralidad de la dependencia y el bienestar de procesos de desarrollo gradual, susceptibles a verse limitados o vulnerados por situaciones concretas dadas.

La vulnerabilidad, por otro lado, está a su vez modulada por diferentes factores de riesgo respecto de los cuales se habla tanto de grados de vulnerabilidad como de grupos en condición vulnerable. Dejando de lado por el momento la discusión de si hay grupos por cuya condición sea necesario considerarlos como esencialmente vulnerables, en la mayor parte de los casos, por su propia dinámica social, algunos grupos así llamados vulnerables se definen en relación con un horizonte de factores de riesgo, que pueden ser comunes a otros miembros de la comunidad, pero por ocasión de sus circunstancias u otros elementos propios de su condición corporal o social son más vulnerables que otros.⁶

En ese sentido, aunque muchas veces se han interpretado como sinónimos, es preciso advertir que vulnerabilidad no es fragilidad, sino disposición al daño, comprendiendo daño desde la perspectiva orientada hacia la experiencia, como herida. La vulnerabilidad como lo enuncia su raíz etimológica tiene que ver más con el riesgo a ser heridos y, en consecuencia, con la disminución con la potencia de acción y desenvolvimiento más que con la clausura o límite de la vida.

Precisamente, hablar de herida va más allá de destacar un límite de la existencia, incluso en sentido meramente corporal. La herida, bien puede comprenderse en sentido literal, como herida corporal, o en sentido ampliado para incorporar las formas de aflicción dolorosa que resultan de la confirmación de una carencia. La disminución de capacidades o privación de derechos arroja un componente de sentido de origen vivencial que nos requiere comprender el daño como algo que va más allá de la mera fragilidad física. Por otra parte, el predicado vulnerabilidad no es un predicado de atribución sino de relación: algo o alguien es vulnerable en relación con cierta circunstancia, diríamos, de riesgo. No obstante, vulnerabilidad tampoco es simplemente riesgo, más bien el riesgo o cierto tipo de riesgo es el correlato de la condición de ser vulnerable, es decir, quien es vulnerable lo es en relación con el incremento cualitativo de un determinado margen de riesgo, en un contexto definido y no en general.

En este sentido, quizá podríamos señalar que vulnerabilidad tampoco es sin más equivalente a finitud. Ciertamente, parte de la finitud humana es estar ante el riesgo de que

⁶ Aldasair McIntyre, *Dependent rational animals* (Chicago: Open Court, 1999).

se consume la posibilidad que anula toda su proyección de posibles en el futuro, la muerte; sin embargo, ser vulnerable muchas veces involucra no el fin definitivo sino precisamente lo contrario, seguir vivos y abiertos a otros riesgos, no sólo a morir. Precisamente en ello descansa la especificidad del concepto, y no sólo en sentido filosófico sino también social. Otras tipificaciones como índices de mortandad en determinados entornos, de letalidad de una enfermedad, la expectativa de vida, redundan en el hecho irrevocable de que todos en algún momento vamos a morir. La vulnerabilidad en cambio implica estar expuestos a la frustración o limitación de capacidades, así como la posibilidad de ser afectados, violentados, privados de derechos, de acceso a la justicia etc.

Por este motivo, quisiéramos volver la atención al aspecto donde vulnerabilidad involucra ciertamente aflicción y riesgo de sufrimiento, pero sobre todo la disminución de capacidad de acción en diferentes niveles que de forma progresiva hunden sus raíces en la dimensión más elemental de la libre disposición del movimiento corporal. Ser vulnerables, por tanto, es una exposición al riesgo no sólo de ser afectado de forma afflictiva sino sobre todo verse privado, no en sentido formal sino real, de alguna capacidad, de las más inmediatas como el libre despliegue del movimiento corporal, a las capacidades morales que involucran el desarrollo de la personalidad, la dignidad. Dicha privación, si volvemos a la vulnerabilidad corporal, se vive ciertamente como una aflicción dolorosa, la cual, no es independiente de la confirmación de la impotencia con respecto a un determinado espectro de capacidades. En el caso de la privación de capacidades morales, se vive como sufrimiento y precariedad en sentido amplio, pero de igual forma, esto se ve sumado a la exposición y a la suspensión súbita del campo de capacidades prácticas, lo cual resulta en impotencia e indignación.

Aspectos de la fenomenología de la vulnerabilidad

De acuerdo con lo que hemos señalado hasta ahora podemos considerar la vulnerabilidad como una exposición circunstancial al daño. Sin embargo, la palabra ‘daño’ tiene una ambigüedad pues, como hemos señalado antes, se puede referir a la fragilidad física de algo u otro sentido más amplio y en cierto modo más profundo: la posibilidad de ser heridos. En este sentido, proponemos la opción de considerar en primer lugar la exposición al daño

en términos, no sólo de aflicción sino también y, sobre todo, en relación con la frustración de la continuidad de experiencia en curso, que resulta en una privación o disminución de capacidades prácticas. Así, dado que la potencia más originaria del cuerpo vivido es el movimiento auto-motivado del cuerpo,⁷ también podemos referirnos a la vulnerabilidad, en este contexto más específico, como el horizonte de exposición a una repentina y casi siempre dolorosa privación de una potencia práctica comenzando con la potencialidad de auto-movimiento. De este modo, el horizonte práctico de determinaciones aún indeterminadas de tales interrupciones pertenecientes a la experiencia (y sus consecuencias) corresponde a lo que podemos llamar la dimensión de lo que comprendemos, dentro de esta esfera de posibilidades prácticas, como dañino; la vulnerabilidad, por tanto, emerge como la dimensión en la que lo que se comprende como dañino revela un sentido de fragilidad íntima que puede seguir implicando estar físicamente expuestos a daños en sentido físico, pero que se refiere especialmente a la eventual frustración o disminución de capacidades prácticas.

