



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Facultad de Filosofía y Letras  
Maestría en Filosofía

*De la vulnerabilidad al cuerpo vulnerado.  
Análisis fenomenológico trascendental sobre violencia sexual*

Tesis para obtener el título de  
Maestra en Filosofía

Presenta:  
María Cervantes Oliveros

Dirigió:  
Doctor Luis Ignacio Rojas Godina  
Comité evaluador:  
Doctor Ignacio Quepons Ramírez  
Doctora Xóchitl Arteaga Villamil

Puebla, abril de 2025

## Agradecimientos

Agradezco al doctor Luis Ignacio Rojas Godina por su profesionalismo, comprensión y paciencia. Por su papel de guía, director y por ser un docente excepcional. Sin su asesoría, amabilidad y esfuerzo esta tesis no hubiera sido posible.

Al doctor Ignacio Quepons Ramírez por su lectura cuidadosa, cuestionamientos profundos y por mostrar interés e invitarme a defender mi postura.

Agradezco a ambos su orientación en este camino, por motivarme y enseñarme con dedicación y profesionalismo a hacer una investigación.

A la doctora Xóchitl por aceptar participar en este proyecto, por su retroalimentación amable y profunda, y por ser un gran ejemplo como profesional y como persona.

Agradezco a Pilar y Oscar por acompañarme, apoyarme y cuidarme sin reparos durante mi vida.

A mi madre por su cariño y apoyo inconmensurables.

A mi padre por ser un gran amigo y compañero.

A David, Milena, Juan, Daniela, Samantha, Melissa, Paco, Abi y quienes me han mostrado que la amistad no sólo es imprescindible, sino que ella es el lugar en el que la vida adquiere un sentido que merece ser vivido.

A Luis por llegar, por su escucha, cariño y apoyo para finalizar esta tesis.

A mis compañeros y compañeras de generación por la retroalimentación y discusión.

Al Tianguis Alternativo de Puebla por abrazarme desde que llegué a Puebla.

A la Secretaría de Humanidades, Ciencia, Tecnología e Innovación por permitirme realizar mis estudios de Maestría y esta investigación.

## CONTENIDO

INTRODUCCIÓN .....	6
CAPÍTULO I.....	14
Sexualidad y su lugar en la autoconstitución de la identidad personal .....	14
§ 1.    La primera persona .....	20
§ 2.    Nosotros y nosotras.....	22
§ 3.    Fenomenología estática y genética .....	25
§ 4.    Introducción a la identidad personal: confianza e intimidad.....	29
a.    Identidad personal.....	29
§ 5.    Certeza.....	40
a.    El problema de los otros cuerpos.....	46
b.    Confianza en sí mismo/a.....	47
c.    Normalidad .....	51
§ 6.    Seguridad. Identidad personal en sentido propio.....	55
§ 7.    La persona como un todo expresivo. Identidad personal en sentido inminente .....	60
§ 8.    Responsabilidad: optimalidad en relación con la experiencia de valor.....	64
§ 9.    Intimidad y erotismo .....	65
Conclusión.....	68
CAPITULO II.....	70
§ 1.    Abordajes teóricos sobre la violencia sexual .....	70
a.    Feminismo radical .....	76
b.    Feminismo socialista .....	77
c.    Criminología .....	78
§ 2.    Vulneración. Sobre el sufrimiento en casos de violencia sexual.....	78
§ 3.    Violencia.....	85
§ 4.    Vulnerabilidad y violencia .....	90
a.    Modalización.....	93
b.    Asociación .....	93
§ 5.    Pérdida de la confianza.....	94
§ 6.    Desarticulación de la estructura lingüística del mundo .....	100
Conclusiones.....	105



*My soul dried up.  
Like a soul cast into fire, but not completely,  
not to annihilation. Parched,  
it continued. Brittle,  
not from solitude but from mistrust,  
the aftermath of violence.*

-Louise Glück, 1999

## INTRODUCCIÓN

### La violencia sexual como tema para la fenomenología

La violencia sexual aparece como una problemática inevitable en la medida en la que se procure comprender, y, por lo tanto, desafiar órdenes sociales violentos. La violencia sexual se coloca como fenómeno estructural en las manifestaciones más rotundas de violencia que ha habido en la historia de la humanidad. Ella ha fungido como arma de guerra, de colonización, de sometimiento y sumisión en ámbitos públicos y privados, en la vida íntima y como cualidad intrínseca de las sociedades humanas. Nadie está a salvo de la violencia sexual, ella se ejerce contra toda corporalidad, contra todo signo de vulnerabilidad, que, como veremos, es propia de la subjetividad en tanto que intersubjetiva; pero, es a su vez, dotada de un sentido que le otorga a dicha subjetividad un significado negativo: el ser un sujeto de carne y hueso, que necesita de los otros/as y de un mundo en donde desenvolverse. Este sujeto se comprende pues, como un síntoma de debilidad que se perpetúa y replica en el ejercicio del sexo como expresión violenta que somete la vulnerabilidad y la intimidad a una condición de vulneración e individualidad basada en la desarticulación de la sociabilidad en términos de confianza.

De acuerdo con Pascal Delhom,<sup>1</sup> el análisis de la violencia demanda apuntar a la normatividad que hace que esta sea padecida en cuanto tal, como algo que no debió suceder, como algo que no debió vivirse. Si bien la violencia sexual, específicamente la violación, ha sido considerada como un acto repudiable y punible desde los primeros códigos normativos, su repudio siempre ha sido acotado por cláusulas que, de hecho, posibilitan que ésta acontezca en la impunidad y en un marco de normalización. La violación no se consideraba tal si quien agredía resultaba ser noble y la persona agredida no. Si era incesto, en el matrimonio, entre personas del mismo sexo, si la víctima era indígena, pobre, negra, esclava o trabajadora sexual, niñas o niños “incapaces” de emitir un juicio certero porque, en caso de saber de lo que hablaban, entonces ya no eran inocentes, personas que no cumplen con estándares de belleza hegemónica, y un larguísimo etcétera, (en el segundo capítulo se desarrollarán algunas ejemplificaciones en las que se sitúan estos casos en sus contextos puntuales) que en todo caso, permite ver que para ser una víctima legítima del vocablo, habría que cumplir más con estatutos morales y sociales para entonces poder probar que verdaderamente lo que se sufrió fue en contra de la voluntad, es decir, una forma de violación a la integridad de la persona; un acto que se ejecutó en contra de su deseo; sin consentimiento y que no era algo que se ameritara en el contexto

---

<sup>1</sup> Pascal Delhom, «The Normative Force of Suffered Violence», en *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*, 1.<sup>a</sup> ed., ed. Thomas Bedorf y Steffen Herrmann (Routledge, 2019), 32, <https://doi.org/10.4324/9780429259852>.

de por estas mismas condiciones y categorías con las cuales se busca culpar a la víctima, señalarla como responsable de su condición y sufrimiento.

Todo lo anterior, si bien aplica para diversas formas de violencia estructural y simbólica, en el caso de la violencia sexual tiene un carácter distintivo, y es que esta forma de violencia comprende la experiencia de la sexualidad, misma que condensa en sí una alta carga de significado social, asociado con la emotividad, la intimidad y la capacidad de relacionarnos con los/as otros/as.

Si bien la violencia sexual ha sido abordada desde diferentes perspectivas, en la presente investigación quiero mostrar que a partir de los tratamientos clave de la fenomenología husserliana, es posible trazar una línea especializada en las descripciones de la sexualidad que se sigue del tratamiento sobre el cuerpo encarnado, la corporalidad, y el encuentro con los/as otros/as. En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl describe la esfera de propiedad y el descubrimiento de nuestro propio cuerpo orgánico como libre de constricciones para el movimiento y los actos; tomando como base tales hallazgos, considero importante defender que la sexualidad, a su vez, como esta primera autopercepción erótica, tiene su origen en la corporalidad sintiéndose a sí misma.<sup>2</sup>

A partir de lo anterior, se podría mostrar que los impulsos sexuales se dan de manera aperceptiva y pasiva, cobrando sólo un nivel de actividad consciente y dirigida cuando voluntariamente se articulan actos para satisfacer y realizar dichos impulsos sexuales. El encuentro sexual con otras personas aporta la posibilidad de realizar vínculos intersubjetivos, de profunda intimidad, en la que se explora la individuación de las personas, pues ellas se realizan a sí mismas en un proceso de autoconocimiento en ese ámbito de extrema vulnerabilidad llamado intimidad que, si bien no sólo se vive en expresiones sexuales, es propio de ellas.

Ahora bien, en esta tesis se va de un polo de la sexualidad al otro, con tropiezos y dificultades, pero por una exigencia epistemológica para describir el fenómeno de la sexualidad vivida como un acto violento. En este ir y venir en el que se pretende una descripción desprejuiciada sobre la sexualidad como forma de expresión articulada por un contexto social, también nos encontramos con lo que ha sido denunciado ya por muchas autoras desde diversos ámbitos, esto es, el abordaje teórico desde la perspectiva masculina hegemónica de la sexualidad.

