

VULNERABLE BODY AND CONSCIOUSNESS OF VALUE: DEVELOPMENTS IN HUSSERLIAN PHENOMENOLOGY

IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ

ORCID.ORG/0000-0002-1589-3951

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

iquepons@uv.mx

Abstract: *The article suggests some aspects of a phenomenological analysis of vulnerability with regard to the condition of bodily vulnerability. In order to describe and make explicit the field of intentional implication of horizons involved in the lived-experiences unity of lived body, the analysis follows a transcendental phenomenological approach with genetic orientation. Afterwards it performs a description of practical horizons of the body and its relation to the genesis of the consciousness of one's own vulnerability. In this context, the paper points out some relevant reasons of aware anticipation of harm that belongs to the consciousness of being vulnerable with regard to the constitution of the field of values. At the end, the article suggests a reflection on the moral significance of vulnerability.*

KEYWORDS: BODILY AFFECTIVITY; GENETIC PHENOMENOLOGY; INTENTIONAL HORIZONS; VULNERABILITY; VALUES

RECEPTION: 25/06/2020

ACCEPTANCE: 27/08/2020

CUERPO VULNERABLE Y CONCIENCIA DEL VALOR: DESARROLLOS DESCRIPTIVOS EN FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ

ORCID.ORG/0000-0002-1589-3951

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

iquepons@uv.mx

Resumen: El artículo sugiere algunos aspectos de un análisis fenomenológico de la vulnerabilidad con énfasis en la condición del cuerpo vulnerable. El análisis sigue un enfoque fenomenológico trascendental de orientación genética por el cual se describe y explicita el campo de implicación intencional de horizonte involucrado en la unidad vivencial del cuerpo vivido. Inmediatamente después se procede a la descripción de los horizontes prácticos del cuerpo y su relación con la génesis de la conciencia de la propia vulnerabilidad. En este contexto, se destacan algunos motivos relevantes de la conciencia que anticipa el daño, propia de la conciencia de ser vulnerable, para el acceso y constitución del ámbito de los valores. Por último, a partir del marco descriptivo presentado se propone una reflexión sobre la significación moral de la vulnerabilidad.

PALABRAS CLAVE: AFECTIVIDAD CORPORAL; FENOMENOLOGÍA GENÉTICA; HORIZONTES INTENCIONALES; VULNERABILIDAD; VALORES

RECIBIDO: 25/06/2020

ACEPTADO: 27/08/2020

En los últimos años, no sólo ha crecido el interés por los aportes de Husserl a la fenomenología de la vida afectiva y los temas de ética (De Warren, 2017; Crespo, 2017; Ziri6n, 2018; Ferrarelo, 2015; Heinämaa, 2020), sino que también la publicación reciente de manuscritos de investigación poco conocidos hasta ahora, ha hecho posible nuevas rutas de investigación en fenomenología en las que se interceptan los enfoques más actuales en ética y filosofía de las emociones (Cavallaro y Heffernan, 2019; Steinbock, 2014, 2017).¹

En este contexto, las siguientes páginas tienen por objeto la exploración fenomenológica, en la línea abierta por Husserl, de lo que podríamos llamar en sentido amplio el desarrollo de la conciencia de la vulnerabilidad. Para ello, se describe la relación entre la estructura intencional de los horizontes prácticos de constitución del cuerpo vivido, y las formas de anticipación del daño corporal, como fundamento del desarrollo de una forma afectiva y pre-reflexiva de la conciencia de uno mismo. Con todo ello intentaré mostrar además cómo las formas de la conciencia de la vulnerabilidad conforman uno de los horizontes del campo de configuración intencional, de acuerdo con la fenomenología husserliana, de las formas afectivas involucradas en el acceso al valor (Yaegashi, 2019: 74; Merz, 2019; Fulford y Stanghellini, 2019: 362; Hua IV: 9). De este modo, propongo describir la formación de la conciencia del valor y su dimensión afectiva no sólo en términos de un desarrollo progresivo (Hua Dok III/2: 263), sino también en perspectiva del proceso de formación de habitualidades corporales como respuesta a situaciones de peligro.

Así, a partir del enfoque propuesto y desde una perspectiva fenomenológico-genética de corte husserliano, mostraré cómo la formación de la conciencia de nuestra condición vulnerable es correlativa al desarrollo de las estructuras de la

1 La publicación en 2014 de los manuscritos con las reflexiones tardías sobre Ética del periodo de Husserl en Friburgo, en el volumen sobre *Los problemas límite de la fenomenología*, (Hua XLII), completa el material que contiene los pensamientos de Husserl acerca del tema. Por otra parte, el tratamiento de las emociones que también contiene este volumen, en breve será completado con el grupo de manuscritos más importante sobre afectividad, valores y voluntad, en el volumen XLIII dividido en cuatro partes: “Estudios sobre la estructura de la conciencia” dentro de la colección *Husserliana*, ya anunciado para su próxima publicación por la editorial Springer.

experiencia vinculadas con nuestra orientación axiológica, y que es posible trazar la génesis de esa correlación en los horizontes prácticos de la constitución del cuerpo vivido. Es decir, la experiencia que da pauta a reflexionar, no sobre lo que valoramos de forma irreflexiva y más o menos inmediata, sino acerca de la normatividad misma de nuestras posiciones de valor, descansa en cierta medida en la manera en cómo nos apropiamos conscientemente de la fragilidad de nuestras metas prácticas, las cuales van desde el impulso de movimiento del cuerpo propio, hasta la formación de proyectos personales y, en particular, la anticipación de la posibilidad no sólo de fracasar en una meta, sino también de ser heridos, muchas veces, irremediabilmente, como consecuencia de ese fracaso.

Puesto que el hilo conductor de todo este análisis es la consideración dinámica de las formas de intencionalidad práctica involucradas en la vida afectivo-valorativa, esta posibilidad permite acercar los análisis fenomenológicos inspirados en el pensamiento de Husserl, por un lado, con algunas posiciones cognitivas y evaluativas en los debates sobre filosofía de las emociones (Lazarus, 1966; Nussbaum, 2005: 43, 2016: 251). Por otro lado, también permite la incorporación de la potencia descriptiva y analítica de la fenomenología al servicio de la aclaración de la noción misma de vulnerabilidad, en contextos más amplios, aunque con base en un enfoque orientado hacia la experiencia, en algunos debates actuales de la ética del cuidado (Huth, 2016).

No obstante, y antes de proceder a los análisis descriptivos, es preciso aclarar, de manera preliminar, dos supuestos metodológicos que orientan esta investigación:

Por un lado, (1) la anticipación de la afectación invasiva o daño que constituye el campo de posibles afectaciones al que nos referimos en sentido amplio como vulnerabilidad tiene por lo menos dos condiciones: (a) la primera, necesaria pero no suficiente, es la comprensión de dicha vulnerabilidad, en primera instancia, como la condición de ser afectado con una aflicción dolorosa en el límite súbito de la capacidad primitiva y no necesariamente reflexiva de movimiento auto-motivado del cuerpo, vivida ella misma como frustración de una síntesis intencional práctica (*cf.* Ferrarello, 2015: 10, 95 y ss.). De acuerdo con Husserl, la potencia práctica fundamental que antecede a todo “yo puedo” es la figura “yo me muevo” (Hua IV: 330), entonces la frustración de esta síntesis elemental impacta la unidad misma de la constitución del cuerpo vivido en general. Este límite supone, además, una ruptura en la continuidad del campo de “normalidad”

(Wehrle, 2019) tanto a nivel de la percepción como en el nivel práctico relativo al libre movimiento del cuerpo (Behnke, 2008). (b) La segunda condición, necesaria, es que la vulnerabilidad, en su dimensión más primitiva, no sólo se vive como resultado de la eventual y repentina incapacidad de movimiento con su entrelazamiento con la aflicción sensible resultante, sino también como uno de los horizontes de la dimensión no objetiva (Hua XXXIX: 625) de la corporalidad viva, la cual coincide con una manera de vivir la propia intimidad, no sólo táctil, sino también en sentido estricto afectiva. Este campo íntimo, por paradójico que resulte, revela al mismo tiempo un sentido de exterioridad del cuerpo vivido y de la intimidad del yo personal encarnado en éste, como la conciencia de un campo situacional relativo a todo aquello sobre lo cual no se tiene control, o sólo de manera parcial y, no obstante, se vive como fuente de afectación invasiva más o menos inmediata. La desnudez del cuerpo, el rostro indefenso y expuesto a la amenaza comparecen indirectamente como parte de un campo abierto de lo que está fuera de mi control. Este ámbito de indefensión o peligro puede constituirse como resultado de la interacción con el entorno físico, en el caso de situaciones de peligro por contingencias de la naturaleza, como navegar en medio de una tormenta, o en determinados contextos sociales hostiles, como los entornos de violencia. La estructura intencional de la conciencia de la vulnerabilidad en su dimensión primitiva es básicamente la misma, pero la conexión con las síntesis de motivación que impactan el desarrollo de la configuración de la conciencia de sí mismo, en uno y en otro caso son diferentes. Las heridas provocadas, no por accidente o descuido, sino por acciones dolosas, activan otras síntesis de motivación determinantes en la formación de actitudes axiológicas de orden superior, como la indignación y el rencor.