Sin embargo, en el contexto inmediato de nuestra vulnerabilidad corporal, la mayoría de las veces la conciencia de nuestra condición no se basa en expectativas temáticas de fracaso o de representaciones de nosotros mismos como expuestos a peligros. Por el contrario, lo que parece pertenecer a la condición de vulnerabilidad es la indeterminación relativa a nuestras predicciones inmediatas de las formas precisas y los posibles resultados de una situación que, sin embargo, podemos comprender anticipativa y afectivamente como perjudicial. Podemos sentirnos vulnerables en determinadas circunstancias, sin comprender una situación dada a cabalidad, y la anticipación de un posible daño que pertenece a tales situaciones puede surgir en forma de motivaciones no temáticas que se derivan de nuestras interacciones actuales con el mundo circundante y que emergen en disposiciones afectivas como el malestar, el miedo o la ansiedad. Cuando nos sentimos vulnerables asistimos a una especie de modalización de la intencionalidad afectiva y práctica que pone en entredicho el agenciamiento más elemental: la capacidad del movimiento propio, esto da lugar a una singular “duda corporal”⁸ que está en la base

⁷ Edmund Husserl, *Hua IV*, 261,330; Landgrebe, *Faktizität und Individuation* (Verlag: Felix Meiner, 1982), 83.

⁸ Havi Carel, *Phenomenology of Illness* (Oxford: Oxford University Press, 2016); Agata Bąk, “Notas sobre fenomenología de la enfermedad A propósito del libro Phenomenology of Illness”, en *Acta Mexicana de Fenomenología Revista de Investigación Filosófica y Científica* núm. 4 (junio, 2019): 29-55.

de la emergencia del sentido de la vulnerabilidad. Surge por tanto, un sentido de desconfianza que involucra el campo afectivo práctico que despliega el cuerpo vivido con respecto al horizonte circundante, aunque sin un objeto temático explícito.

Así, la correlación entre la vulnerabilidad y la proximidad de algo dañino o amenazante pone en perspectiva la relación del yo con su propio cuerpo, que en este caso no se fundamenta en la mera “fragilidad” del cuerpo en sentido físico, sino en las síntesis cinestésicas por las que se constituye la corporalidad viva. De este modo, la comprensión afectiva del riesgo constituye el sentido primordial de la experiencia a través de la cual nos revelamos a nosotros mismos como vulnerables, pues apunta a un horizonte de posibilidades propio de la existencia humana y de su corporalidad viva, abierta a una dimensión intransferible del estar expuesto al daño.

Ahora bien, dado que la vulnerabilidad está arraigada en el horizonte interno de la *fragilidad* íntima que puede describirse no sólo en términos de la anticipación del daño físico, sino también en términos del desarrollo de un sentido de autoconciencia afectiva que anticipa la clausura del campo práctico de movimiento auto-motivado, y con ello, la clausura de toda meta práctica inmediata, podemos plantear ahora la pregunta sobre la dimensión emocional implicada en esta forma de conciencia prerreflexiva: el miedo. En el miedo estamos entregados a una manera en la cual nuestra vulnerabilidad se revela con respecto a algo que no tiene necesariamente el carácter de algo determinado, por el contrario, es el margen de incertidumbre propio de los ambientes hostiles el que contribuye a la motivación del miedo. Así, mientras que la fragilidad es un predicado externo, accidental, y circunstancial, la vulnerabilidad puede incluir toda la posibilidad de un daño físico corpóreo, pero se refiere a un dimensión íntima y esencial de la existencia humana en la que la experiencia afectiva es la instancia a partir de la cual la vida concreta se revela en un sentido de individuación personal, existencial.

La vulnerabilidad y los horizontes de la vida corporal

De acuerdo con la fenomenología trascendental de Husserl, en el núcleo de la constitución de la materialidad del cuerpo físico propio encontramos la estructura de una síntesis motivacional gracias a la cual tiene lugar el progresivo agenciamiento sobre el cuerpo que

poseo; sin embargo, tal dominio sobre mi cuerpo propio no significa que éste se da como si fuera algo independiente o distante de mi voluntad. Por el contrario, la corporalidad es la expresión de mi voluntad: toda capacidad práctica consiste en la preminencia de la potencialidad “me muevo” [*Ich bewege mich*] sobre la capacidad, “yo puedo” [*Ich kann*]⁹ lo cual permite considerar la relevancia de la corporalidad viva en la configuración de otras potencialidades prácticas en general. Así, el cuerpo es nuestro propio medio de acceso práctico al mundo circundante, ya que la corporalidad viva está constituida por síntesis de motivación unificadas por la potencialidad preeminente del automovimiento, gracias al cual se abre de forma progresiva el horizonte de mundo como un campo perceptivo y como el campo de despliegue de capacidades prácticas supuesto en cada desplazamiento del cuerpo.