Un referente que subyace a esta investigación es el desarrollo teórico sobre la visión hegemónica de la sexualidad construido en la filosofía occidental en el siglo XX; es el caso, por ejemplo, el del abordaje de la sexualidad en la tesis de Sartre, en la que se tiene una lectura de la sexualidad desde la perspectiva del amo y el esclavo para describir que todo acto sexual consiste en la reificación de la otra persona, siendo la otra persona un/a otro/a femenino o feminizado.

---

<sup>2</sup> Cfr. Enzo Paci, «A Phenomenology of Eros», en *Facets of Eros: Phenomenological Essays*, ed. F. J. Smith y Erling Eng (Springer Netherlands, 1972), 10, <https://doi.org/10.1007/978-94-010-2387-0>.

En Sartre, Levinas e incluso en algunos de los autores citados en este estudio, se replican formas de describir la sexualidad que no sólo asumen que ésta sólo se da en relaciones heterosexuales, sino que se desenvuelve en un halo de misticismo y simbolismo que perpetúa una jerarquía genérica en la que, invariablemente, la persona violentada (poseída, sometida o convertida en objeto) resulta ser aquella que coincide con lo femenino, que, en este caso, se vincula con lo más débil, lo vulnerable – el desarrollo del tratamiento de la vulnerabilidad desde un marco fenomenológico se desarrollará en el segundo capítulo de esta investigación, aunque es importante mencionar desde ahora que la aproximación por la que se opta en esta investigación es una en la que no se comprende la vulnerabilidad meramente desde su valencia negativa, aunque sea la predominante en la tradición filosófica y política occidental/patriarcal, sino desde lecturas en las que la vulnerabilidad es comprendida como condición de posibilidad para la constitución de la persona entre otras–.

Frente a ello se procura partir desde un marco teórico crítico y resignificativo del concepto de sexualidad, concepto que debemos principalmente al trabajo de autoras que han buscado romper con paradigmas hegemónicos en aras de abordar dicha experiencia desde la vivencia del sujeto –hasta hace no mucho (y hasta la fecha en muchos contextos) silenciado–, esto es, la perspectiva no hegemónica de la sexualidad. Cabe hacer la acotación de que esta perspectiva no es meramente femenina, pues aunque en esta tesis predomina un enfoque en la sexualidad femenina o de sujetos feminizados, es precisamente esta apertura del concepto la que nos permite comprender que la invisibilización de las vivencias abarca un gran espectro de expresiones de la sexualidad para sujetos que no viven de acuerdo con lo estipulado por el pilar significativo del hombre en cuanto tal.

Es de acuerdo con lo anterior que la descripción fenomenológica ocupa un lugar de basta riqueza en lo que respecta al aporte del entendimiento de fenómenos relacionados con la experiencia de las víctimas, pues la descripción a partir de la reducción que parte de la situación concreta del hecho vivido, implica una revisión crítica del punto de partida en el que se da esta experiencia, por tanto, abarcando de manera profunda tanto el hecho vivido como la circunstancia en la que se da y cobra sentido.

Es así como este camino recorre la sexualidad como forma de expresión constituyente de sentido y de la identidad personal, principalmente relacionada con el placer, la confianza y la intimidad. Por otro lado, nos permite aproximarnos al fenómeno de la violencia sexual ejercida como expresión sexual, pero no vinculada con el placer, sino con el poder, la opresión y, en última instancia, con la violencia que transgrede y realiza lo que, en teoría, normalizaba la filosofía y otras ciencias, precisamente cayendo en la supuesta descripción de la sexualidad desde una neutralidad que no era

más que una perspectiva hegemónica del hombre que veía al otro/a como un objeto o un *alter*, nunca sujeto, que se conquistaba o al cual se accedía en la relación sexual.<sup>3</sup>

Esta descripción tradicional y hegemónica de la sexualidad se presenta para este análisis como la base sobre la cual se comienza a delinear el sentido que da lugar al ejercicio de la violencia sexual en la magnitud, frecuencia y normalización con la que se ejerce, incluso aunque ésta haya sido tipificada y considerada como un delito en el ámbito de las relaciones de pareja (siendo esto último muy reciente). La violencia sexual es aún invisibilizada y ejercida con amplísima impunidad, siendo sostenida por una estructura social que la respalda y facilita. Esta estructura social responde a la noción de sexualidad definida desde la experiencia de los hombres (y de pocos hombres), por tanto, castigando más a quien padece esta forma de violencia que a quien la comete. Siendo buena parte de la población, mayoritariamente femenina, víctima en algún momento de la vida, mientras que el porcentaje poblacional de agresores/as sexuales no alcanza a dar cuenta de esta altísima incidencia. Si bien, esto se ejemplificará en otros momentos de esta investigación, aquí mencionamos brevemente al menos tres casos paradigmáticos en lo que respecta al ejercicio de la violencia sexual como arma que perpetúa la estructura patriarcal:

El caso del conflicto armado que atravesó Guatemala durante 36 años es uno de los que más se ha investigado por el uso de la violación como arma de guerra. Existen abordajes teóricos que conforman las tesis clásicas sobre el ejercicio de la violencia sexual, por ejemplo, las lecturas de Rita Segato y de Jean Franco, sin embargo, en un tono un poco más personal y que aborda específicamente el testimonio de las víctimas en el contexto de las comisiones de derechos humanos que procuraron dar un tratamiento de recuperación de la memoria de las víctimas a partir de sus vivencias, permite sostener que la violación como arma de guerra es una profundización de una estructura patriarcal subyacente en la que las mujeres no eran consideradas el *blanco* de la violencia, sino un medio para quebrar el tejido social del enemigo.<sup>4</sup>

Otro caso es el de Sudáfrica durante y después del apartheid que, a partir de las comisiones de Verdad y Reconciliación, remiten a los testimonios de las víctimas de violación, dando cuenta del carácter profundamente devastador y efectivo de la violación “porque recuerda a las mujeres algo que siempre han sabido, esto es, la fragilidad específicamente sexual de su propio ser”.<sup>5</sup> Por último, y

---

<sup>3</sup> *Cfr.* Natalie Depraz, «Simone de Beauvoir, une phénoménologie d'un nouveau genre. Sexe et genre, une distinction non-phénoménologique ? Beauvoir au prisme de Butler.», *Alter*, n.º 30 (noviembre de 2022): 71-85, <https://doi.org/10.4000/alter.2428>.

<sup>4</sup> Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP) y Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG), *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*, segunda edición (Guatemala, 2011).

<sup>5</sup> Louise du Toit, *A Philosophical Investigation of Rape. The Making and Unmaking of the Feminine Self* (Routledge, Taylor & Francis Group, 2008), 5.

para referir a un caso más reciente y cercano, está el caso de las mujeres víctimas de violencia sexual durante la represión que se ejerció en San Salvador Atenco y Texcoco en 2006 contra pueblos manifestantes en contra de la construcción de un nuevo aeropuerto en la zona. Once mujeres fueron detenidas por parte de las autoridades estatales y federales y, en el traslado hacia el Centro de Readaptación Social, fueron torturadas mediante actos de violencia sexual, incluida la violación. Estos casos sirven para apuntar que la violencia sexual está incrustada en las dinámicas de violencia en sus máximas expresiones, pero este ejercicio es sólo posible teniendo una estructura que lo respalde y posibilite como este medio de tortura y rompimiento por el cual la violación sirve el propósito de arma.

Tomando como punto de partida lo anterior, el estudio, sin tener un carácter histórico, sí retoma momentos de las líneas de investigación que han inaugurado la posibilidad de nombrar la violencia sexual como un fenómeno propio de las sociedades humanas, paralelo a la propia historia de la sexualidad y el erotismo. Si bien, en este trabajo no se postula una crítica a *eros* y su significado social, sí se establece que una de las manifestaciones de la violencia sexual se da en la transgresión al erotismo, comprendido como la imposibilidad del otro/a, el reconocimiento del límite que nos separa y nos hace diferentes, pero por lo mismo, es parte de aquello que permite a la persona consolidarse como un sí-mismo/a (*self*).<sup>6</sup>

De acuerdo con Merleau-Ponty el erotismo no es sólo esta experiencia que nos permite reconocer que no podemos alcanzar al otro/a, sino que funge como un estímulo para actuar. La realización del erotismo conforma un despliegue de la persona concreta, es decir, en este reconocimiento del/a otro/a como distinto a mí, y en la pretensión de alcanzarle, se da una relación constitutiva. La profundidad en la que se coloca el erotismo es pues, prelingüística, “no es del orden del entendimiento, porque el entendimiento comprende advirtiendo una experiencia bajo una idea, mientras que el deseo comprende ciegamente vinculando un cuerpo a un cuerpo”.<sup>7</sup>

*Eros* implica límites y la violencia sexual es tal en la medida en la que busca anularlos a partir de la violación a la integridad, en la cual se encarna el erotismo. La fenomenología, específicamente la fenomenología genética, nos permite, a partir del lente del proceso autoconstituyente de la identidad personal, analizar la estructura de síntesis que es atravesada, articulada, modalizada y afectada por la sexualidad, que se expresa en el erotismo y la intimidad. Estos puntos conceptuales, a su vez, señalan la génesis del sentido de la violencia sexual sufrida, pues nos aportan el marco para comprender por qué esta significa tal magnitud de sufrimiento, de desarticulación del yo y de ruptura de la estructura de certidumbre y certeza respecto a sí mismo/a y al mundo.