En segundo lugar, (2) en la medida en que la conciencia de la vulnerabilidad está constituida por nexos de implicación que pueden ser descritos en términos de horizontes afectivos (Quepons, 2016), la frustración de la capacidad de movimiento ocurre en el mismo nivel que la génesis de la conciencia volitiva, lo cual, por su parte, impacta a su vez en el desarrollo progresivo de la conciencia axiológica.² Por tanto, de acuerdo con un enfoque fenomenológico-genético (Hua XI:

- 2 La noción misma de frustración debe comprenderse aquí en la amplitud semántica que implica el malogro, en este caso, de la anticipación intencional, como decepción, y en lo que concierne

342), es posible sugerir que la conciencia de la vulnerabilidad constituye un momento, si bien a la manera de una conciencia de fondo, en las motivaciones de la configuración del espectro de significatividad axiológica en circunstancias dadas. En ese sentido, la vulnerabilidad no sólo se refiere al horizonte externo que define los contornos de la potencia de libre movimiento del cuerpo o la disposición a la aflicción que resulta de encuentros no favorables con el mundo circundante, sino que, además, constituye uno de los horizontes de latencia en la configuración del sentido de los valores y las metas, incluso en aquellos que Husserl llama “absolutos” en sentido moral (Hua XLII: 201, 346, 435).

Así, la conciencia del daño potencial que está en la base de la unidad de la conciencia de la vulnerabilidad, no sólo anticipa lo que podríamos llamar el cumplimiento negativo de la tendencia intencional práctica de movimiento, sino también las formas de afecto invasivo, así como las consecuencias de la aflicción en la más honda intimidad de la vida.

Entre el dolor físico, manifiesto en la *intimidad táctil* del yo que se siente a sí mismo, y la herida que permanece resonando en la memoria del trauma personal, la frustración, ante la sorpresa del comportamiento inesperado (e inesperable) de alguien en quien confiamos, deja una huella que se manifiesta, incluso en estos casos, corporalmente. Este nexo de sentido común a las estructuras fundamentales de la constitución de la corporalidad viva (Behnke, 2009), como unidad de agenciamiento más primitivo de la espontaneidad subjetiva, es por lo demás consecuente con la anticipación protentiva del daño y depende del despliegue progresivo de una forma en principio pre-reflexiva, y de carácter afectivo (Behnke, 2008: 145), de la conciencia de sí mismo.³

a la frustración, como emoción. Acerca de la frustración en el estudio fenomenológico sobre vulnerabilidad, dolor y violencia, véase Venebra, 2019a: 121.

- 3 La descripción heideggeriana de la anticipación de la posibilidad radical de la muerte es importante para estas consideraciones, sin embargo, dicha anticipación no se corresponde con la anticipación del daño en el sentido que intento describir. La muerte no es un *fracaso* ni ocurre de forma necesaria como la frustración de una capacidad y la disposición a ser afectados descrita aquí. En consecuencia, aunque algunas de las estructuras que describe Heidegger pueden ser útiles para el análisis aquí propuesto, la vulnerabilidad no es equiparable a la finitud. En Husserl,

LA NOCIÓN DE VULNERABILIDAD

La vulnerabilidad ha sido comprendida en diferentes ámbitos de las humanidades y las ciencias sociales como un fenómeno relacional (Gilson, 2014; Boubil, 2018; Herickson y Fouche, 2017: 17; Butler, 2016) vinculado en principio a la corporalidad (Turner, 2006: 25), que involucra el espectro de significatividad y en esa medida es contextual; es una condición dinámica, gradual y susceptible al cambio con el paso del tiempo. Además, tiene importantes implicaciones de carácter social y normativo (Gilson, 2014: 51).

Así, el estudio fenomenológico de la conciencia de la propia vulnerabilidad comienza con la descripción de los horizontes de anticipación del daño potencial a partir del acervo de experiencia, en concordancia con el desarrollo del campo de afectación sensible y los horizontes prácticos relativos al movimiento corporal: el sistema cinestésico (Hua XV: 304; Behnke, 2008: 148). Por tanto, hablar de vulnerabilidad corporal, implica, además de la fragilidad física o la eventual disposición al daño en la forma o estructura del cuerpo, un sentido de *precariedad* que compromete la dimensión del cuerpo “vivido desde dentro” (Behnke y Ciocan, 2012: 14; Masiá-Clavel, 2015: 105). De este modo, algunas de las ventajas del enfoque fenomenológico para estas investigaciones es que realiza la descripción de la experiencia destacando su formación a través de campos u horizontes de implicación de sentido en el flujo de la corriente del tiempo, cuya descripción permite comprender a su vez fenómenos dinámicos, en este caso la vulnerabilidad, e incluso delimitar las implicaciones contextuales de dicha noción sin caer en relativismos que terminan por disolver el significado en pura convencionalidad (véase este riesgo en Luna, 2009 y 2014).

La vulnerabilidad, por otra parte, es ciertamente una disposición circunstancial expresada en la forma de un predicado accidental relativo a las formas de su interacción entre lo que se considera vulnerable y los alcances de su capacidad de ser afectado (Rogers, 1997; Heaslip, 2013). El sentido de dicha disposición comparece como correlato de una modalización de la conciencia práctica (Hua XVIII: 119), la cual proyecta ya bien el daño como una posible afectación del

la expresión *Sorge* sí se plantea en el contexto de la apertura de eventuales fracasos en el proyecto vital. Véase Hua XLII: 425 y ss.

yo a partir de la síntesis de motivación y el acervo de experiencias (Walsh, 2013) o bien la disminución o desajuste entre lo que creemos ser capaces de hacer y la ejecución efectiva de dichas actividades prácticas, siempre bajo el supuesto de la inserción en el mundo de la vida. De este modo, si nos enfocamos en su forma más primitiva, la conciencia de la vulnerabilidad es aquella referida a la configuración del cuerpo propio; ésta se forma a partir de protenciones que tienen por base síntesis de cumplimiento negativo de orden práctico, y toma parte del horizonte la manifestación del cuerpo vivido como polo de habitualidades prácticas, además de la unidad de una forma de auto-afección relativa a la constitución del espacio vivido como centro cero de orientación (Hua IV: 158; Venebra, 2019b: 159).

De este modo, de la misma manera en que el cumplimiento de la intencionalidad dóxica puede ser frustrado en la forma de la confirmación de lo contrario a lo mentado, en la decepción (Hua XIX/2: 574-576), así también la intencionalidad práctica (Hua XXVIII: 102, 111; Crowell, 2013: 263) puede tener ese tipo de frustraciones (Hua XLII: 280), las cuales no necesariamente ocurren en el nivel de los actos intencionales en sentido estricto, sino que se trata de frustración de nexos de implicación intencional en niveles pasivos (Hua XI: 25, 189). El sentido del trazo de un movimiento corporal puede estar orientado por una forma de intencionalidad dirigida al cumplimiento de tareas inmediatas, de metas prácticas como bajar por una escalera, levantarse de la cama para atender a quien llama a la puerta de nuestra habitación, por ejemplo. Por tanto, la incorporación del cuerpo presupone el espacio del suelo no sólo con la consistencia para resistir el peso de nuestro cuerpo erguido, sino también la ejecución de los pasos; además, en sentido práctico, está presupuesto el sentido que mienta el espacio como un campo abierto para la ejecución del andar hasta donde está la puerta. La interrupción súbita de cualquiera de estas operaciones, sea por un insospechado obstáculo (algún líquido derramado en el suelo la noche anterior, las llaves tiradas) que nos hace dar un mal paso y lastima los pies descalzos, o sea por una indisposición del propio cuerpo (la torcedura por un mal movimiento), supone tanto la frustración de un movimiento práctico como la afectación sensible que no sólo entorpece una operación habitual, sino que también lastima.