Así, el aumento de mi sensación de control sobre las potencialidades de movimiento de que dispongo —y, por tanto, sobre mi cuerpo corpóreo vivido [*Leib-Körper*]— tiene como resultado el desarrollo de una serie de habitualidades que configuran, por un lado, un estilo *personal* de ser, es decir, quién soy yo mismo con respecto a la forma en que me oriento ante el despliegue multifacético del mundo perceptivo. Por otro lado, ese desarrollo progresivo de un control *óptimo* sobre el cuerpo (que permite que los objetos perceptivos lleguen a la donación óptima) conlleva la formación de un sentido de familiaridad que se traduce en una sensación de confort y seguridad. En otras palabras, bajo la etiqueta ‘mundo familiar’ o ‘mundo hogar’ deberíamos considerar tanto la normalidad de la percepción como la aparición de una dimensión axiológica de un sentido prerreflexivo de la normatividad, a saber, la sensación de *estar en casa*.

En este punto, la interacción de las habitualidades corporales vividas con la dimensión física de mi corporalidad (que sigue su propio proceso sintético), tienen su papel en la configuración de un horizonte circundante estable de otros objetos de la percepción y de las regularidades de sus respectivos comportamientos. Por tanto, en la constitución de mi propio estilo personal de habitar mi corporalidad como en el despliegue de las interacciones físicas que desarrollan el campo perceptivo del mundo circundante, la síntesis cinestésica implicada en ambos procesos discurre en dos direcciones diferentes: por un lado —en términos estático-fenomenológicos— la síntesis sensible del movimiento

⁹ Husserl, *Hua IV*, 258; Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, 83.

automotivado es la condición constitutiva de la exhibición progresiva de los objetos físicos, junto con sus rasgos perceptivos, a través del escoramiento, incluyendo los casos en que el objeto perceptivo es mi cuerpo físico; por otra parte —en términos genético-fenomenológicos— también podemos considerar que tal exhibición progresiva de los objetos de la percepción presupone que la adquisición de la síntesis de la unidad del cuerpo vivido en su potencialidad primordial —el movimiento propio— ya ha tenido lugar.¹⁰

Por otra parte, las afecciones sensibles que surgen en la exhibición mediante el automovimiento, de nuestros propios cuerpos físicos se entrelazan con sensaciones afectivas [*Gefühlsempfindungen*] explícitas que ya se experimentan como resultado de una síntesis pasiva de la motivación, vinculando la incitación de las sensaciones con el despertar de una disposición activa que podemos entender, siguiendo a Landgrebe, como la expresión del modo en el que nos encontramos en el mundo [*Befindlichkeit*.¹¹ Así, puesto que la sensibilidad implica en una perspectiva genética, una forma primordial de la dirección intencional sintetizada por el movimiento automotivado del cuerpo, la exhibición primordial del mundo circundante implica ya una *significatividad* o valencia que resulta, en niveles posteriores de la constitución, en el desarrollo del sentido axiológico. De este modo, el puente entre la constitución primordial de la corporalidad (en paralelo con la revelación del mundo circundante) y la comprensión del mundo como campo de significatividad axiológica se encuentra en la interacción entre el aumento del sentido del control sobre mi cuerpo y sus límites, es decir, el desarrollo de la conciencia de la vulnerabilidad.

A este respecto encontramos por un lado que la unidad del proceso continuo de la corporalidad implica un horizonte interno que se refiere al sistema cinestésico interno basado en un conjunto de potencialidades de movimiento automotivado; por otro lado, tenemos un horizonte externo del cuerpo vivido, que podemos describir en términos de sus límites y exterioridad. Estos *límites externos* corresponden no sólo a los límites físicos del cuerpo corpóreo [*Körper*], sino a toda la situación de resistencia inmediata al libre flujo del movimiento automotivado. De este modo, los mismos horizontes cinestésicos y las

¹⁰ Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten*, 1918-1926. *Husseriana Gesammelte Werke*, Vol. XI (Springer, 1966), 13ss.

¹¹ Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, 83 y 112.

capacidades corporales que funcionan en el conjunto de habitualidades reunidas bajo la expresión ‘yo puedo’ [*Ich kann*] son a su vez las que permiten confirmar sus propios límites a través del cumplimiento negativo de la intencionalidad operante del cuerpo vivido en la interacción con el mundo circundante.

La vulnerabilidad, por tanto, se refiere a un sentido constitutivo de individuación *localizada* de mí mismo en el mundo revelado como un campo de posibilidades prácticas. Sin embargo, esta dimensión de la naturaleza revela mi propio cuerpo y el entorno circundante en una dimensión de alteridad que se manifiesta en la materialidad desnuda de la afectividad, como, por ejemplo, la experiencia de dolor. Por tanto, dado que la vulnerabilidad como fenómeno situacional, no sólo se abre a través del nexo motivacional y su estructura temporal, sino a través de los horizontes espaciales, entonces no es sólo el lugar específico donde me encuentro, sino la propia condición de dicha constitución espacial —a saber, la corporalidad— lo que desde su mismo origen me hace vulnerable. El campo de experiencia no es una mera exposición de los actos de percepción sino un *margen de maniobra* para la actividad de libre flujo de movimiento corporal vivido que presupone la actividad perceptiva. Sin embargo, dicho *margen de maniobra* no siempre aparece como un *campo abierto* para mi movimiento libremente motivado, sino que otro modo original de su manifestación es exactamente lo contrario: resistir mi movimiento, a veces con consecuencias perjudiciales. Así, la exposición al daño no sólo es exposición a una aflicción dolorosa sino que toda aflicción de origen se revela con respecto a una exterioridad íntima por la que se frustra la potencialidad más primitiva de la subjetividad encarnada: la agencia del propio movimiento.