---

<sup>6</sup> Cfr. Anne Carson, *Eros the Bittersweet* (Dalkey Archive Press, 2022), 42.

<sup>7</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes (Planeta-Agostini, 1993), 173-174.

## Estructura de la investigación

Este estudio comienza con el mismo punto de partida de los análisis fenomenológicos, esto es, para aproximarnos a la reducción a la esfera de propiedad, es necesario presentar la perspectiva de la primera persona, el sujeto que somete a reducción su experiencia con el afán de analizar los “diferentes sentidos de corporalidad que operan en nuestra experiencia factual concreta y clarificar sus dependencias mutuas”.<sup>8</sup> Para lo anterior, se sigue principalmente el desarrollo teórico sobre la elocuencia de la primera persona de Natalie Depraz que, aunque elabora una crítica al yo de la tradición fenomenológica, procura un punto de encuentro, permitiendo una vinculación entre la propuesta de la autora con el marco teórico de la fenomenología husserliana para el resto de la investigación.

La perspectiva de la primera persona inmediatamente se nutre y contextualiza en el sentido de la intersubjetividad, que de acuerdo con Zahavi es, desde el nivel perceptivo, una experiencia intersubjetiva.<sup>9</sup> El mundo siempre se vive inmerso/a en significados intersubjetivos. Para dar cuenta de la constitución de la identidad personal como un estrato de la autoconstitución del sujeto en el mundo, se presenta una aproximación a la propuesta de análisis de la fenomenología genética, pues ella nos permite dar cuenta del lugar de lo social y lo histórico en este proceso.

Una vez trazado este camino, el capítulo sigue la estructura de los niveles de constitución de la identidad personal planteada por Mariano Crespo, Hanne Jacobs, James Jardine y Maren Wehrle, a su vez nutrida con el desarrollo analítico presentado en los *Análisis sobre la síntesis pasiva y activa* de Husserl. Esta descripción parte de diferenciar los conceptos de yo, sujeto, mónada y persona que se realiza en el proceso autoconstitutivo llamado identidad personal. En este apartado se sientan las bases para el abordaje teórico sobre los elementos esenciales de la autoconstitución, partiendo de las síntesis pasivas -valorativas y prácticas- que “le permiten al ego configurar un mundo con sentido y con valor”.<sup>10</sup>

A partir de este momento, se destaca el lugar de la confianza en este proceso dinámico, pues en el estrato de las síntesis pasivas, la confianza es precedida por una forma de certeza primigenia que articula la posibilidad de la libertad de movimiento, del *Yo puedo* que sólo con base a esta libre capacidad, puede entonces articular su voluntad. Esta certeza primigenia es la certeza sobre la cual se sostiene la posibilidad de que el sujeto articule su vida de acuerdo con una proyección responsable,

---

<sup>8</sup> Sara Heinämaa, «The Body», en *The Routledge Companion to Phenomenology*, ed. Sebastian Luft y Søren Overgaard (Routledge, Taylor & Francis Group, 2012), 225. [Traducción propia].

<sup>9</sup> Dan Zahavi, «Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy», en *The New Husserl. A Critical Reader* (Indiana University Press, 2003), 234.

<sup>10</sup> Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica* (Anthropos, 2015), 28.

misma que se sostiene en un saber no cognitivo, que el mundo ha sido, es y será, y que podemos habitarlo sin temor a que se derrumbe.

La ruptura aparente de esta certeza se presenta con la problemática de la aparición del otro/a y la inaccesibilidad que representa su corporalidad, su ahí que me será siempre ajeno e impenetrable. Este problema, aunado con la introducción de la confianza con su carácter emotivo, permite acercarnos a la tematización del erotismo y la intimidad. Expresiones, tanto de tendencias como de valores formados socialmente, es decir, como el “resultado de interacciones previas concretas, que aparecen del mismo modo que la intersubjetividad y la comunicación”.<sup>11</sup>

La certeza primigenia y la confianza emotiva implican una compleja articulación de síntesis de actos en los que la persona aprende sobre su propia capacidad en la medida en la que interactúa y es afectada por el mundo, este proceso conforma lo que eventualmente será el propio estilo personal, una forma de identidad meramente práctica que da cuenta de la sedimentación de movimientos que, a su vez, articulan el movimiento y liberan a sujeto para expandir su ámbito de interacción con el mundo y los/as otros/as. Esta certeza toma el nombre de seguridad, misma que se relaciona con los conceptos de familiaridad y normatividad. La descripción pretende abarcar todos estos niveles cognitivos y de experiencia para así poder entender su afectación.

Es así como el primer capítulo de esta tesis concluye con las formas más complejas de expresión y articulación de la persona, cómo ella es capaz de reflexionar y volver sobre su propia identidad, modificarla o plantearse formas de ser como proyecto. Se aborda el modo en que se atiende aquello que le resulta inaccesible sobre su propia constitución y, por tanto, comprende su profundidad en lo que respecta a su ser.

El segundo capítulo de esta investigación busca tomar todo el marco teórico elaborado en el primer capítulo, para analizar la violencia sexual y su significado en el desarrollo óptimo de las síntesis de conciencia que toman parte en la autoconstitución de la identidad personal. Para ello, se abordan los conceptos de intimidad y erotismo, a través de una aproximación desde la normalidad constitutiva de la experiencia subjetiva, para así poder describir su carácter específico realizado como violencia sexual. Introduciendo de manera explícita el eje presente en la articulación de la investigación, esto es, el tratamiento conceptual de la vulnerabilidad, que sigue principalmente los trabajos desarrollados por Ignacio Quepons y Anthony Steinbock, y su posibilidad de ser abordada y replanteada como concepto fenomenológico central para describir, tanto la autoconstitución en sentido normal, como siendo transgredida por un acto de violencia sexual.

---

<sup>11</sup> Maren Wehrle, «Bodies (That) Matter’: The Role of Habit Formation for Identity», *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 20, n.º 2 (2021): 373, <https://doi.org/10.1007/s11097-020-09703-0>. [Traducción propia].

La vulnerabilidad aquí se acompaña de su caracterización dentro del marco contextual de la investigación: ella se nutre por los significados de lo sexual y de la violencia, mismas que se relacionan íntimamente con la forma en la que la vulnerabilidad es experimentada de manera concreta. Adelante, se realizan descripciones sobre la afectación a la identidad gracias a la intersección entre la vulnerabilidad, entendida como conciencia de riesgo, conciencia sobre la propia condición material del cuerpo o como producto de la relación con los/as otros/as.

Una vez trazada esta relación, la tesis presenta dos conclusiones sobre los posibles efectos de la violencia sexual en el proceso de autoconstitución de la identidad personal: la pérdida de la confianza (en sentido amplio) y la desarticulación de la estructura lingüística del mundo. La pérdida de la confianza lo es hasta el punto de la certeza primigenia, pues la violencia sexual atenta contra la relación libre del movimiento corporal, la capacidad y la voluntad; mientras que la desarticulación de la estructura lingüística remite a la pérdida de la capacidad de enunciación que se describe al inicio de la investigación como la elocuencia de la primera persona. La violencia sexual se realiza precisamente ahí donde no es esperada, donde no hay espacio si quiera para reconocer que se la rechaza, no porque no se la rechace o padezca, sino que en muchos de los casos resulta en una experiencia inefable, que requiere de un mundo que ayude a nombrarla.

## CAPÍTULO I

### Sexualidad y su lugar en la autoconstitución de la identidad personal

En este capítulo se descomponen los elementos que preceden el tratamiento de la violencia sexual vivida. La propuesta metodológica es abordar los estratos que articulan la autoconstitución de la identidad personal atravesada por la expresión de la sexualidad en un sentido *óptimo* y *normal*. Lo anterior se aborda con la intención de establecer las bases por las cuales la violencia sexual atenta contra un elemento crucial en el proceso de constitución de la persona concreta. Es así como se describirá cómo y por qué podemos abordar el tema de la sexualidad desde una perspectiva fenomenológica, ahondando en el tipo de vivencia que es, además del por qué y cómo es que la sexualidad forma parte del proceso abierto de autoconstitución de la persona.

Parte del legado actual del proyecto fenomenológico inaugurado por Edmund Husserl a finales del siglo XIX radica en aquellos temas que, si bien Husserl no desarrolla a cabalidad,<sup>12</sup> la presentación que hizo de ellos permitió profundizar en torno al cuerpo vivido y la descripción de sus experiencias, mismas que dieron paso a que sus estudiantes siguieran, a partir de las pautas del maestro, esta líneas trazadas sobre los posibles tratamientos de temas como la sexualidad, el deseo, la intimidad, el erotismo, etc., tanto en la relación con los otros, como en el propio proceso de constitución de la persona.