Por otra parte, como condición existencial, la vulnerabilidad guarda una relación necesaria, por un lado, con la conciencia interna del tiempo, pues está fundada en la anticipación de posibilidades basadas, en este caso, en experiencias

aflictivas anteriores y habitualidades prácticas (Hua XI: 62). Pero, por otro lado, la conciencia de la vulnerabilidad parece involucrar a su vez las síntesis constitutivas de la vida corporal, comprendida como una unidad de potencialidades de movimiento auto-motivado, lo cual coincide con la génesis primordial de todas las habitualidades prácticas (Moran, 2011: 65). En esa medida, la conciencia de la vulnerabilidad, como forma pre-reflexiva de asumir el cuerpo propio, revela, de forma progresiva, una dimensión más íntima de fragilidad subjetiva, a partir de la anticipación de posibles afectaciones invasivas y aflictivas, motivadas por el acervo de experiencias anteriores en contextos hostiles. Todo ello supone, como señala Husserl, una ruptura que puede ser súbita y violenta, por ejemplo, en el evento de un sismo o durante un accidente brusco y completamente inesperado, o bien, a través de la sensación de extrañeza con respecto a un entorno asumido como familiar, en el que somos expuestos de forma violenta, como cuando nos vemos involuntariamente en medio del estallido de una balacera en un espacio público. En estos dos ejemplos, sin embargo, la exposición es resultado de un mero accidente. Hay otras formas de vulnerabilidad más complejas, y asumidas también de forma más consciente, como en la confirmación de nuestro cuerpo expuesto ante la mirada hostil de alguien con clara intención de hacer daño, por ejemplo, cuando tomamos parte de forma explícita en un combate. En este caso, el despertar de la conciencia de la propia vulnerabilidad está motivada en la comparecencia de los límites y posibilidades del cuerpo en situación, es decir, la proximidad, distancia, intención y sentido de los movimientos del otro, comprendidos con respecto a eventuales acciones defensivas, la oportunidad de contraatacar, retroceder, huir, etcétera.

Aspectos metodológicos del análisis fenomenológico y el tema de la constitución del cuerpo vivido en el contexto de la descripción de la conciencia de la vulnerabilidad

Antes de avanzar a descripciones más específicas de las formas de la vulnerabilidad es preciso detenerse en la consideración metodológica del sentido del análisis intencional propuesto por la fenomenología husserliana. En el análisis de las formas de la intencionalidad, Husserl distingue entre una consideración *fenomenológico-estática* de dichas relaciones intencionales, dirigida al análisis de los niveles de fundación e interdependencia formal entre los actos, así como el tipo de actos

involucrados en la constitución, y, por otra parte, la consideración “genética” (Hua I: 111; Hua XI: 336; Welton, 1977), cuyo énfasis es el análisis de la dimensión dinámica de la temporalidad de la intencionalidad (Hua XI: 336). El método fenomenológico genético concibe la intencionalidad como un tejido de implicaciones sintéticas entre las vivencias y sus respectivos correlatos considerados como unidades en proceso de desarrollo, es decir:

[...] toma en cuenta también, por ende, la *unidad inmanente de la temporalidad* de la vida, cuya «*historia*» transcurre en ella; de suerte que cada vivencia singular de conciencia, que se presente temporalmente, tiene en ella su propia «*historia*», es decir, su *génesis temporal*. (Hua XVII: 315)

Por tanto, mientras que el análisis estático proyecta un mapa formal de la estructura de la intencionalidad, el análisis genético está orientado a describir totalidades concretas, procesos sintéticos dinámicos de unidades en proceso de concreción. Así, el análisis genético enfatiza la relevancia de la experiencia pre-predicativa, perfilando las ulteriores síntesis activas, así como las sedimentaciones de experiencias anteriores (Lohmar, 2012: 267).

En este sentido, uno de los aspectos más importantes de la descripción genética en la explicitación de las estructuras constituyentes de la subjetividad y su relación con el mundo es el papel no sólo del tiempo, sino también de la corporalidad. De este modo, la ejecución de la reducción trascendental, como reconducción a la experiencia a su especificidad inmanente o, en el lenguaje de Husserl, al campo trascendental (Hua I: 61), descubriría cómo, en un sentido muy específico, la propia corporalidad es un requerimiento necesario para hacer explícita la constitución originaria del espacio vivido como campo de experiencia intuitivo de los objetos de la percepción sensible (Rabanaque, 2013).

Por tanto, la vida corporal puede ser comprendida como la unidad de un campo estratificado de sensaciones, incluyendo aquellas del orden de los sentimientos sensibles (Hua V: 15), entrelazadas en la corriente de vida, requeridas por las aprehensiones de la percepción externa y, en consecuencia, esenciales en la configuración del mundo como horizonte de experiencia en general. En esa medida, el cuerpo propio se revela como el *medio* necesario para vincular la corriente de vida con el objeto constituido (Rabanaque, 2013: 389), obteniendo así un

carácter constituyente peculiar: sin ese “puente vinculante” (Hua XXXIX: 459) ni siquiera serían inteligibles las orillas que comunica (Behnke, 2009: 188-191).

El estudio de esta dimensión supone, por otro lado, la distinción entre dos sentidos de la noción de cuerpo que han estado operando de forma implícita a lo largo de la exposición hasta este momento: la diferencia entre el cuerpo vivido, *Leib* (Hua IV: 56), y el cuerpo corporal o físico, *Körper* (Hua I: 128). La diferencia entre estos dos sentidos del cuerpo, lejos de tratarse entre una visión más psicológica (el cuerpo vivido) frente a la comprensión meramente física o mecánica del cuerpo (el cuerpo corporal), se trata más bien, en este contexto fenomenológico, del correlato de procesos sintéticos diferentes, aunque vinculados entre sí. Así, mientras el primero es rendimiento de síntesis de motivación y se vive como la unidad de la capacidad de movimiento auto-motivado, el segundo es el correlato constituido por síntesis de *causalidad* común a la constitución de los objetos de la naturaleza en general (Hua IV: 242; Walsh, 2013: 76).

El cuerpo propio, por otra parte, comprendido como el cuerpo corporal sobre el cual ejercemos derechos exclusivos (Hua IV: 285), está fundado en última instancia en síntesis de motivación y auto-afectaciones inmediatas como el hambre, la sed y el frío de nuestro cuerpo vivido. Así, la espontaneidad del movimiento que no sólo confirmamos en su efectucción, sino que también *sentimos* como nuestro, es el fundamento de la relación entre el *yo* con su propio cuerpo. Como señala Agustín Serrano de Haro:

El cuerpo [...] mantiene con el *yo* una relación que no es ni de identidad objetiva (unidad) ni de disparidad objetiva (separación, dualidad de las cosas), sino de referencia mutua e irreductible en el seno de la única vida intencional a que ambos pertenecen y que ambos han surgido. (Serrano de Haro, 2007: 61)

Por otra parte, el campo de visibilidad, en sentido amplio, y las cosas que se exhiben a la conciencia individual se articulan en relación con el centro cero de orientación que instituye el cuerpo propio y sus potencialidades de movimiento efectivas. La captación inmediata de mi entorno, no sólo en mera consideración *contemplativa*, sino también en mi disposición relativa a los fines más inmediatos, requiere una serie de síntesis que suponen el ahí de mi cuerpo, tanto en su nivel estesiológico, como a nivel del cuerpo relativo a la constitución de mi realidad

ánimica donde me vivo a mí mismo como un *yo* personal viviendo en y a través de mi cuerpo concreto (Hua IV: 145-158, 284).

En ese sentido, el cuerpo como órgano de la percepción y la voluntad (Hua IV: 153) es la unidad en la cual tiene lugar la formación de los campos de sensación relacionados con las síntesis sensibles de movimiento corporal, las llamadas cinestésicas (Serrano de Haro, 1997: 194). La concordancia entre el movimiento corporal y los rendimientos de la percepción correlativos a ella, las cinestésias, constituyen el espacio vivido originario y, en consecuencia, el sentido de todo lo que aparece en el campo espacial circundante (EU: 89; Venebra, 2019b: 161). Por otro lado, dado que el análisis fenomenológico del cuerpo es el acceso originario al campo sensible mismo, el campo de apercepción sensorial depende, en principio, de nuestra capacidad corporal viva de vivir esos campos (Hua XI: 13), aunque su unidad sea resultado del fundamento de toda actividad sintética en general, como hemos dicho: la unidad de la conciencia interna del tiempo.