Así, mientras que el daño físico es algo que le ocurre a un sistema de funciones que por alguna razón deja de funcionar como se esperaba o se descompone, el daño comprendido como herida, se vive como una afección subjetiva frustrante que impacta la potencialidad práctica primordial e interrumpe el flujo interno de las tendencias de movimiento automotivado en curso. Por tanto, el dolor no manifiesta el cuerpo en términos del mero daño físico: el dolor como sensación localizada que manifiesta una zona particular del cuerpo vivido sino como un daño en un sentido más hondo, hiriente, que conecta el afecto sensible con otros estratos, por asociación, lo cual resulta en lo que podemos considerar bajo el espectro del sufrimiento.

Así, la vulnerabilidad expresa la correlación constitutiva del sentido en términos de una fragilidad subjetiva con respecto a nuestras capacidades de realizar la constitución objetiva del mundo circundante, siendo a su vez, el signo de una modalización de la confianza en nuestro cuerpo, y en el mundo. Sin embargo, el efecto negativo de la vulnerabilidad no se limita a la constitución puramente objetiva. En el ámbito de la constitución de valores muchas veces me doy cuenta de su relevancia al tomar conciencia de la posibilidad de ser privado de capacidades y bienes con los que he comprometido mis valoraciones. En muchos aspectos, pues, la significación axiológica del mundo circundante surge de la constatación del horizonte de fragilidad derivado del ser vulnerable.

En este sentido, la vulnerabilidad no sólo se refiere al horizonte de anticipación del daño, sino que también se refiere al horizonte de manifestación de una materialidad que supera las expectativas y las habitualidades que sustentan las síntesis activas que ejecuto mientras asumo que soy quien creo ser.

Vulnerabilidad y miedo

Una posibilidad de ampliar el espectro de la comprensión del daño más allá de la mera fragilidad es acercarnos al tema de lo perjudicial y su apertura en la comprensión afectiva del miedo. En su obra capital *Ser y Tiempo*, Martin Heidegger esboza su descripción del fenómeno del miedo en tres momentos: el ‘ante qué del miedo’ —que no es un objeto ya que no está dado— el tener miedo en cuanto tal y ‘aquellos ante lo cual nos atemorizamos’ o ‘por qué del miedo’. Lo primero que Heidegger señala es que la conexión entre estos momentos no es causal y en estos tres momentos se pone al descubierto la disposición afectiva en general.¹² Las diferentes modificaciones del miedo por otro lado complementan los análisis de estos momentos estructurales. En lo que respecta al primer momento, se teme ante lo temible en cuanto tal: “lo temible es en cada caso algo que comparece dentro del mundo en el modo del ser a la mano de lo que está ahí de la coexistencia”.¹³ Por otro lado, lo temible tiene el carácter de lo amenazante: lo amenazante 1) comparece en la forma de condición respectiva de lo perjudicial; 2) esta prejudicialidad apunta a un determinado

¹² Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006), 140.

¹³ *Ibidem*.

ámbito de cosas que pueden ser afectados por ella. Por tanto, la prejudicialidad viene de una zona bien determinada; 3) la zona de lo perjudicial y lo que viene de ella se vive como inquietante; 4) lo perjudicial, como amenazante no está todavía cerca; pero 5) en el acercarse lo perjudicial irradia y cobra su carácter de amenazante “lo que puede ser dañino en grado máximo y se acerca más, constantemente, pero en la lejanía, no se revela en su temibilidad. Pero acercándose en la cercanía, lo perjudicial es amenazante, puede alcanzarnos, o quizás no”;¹⁴ 6) en esta posibilidad de acercarse lo amenazante puede pasar de lado y no alcanzarnos lo cual no aminora ni extingue el miedo, sino que lo constituye.¹⁵ Heidegger se enfoca así en la relación entre el miedo y su correlato: lo amenazante, que se caracteriza por tomar lo amenazante como algo perjudicial, es decir, que potencialmente puede hacer daño y por otro lado destaca el incremento o disminución de la temeridad en función de la proximidad y la distancia. Heidegger no involucra en su descripción el tema del cuerpo, pero como hemos sugerido, el cuerpo como unidad de disposiciones facultativas y tendencias prácticas y campo de configuración sensible, siguiendo tanto a Husserl como a Landgrebe (más próximo a Heidegger en este respecto) podríamos decir que lo amenazante “motiva” el movimiento corporal de alejarse, así como lo placentero motiva la proximidad. Siempre que comprendamos esta sugerencia que de acuerdo con Heidegger posiblemente se trate de algo fundado, en términos existenciales, es decir no fundados en determinaciones ónticas sino en estructuras trascendentales, no se hace una excesiva violencia a su planteamiento.