Grandes proyectos por destacar son los ya clásicos trabajos de Merleau-Ponty, Sartre, Levinas y, claro, Simone de Beauvoir, en los que la sexualidad y el erotismo, la intimidad y el encuentro con el otro son precisamente los lugares en los que estos autores encontraron la máxima expresión de aquello que en la fenomenología incipiente, constituyó el problema crucial a partir del cual habría de surgir todo un giro teórico reinterpretativo del yo, este problema es el del otro, la experiencia del otro y la posibilidad misma de que el mundo sea no sólo para el sujeto, sino para éste siendo siempre y de facto un sujeto constituido intersubjetivamente.

El auge de la discusión sobre la sexualidad tiene su punto álgido de despliegue en el contexto de la revolución sexual,<sup>13</sup> definitiva para el cambio de paradigma sobre la manera en la que la

---

<sup>12</sup> Cfr. Sara Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir* (Rowman & Littlefield Publishers, 2003), 53.

<sup>13</sup> El término “revolución sexual” refiere a las décadas de los años 60 y 70 principalmente en Estados Unidos. Hay autores que apuntan a una primera revolución sexual posterior a la primera Guerra Mundial en la que se sentaron las bases para que, en la siguiente generación, existiera la posibilidad de contrarrestar los cimientos más sólidos que conformaban un orden patriarcal tradicional: la familia y el lugar de las mujeres en ella. A grandes rasgos, la revolución sexual refiere a este rompimiento respecto a la tradición que designaba lugares específicos a hombres y mujeres en la sociedad, al control de la sexualidad, el tabú respecto a ella y, por lo tanto, la apertura a diversas formas de comprender y expresar la sexualidad. Los

sexualidad habrá de ser explorada en todo ámbito. Si bien el esfuerzo por una reivindicación crítica de la sexualidad puede hallar su referente temporal en el activismo feminista, la necesidad imperiosa de reestructurar el discurso en torno a la sexualidad es demandada por la experiencia misma, en sentido personal y con referencia a su contexto histórico. Incluso a pesar de que la moralidad hegemónica permeara en las descripciones científicas y en aparatos normativos formales e informales, la sexualidad como una forma de expresión y relación que desborda lo que vagamente se llama instinto sexual, es un hecho que acompaña la historia de las culturas humanas en todo contexto; sin embargo, la lectura sobre la sexualidad en retrospectiva ha sido a partir de la mirada moderna marcada por una moralidad que ve en las expresiones de la sexualidad actos, por decir poco, cuestionables.

La sexualidad cobra gran relevancia para dar cuenta de lo humano, lo social, la identidad de las personas, estructuras como los géneros, etc.; uno de los casos paradigmáticos es el del psicoanálisis que centra en lo sexual buena parte del origen de formas de ser y, por lo tanto, de las posibilidades de dar cuenta sobre las formas de relacionarse de las personas. Por otro lado, se encuentra el legado de Simone de Beauvoir en el *Segundo sexo* y de Foucault en la *Historia de la sexualidad*, obras que marcan un punto de partida interpretativo crítico frente a la institución de normas y prescripciones sociales. Se somete a una ardua crítica el sistema sexo-genérico, así como la moralidad enraizada en discursos y descripciones, haciéndose pasar por la verdad en torno al tema de lo sexual.

Es precisamente en esta apertura al reconocimiento de las vivencias sexuales en cuanto tal que se exhibe lo que hasta el presente prevalece como una polarización sobre las formas de practicar y vivir la sexualidad, esto es: la sexualidad vinculada con el placer y gozo y, por otro lado, con el ejercicio de poder y violencia. A lo sexual se le reconoce su lugar de crucial importancia en las sociedades humanas, a la vez que se reconoce este ir y venir en la forma en la que es juzgado socialmente de acuerdo con la manera en la que se comprenden el cuerpo, el placer, el deseo, el pudor, lo femenino y lo masculino, etc.

El problema de la violencia sexual toma un lugar central en este contexto, pues ella se destaca como una forma de violencia diferenciada respecto a otras y que prevalece en toda época, territorio y contexto; la violencia sexual es esta violencia por mucho tiempo velada en el resguardo moral que impedía ver la sexualidad no sólo como un asunto tabú propio de la esfera privada, sino como un elemento propio de la expresión de la identidad personal. En este afán de ocultar la importancia

---

movimientos más fuertes dentro de la revolución sexual fueron los de liberación homosexual, salud reproductiva y de despenalización del aborto. Sin embargo, la revolución sexual significó el reconocimiento de la sexualidad atravesada por la norma social y no como una actividad “natural”; en este contexto tanto la expresión sexual como el entendimiento sobre lo sexual cobraron sentidos críticos frente a lo que habían sido, además de reclamar un lugar de análisis central para la comprensión de diversos fenómenos humanos.

significativa y simbólica que tiene la sexualidad para las personas en cuanto individuos en sociedad, se silenció a su vez, la práctica en la que la sexualidad se normalizó como una forma de poseer, de someter y, por tanto, para ciertos sujetos y en contextos específicos, de gozar abusando del cuerpo y la vulnerabilidad del otro.

El siglo XX está marcado por grandes autoras y autores que toman el problema de la sexualidad como central para comprender estructuras de opresión social y de comprensión individual, el caso de la incorporación de la perspectiva psicoanalítica, criminológica, psicológica, filosófica y, para el interés particular de este estudio, desde la fenomenología, que en la propia historia de su tradición con Edith Stein e incluso con el mismo Husserl, se inaugura y reconoce la cuestión del género como elemento a considerarse en el análisis de las vivencias.

A manera de introducción para exponer el contenido en general que habrá de tratarse en el estudio, adelante se presentará una breve descripción sobre el tema y tratamiento de la violencia sexual, lo anterior con la intención de exponer cómo es que se abordará el tema desde una perspectiva fenomenológica y qué es lo que ésta puede aportar al estudio de la violencia sexual en diálogo con otras disciplinas. Se ha documentado por autoras que apelan a la memoria histórica, normalización y condiciones de posibilidad, para que la violencia sexual sea lo que es en la actualidad, es necesario apelar a sus orígenes pragmáticos como arma en procesos de conquista, invasión, como castigo para personas esclavizadas<sup>14</sup> y herramienta de ruptura del cuerpo social en conflictos bélicos.<sup>15</sup>

La estructura de la violencia sexual como la preocupación social que es hoy no puede entenderse sin referir a la sexualidad como una de las formas de interacción históricamente constituidas que regula el comportamiento y las relaciones sociales entre personas. Tanto la violencia en abstracto como la sexualidad han sido tematizadas por la tradición filosófica y en ellas podemos encontrar parte de los fundamentos en los que se sostiene conceptualmente el discurso desde el cual la violencia sexual se ejerce y se sufre. La descripción fenomenológica nos permite abordar los caracteres esenciales del acto sexual y el violento en su concreción interpersonal presente, a la vez que posibilitan análisis sobre las condiciones en las que se asientan valores, motivaciones, afectaciones y el reconocimiento de estos actos en cuanto tales.

En este contexto se admite y elabora teóricamente, principalmente desde los feminismos, que la sexualidad no es una práctica realizada solamente con fines relacionados a la reproducción, sino que apunta a que su práctica y expresión para las personas en sociedad ha tenido que ver más con otros elementos como la búsqueda de placer, la vinculación íntima, prácticas eróticas vinculadas con

---

<sup>14</sup> Angela Davis, *Mujeres, raza y clase*, trad. Ana Varela Mateos (Akal, 2005).

<sup>15</sup> Jean Franco, *Una modernidad cruel*, trad. Víctor Altamirano (Fondo de Cultura Económica, 2016).

lo religioso o lo sagrado a la vez que ha sido también una práctica relacionada con el sufrimiento, culpa, castigo, pena, ejercicio de poder, sometimiento y violencia.

La sexualidad se nos presenta como esencial a la identidad de las personas, pero si bien la identidad personal es producto de un constante proceso constituyente, hay momentos límite que significan una ruptura de lo que unifica o da sentido a lo identitario (aunque la persona no pueda nombrarlo). El corromper los bordes que delimitan lo que nos identifica apunta a una transgresión. Aquí son muy importantes los matices. Toda forma de penetración de la piel, herida, punción en la piel podría decirse que es una violación de esta barrera o límite que significa la piel.

el respeto hacia seres humanos corporales y sintientes al honrar la integridad de la piel como el límite primitivo del sujeto ético y como la forma básica de incorporación al mundo. La piel demarca al ser del mundo y de los otros. La sensibilidad de la piel es el medio doble a partir del cual yo siento el mundo como otro distinto a mí, a la vez que me posiciono a mí misma en relación a este encuentro con la otredad.<sup>16</sup>

Es importante apuntar que la sexualidad se expresa, más allá del instinto de reproducción, a manera de intimidad en el placer, o de violencia en la imposición. En este estudio abordamos ambas formas con la intención de mostrar la importancia crucial que tiene la sexualidad en la autoconstitución de la persona en cuanto tal, y cómo es que la violencia sexual, que si bien atenta contra la persona como una unidad, lo hace a través del daño en específico a los estratos que atraviesan la expresión sexual (las expresiones forman parte de las actividades mediante las cuales la persona adquieren su singularidad y la conforman como ella misma, distinguiéndola de otras personas).