La centralidad del movimiento corporal, expresado en la potencialidad “yo-me-muevo” que, de acuerdo con *Ideas II*, precede al *yo puedo* como unidad de capacidades habituales (Hua IV: 261), fue uno de los aspectos que llevaron a Ludwig Landgrebe a enfatizar que:

[...] la *corporalidad* propia debe ser entendida *no meramente como constituida sino como constituyente*. Es un sistema de capacidades disposicionales en el que se coordinan los diferentes campos de los sentidos y pertenece en cuanto tal a la subjetividad trascendental. (Landgrebe, 1982: 82)

Así, de acuerdo con Landgrebe, el campo sensible es una estructura de sentido cuya base es la síntesis cinestésica de movimiento corporal (1978: 28).

Por otro lado, en la medida en que todo sentir es al mismo tiempo un *sentirse a sí mismo* en el cuerpo, para Landgrebe la unidad de la síntesis cinestésica no sólo es la potencia práctica “yo me muevo”, sino además, al moverme, “siento mi propio movimiento”, y en ello me siento a mí mismo (1978: 31). Este sentir, no obstante, no es sólo la mera sensación táctil, sino que también remite a una dimensión más abarcante que involucra el encontrarse (*sich Befinden*) “en el que se apunta ya al ser consciente de sí mismo que pertenece al sentir en cuanto momento de la conciencia” (Landgrebe, 1968: 180).

De este modo, el campo sensible último no es el mero complejo de sensaciones entendidas como la conciencia de meras cualidades aisladas, sino que también originariamente las sensaciones son vividas como entrelazadas con *lo atrayente* y *lo repelente*, es decir, como incitación o afectación del libre movimiento, y en este caso, del interés, que sólo en la descripción analítica se aísla en su involucramiento con el cuerpo (Landgrebe, 1968: 185). Por tanto, para Landgrebe, la trama de movimientos tiene como correlato simultáneo y permanente la exhibición del mundo de los sentidos, con base en el horizonte espacial comprendido como campo de juego (*Spielraum*) del libre movimiento de la subjetividad encarnada en su cuerpo propio.

El *yo-me-muevo* como potencia práctica fundamental no es un mero *desplazamiento* en el espacio abstracto, sino más bien movimiento en el interior de un mundo de significatividad motivado por una tendencia templada en una gradación de intereses afectivos (Landgrebe, 1978: 31). Las síntesis de motivación que sostienen el *agenciamiento* de un *yo* en el ejercicio de su movimiento activo tienen un inalienable componente afectivo, el cual se hace explícito en tonalidades afectivas del entorno.

La significatividad de estos horizontes afectivos viene dada por el sentido teleológico que explicitan, el cual, por lo demás, está implicado en la tendencia del movimiento como unidad de la corporalidad viva. Esta aspiración originaria y su tender-hacia es, de acuerdo con Landgrebe, el origen del sentido teleológico de toda forma de intencionalidad y es, al mismo tiempo, la pauta del sentido de la propia historicidad humana fundada, en sentido retrospectivo, en la experiencia concreta del movimiento corporal (Landgrebe, 1981: 138; 2017: 100).

LA ESTRUCTURA INTENCIONAL DE LA CONCIENCIA DEL CUERPO VULNERABLE

Cuando hablamos de vulnerabilidad no nos referimos a la mera afectación física de nuestro cuerpo como si se tratara de una cosa, sino al campo de exposición al daño y las consecuencias de la herida resultante de ser lastimados, en tanto abarca desde las dolencias físicas, hasta el trauma en sentido personal. El daño es una afectación afflictiva y que resulta en una frustración, por causas externas, del despliegue de una intención de libre movimiento que anticipa fines de orden práctico. Hablar de exposición al daño en sentido físico recorre el espectro que

va desde afectaciones y disminuciones resultantes de la condición de enfermedad (Alva, 2017; Bağ, 2019), la vejez, o incluso la etapa transitoria de la infancia, hasta la pérdida irreparable de la capacidad de movimiento, la pérdida de capacidades cognitivas o la muerte. Ahora bien, en sentido más amplio, la exposición al daño comprendido en términos de transgresión o ruptura en la síntesis de regularidad de la experiencia supone además formas de frustración y secuelas que impactan la vida en sentido personal. En ambos casos, la unidad de las síntesis de la experiencia vulnerada es la conciencia de sí implicada en el sistema cinestésico como base del agenciamiento subjetivo y como forma primitiva de todas nuestras capacidades espontáneas.

Por tanto, la conciencia de la vulnerabilidad, de acuerdo con lo presentado hasta aquí, involucra por lo menos dos aspectos fundamentales de la constitución del cuerpo vivido: 1) la unidad de una forma de conciencia pre-reflexiva de carácter afectivo o la intimidad del tacto y 2) el nexo cinestésico del movimiento libre espontáneo (Hua IV: 258). Se trata de una conciencia que se incrementa o disminuye en progresiones de atención dependiendo de las circunstancias que la motiven. Podemos ser muy vulnerables sin darnos cuenta de ello o creer serlo en entornos más bien seguros. Sin embargo, la conciencia de la vulnerabilidad no es una mera creencia (Steinbock, 2014), sino una disposición compleja, progresiva y que implica el desarrollo de vida a lo largo del tiempo, en la cual la vida práctica se orienta intencionalmente hacia el mundo en torno.

Como he señalado, desde una perspectiva genética es posible dar cuenta de la armonía dinámica entre la exhibición sensible, tanto del cuerpo propio como de los objetos de la percepción en general, y el libre movimiento del cuerpo, que no se puede conocer de antemano y, sin embargo, es posible anticipar. En este sentido, la anticipación del daño resulta en la pre-delineación de un horizonte de posibilidades relativas al libre movimiento del cuerpo y el campo sensible de la percepción, de acuerdo con los términos descritos de esta relación en Husserl (Hua XI: 14). No obstante, además de esta relación de libre movimiento y formación del campo sensible tenemos que, por un lado, el movimiento es impulsado por disposiciones del ánimo de inclinación, repulsión y aversión (Landgrebe, 1968: 188); y por otro, su propia unidad sensible es la unidad templada de un encontrarse, un sentirse en movimiento. Según Landgrebe, esto permite comprender por qué Heidegger considera que el mundo se abre primariamente como un:

[...] encontrarse y que en éste tiene en cada caso su comprensión [lo cual presupone] lo que Husserl había mostrado ya en sus primeros análisis como la conciencia de trasfondo y de horizonte que soporta toda conciencia de los actos. [Así:] el encontrarse, empero, en cuanto estar-templado, se determina, si no exclusivamente al menos en el grado más profundo, por la correspondiente manera del sentir: colores, tonos, etc. poseen en cada caso su «valor templante», y lo que afecta en cuanto sensación depende de la manera de moverse. El comprender que pertenece al encontrarse consiste, por tanto, según esta perspectiva, en un comprenderse en sus posibilidades de poder hacer que mediante el moverse se manifiesten sensiblemente cosas. (Landgrebe, 1968: 188)

Entonces, el campo entero de la percepción es, al mismo tiempo y desde su origen, un campo afectivo y práctico, sólo que, en aras de la exposición científica de los niveles de fundación, en la actitud naturalista, el análisis de la constitución de la mera naturaleza lo deja de lado para centrarse en la pura percepción (Hua IV: 2). Sin embargo, resulta innegable que en el despertar del volverse hacia la afectación en la percepción hay elementos inalienablemente emotivos que intervienen, tanto en el desarrollo de la atención (Wehrle, 2015), como en el movimiento espontáneo de nuestro cuerpo y las síntesis cinestésicas que abren el horizonte del campo perceptivo.

Así, la vulnerabilidad, fenomenológicamente, es un tipo de horizonte potencial relativo a ciertas circunstancias que presupone la formación de hábitos de orden práctico, fundadas en la asunción del cuerpo como unidad de afectación en puntos, suscitaciones sensibles localizadas (Hua V: 7) y capacidad de movimiento (Hua IV: 152). Por otra parte, a la conciencia de la vulnerabilidad corresponde, como correlato objetivo, la comprensión del entorno circunstancial como lo que podríamos llamar un *ambiente peligroso*, inicialmente vivido como un horizonte de la situación cinestésica (Hua XV: 275) de la subjetividad concreta, en función de la anticipación de un daño probable.