Es decir, en efecto, la disposición afectiva funda la tendencia de movimiento corporal y no al revés, aunque si tomamos en consideración la constitución genética de la corporalidad no como una mera cosa sino como un plexo de relaciones intencionales, en realidad son momentos de una misma dinámica. En otro sentido, la anticipación del daño queda en una generalidad muy amplia en la descripción de Heidegger, ¿cómo podría comprenderse lo dañino o perjudicial si no es en primera instancia en relación con el cuerpo, con el dolor corporal? Naturalmente, la prejudicialidad del daño es más amplia que el daño corporal, en sentido meramente físico, pero si comprendemos el daño como la afectación del sistema de auto-movimiento y proyección del campo práctico, es posible

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibid.*, 141.

sacar provecho de la descripción heideggeriana del miedo para efectos del proyecto fenomenológico que aquí estamos proponiendo.

Más adelante Heidegger aclara otro punto importante: el miedo en cuanto tal. Tener miedo es un dejarse afectar que libera lo amenazante. Así, no hay el mal venidero y luego el miedo, sino que el miedo es el que descubre lo amenazante en su temeridad. Así, ya en el miedo y en esa correlación entre el miedo y lo amenazante es posible —posteriormente, en una mirada observadora explícita— aclarar qué es lo temible. Dice Heidegger: “la circunspección ve lo temible porque está en la disposición afectiva del miedo”¹⁶ ¿cómo es posible que la mirada observadora aclare lo temible “qué es lo temible” si ello mismo no se constituye en una unidad que bien puede tratarse de algo derivado pero que en su derivación preserva algo de esa dimensión correlativa originaria y sin la cual no podría ser posible decir que es precisamente eso, lo que la mirada explicitativa aclara, lo temible y no otra cosa?

Husserl por su parte, creo que correctamente, habla de sentir el valor, en este caso, sentir la temeridad en el aquello que produce miedo sin que ello resulte en tener primero el objeto aprehendido como tal y luego verlo como temible. Bien puede ser el caso que precisamente lo temible sea un horizonte de algo que se apunta como algo, pero que no es necesariamente un objeto ya aprehendido de forma explícita. Lo temible puede ser un predicado, pero esta estructura ciertamente es posterior a la explicitación de lo temible como tal, la cual tiene lugar gracias a la disposición afectiva. Por otro lado, todo esto ocurre en el mundo: el campo de relaciones de la mundanidad. “El tener miedo, en cuanto posibilidad latente del estar-en-el-mundo afectivamente dispuesto —vale decir, la ‘medrosidad’— ha abierto ya de tal manera el mundo que desde él puede acercarse a lo temible. El poder acercarse mismo queda liberado por medio de la esencial espacialidad existencial del estar-en-el-mundo”.¹⁷

Lo temible, por tanto *viene del mundo* abierto afectivamente y el poder de acercarse o alejarse a lo temible, en cuanto fundada en la espacialidad existencial apunta a la dimensión de la corporalidad en los términos que hemos descrito. Las relaciones de cercanía y distancia son dinámicas; no es que tenga miedo porque algo se aproxima y me quede ahí, puedo huir

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

despavorido o acercarme con reservas, atento al evento ocasional de un daño probable, en sentido amplio, acaso calculado de forma vaga o no calculable en absoluto.

Un acierto de Heidegger es promover la descripción de la secuencia de relaciones no-objetivantes y como esas relaciones subyacen a la tematización objetiva de los objetos de la experiencia. El miedo es el miedo a quedar *en medio* o revelarse ya como *en medio*, sin salida, atrapado ante lo amenazante. El miedo más intenso es aquel ante una amenaza donde el agenciamiento el control sobre el cuerpo ya no nos pertenece y el cuerpo ya no exhibe distancias o recorridos, sino que ha sido anulado en sus disposiciones facultativas. Así, uno incluso puede sentirse *atrapado* en su propio cuerpo. Es mi cuerpo el que me exhibe como blanco alcanzable por el peligro.

En este punto Heidegger permite describir una dimensión más general del miedo y de la amenaza de la que está en juego en nuestra descripción previa de la vulnerabilidad, en este caso la vulnerabilidad corporal como la condición en la que nos relacionamos con lo que amenaza nuestra integridad corporal. Sin embargo, la descripción del miedo de Heidegger nos permite entender la vulnerabilidad como una dimensión no óntica de la corporalidad que no es una cosa, sino la unidad de un proceso continuo de formación de sentido.

Aquí es donde la vulnerabilidad entra en consideración porque parece que la vulnerabilidad no sólo se refiere a la interrupción potencial de una síntesis en curso de mi movimiento corporal o de mis capacidades corporales, sino que implica un sentido más profundo de estar expuesto a la aflicción potencial del ser en el sentido más concreto posible. De nuevo, no se trata sólo de que falle en la realización de un movimiento o de que me vea afectado en mi interacción con los demás como si se tratara sólo de una cuestión de fragilidad y daño; la vulnerabilidad en este caso se refiere a algo que está por venir y que amenaza lo que más importa: mi propia integridad. Del mismo modo, temer por alguien es entender que, dadas ciertas circunstancias, es vulnerable y su integridad amenazada es significativa para mí.

Cuerpo vulnerable y afectividad

Como señalamos antes, Landgrebe fue uno de los primeros en considerar un enfoque fenomenológico-existencial de la sensibilidad y la corporalidad.¹⁸ Uno de los temas más

¹⁸ Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, 78.

importantes de su investigación fue explorar la posibilidad de rastrear la génesis de la intencionalidad en la capacidad más originaria del cuerpo vivido: el movimiento automotivado, comprendiendo el cuerpo vivido, una vez más, como el resultado de una síntesis cinestésica y afectiva.¹⁹ De este modo, para Landgrebe el ‘ahí’ —al que se refiere Heidegger en *Ser y Tiempo* como la dimensión originaria nuestro ser arrojado al mundo, una dimensión revelada por el ‘encontrarse’— está relacionado con las capacidades disposicionales [*Vermöglichkeiten*] más originarias de la corporalidad viva. Así, Landgrebe intenta describir la individuación y facticidad del yo trascendental en términos de su relación con su capacidad más básica: el automovimiento del cuerpo vivido como un movimiento templado.