Es a partir de la comprensión de la sexualidad como parte de los significados desde los cuales el sujeto se autopercibe y percibe a otros que la fenomenología aporta un *corpus* fértil para la comprensión de fenómenos relacionados con la sexualidad y de cómo diferentes experiencias se vinculan o están atravesadas por ella. Merleau-Ponty, en la *Fenomenología de la percepción*, nos habla sobre la vivencia del otro ya como un sujeto sexuado, y de sí mismo también como un cuerpo sexuado;<sup>17</sup> esta tesis se toma como base por Sara Heinämaa, quien en diversos textos ha articulado cómo la experiencia de los cuerpos sexuados no sólo trasciende, sino que se distingue y permite una aproximación, ni naturalista ni meramente constructivista, a la comprensión sobre las diferencias sexo-genéricas, partiendo de la experiencia sexuada que tenemos de nuestro cuerpo y el de otros/as, dando como resultado la posibilidad de problematizar la sexualidad en este sitio, que aunque difícil

---

<sup>16</sup> Nicolas de Warren, «Torture and Trust in the World. A Phenomenological Essay», *Phänomenologische Forschungen*, 2015, 94, <https://doi.org/10.28937/PHAEFO-2015>.

<sup>17</sup> Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 173.

de aprehender, rompe con la dicotomía que fuerza la sexualidad a ser comprendida como impulso o instinto o, por el otro lado, como mero constructo cultural.

Siguiendo con este fructífero desarrollo, las investigaciones de Maren Wehrle se sitúan en estos encuentros que la perspectiva fenomenológica provee, esto es, la participación activa y pasiva del yo en relación con estructuras sociales que articulan el paradigma de normatividad que rige el significado de la sexualidad, es decir, desde las estructuras de constitución de la identidad hasta la conformación de estructuras identitarias y cómo se dan las relaciones que hacen de ambas posibles.<sup>18</sup>

Actualmente, el ámbito de la descripción de las experiencias vinculadas con la sexualidad tiene su propio espacio dentro de la fenomenología, como dijimos antes, esto se comprende al menos por dos motivos principales: el primero, es que el tema de la sexualidad es central para la comprensión de diversos fenómenos propios de nuestro contexto actual, podría incluso apostarse que, aunque la sexualidad no sea central para explicar problemas específicos, ella sí es tangencial para comprender algunas de sus partes. Dentro de este mismo ámbito se encuentra la proliferación de expresiones de la sexualidad íntimamente ligadas con la violencia, desde ámbitos privados hasta manifestaciones masivas en las que la violencia sexual constituye el núcleo de sentido de fenómenos que marcan nuestro presente como uno caracterizado precisamente por este llevar a los últimos extremos la violencia especialmente a través de actos de violencia sexual.

En segundo lugar, las descripciones que provee la fenomenología, principalmente desde la corporalidad, permiten ver con claridad y sin prejuicios los momentos por los que atraviesa la persona en el trayecto de autoconstitución, específicamente en lo que respecta a la sexualidad, permitiendo así, localizar la forma en la que se da un desarrollo óptimo de acuerdo con la propia persona y los momentos en que dicho desarrollo se ve afectado por un entorno en el que la identidad se transgrede por medio de prácticas sexuales, siendo de particular interés lo último para la presente investigación.

La descripción fenomenológica desde la primera persona no significa una narración autobiográfica sobre las experiencias vividas, sino que tiene por finalidad esclarecer las correlaciones constitutivas y constituyentes que hacen posible la experiencia de la violencia para quien la padece, esto significa partir de una vivencia de padecimiento de la violencia, reduciendo el padecimiento eidéticamente mediante la reducción fenomenológica, a la vez que se mantiene la perspectiva individual y concreta expresada por la vivencia individual de la persona que padece, lo que dota de contenido al hecho en sí nombrado como violencia sexual.

Un problema de lo anterior es la diversidad de fenómenos que coinciden en ser nombrados violencia sexual. En la medida en la que el tipo de violencia se institucionaliza y aprehende por los grupos sociales, el espectro de formas de actos sufridos que tienen por origen la acción de otro en

---

<sup>18</sup> Maren Wehrle, «Bodies (That) Matter».

contra de la voluntad de alguien es muy amplio, por lo que se acotarán los testimonios a circunstancias y contextos parecidos, para abordar únicamente una de las múltiples formas de realización de lo que se comprende como violencia sexual.

La posibilidad de padecer violencia sexual en el presente, que resulte una realidad cotidiana para muchas personas significa que la conciencia de vulnerabilidad se vea alterada y, por lo tanto, la seguridad para el libre movimiento y desarrollo de la personalidad, limitados. Sin embargo, quienes sufren los actos de violencia sexual somos personas concretas, por lo que es importante hacer esta distinción: la violencia sexual sufrida y la violencia sexual como realidad social, tienen diferentes consecuencias para la constitución subjetiva, de las cuales podemos dar cuenta desde la vulnerabilidad.

La diferencia entre la violencia sexual sufrida y la violencia sexual como fenómeno radica en el haber sido o el poder llegar a ser quien sufra un acto de violencia sexual (es decir, hay diferencias en la conciencia de vulnerabilidad, por un lado, se comprende que es posible ser víctima en un contexto en el que el fenómeno es común y, por el otro lado, ya se ha sufrido la transgresión de la integridad corporal, por lo tanto, la conciencia de vulnerabilidad se concreta como vulneración). En el caso de haber sido/haber sobrevivido/sobrevivir a la violencia sexual podríamos pensar en el miedo de sufrirla de nuevo como un polo distinto de la misma experiencia, mientras que en el caso de saber que la violencia sexual es una amenaza latente, en la medida en la que ésta no se realice en nuestros cuerpos, su existencia como problema social tiene otras repercusiones que se relacionan con el miedo, afectando directamente la seguridad y libertad de acción, por lo tanto, la capacidad y el estilo personal del desarrollo corporal.

Sin embargo, aún a pesar de que se sostiene que el sufrimiento se da en la experiencia corporal aunque no existan las categorías o herramientas para expresarlo, consideramos que el hecho de que exista un concepto para nombrar formas de violencia caracterizadas por su afección a la libertad sexual nos permite unificar ambas formas de afección (el miedo a sufrir violencia sexual y de haberla sufrido), porque partiendo de este contexto, es necesario considerar que la violencia sexual es ya un tema presente en la cultura, por lo que, a pesar de que no llegue a ser nombrada en algunos contextos, su existencia es reconocida como una problemática identificable.

La descripción que haremos es sobre la génesis de la experiencia de violencia de quien la vive en un contexto en el que esta es posible y socialmente se reconoce como existente. Es decir, una genealogía de la posibilidad de sufrir violencia sexual en un mundo en el que ha sido normalizada y

normativizada. Esta descripción parte del acceso en primera persona a la propia conciencia, “es un cuestionamiento sobre la dación en primera persona o manifestación de la vida experiencial”.<sup>19</sup>

### § 1. La primera persona

A continuación, presentaremos el enfoque de la primera persona desarrollado por la filósofa francesa Natalie Depraz quien, partiendo de la fenomenología husserliana y en trabajo colaborativo e interdisciplinario ha logrado realizar una propuesta de investigación, escritura y lectura que tiene por finalidad generar un método riguroso que permita análisis vivenciales filosóficos capaces de nutrirse y aportar realmente a una vivencia descrita en primera persona.

El primer momento de la problematización de Depraz consiste en cuestionar si verdaderamente la fenomenología clásica de la *subjetividad trascendental*, el *Dasein*, el *yo encarnado* y el *rostro* son categorías que refieran a experiencias encarnadas,<sup>20</sup> frente a ello, la autora sostiene que estos conceptos mantienen una perspectiva descriptiva desde la tercera persona, es decir, son externos al sujeto y no refieren a sus vivencias singulares.

Que estas perspectivas sean descriptivas del yo y, por lo tanto, desde una tercera persona, no las anula como válidas para abordar de forma analítica las estructuras desde las cuales podemos aproximarnos a los elementos y relaciones más finas sobre la constitución del sujeto concreto en cuanto tal, en su situación y circunstancia. Es necesario tematizar el yo puro, aunque esto sea sólo “abstractamente, en tanto que no puede ser pensado como algo separado de estas vivencias, como algo separado de su ‘vida’ -tal como, a la inversa, estas vivencias no son pensables a no ser como el medio de la vida del yo”.<sup>21</sup>

A partir de lo anterior, diferenciamos entre el yo objetivo como un *eidós* invariable -idéntico- y el yo enunciado en la narración de la persona a partir de sus propias vivencias singulares: el yo que puede o no estar explícitamente enunciado en el discurso de la persona concreta que habla. El segundo yo, el que “ocurre en un discurso encarnado en el marco de una situación y un tiempo específicos”,<sup>22</sup> es desde el cual situaremos nuestros análisis sobre las formas y niveles de afectación a la constitución de la identidad personal en hechos de violencia sexual.

---

<sup>19</sup> Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective* (MIT Press, 2005), 15. [Traducción propia].