Así, la conciencia de la vulnerabilidad es una forma de modificación de la tesis de creencia, en la figura de lo probable en el ámbito práctico, la cual está fundada en síntesis de experiencias anteriores que la motivan. Por un lado, se trata de una conciencia de horizonte que motiva lo análogo a la modificación dóxica en la esfera de los actos volitivos (Hua XXVIII: 119) en relación con la decepción

práctica de un acto de *querer* y no obtener lo que se quiere y, en segundo lugar, en relación con el resultado, igualmente probable, del fracaso práctico, no sólo como decepción, sino también como algo que *me deja expuesto* al daño posible. En la medida en que el éxito práctico promueve la habitualidad práctica de la *confianza en uno mismo* y el *control sobre la situación*, así los eventuales fracasos y las situaciones en las que las cosas *se salen de control* configuran, por tanto, un horizonte límite: lo que se sale de control comparece en la experiencia a partir de la comprensión del campo sobre el que sí tengo algún control. Es posible describir este complejo de vivencias a partir de las descripciones de Husserl sobre los horizontes de familiaridad y la experiencia de lo extraño (Hua XV: 432). La vulnerabilidad es el horizonte de la *trascresión* (*Überschreitung*) del núcleo más profundo del mundo familiar: la intimidad.

El campo de afectación se circunscribe a ciertos límites definidos: los alcances de la sensación de sí mismo en el cuerpo, los cuales son a su vez el contorno de la realidad anímica constituida a través del cuerpo, y su propia exterioridad, tanto en sentido expresivo como material. Por otra parte, el cuerpo como “órgano de la voluntad” (Hua IV: 152) y, en esa medida, núcleo de las habitualidades perceptivas y prácticas implicadas con el libre movimiento, tiene también sus contornos definidos bajo lo que podríamos llamar el *límite del cumplimiento exitoso* de disposiciones prácticas fundadas en habitualidades del tipo *yo puedo*.

El límite de mi libre movimiento es, de este modo, un punto de contacto con las cosas del mundo que se manifiesta en la resistencia de los otros cuerpos; los cuales cumplen de forma negativa la certeza de lo que *no puedo* hacer, en sentido primitivo: hacia dónde no puedo ir, hacia dónde no puedo moverme (*cf.* Steinbock, 2014: 40). Estos contornos no se exhiben constantemente de forma temática, sino que más bien están anticipados como series potenciales, pero armónicas, de circunscripción de los alcances de mi subjetividad en sentido anímico en relación con el mundo circundante. Después de todo, como señala el propio Husserl, ninguna cosa es más próxima, y en ese sentido más íntima, que el cuerpo propio: “sobre todas las cosas espaciales de mi esfera universal práctica, mi cuerpo vivido es lo más *originariamente mío*” (Hua XIV: 58).

Este punto, decisivo para Landgrebe en su acercamiento a Husserl, está conectado con la génesis progresiva de la percepción y de la intencionalidad práctica en general. El *fiat* del acto voluntario (Hua XXVIII: 157) encuentra su punto de

partida en el éxito de la intención de ejecutar movimientos auto-motivados, aunque no necesariamente tematizados en la manera de actos explícitos (Landgrebe, 1978: 28). La coincidencia entre la intención volitiva y su cumplimiento motiva, por su parte, la conciencia igualmente fundada del *control* sobre un campo de cosas no sólo perceptibles, sino también *a mi disposición* en sentido práctico.

En esa medida, la vulnerabilidad significa aquí no sólo la anticipación de la afectación física, sino también la confirmación de la fragilidad de los complejos de cumplimiento de intencionalidad práctica y puesta en entre dicho de lo asumido como *bajo control*; todo ello sumado a la convicción práctica de que las consecuencias de la falta de control extienden un campo potencial de daño, en sentido inmediato, corporal o personal. Con todo, la cuestión de la vulnerabilidad del cuerpo propio y el ámbito en el que descansa la especificidad de dicha experiencia, una vez más, no es la mera fragilidad del cuerpo y la anticipación del daño, en tanto se anticipan o se suponen los puntos vulnerables de un edificio o un automóvil, sino que, dada la esencial implicación de nosotros mismos en lo más íntimo de nuestra vida con el cuerpo, la vulnerabilidad del cuerpo propio hace manifiesta una dimensión radical de nuestra propia intimidad, afectando directamente al *yo*, como hemos dicho, en sentido personal. Así, podríamos decir que la vulnerabilidad revela una forma de intimidad peculiar: en lo más íntimo de mí mismo hay algo que *no depende de mí por completo, excede el control que puedo ejercer sobre ello* y me comprometo a ser lo que soy a pesar de esta excedencia. Se trata pues de una dimensión de exterioridad fundada, por paradójico que resulte, en una forma radical de la pasividad: la desnudez resultante de estar a la intemperie y sin amparo ni control sobre lo que soy sin condición ni posibilidad de apelación.⁴

4 La vulnerabilidad en el pensamiento fenomenológico de Levinas es una dimensión constitutiva que permite redefinir el estatuto mismo de la subjetividad, desde la sensibilidad como un radical *estar expuesto*. Dice: “haber-sido-ofrecido-sin-reserva, como si la sensibilidad fuera precisamente aquello ya supuesto por toda protección y toda ausencia de protección: la vulnerabilidad misma” (Levinas, 1978: 120). La originalidad y los alcances del pensamiento de Levinas en torno al tema de la vulnerabilidad exceden por mucho los modestos esfuerzos de este artículo, pero no se puede dejar de destacar la importancia de su intuición central: esta dimensión de ex-posición,

De este modo, el *yo* como el sujeto activo del interés por la cosa física que se inspecciona, y el volverse del *yo*, por ejemplo, en la experiencia del dolor, hacia su cuerpo, lo manifiesta no sólo como un agente, sino además como sujeto de afectación, en un sentido individualísimo, personal.

Por tanto, lo que llamamos conciencia de la vulnerabilidad es un tipo de horizonte de explicitación de nuestra propia realidad anímica, manifiesto a través del cuerpo, y relativo a posibilidades de afectación invasiva respecto de las cuales tenemos un control muy limitado, o no tenemos control en absoluto. Es un horizonte que se manifiesta en la unidad total de la disposición afectiva (Hua Mat VIII: 362). Se trata, por tanto, de un horizonte de eventos posibles que nos competen porque se refieren a la vida como totalidad concreta.

Así, la condición de calamidad nos resitúa violentamente en una condicionalidad fáctica con el entorno inmediato, en parte olvidada por el desarrollo de los horizontes de familiaridad con el entorno, y la apariencia de un mundo supuestamente dispuesto a nuestros designios (Eng, 1972: 269). La familiaridad o cotidianidad es, en este contexto, motivada por el campo de libre movimiento que es horizonte (o conciencia marginal) de las síntesis cinestésicas. La apertura del mundo como campo de juego del libre movimiento de mi cuerpo, a partir del cual trazo y acorto distancia, es al mismo tiempo el horizonte de su propia finitud. La zozobra nos coloca en un estado de alerta y despierta una forma pre-reflexiva de consciencia afectiva y práctica de nosotros mismos y nuestras circunstancias concretas.

Por tanto, la conciencia de la vulnerabilidad hace patente un desbalance, un límite sobre el control de lo que podemos saber acerca de nosotros mismos, manifiesto como punto de excedencia de los límites de la voluntad en nuestro cuerpo. Lo más acuciante el fenómeno de sentirse vulnerable es que, en medio de todas las cosas que no podemos controlar, potencialmente infinitas, existe un espectro de “determinación indeterminada” (Hua I: 82) que circunscribe ese horizonte, no a cualquier posible, sino hacia aquel relativamente susceptible de anticipación y

por así decir, a la que da lugar la vulnerabilidad, es al mismo tiempo la pauta para la apertura a una forma radical de alteridad, anterior a cualquier consideración temática explícita.

que nos afecta en lo más íntimo: lo que nos importa y no controlamos por completo (Nussbaum, 2005: 42).

Por otro lado, la vulnerabilidad constituye un horizonte indisociable de explicitación del cuerpo vivido en los términos sugeridos aquí. En este respecto, siguiendo a Husserl, podemos describir cómo la unidad del cuerpo vivido se explicita en su dinamismo constitutivo a través de un horizonte interno, el cual hace evidente la unidad del cuerpo en el nexo cinestésico de su movimiento. Tenemos, así, el horizonte externo relativo a la relación entre este nexo cinestésico y la exhibición del campo perceptivo de objetos circundantes. El límite de ese horizonte, sus contornos, no sólo se corresponden con los límites del cuerpo físico, sino con la resistencia al libre flujo del movimiento auto-motivado comprendido en su unidad a través de nexos motivacionales. Este límite, que junto con el libre movimiento se vive en relación con el flujo dinámico de la conciencia cinestésica, está vinculado de manera esencial con el sentido de afectación invasiva en la resistencia, eventualmente opresiva del ambiente, lo que *anticipamos que puede pasarnos*. Todo ello comprendido en términos de asumir circunstancias que pongan en peligro la integridad del cuerpo o resulten en afectaciones invasivas, más allá de lo controlable o tolerable, abre paso al horizonte externo de la vulnerabilidad.