Para Landgrebe, el campo sensible es de suyo templado, la constitución del cuerpo vivido como resultado progresivo de una síntesis de motivación cinestésica permite una forma primordial de conciencia irreflexiva relacionada con la potencia práctica “me muevo” que es un “siento mi movimiento” y dentro de mi vida se da más originariamente como el campo sensible de manifestación de todo ser sensible. Según Landgrebe, por tanto, la *sensibilidad* no es sólo una mera sensación táctil, sino que se refiere a una dimensión más amplia que implica la afectividad existencial de la *Befindlichkeit*. Así, en cada caso esta autoafección de la sensibilidad manifiesta en la corporalidad es siempre una estructura dinámica orientada hacia impulsos afectivos de diferente grado y complejidad, estructura que al mismo tiempo presta una tonalidad afectiva a todo impulso de movimiento, particularmente, en la esfera práctica.

Por lo tanto, según Landgrebe, la exhibición de cualidades sensibles se funda en el campo cinestésico del afecto sensible y, en este sentido, todo el campo afectivo se apoya en la síntesis constitutiva del cuerpo vivido. Para Landgrebe, la estructura fundamental de la *Befindlichkeit*, por tanto, está esencialmente conectada con la afectividad sensible en sentido corporal, y su aportación, a este respecto, radica en que describir el campo espacial en términos de un horizonte práctico, de posibilidades, que encuentra su articulación progresiva en cierta comprensión existencial de la constitución del cuerpo vivido con respecto al mundo circundante. De este modo el *yo me muevo* como potencialidad primordial que prima sobre todas las otras posibilidades *yo puedo* hace posible el resto de

¹⁹ *Ibidem*, 83.

las habitualidades. Así, de acuerdo con Landgrebe, la constitución del mundo circundante como campo de significación es el correlato de una síntesis progresiva de motivación y de las tendencias disposicionales de movimiento en diferentes grados e intereses afectivos, tal movimiento es genéticamente anterior a la emergencia de un *yo* que se mueve.

Por lo tanto, los templos de ánimo no son disposiciones afectivas de carácter meramente subjetivo sino la expresión de un horizonte práctico afectivo del mundo de la vida fundada en el carácter constituyente del cuerpo vivido en movimiento. De este modo, para Landgrebe, los templos de ánimo deben entenderse como disposiciones para realizar acciones respecto de una forma determinada de vivir el mundo circundante. En este sentido, la condición de vulnerabilidad es el reverso de tal horizonte afectivo, se trata de la exposición a ser privados de capacidades prácticas por efecto de aquello que es al mismo tiempo condición de posibilidad de la configuración del mundo circundante. Así, en este caso, el temple de ánimo del miedo ante lo amenazante que revela afectivamente la vulnerabilidad no apunta a una circunstancia meramente accidental sino a la contingencia constitutiva que pertenece a la facticidad de la existencia. La dimensión que emerge en la vulnerabilidad es el mundo como un campo precario de potencialidades prácticas, sin embargo, sentirse vulnerable no es sólo sentirse bajo amenaza constante, sino también experimentar una disminución de la capacidad de acción. Es sentir que nuestras acciones se quedan cortas con respecto a nuestros posibles objetivos, la clausura del despliegue de nuestras capacidades prácticas. Sentirse vulnerable es experimentar un desequilibrio en las expectativas inmediatas que, sin embargo, persiste sin encontrar una resolución determinada, provocando un tipo particular de angustia y tristeza que puede persistir durante mucho tiempo como una disposición emocional.

Por otro lado, la anticipación del fracaso y sus consecuencias es el reconocimiento tácito de mis limitaciones, no sólo corporales, sino de mi vida entera; y esto se traduce en una conciencia pre-reflexiva y práctica de mí mismo como sujeto de daño, la cual, es abierta desde una comprensión existencial de la propensión a lo perjudicial que de acuerdo con la reconsideración del cuerpo propuesta por Landgrebe como parte de la descripción fenomenológica de las disposiciones afectivas que encontramos en Heidegger.

Hemos descrito la vulnerabilidad tanto en términos de una experiencia fundamental de nuestra propia corporalidad en la circunstancia de ser eventualmente privados del campo

de las potencialidades prácticas como en términos de un campo de daño potencial más allá de nuestro control.

De acuerdo con lo que hemos planteado la vulnerabilidad no sólo se refiere a una dimensión física relacionada con la fragilidad. Desde el principio, nuestro objetivo ha sido señalar cómo la vulnerabilidad corporal revela una dimensión de la corporalidad irreductible a una explicación meramente física o fisiológica de las experiencias de aflicción. Además, hemos sugerido cómo los modos emocionales se proyectan hacia la anticipación del daño más allá del énfasis cognitivo en la anticipación o cálculo de los modos específicos del daño eventual. Lo que está en juego en la vulnerabilidad es algo más profundo respecto a la constitución de la existencia humana, algo que es ciertamente circunstancial y relacional. Sin embargo, esto no significa necesariamente que deba considerarse como algo negativo, como un signo de debilidad o un accidente. Al interrogar la condición de vulnerabilidad es posible comprender las raíces de nuestra necesidad de una orientación ética, que – en contradicción con explicaciones formales que presuponen la abstracción de la autonomía subjetiva, permite una consideración más cercana a la experiencia concreta del mundo de la vida.