<sup>20</sup> Natalie Depraz, «Consciousness and First-Person Phenomenology: First Steps Towards an Experiential Phenomenological Writing and Reading (EWR)», en *Interdisciplinary Perspectives on Consciousness and the Self* (Nueva Delhi: Springer India, 2014), 129.

<sup>21</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, 2.ª ed., trad. Antonio Ziriñ Quijano, Filosofía contemporánea (UNAM y Fondo de Cultura Económica, 2014), 135.

<sup>22</sup> Natalie Depraz, «Consciousness and First-Person Phenomenology», 134. [Traducción propia].

Para ello, seguiremos la propuesta de Depraz sobre la narración en primera persona, con las siguientes acotaciones: el método propuesto por la autora considera la entrevista auxiliada por la psicología como un punto de partida para que la persona narre y reviva detalladamente y en repetidas ocasiones una vivencia puntual, asegurando así una descripción de esta vivencia siendo revivida por la persona que la enuncia. En este trabajo nos serviremos de testimonios escritos y recopilados desde diferentes perspectivas e interlocutores, en primer lugar, porque no se cuenta con la preparación para realizar entrevistas a personas sobrevivientes de hechos de violencia sexual y, en segundo lugar, se considera un punto a problematizar en adelante la posibilidad de apelar a un “revivir” de todas las experiencias en aras de abordarlas y analizarlas filosóficamente. No porque no se considere un trabajo necesario y valioso, sino por el tipo de experiencia que estamos abordando.

Parte del problema que caracteriza el tratamiento de diferentes formas de violencia vivida versa en la dificultad que representa para la persona que la ha sufrido revivir el hecho para narrarlo, ya sea en un ámbito de denuncia penal o con intenciones terapéuticas.

Si bien el interés por este tipo de análisis y metodologías que involucran los desarrollos de la fenomenología aplicada a experiencias concretas es profundizar en el entendimiento de las condiciones que posibilitan la vivencia de ciertas experiencias y la atenta, empática y respetuosa escucha por parte de quien realice la investigación filosófica podría aportar a la comprensión mutua del problema, tanto para la persona que habla como para el estudio del fenómeno, las metodologías deben pulirse en conjunto con la creación de condiciones que aseguren la integridad de las personas involucradas en la investigación.

Volviendo a la problematización en torno a la enunciación del yo, este “... ocurre en un discurso corporal en el marco de una situación y un tiempo específicos”,<sup>23</sup> esto es, la enunciación desde el yo no basta para que la vivencia abordada sea una en primera persona, para que esto sea posible, la voz concreta que habla sobre lo vivido debe partir de una situación contextual, para ello nos sirve el índice de la descripción estática (es decir, los aspectos subjetivos y objetivos de la vivencia, por ejemplo, lo sufrido y cómo se sufre, sin ahondar aún en los elementos temporales e históricos que muestran la vivencia en su desarrollo) que permite desglosar la relación intencional del yo concreto en situación.

La idea de rigurosidad sugerida por Depraz contempla que la narración en primera persona no sea, como tal, sólo una rememoración en la que puedan tener parte la imaginación, teorización o recreación simbólica de lo vivido. La intención es que lo narrado no sea una reconstrucción acerca de la cual se esté teorizando, sino una descripción lo más detallada posible sobre lo realmente vivido; para poder aproximarnos a esto tenemos como eje de referencia y, por tanto, de evidencia de verdad,

---

<sup>23</sup> Natalie Depraz, «Consciousness and First-Person Phenomenology», 134.

la coloración emotiva de lo descrito. La carga emotiva de la vivencia permite ver elementos de ésta en los que el yo concreto no está hablando como tal de sí misma, sino acerca de las afectaciones emotivas en referencia a lo sufrido corporal y emotivamente. El sufrimiento y las emociones relacionadas con ella permiten abordar pensamientos que surgen en contra incluso de la agencia del yo.

La carga emotiva, en este sentido “anónima” (porque puede despersonalizarse a pesar de tener como punto de veracidad el surgir de una persona concreta) vincula al yo con otros/as, es decir, da cuenta del carácter esencialmente relacional del yo,<sup>24</sup> en otras palabras, de la constitución intersubjetiva del sujeto. Lo anterior nos permite abordar con mayor complejidad los fenómenos constitutivos que atraviesan las posibilidades para que la violencia sexual se realice en cuanto tal, por ejemplo, a partir de factores relacionales como la vulnerabilidad.

## § 2. Nosotros y nosotras

La aproximación de Depraz a la posibilidad de la ausencia del yo enunciado, pero presente siempre que se refiera a una “situación espacio-temporal específica”,<sup>25</sup> permite, a partir del reconocimiento de los “componentes somáticos, emotivos, temporales e intersubjetivos”<sup>26</sup> aproximarnos a un análisis vivencial desde la fenomenología partiendo del tejido entre la experiencia singular o el plano vivencial de lo narrado y las estructuras de la experiencia desde su plano pasivo hasta el motivacional, descritas en el grueso del desarrollo de la fenomenología husserliana y posterior.

Esta comprensión relacional, necesariamente intersubjetiva de la primera persona, puede profundizarse gracias a la comprensión del sujeto (que es un cuerpo vivido), como “expresiones de género, raza, clase, habilidad, dentro de otros privilegios sociales y espaciales, que gozan más unos cuerpos que otros”;<sup>27</sup> desde estos elementos, las vivencias singulares se vinculan, permitiendo análisis desde la segunda persona (nosotros/as) que a su vez den lugar a la constatación de la evidencia para postulados de las ciencias sociales en lo referente a tesis sobre violencia de género y grupos vulnerables, por ejemplo.

Para lo anterior, la propuesta de Maren Wehrle sobre la:

integración de perspectivas de arriba a abajo (*top-down*) que investigan de manera crítica la forma en la que categorías identitarias afectan a los cuerpos particulares y cómo estos pueden reaccionar a esto

---

<sup>24</sup> Natalie Depraz, «Consciousness and First-Person Phenomenology», 138.

<sup>25</sup> Natalie Depraz, «Consciousness and First-Person Phenomenology», 140. [Traducción propia].

<sup>26</sup> Natalie Depraz, «Consciousness and First-Person Phenomenology», 141. [Traducción propia].

<sup>27</sup> Maren Wehrle y Julia Jansen, «The Normal Body: Female Bodies in Changing Contexts of Normalization and Optimization», en *New Feminist Perspectives on Embodiment*, ed. Clara Fischer y Luna Dolezal (Springer International Publishing, 2018), 42, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-72353-2>. [Traducción propia].

desde perspectivas de abajo a arriba (*bottom-up*) que intentan definir el rol necesario del cuerpo para las formas básicas de identidad en general.<sup>28</sup>

nos permite el énfasis del contexto descrito gracias a categorías sociales (*top-down*) a la par de las descripciones de las vivencias en primera persona (*bottom-up*), dando cuenta así de los elementos específicos de la constitución de la identidad personal afectados por la violencia, desde los niveles pasivos, perceptivos y corporales de la experiencia hasta la posibilidad de dar cuenta del “yo puedo” y “yo no puedo” fundados en cuerpos vividos y en una socialidad igualmente vivida, entendida como “la sedimentación material y lingüística de interacciones intersubjetivas concretas o de instituciones de significado”.<sup>29</sup>

La descripción en primera persona sobre la percepción que se tiene, en este caso de la situación y, por otro lado, la autopercepción en relación con esta situación, apunta a la imagen corporal: las habilidades, atributos y estilos del cuerpo vivido enunciados ponen en relieve la “historia de las experiencias pasadas, de disposiciones y sedimentaciones de una historia biológica, evolutiva, generativa o cultural”,<sup>30</sup> el vínculo, en otras palabras, entre el cuerpo vivido y lo social, igualmente vivido. Estas descripciones sobre la forma en la que la vivencia singular se vincula con la normatividad social nos permiten comprender cómo es que la capacidad del yo pasa a ser incapacidad al no corresponder con circunstancias sociales y políticas determinadas.

La autopercepción abordada en términos de capacidad e incapacidad situadas contextualmente, funge como la base de la construcción de la identificación de la persona en sociedad. Estilos, disposiciones y reacciones ante lo circunstancial “informan la corporalidad vivida”.<sup>31</sup> En situaciones de violencia, las marcas que ésta deja en el cuerpo son *imborrables*. Es posible que, en actos únicos, la afectación profunda haga *colapsar* la formación certera de ciertas habitualidades. Pero, considerando formas de violencia que se caracterizan por su persistencia, podríamos pensar en habitualidades de resistencia frente al sufrimiento que, como establece Wehrle, podrían ayudarnos a comprender formas de contrarrestar normas políticas y sociales que instituyen la habitualidad del daño.

En lo que respecta a este yo en segunda persona o un nosotras que refiere, en este caso, a las personas que han sufrido, presenciado de forma cercana o sobrevivido a formas de violencia sexual en el plano de relaciones cercanas o de confianza, es sólo a partir de este nombramiento colectivo, del “nosotros/as podemos” que podría dibujarse la posibilidad de “dar forma a la situación que nos ha

---

<sup>28</sup> Maren Wehrle, «‘Bodies (That) Matter’», 366. [Traducción propia].