Además, la conciencia de la vulnerabilidad involucra, como he señalado, una anticipación emotiva del daño, la cual tiene su base en resonancias afectivas (Hua XXXVII: 343) que despiertan, en este caso, contenidos sedimentados relativos a experiencias aflitivas o incluso traumáticas. Dicha anticipación emotiva está en la base intencional de disposiciones del ánimo como miedo, preocupación y ansiedad. En cierto sentido, la conciencia de la vulnerabilidad está motivada por experiencias pasadas de fracaso en el conjunto de capacidades prácticas de ejecución del libre movimiento y sus eventuales consecuencias como estar físicamente expuestos debido al resultado de la frustración (cumplimiento negativo) de la expectativa de libre movimiento y, en consecuencia, de control sobre la situación.

De este modo, aunque el análisis comienza con el cuerpo vulnerable como horizonte situacional inmediato, la instancia primitiva de la que tengo que hacerme cargo, cuando me ocupo de mi circunstancia, la anticipación afectiva del cuidado, en la conciencia de la vulnerabilidad, revela en sentido genético el origen de una significatividad axiológica en lo que he llamado sin más: *lo que nos importa*, lo más valioso. Este punto, quizá incluso más fundamental que la frustración del

libre movimiento, es el que brinda el sentido específico a la noción de daño hacia el cual está dirigida la anticipación afectiva de sentirse vulnerable.

LA CONCIENCIA DE VALOR Y EL VALOR DE LA VULNERABILIDAD: SOBRE LA SIGNIFICACIÓN MORAL DE LA VULNERABILIDAD

Por último, en tanto la conciencia de la vulnerabilidad involucra horizontes intencionales de orden afectivo y práctico, destaca a su vez una dimensión de la experiencia de la corporalidad viva como instancia *reveladora* de valores personales. Naturalmente, para dar cuenta de este estrato de sentido haría falta destacar la constitución de la esfera de la persona, el ámbito que Husserl denomina de lo espiritual y que contemporáneamente podríamos designar como el espacio de la cultura (Venebra, 2019b: 168). Para efectos del tema que me ocupa, y dejando de lado el estudio más minucioso de la constitución del ámbito personal con la impronta de relaciones intersubjetivas que supone, sólo lo dejo señalado por el momento y en cambio destaco un aspecto no siempre identificado en el estudio de la experiencia del valor en general: el tema de sus horizontes.

La experiencia de valor distingue varios momentos transitados desde la mera valicepción que destaca afectivamente el carácter valioso (Hua IV, 9) de algo, hasta la conciencia intuitiva de valor que tematiza el valor de forma explícita como objeto (Hua IV: 10). La valoración supone además un momento de aprobación del valor exhibido afectivamente como correcto, es decir, como verdadero (Ms. A VI: 24: 4a; Montagová, 2011: 260). Los valores no sólo se sienten, sino que además se eligen (Ms. A VI 30: 91a); nos comprometemos con ellos en tomas de posición, y lo comprometido en cada valoración es el proyecto de lo que somos, en el sentido de la vida que aspiramos a vivir. De este modo, además de la distinción entre valores sensibles y espirituales (Hua XXXVII: 239), la resolución en favor de los valores proyecta un sentido de racionalidad propio de nuestras valoraciones que permite su exhibición progresiva a través de síntesis de motivación, en horizontes:

[...] hay que advertir que hasta en una conciencia valiceptiva (y, en giro dóxico, intuitiva de valor) la intuición puede ser “inadecuada”, o sea, anticipativa y provista por ello de horizontes del sentimiento que se adelantan en vacío, a semejanza de una percepción externa. (Hua IV: 10).

Todo ello es susceptible de crítica reflexiva y racional.

Así, como he señalado, la conciencia de la vulnerabilidad no es independiente de diferentes modulaciones afectivas que recorren la zozobra, el miedo, la frustración; así como de dimensiones afectivas y prácticas más complejas, como el sentimiento moral de la confianza (Steinbock, 2014: 207). Por otra parte, todos estos sentimientos están entrelazados en diferente grado con suscitaciones corporales, aunque no se reduzcan y ni siquiera se expliquen por ellas. Más bien, parece que ocurre al revés: el núcleo de sentido de la emoción, de acuerdo con la fenomenología, consiste en el carácter de acto de la intencionalidad afectiva dirigida hacia objetos o situaciones objetivas consideradas en su valor, en sentido amplio. No obstante, la génesis misma de la intencionalidad de la vida afectiva y práctica, como he sugerido, no es independiente de dos niveles esenciales en la constitución de la realidad anímica a través del cuerpo: el movimiento auto-motivado y el estrato estesiológico de la pasividad corporal, manifiesto especialmente en el sentido del tacto, pero considerada no sólo como exhibición de propiedades sensibles, sino también como incitación afectiva de sentimientos sensibles.

La conciencia de la vulnerabilidad involucra, por tanto, una forma afectiva de apercepción de sí mismo vinculada con la circunstancia corporal, la cual es comprendida a su vez en función del horizonte de anticipación del daño posible y relativa pérdida de control sobre lo que puede ocurrirnos. Todos los demás sentidos de vulnerabilidad menos físicos, por así decir, parecen fundados en esta dimensión de la experiencia. Sin embargo, el entrelazamiento de los diferentes niveles de configuración de sentido en una perspectiva genética permite recorrer las formas del desarrollo de la conciencia de la vulnerabilidad humana, en relación con estratos superiores de significatividad personal y motivación hacia el valor.

Por otra parte, Husserl exploró en diferentes manuscritos la apercepción de valor en relación con la exhibición sensible de los valores en sentimientos, pero en algunos contextos este enfoque puede parecer problemático, pues no todos los valores permiten su exhibición inmediata de forma positiva, en presencia. No obstante, eso no quiere decir que la inteligibilidad de los valores sea independiente de sentimientos, disposiciones del ánimo y suscitaciones corporales, sino todo lo contrario. Precisamente, la conciencia de la vulnerabilidad apunta de forma indirecta al valor revelado en relación con la posibilidad de la frustración de un fin práctico y la patencia consecuente de una falta (*cfr.* Villoro, 1997: 47; Marín-Ávila, 2018: 225).

La conciencia de vulnerabilidad es la posibilidad de una *ruptura*, anticipada o no, del horizonte normal de la experiencia. Husserl mismo distingue entre decepciones en el sentido de la falta de concordancia con el sistema del curso normal de la percepción (Steinbock, 1995: 240-241) y un sentido personal de ruptura, como la muerte de un niño que puede modificar de forma radical la vida de los padres (Hua XV: 211 y ss.). Lo común a estas dos rupturas es la frustración de una tendencia del libre movimiento del cuerpo y las habitualidades fundadas en esa potencia elemental de *moverse* sin restricción. En el origen de la constitución de la *normalidad* perceptiva y del *estilo habitual* con el que nos apropiamos la familiaridad de nuestra vida, está la potencia fundamental del libre movimiento del cuerpo, anterior a cualquier figura del *yo puedo*.

Así, la conciencia de la vulnerabilidad apuntaría, si bien de forma indirecta, aunque eventualmente tematizable gracias a la reflexión, hacia un valor revelado en relación con la posibilidad de la frustración de un fin práctico o el riesgo de exposición al daño, comprendido como lo contrario de tal valor. Por lo tanto, y en concordancia con Nussbaum, podemos decir que la vulnerabilidad nos conecta con las cosas que nos importan (2005: 42), y en ello reside parte de su relevancia para el acceso a la esfera axiológica.

Los valores que más comprometen, al punto de prescindir de cualquier cálculo, son los personales. Husserl se ocupó de este tema en los manuscritos de investigación del último período de su vida (Hua XLII: 265 y ss.). Sugiero con base en las descripciones propuestas y a manera de corolario, que quizá los así llamados valores del deber absoluto (Hua XLII: 344), siguiendo a Husserl, no lo son por estar garantizados *a priori* en su objetividad, sino porque reclaman desde la experiencia una decisión, un compromiso impostergable con ellos (*cf.* Hua XLII: 347), debido a su propia fragilidad. Estos valores exigen la decisión de sostenerlos y preservarlos. La integridad de las personas, presente en valores como la dignidad, no es una valoración dada por descontado, sino que exige una respuesta, un compromiso: es nuestra propia vulnerabilidad proyectada en los valores la que hace preciso ocuparse de ellos y cuya motivación fundamental, en última instancia, es el amor personal (*cf.* Hua XLII: 343; Cabrera, 2019).