Vulnerabilidad y confianza

En un trabajo reciente Esteban Marín-Ávila ha destacado la centralidad de la confianza como un elemento crucial en la formación de los nexos sociales y, en consecuencia, indispensable para articular un discurso en torno a la deliberación de acciones racionales en la esfera social.²⁰ En su caracterización de la confianza, Marín-Ávila parece sugerir un sentido restringido de dicha noción, como actitud o disposición práctica con carácter temático explícito, es decir, como algo que se otorga teniendo como telón de fondo una actividad explícita. Este supuesto de investigación, que es correcto desde el punto de vista de las síntesis activas que intervienen en la configuración de los actos sociales y, en consecuencia, en las acciones racionales, presupone algunos horizontes que se refieren a diferentes niveles de modalización de esa creencia. Marín-Ávila se enfoca en su componente de ampliación del campo potencial práctico, pero ocurre que la confianza tiene

²⁰ Marín-Ávila, *Hope and Trust*.

además un aspecto de horizonte de trasfondo no temático y más bien asumido, que se destaca en su contrario: la irrupción de desconfianza que se conecta en alguna medida con las formas del miedo descritas anteriormente. De acuerdo con la caracterización que encontramos en su trabajo, la confianza supone el acto explícito en el que uno se vuelve vulnerable ante otra persona porque confía en ella. Aquí la vulnerabilidad tiene un cierto grado de tematización que si bien no corresponde a su objetivación explícita, sí hay una conciencia de la vulnerabilidad en la confianza, la cual por lo demás resulta de la acción de confiar. Mientras que la frustración de la esperanza es la decepción, la de la confianza es la traición. Esta dimensión de la vulnerabilidad revela un nivel más concreto de individuación de la persona, toda vez que lo que está en juego no es sólo la frustración de la potencia práctica acompañada por una eventual aflicción dolorosa, sino la frustración de un proyecto personal.

Así, la confianza involucra una forma de vulnerabilidad diferente de la vulnerabilidad como la exposición a ser afectados de forma perjudicial en relación con el entorno exterior, se trata de una forma de exposición; por así decir, íntima, bajo la figura de la traición. Sin embargo, mientras confiamos, sólo en casos en los que tiene lugar un acto social que involucra de forma tética el conferir la confianza a alguien, no estamos vueltos a la actitud de confianza ni la ejecutamos de forma activa, al contrario, vivimos en ella como una tesis implícita, como cuando asumimos que hay suelo bajo nuestros pies mientras caminamos, o que nos desnudamos para entrar en la ducha sin miedo a cortarnos con algo. En la confianza, como destaca De Warren,²¹ no nos sentimos vulnerables sino al contrario, es dentro de la actitud de la confianza en la que nos movemos con libertad, sin necesidad de cuidarnos. No se trata necesariamente de dos sentidos de la expresión confianza sino una consideración más estrecha y otra más amplia de la misma actitud; la primera —la de Marín-Ávila— vista en su modalidad tética explícita, como acto de conferir confianza a alguien, y la segunda —que sugiero—, sin que ello represente una cancelación del punto de vista de Marín-Ávila, desde el punto de vista de su modalidad genéticamente más elemental, como actitud semejante a la actitud natural por la que conferimos realidad al mundo objetivo. Es posible que se trate de dos sentidos de confianza, uno restringido y explícitamente con carácter de acto, y otro relativo a cierta disposición fundante de los

²¹ De Warren, *Original forgiveness*, 199.

actos explícitos de depositar confianza en alguien. Precisamente, lo que hace que la confianza con carácter de acto suponga una exposición a la traición, es que la confianza no sólo presupone la vulnerabilidad, sino que al mismo tiempo la oculta: quizá nunca somos tan vulnerables como cuando confiamos. En la confianza suspendemos la anticipación del daño, aunque también sería incorrecto pensar que en primera instancia estamos siempre en una anticipación del daño y eventualmente desplazamos esta actitud para comenzar a confiar. Hay un sentido de confianza anterior a su enunciación en vivencias con carácter de acto que comparte que podríamos aproximar a una dimensión práctica de la actitud natural, la cual quizás sólo se revela en toda su magnitud e importancia cuando tiene lugar el acontecimiento de su ruptura: la traición.