<sup>29</sup> Maren Wehrle, «‘Bodies (That) Matter’», 373. [Traducción propia].

<sup>30</sup> Maren Wehrle, «‘Bodies (That) Matter’», 374. [Traducción propia].

<sup>31</sup> Maren Wehrle, «‘Bodies (That) Matter’», 376. [Traducción propia].

formado a nosotros/as, a partir de la corporalización colectiva diferenciada y, por lo tanto, expandiendo los límites de lo que se supone que significa la corporalidad (normal)”.<sup>32</sup>

Volviendo a uno de los problemas que surgen a partir de la propuesta de Depraz sobre la narración desde la primera persona, ampliada gracias al enfoque doble del cuerpo vivido en una situación igualmente vivida de Wehrle, abordaremos la problemática sobre la posibilidad de dar cuenta de manera fidedigna de una vivencia específica que ha quedado en el pasado. Frente a ello, merece la pena destacar que, en el caso de los hechos de violencia sexual que se ha padecido, de manera general, no se conforman sólo por el momento en el que la violencia “sucede”, sino que, para dar cuenta de lo acontecido, el momento se conforma, normalmente, por lo que se vivía (y cómo se vivía) antes y, posteriormente. Lo que lo vivido significa para la sobreviviente, las secuelas de la violencia.

Sobre ello, vale la pena el apunte de Depraz, refiriendo a un revivir más que un recordar, siendo la rememoración el proceso descrito por Husserl para abordar el problema de la unidad de lo pasado narrado desde el presente “porque sabemos que recordar puede ser engañoso incluso en la esfera inmanente”.<sup>33</sup> Este revivir refiere a la imposibilidad de volver sobre un momento, a la vez que apunta al problema sobre la interpretación una vez que es posible articular un testimonio. Sin embargo, lo anterior no anula la posibilidad de referir a un hecho de violencia vivida, sino a los elementos que podrían orientar a su expresión en un marco de referencia reflexiva directa sobre lo vivido.

El parámetro de esta articulación suele ser el tiempo y la posibilidad de volver sobre lo sucedido en un contexto de aceptación y contención, en el que la víctima puede nombrar, sin que ello signifique volver a padecer por lo recordado. Esta idea de la unidad del pasado resulta importante porque ella remite a una de las estructuras que articula la constitución de la identidad: somos lo que hemos sido, lo que decidimos voluntariamente y lo que padecemos desde la pasividad o la resistencia. La memoria es este despliegue temporal del yo puro, ella consiste en el contenido que hace de una persona un individuo concreto. La posibilidad de volver sobre lo vivido nos permite ahondar en el sentido que las vivencias de violencia sexual pueden alterar, permite comprender el trasfondo, así como el contexto, en el que la violencia se padece a profundidad.

---

<sup>32</sup> Maren Wehrle, «Bodies (That) Matter», 384. [Traducción propia].

<sup>33</sup> Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic* (Springer Netherlands, 2001), 244, <https://doi.org/10.1007/978-94-010-0846-4>. [Traducción propia].

### § 3. Fenomenología estática y genética

En un acto de violencia sexual lo que resulta afectado es la identidad personal del sujeto. La identidad personal se conforma, en parte, por una dimensión de génesis pasiva en la que se fundan motivaciones y habitualidades, y por una dimensión de génesis activa en la que se dan los actos de toma de posición conscientes del sujeto, por lo tanto, la identidad personal es esta síntesis de particularidades en las que se distingue el estilo personal del individuo concreto.

Hablamos de identidad personal y no meramente de personalidad por la ampliación del espectro del análisis sobre el *ego* que se da al incorporar la fenomenología genética a la estática. En la *Cuarta meditación cartesiana*, Husserl describe el movimiento del análisis estático al genético a partir de la introducción de una nueva forma de síntesis. Hasta la *Tercera meditación*, las síntesis que describe la fenomenología siguen la estructura de la intencionalidad, esto es, la relación del *ego* trascendental con objetividades intencionales.

La síntesis que se introduce ahora es una que “abraza en su conjunto las multiplicidades particulares de las cogitaciones y lo hace de un modo peculiar, es decir, como cogitaciones del yo idéntico”,<sup>34</sup> esto quiere decir que el análisis de quien medita ya no se limita al *eidos* de las vivencias reducidas trascendentalmente, o sea, a la clarificación del horizonte de posibilidad de una vivencia a la que se le han abstraído los contenidos empíricos para quedar sólo con su estructura esencial universal, sino que amplía la meditación al yo mismo, a un polo yo que no está vacío, sino que en cada acto se constituye a sí mismo como una unidad de identidad.

Este polo idéntico se diferencia respecto del *ego* concreto, la mónada o el individuo de carne y hueso situado en un contexto mundano, en una circunstancia conformada por su realidad espiritual, por sus características culturales, determinaciones lingüísticas, etc., y lo que analiza la fenomenología genética es la génesis de posibilidad de que este sujeto concreto sea lo que es y cómo le es posible ser de una manera en particular.

De acuerdo con Rosemary Rizo-Patrón esta vuelta al *ego* trascendental significa una revolución para el concepto del *ego*. Husserl admite que este giro es un replanteamiento de la fenomenología en general, pues:

... por cuanto el concreto *ego* monádico abraza toda la vida real y potencial de la conciencia, el problema de la explicitación fenomenológica de ese *ego* monádico (el problema de su constitución para sí mismo) tiene que abarcar *todos los problemas constitutivos en general*. Consecuentemente resulta que la fenomenología de esta autoconstitución coincide con la fenomenología en general.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario A. Presas (Tecnos, 2018). 88-89.

<sup>35</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 92.

Es así como la fenomenología genética subsume a la fenomenología estática, sin que esto signifique que una reemplace a la otra, sino que la primera adopta la problemática constitutiva del proyecto fenomenológico y la profundiza al punto de que el contenido monádico concreto del *ego* trascendental con sus leyes de motivación, se yergue como la investigación que antecede y posibilita la descripción de las realidades, del ser fáctico que ocupa a la filosofía.

Ahora bien, a pesar de que la identidad personal refiera a las tomas de postura desde la actividad consciente del sujeto, toda forma de actividad está basada en una esfera de pasividad que se da en diferentes niveles, Husserl la define como aquello que “en la vida se nos presenta como ya concluido, por así decirlo, como mera cosa existente (...) es dado con la originariedad del *ello mismo* en la síntesis de la experiencia pasiva”.<sup>36</sup>

La síntesis pasiva contiene las apercpciones, esto es, gracias a ella nos es asequible el contorno de las objetividades desde la receptividad y afección apercibidas desde la receptividad y afección; en la multiplicidad de percepciones se fundan los actos predicativos. Desde el análisis genético, se permite observar los puntos de afección en las esferas pasivas y activas que conforman la identidad de la persona, esto es, el *ego* como un individuo concreto diferenciado por su estilo, historia personal, tomas de postura y posición en el mundo.

La fenomenología genética da cuenta de esta estructura de pasividad que en el padecimiento resulta afectada. La descripción en primera persona de esta afección nos permite comprender, por una parte, las repercusiones de la violencia sexual, además abordar los fenómenos de institución de sentido que permiten dar cuenta de un fenómeno de violencia diferenciado respecto de otros y de instituciones de sentido para la comunidad intersubjetiva en la que esta realidad es posible. En otras palabras, el análisis genético nos permite comprender cómo es que un acto cobra el sentido de violento para la persona que lo padece desde el plano de la pasividad y en actos superiores de conciencia que involucran lo social.

Al proponer un análisis descriptivo desde la fenomenología genética, es necesario investigar sobre las condiciones de posibilidad de la vivencia del padecimiento en un acto de violencia sexual. De acuerdo con las características del método de la reducción fenomenológica y la variación eidética, partimos de la esfera del yo como polo idéntico que abarca todas las relaciones constitutivas intencionales; en esta esfera del yo, se establece que cada vivencia tiene una génesis, motivaciones y es parte de una estructura de sedimentación y habitualización que, de acuerdo con las formas de afección sensible, emotiva y las tomas de postura, dan cuenta de la identidad personal del sujeto, la descripción se hace a partir de una meditación sobre mi propio *ego*.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 104.

<sup>37</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 112.

Esta descripción no parte de contenidos fácticos, sino que reduce la vivencia a su forma eidética y se pregunta por su génesis, volviendo eventualmente al caso concreto (la unidad del análisis estático y genético permite este ir zigzaguenado en la descripción fenomenológica). En el caso de la violencia sexual consideramos que uno de los elementos constitutivos para la vivencia es la vulnerabilidad como condición constitutiva y la conciencia de vulnerabilidad que se construye gracias a las experiencias del sujeto, se aborda la descripción a partir de las emociones y sentimientos que permiten dar cuenta de una vulneración, de una afección a las condiciones constitutivas del cuerpo vivido.