Por lo tanto, el estudio de fenómenos como la vulnerabilidad, y su relación con las disposiciones del ánimo, comprendidas en términos de horizontes afectivos de fondo, puede hacer posible el esclarecimiento de la génesis progresiva de los valores como unidades de sentido, incluso en su ausencia o eventual fracaso,

a través del análisis de los horizontes latentes de anticipación y proyección de la vida como totalidad concreta.

En alguna medida, las experiencias que confirman mi vulnerabilidad no sólo me revelan como expuesto al daño eventual, al dolor físico o incluso a diferentes formas de sufrimiento, sino que también, como señalé, todas esas experiencias entrelazadas con el golpe de la frustración de las expectativas prácticas, respecto a aquello que nos importa, ponen de manifiesto una forma de revelación de mí mismo que no es susceptible de ser comprendida en términos de la pura reflexión solipsista. El tránsito de la subjetividad trascendental a la constitución dinámica e intersubjetiva de la realidad tiene una consecuencia también para la esfera de la conciencia del valor. La dimensión concreta del valor sólo tiene sentido una vez que ha sido revelada la dimensión esencialmente intersubjetiva de la constitución trascendental. Así parece sugerirlo la centralidad del tema del amor en los manuscritos del último periodo de la obra de Husserl (Crespo, 2018: 242; Cabrera, 2019). El amor, de acuerdo con lo sugerido hasta aquí, revelaría una forma personal de dependencia hacia el amado y otra de vulnerabilidad como disposición en la confianza.

BIBLIOGRAFÍA

- Alva, Carlos (2017), “Una aproximación a la fenomenología de la enfermedad”, *Gaceta Médica de México*, vol. 153, núm. 5, pp. 641-644, DOI:10.24875/GMM.17003009.
- Behnke, Elizabeth (2009), “Bodily protentionality”, *Husserl Studies*, vol. xxv, pp. 185-217.
- Behnke, Elizabeth (2008), “Interkinaesthetic affectivity”, *Continental Philosophy Review*, vol. xli, pp. 143-161.
- Behnke, Elizabeth y C. Ciocan (2012), “Introduction: possibilities of embodiment”, *Studia Phaenomenologica*, vol. xii, pp. 11-16.
- Baş, Agata (2019), “Notas sobre fenomenología de la enfermedad: a propósito del libro *Phenomenology of Illness*”, *Acta Mexicana de Fenomenología*, núm. 4, junio, pp. 29-56.
- Boubil, Elodie (2018), “The ethics of vulnerability and the phenomenology of interdependency”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. xlix, núm. 3, pp. 183-192.

- Burggraeve, Roger (1999), "Violence and the vulnerable face of the other: The vision of Emmanuel Levinas on moral evil and our responsibility", *Journal of Social Philosophy*, vol. xxx, núm. 1, pp. 29-45.
- Butler, Judith (2016), *Frames of Life, When is a life Grievable*, Nueva York, Verso.
- Butler, Judith (2004), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Nueva York, Verso.
- Cabrera, Celia (2019), "Acerca de la normatividad del amor y el alcance universal del amor al prójimo en Husserl", *Ideas y Valores*, vol. LXVIII, núm. 169, pp. 109-132.
- Cavallaro, Marco y George Heffernan (2019), "From happiness to blessedness: Husserl on eudaimonia, virtue and the best life", *Horizon*, vol. VIII, núm. 2, pp. 353-388.
- Crespo, Mariano (2018), "From empathy to sympathy on the importance of love in the experience of the other", en Frode Kjosavik, Christian Beyer y Christel Fricke (eds.), *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity: Historical Interpretations and Contemporary Applications*, Nueva York, Routledge.
- Crespo, Mariano (2017), "The husserlian sources of emotive consciousness in Dietrich von Hildebrand's moral philosophy", *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. xci, núm. 4, pp. 671-686.
- Crowell, Steven (2013), *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press.
- De Warren, Nicholas (2017), "Husserl and phenomenological ethics", en *The Cambridge History of Moral Philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 562-576.
- Eng, Erling (1972), "Body, consciousness, and violence", en Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology. Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research)*, vol 2. Dordrecht, Springer, pp. 267-277.
- Ferrarello, Susi (2015), *Husserl's Ethics and Practical Intentionality*, Nueva York, Bloomsbury.
- Fulford, KWM (Bill) y Giovanni Stanghellini (2019), "Values and values-based practice", en *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, Oxford, Oxford University Press, pp. 354-366.
- Gilson, Erinn (2014), *Ethics of Vulnerability. A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, Londres, Routledge.

- Heaslip, Vanessa y Julie Ryden (2013), "Understanding vulnerability", en *Understanding Vulnerability. A Nursing and Health Care Approach*, Oxford, John Wiley & Sons, pp. 6-27.
- Heinämaa, Sara (2020), "Values of love: Two of forms of infinity characteristic of human persons", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. XIX, pp. 431-450. [<https://doi.org/10.1007/s11097-019-09653-2>]
- Henrickson, Mark y Christa Fouché (2017), *Vulnerability and Marginality in Human Services*, Londres, Routledge.
- Huth, Martin (2016), "Reflexionen zu einer Ethik des vulnerablen Leibes", *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, vol. 3, núm. 1, pp. 237-304.
- Husserl, Edmund (1950-2020), *Husserliana Gesammelte Werke*, La Haya/Nueva York, Martinus Nijhoff, Kluwer/Springer. Manuscritos inéditos de acuerdo con la signatura del Archivo Husserl de la Universidad Católica de Lovaina: Ms. A VI 24 (1907/1908); Ms. A VI 30 (1920/1925).
- Jorba, Marta (2019), "Husserlian horizons, cognitive affordances and motivating reasons for action", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 19, pp. 1-22, DOI:10.1007/s11097-019-09648-z.
- Landgrebe, Ludwig (2017), "El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y el marxismo", *Acta Mexicana de Fenomenología Revista de Investigación Filosófica y Científica*, núm. 2, abril, pp. 93-124.
- Landgrebe, Ludwig (1982), *Faktizität und Individuation*, Hamburgo, Felix Meiner.
- Landgrebe, Ludwig (1981), "The life-world and the historicity of human existence", *Research in Phenomenology*, vol. XI, pp. 111-140.
- Landgrebe, Ludwig (1978), "The problem of passive constitution", en Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *The Human Being in Action. Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research)*, Dordrecht, Springer, pp. 23-36. [https://doi.org/10.1007/978-94-009-9833-9_2]
- Landgrebe, Ludwig (1968), *El camino a la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Lazarus, Richard (1966), *Psychological Stress and the Coping Process*, Nueva York, McGraw-Hill.
- Levinas, Emmanuel (1978), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, Martinus Nijhoff/Kluwer.
- Lohmar, Dieter (2012), "Genetic phenomenology", en Sebastian Luft y Soren Overgaard (eds.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, Londres, Routledge.

- Luna, Florencia (2014), “‘Vulnerability’ an interesting concept for public health: The case of older persons”, *Public Health Ethics*, vol. VII, núm. 2, pp. 180-194. [<https://doi.org/10.1093/phe/phu012>]
- Luna, Florencia (2009), “Elucidating the concept of vulnerability: Layers not labels”, *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, vol. II, núm. 1, pp. 121-139.
- Marín, Esteban (2018), “On axiological and practical objectivity: Do Husserl’s considerations about objectivity in the axiological and practical realms demand a phenomenological account of dialogue?”, en Ignacio Quepons y Rodney Parker (eds.), *Phenomenology of Emotions, Systematical and Historical Perspectives*, Nueva York, Routledge, pp. 212-230.
- Masiá, Juan (2015), *Animal vulnerable*, Madrid, España, Trotta.
- Merz, Philippe (2019), *Werterfahrung und Wahrheit: phänomenologische Ethikbegründung nach Husserl*, Paderborn, Wilhelm Fink.
- Montagová, Kristina (2011), “The moment of approval and the constitution of values in Husserl’s phenomenology”, en Gert-Jan van der Heiden, Karel Novotny e Inga Römer (eds.), *Investigating Subjectivity: Classical and New Perspectives*, Boston, Brill, pp. 253-265.
- Moran, Dermot (2011), “Edmund Husserl’s phenomenology of habitualities and habits”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. XLII, pp. 53-77.
- Nussbaum, Martha (2016), *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha (2005), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Quepons, Ignacio (2016), “Horizonte y temple de ánimo en la fenomenología de Edmund Husserl”, *Dianoia. Revista de Filosofía*, vol. 61, núm. 76, pp. 83-112.
- Rabanaque, Luis (2013), “Razón, cuerpo, mundo: el arraigo de la razón en la vida según Husserl”, *Investigaciones Fenomenológicas*, Monográfico: *Razón y vida*, vol. II, núm. 4, pp. 383-397.
- Rogers, Ada (1997), “Vulnerability, health and health care”, *Journal of Advanced Nursing*, vol. 26, núm. 1, pp. 65-72.
- Rogers, Wendy, Catriona Mackenzie y Susan Dodds (2012), “Why bioethics need a concept of vulnerability”, *International Journal of Feminism Approaches to Bioethics*, vol. V, núm. 2, pp. 11-38.