En su estudio *El perdón original*, De Warren propone una caracterización del tema de la confianza, también en relación con otras formas de vulnerabilidad, un poco en la dirección que apuntamos aquí. Para De Warren, existe una dimensión enteramente axiológica de la confianza que se asocia con el fenómeno del perdón original y remite a un sentido más radical de exposición al daño, que no se puede anticipar y que está presupuestado en la confianza: la posibilidad de ser no sólo decepcionados sino traicionados. Sin embargo, esta confianza no sólo es un acto de confiar, sino una dimensión anterior a la actividad de confiar o eventualmente perdonar como resultado de una traición. En el centro del argumento de De Warren está de nueva cuenta el tema de la vulnerabilidad.²²

Si volvemos nuestros pasos hacia la caracterización preliminar del tema de la vulnerabilidad que presentamos en las primeras secciones, tenemos que el movimiento automotivado del cuerpo presupone un sentido de confianza sobre el cuerpo propio y en relación con el espacio de libre despliegue de movimiento. Desde los movimientos cotidianos hasta movimientos más complejos como los que realizan los deportistas de alto impacto, hablamos de que el cuerpo *responde* o *no responde* con relación a los diferentes sistemas cinestésico-prácticos de nuestras actividades. El cuerpo es el vehículo y expresión de capacidades que asumimos en la ejecución de actividades prácticas, y de acuerdo con nuestra propia descripción, en determinados casos los mismos principios de su constitución son al mismo tiempo el horizonte de sus límites, en la vulnerabilidad física. En cierto modo *confiamos* en nuestro cuerpo, depositamos en él una confianza presupuesta en el despliegue

²² *Ibidem*.

de la actividad práctica; este sentido implícito de confianza, y la relevancia de extender la noción de confianza en este nivel tiene por objetivo mostrar un posible hilo conductor que permita reconducir la descripción de la vulnerabilidad, incluso en sentido moral, a la vulnerabilidad del cuerpo vivido, toda vez que se comprenda de origen que la unidad del cuerpo vivido es la unidad de una síntesis fundamentalmente práctica.

En este respecto y en relación con los aportes de Marín-Ávila, Steinbock y De Warren sobre la relación entre vulnerabilidad y confianza, quisiera insistir, de acuerdo con las descripciones propuestas, en la dimensión genéticamente anterior a las formas más explícitas de la confianza, que pueden dar lugar también a una tematización reflexiva o conciencia de la vulnerabilidad: se trata de la relación de confianza en la que se parte en la constitución del cuerpo propio a través del agenciamiento que surge de la síntesis cinestésica del movimiento automotivado. El cuerpo se haya en cierta dis-posición que es a un tiempo una *exposición*, y hace a su vez posible la *disponibilidad* del mundo en torno a partir de una cierta confianza en nuestras propias capacidades de automovimiento, una confianza en el mundo y la confianza en los demás. Las formas de disposición, indisposición y exposición del cuerpo no sólo se enuncian en relación con el sistema de capacidades y los eventuales cumplimientos negativos de las intencionalidades prácticas por las que se revela nuestra vulnerabilidad, sino que tales formas de disposición e indisposición afectivo-práctico de la vida corporal presuponen a su vez un cierto sentido de dependencia con los demás, en la línea de lo que De Warren llama el perdón original. Por ejemplo, cuando se dice que se hace algo *a espaldas* de otra persona, como hablar o actuar *a sus espaldas*, hay algo que no sólo se refiere a la ignorancia sino al punto ciego en el que siempre puedo ser burlado, traicionado, el cual no sólo se dice necesariamente en sentido metafórico, sino que la metáfora en realidad resulta de una extensión del espectro semántico de la propia vulnerabilidad cuyo origen se encuentra en nuestra condición de subjetividad encarnada en un cuerpo vivido. La exposición al daño que pone de manifiesto la traición, aunque involucra aspectos de orden simbólico y no es equiparable a la mera decepción de una capacidad práctica, conserva algo de aquella vulnerabilidad que se revela en el sentido más originario en el cuerpo vivido.

Bibliografía

- Bąk, Agata. “Notas sobre fenomenología de la enfermedad A propósito del libro Phenomenology of Illness” *Acta Mexicana de Fenomenología Revista de investigación filosófica y científica* No. 4. Junio, 2019, pp. 29-55.
- Carel, Havi. *Phenomenology of Illness*. Oxford: Oxford University Press 2016
- De Warren, Nicolas. *Original Forgiveness*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2020
- Fineman, Martha. “The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition”. *Yale Journal of Law and Feminism* 20, núm. 1 (2008): 8-40.
- Gilson, Erinn, *The Ethics of Vulnerability A Feminist Analysis of Social Life and Practice*. London: Routledge, 2014
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006
- Husserl, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926. Husserliana Gesammelte Werke*, Vol. XI. Springer, 1966.
- Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von Marly Biemel. Nachdruck. *Husserliana Gesammelte Werke*, Vol. IV. Springer, 1991. Ed. cast. trad. Antonio Zirión Quijano, “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica”. Libro segundo. *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: FCE. 2005.
- Landgrebe, Ludwig, *Faktizität und Individuation*. Verlag: Felix Meiner, 1982.
- Marín-Ávila, Esteban. *Hope and Trust as Conditions for Rational Actions in Society: A Phenomenological Approach*. Husserl Studies. Springer, 2021.
- McIntyre, Alasdair. *Dependent Rational Animals*. Chicago: Open Court, 1999.
- Quepons, Ignacio. “El valor y sus horizontes: aspectos de la génesis de la conciencia afectiva en la fenomenología de Husserl”. En Celia Cabrera y Micaela Szeftel, *Fenomenología de la vida afectiva*. Buenos Aires: SB Editores, 2021.

Steinbock, Anthony. *Emociones Morales: el clamor de la evidencia desde el corazón*. Trad. Ignacio Quepons, con la colaboración de Ernesto Guadarrama y Paola Pérez Apodaca. Barcelona: Herder, 2022.

Turner, Bryan. *Vulnerability and Human Rights*, University Park: Penn State University Press, 2006.