- Serrano de Haro, Agustín (2007), “Atención y dolor: análisis fenomenológico”, en *Cuerpo vivido*, Madrid, España, Encuentro.
- Serrano de Haro, Agustín, (1997) “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo”, en *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Steinbock, Anthony (2017), *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*, Lahnman, Rowman & Littlefield Publishers
- Steinbock, Anthony (2014), *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, Evanston, Northwestern University Press.
- Steinbock, Anthony (1995), *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*, Evanston, Northwestern University Press.
- Turner, Bryan (2006), *Vulnerability and Human Rights*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press.
- Venebra, Marcela (2019a) “Corporalidad y temporalidad: el cuerpo vivido como órgano de la naturaleza”, *Devenires*, núm. 40, pp. 157-181.
- Venebra, Marcela (2019b), “El mal y las técnicas de envejecimiento: fenomenología del cuerpo torturado”, *Investigaciones Fenomenológicas*, núm. 16, pp. 109-133.
- Venebra, Marcela (2017), *La reforma fenomenológica de la antropología*, Bogotá, Aula de Humanidades/Universidad de San Buena Ventura.
- Villoro, Luis (1997), *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Walsh, Philip (2013), “Husserl’s concept of motivation: The *Logical Investigations and Beyond*”, en Uwe Meixner y Albert Newen (eds.), *Logical Analysis and History of Philosophy: The Philosophy of Edmund Husserl*, Münster, Mentis, pp. 71-83.
- Walton, Roberto (2017), “Horizontality and legitimation in perception, affectivity, and volition”, en *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl’s Phenomenology*, Cham, Springer, pp. 3-20.

- Wehrle, Maren (2018), “‘There is a Crack in Everything.’ Fragile Normality: Husserl’s Account of Normality Re-visited”, *Phainomenon*, núm. 28, pp. 49-76.
- Wehrle, Maren (2015), “Feelings as the motor of perception? The essential role of interest for intentionality”, *Husserl Studies*, vol. 31, núm. 1, pp. 45-64.
- Wehrle, Maren (2014), “Feelings as the motor of perception? The essential role of interest for Intentionality”, *Husserl Studies*, vol. xxxi, núm. 1, pp. 45-64.
- Welton, Donn (1977), “Structure and genesis in Husserl’s phenomenology”, en Frederick Elliston y Peter McCormick (eds.), *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, p. 54-69.
- Yaegashi, Toru (2019), “A Husserlian account of the affective cognition of value”, en Nicolas de Warren y Shigeru Taguchi (eds.), *New Phenomenological Studies in Japan*, Cham, Springer, pp. 69-82.
- Zirión, Antonio (2018), “Colorations and moods in Husserl’s *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (with a final hint towards the coloring of life)”, en Rodney Parker e Ignacio Quepons (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Londres, Routledge, pp. 59-93.

IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ: investigador de Tiempo Completo Titular C, adscrito al Instituto de Filosofía. Desde 2019 coordinador del programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad Veracruzana. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I.

D. R. © Ignacio Quepons Ramírez, Ciudad de México, enero-junio, 2021.

IDEOLOGY AS DECEPTIVE JUSTIFICATION: NOTES FOR A POSTMETAPHYSICAL CONCEPTUALIZATION

GUSTAVO PEREIRA

ORCID.ORG/0000-0002-0059-9573

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA, URUGUAY

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DE LA PRÁCTICA

gustavofelper@gmail.com

Abstract: *The concept of ideology has played an important role in explaining and criticizing the reproduction and justification of circumstances of oppression and domination. However, its formulation in terms of false consciousness has the burden of assuming an asymmetry between the one who attributes ideology and the supposed victim, which is an almost indefensible perspective. As a way to overcome this difficulty, I propose a formulation of the concept in postmetaphysical terms, which, in being anchored in intersubjectivity and proceduralism, cancels the possibility of assuming a privileged access in the ideology attribution process. Such formulation consists of a deceptive justification that generates the blockage to justification, that is, the closure of the subject to the reasons of the others and hence to a reinforcement of one's already adopted beliefs. This formulation also opens the way for situating the critique of ideology in the processes of justification, especially in the spaces where public discussion takes place.*

KEYWORDS: IDEOLOGY; JUSTIFICATION; DISTORTION; HEURISTICS; COGNITIVE DISSONANCE

RECEPTION: 11/04/2020

ACCEPTANCE: 21/08/2020

IDEOLOGÍA COMO JUSTIFICACIÓN ENGAÑOSA: APUNTES PARA UNA CONCEPTUALIZACIÓN POSMETAFÍSICA

GUSTAVO PEREIRA

ORCID.ORG/0000-0002-0059-9573

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA, URUGUAY

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DE LA PRÁCTICA

gustavofelper@gmail.com

Resumen: El concepto de ideología ha cumplido una importante función para explicar y criticar la reproducción y justificación de circunstancias de opresión y dominación. Sin embargo, la formulación en términos de falsa conciencia carga con la dificultad de asumir una asimetría entre quien atribuye ideología y la supuesta víctima de ella, que hace a tal perspectiva prácticamente indefendible. Para esta dificultad, propongo una formulación del concepto en términos posmetafísicos, que al estar anclada en la intersubjetividad y la procedimentalidad, cancela la posibilidad de asumir un acceso privilegiado en el proceso de atribución de ideología. Tal formulación es en términos de *justificación engañosa que genera el bloqueo a la justificación*, es decir, el cierre del sujeto a las razones de los otros y a un reforzamiento de las adoptadas. Esto también abre el camino para que la crítica de la ideología opere en los procesos de justificación, especialmente en los espacios donde se lleva adelante la discusión pública.

PALABRAS CLAVE: IDEOLOGÍA; JUSTIFICACIÓN; DISTORSIÓN; HEURÍSTICAS; DISONANCIA COGNITIVA

RECIBIDO: 11/04/2020

ACEPTADO: 21/08/2020

El término ideología se atribuye originalmente a Claude Destutt de Tracy (1977), quien lo entiende como la ciencia de las ideas que explica cómo éstas son generadas a partir de las condiciones del entorno material. Detrás de esta forma de entender la ideología, el autor estaba convencido de que comprender la forma en que se generan las ideas podría tener una incidencia positiva en la realización del progreso humano.

Esta visión actualmente ha dado paso a un significado diferente, en particular como un conjunto sistemático y coherente de ideas que da sentido y orienta la vida práctica de los individuos en diferentes ámbitos de acción, especialmente la política (Bell, 1960); en virtud de ello es posible hablar de ideología liberal, conservadora o religiosa. De esta manera, las ideologías podrían ser funcionales a la reproducción de un régimen político institucional o articular las perspectivas críticas con respecto a él.

Una de las formas de conceptualizar la ideología, que ha tenido una enorme influencia a partir de la obra de Marx y su proyección en el marxismo, ha sido el presentarla como un conjunto de creencias cuyo rasgo distintivo es ser engañosas o enmascaradoras de la realidad de la que dan cuenta, siendo funcionales a la opresión y la dominación (Marx y Engels, 1985).

La relevancia del concepto de ideología reside en que tanto las viejas como las nuevas formas de opresión y dominación requieren una explicación de cómo se generan y se asumen por parte de quienes son oprimidos y dominados. Muchos intentos de explicar estos fenómenos pueden ser presentados como especificaciones o casos particulares de este concepto de ideología; así, de una u otra forma las preferencias adaptativas (Elster, 1988), la autoexplotación (Byung-Chul Han, 2012), la injusticia epistémica (Fricker, 2007), la aporofobia (Cortina, 2017) o el malinchismo (Pereira, 2019), se vinculan con la función social de opresión y dominación asociada con la ideología. Podría afirmarse que este término es una especie de macroconcepto que ha tenido un importante lugar en la filosofía social, al permitirnos identificar cómo esa función social es llevada adelante, pero, a la vez, su generalidad ha hecho que perdiera precisión y de ahí la necesidad de contar con estas múltiples especificaciones.

Sostengo que una formulación del concepto en términos posmetafísicos tendría la virtud de encontrar un suelo común a estas diferentes especificaciones que permitiría identificarlas como casos del concepto de ideología, además de superar las dificultades y bloqueos de la conceptualización tradicional. Mi