Otro tema surge a partir de la auto-temporalización del sujeto.<sup>38</sup> Como hemos dicho, con la introducción de la perspectiva genética, el giro de la meditación al yo idéntico lleva a preguntarnos el *cómo* de cada tipo de vivencia que, en otras palabras, significa comprender que cada vivencia “al presentarse temporalmente, tiene su propia ‘historia’, es decir, su génesis temporal”,<sup>39</sup> sobre la cual corresponde investigar la génesis pasiva, porque las vivencias no se fundan en actos predicativos, sino en apercepciones y procesos pasivos.

La esfera pasiva de receptividad y afección tiene al “yo personal, entendido ya como individuo encarnado o mónada concreta”<sup>40</sup> como centro. El sujeto da cuenta de aquello que lo afecta con sus padecimientos, sobre los cuales emite juicios a partir de lo que siente y valora. Esta aproximación permite ampliar el significado trascendental para incluir los problemas de generatividad, tradición, historicidad y normalidad<sup>41</sup> que, desde esta perspectiva, cobran su sentido constitutivo en el plano más primigenio para la génesis del sujeto situado en el mundo. Este plano es el de la pasividad que desde sus fundamentos es intersubjetiva porque el sujeto nunca puede prescindir de la experiencia de los/as otros/as para ser él mismo.

Los análisis sobre la síntesis pasiva son resultado de la investigación sobre los aspectos pasivos, las sedimentaciones y habitualidades que motivan las tomas de postura y las decisiones en la esfera activa del individuo concreto; forman parte del proyecto de las investigaciones lógicas que conducen a Husserl a fundar la posibilidad de la lógica formal (objetiva) en una lógica trascendental (subjética). Pues en la estructura de la pasividad busca fundarse la posibilidad del juicio, esto es, fundar en la estética trascendental (o sea en la estructura de la apercepción la capacidad judicativa) la base, contenido y evidencia de los actos predicativos, espirituales y dóxicos. La posibilidad de unificar la sistematización del proyecto fenomenológico husserliano se da a partir de la tematización de la subjetividad trascendental que, una vez tomada como punto de partida, permite ver el mundo como

---

<sup>38</sup> Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, *La agonía de la razón*, 19.

<sup>39</sup> Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, Filosofía contemporánea (UNAM, 2023).

<sup>40</sup> Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, *La agonía de la razón*, 23.

<sup>41</sup> Dan Zahavi, «Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy», 243.

relativo a ella, este es el método de análisis correlativo de la constitución “la subjetividad trascendental sólo puede mostrarse a partir de una explicación radical de las estructuras de la experiencia del *ego*”.<sup>42</sup>

Lo anterior no significa que la subjetividad trascendental sea un núcleo desde el cual se pueda deducir la realidad o el mundo,<sup>43</sup> ella es correlativa en acto respecto al mundo intersubjetivo. Los análisis estáticos sobre el índice de las posibilidades de la experiencia requieren también de la fenomenología constitutiva en la medida en la que ésta da cuenta de la relación de las estructuras entre objeto experimentado y sujeto experimentante; se da pues, desde este tipo de análisis una tipología de la intencionalidad.

Las descripciones estáticas sostienen la posibilidad de los análisis genéticos o, “en palabras de Husserl, los análisis genéticos necesitan de los estáticos como su guía [*Leitfaden*]”;<sup>44</sup> una vez planteado el *index* de las posibles experiencias respecto a un objeto en esta correlación co-constitutiva subjetividad-mundo, la fenomenología genética se presenta como una posibilidad de profundización o de amplitud en los sentidos y significados “temporalmente desarrollados y expresados” que permiten dar cuenta de la subjetividad en actos intencionales en este nexo constitutivo de relación con el mundo que, a su vez, puede ser descrito a partir de las estructuras de correlación en las que nos preguntamos por las condiciones de posibilidad de las experiencias.

La profundización de los análisis fenomenológicos, gracias a la fenomenología genética, permite ver la interrelación entre las dimensiones del ser del sujeto que, si bien pueden distinguirse analíticamente, refieren necesariamente a este individuo concreto que se sitúa en una circunstancia, es decir, a una persona que se describe desde la auto-reflexión monádica como una subjetividad corporal y un *ego* puro. En estas dimensiones del análisis se encuentran los niveles constitutivos que permiten dar cuenta de las motivaciones y condiciones de posibilidad para que esta persona concreta se dirija al mundo de una manera particular y diferenciada respecto de otras.

Desde la base analítica genética Husserl describe, hacia 1920, las condiciones formales concretas de la constitución, dentro de ellas se encuentra la estructura de la asociación, como principio universal *a priori* en el que se “despliega la vida primordial del sujeto”<sup>45</sup> que se conforma por la afectividad y receptividad, donde a su vez se contienen la sedimentación, habitualización, normalidad, normatividad y familiaridad. Todas ellas encuentran en su estructura una condición afectiva/emocional, pasiva, no intencional que motiva el interés y, por lo tanto, la identidad personal desde este punto ínfimo de constitución en la esfera pasiva.

---

<sup>42</sup> Dan Zahavi, «Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy», 241.

<sup>43</sup> Donn Welton, «“The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method”», en *The New Husserl. A Critical Reader* (Indiana: Indiana University Press, 2003), 269.

<sup>44</sup> Donn Welton, «“The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method”», 269.

<sup>45</sup> Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, *La agonía de la razón*, 24.

Los sentimientos y las emociones morales como motores para el interés<sup>46</sup> son esenciales a la estructura de la afectión y distintivos en lo que respecta a la identidad personal, pues:

hay experiencias afectivas que revelan más que otras la profundidad o interioridad de la persona, aquello que ellas son. Sentimientos como la tristeza, la alegría, la melancolía, el sentirse afortunado o desafortunado revelan no sólo una esfera emocional y una esfera axiológica ‘más profunda’ que las reveladas por sentimientos como el dolor y el agrado sensibles, el placer o el gozo, sino que, al mismo tiempo, manifiestan, si cabe hablar así, ‘niveles’ de identidad personal o planos antropológicos diferentes.<sup>47</sup>

Las síntesis de motivación fundan el “yo me muevo”, es decir, la motivación para el movimiento corporal está basada en componentes afectivos: en emociones y sentimientos sensibles que estructuran la afectión.

La finalidad de abordar la identidad personal desde una perspectiva genética es describir la historia de la vivencia del padecimiento de la violencia desde sus niveles de pasividad hasta las formas de actividad y afectaciones, de acuerdo con un óptimo basado en la estructura teleológica de los actos intencionales, de forma tal que se alcancen a describir diferentes dimensiones de la constitución, pues la historia interna o génesis en la que la conciencia de horizonte se desarrolla y enriquece se da en estas dimensiones primordiales pasivas de horizontes.

#### § 4. Introducción a la identidad personal: confianza e intimidad

En este apartado se presentará un paralelismo entre lo que sucede en el estrato de pasividad del sujeto que ejecuta actos y aprehende a partir de síntesis y cómo esto consolida la tesis básica que nos permite estar y ser en el mundo, esto es, confiar en que éste existe, ha existido y existirá. Esta confianza o certeza primigenia que puede describirse desde el plano meramente egoíco se da en otro tipo de vivencia en el ámbito de la intimidad (que no necesariamente demanda el encuentro con el otro en todo tipo de vivencias, pero sí en la mayoría de los casos). Se describirá lo que es la identidad personal y cómo ella se articula en diferentes niveles que se dirigen a la noción de confianza, posteriormente se vinculará con la intimidad.

##### a. Identidad personal

El problema de la identidad personal es uno que surge en el marco de la tematización de los fenómenos de lo social y de la persona como los polos de concreción del *ego* trascendental. En la medida en la que la fenomenología de la subjetividad refina el tratamiento y, por lo tanto, el

---

<sup>46</sup> Maren Wehrle, «“Feelings as the Motor of Perception”? The Essential Role of Interest for Intentionality», *Husserl Studies* 31, n.º 1 (2015): 57, <https://doi.org/10.1007/s10743-014-9159-8>.

<sup>47</sup> Mariano Crespo, «Fenomenología, sentimientos e identidad. La contribución de la fenomenología husserliana de los sentimientos a la cuestión de la identidad personal», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 33, n.º 2 (2016): 609, <https://doi.org/10.5209/ASHF.53599>.

entendimiento del *ego*, es que surge un amplísimo desglose de las capas, estratos, matices y niveles analíticos en los cuales puede descomponerse este sujeto para el cual el mundo y los/as otros/as aparecen y tienen sentido.

Este camino zigzagueante desde el que se carda hebra por hebra la complejísima estructura que pretende describir y explicar cómo es que es posible el sujeto siendo lo que es y a quien el mundo y los/as otros/as aparecen, es uno en el que, desde la tesis sobre el solipsismo radical al que se dirigen ciertas críticas frente al proyecto husserliano, se añaden paulatinamente, en el abismo de sus manuscritos, elementos que van desde la descripción del polo-yoico de identidad (en el que se define la estructura formal de la intencionalidad y la temporalidad), hasta la estructura de las síntesis de la conciencia; los elementos de los actos y las vivencias, el plano de la afectividad en la esfera de la pasividad, los impulsos, hábitos, sedimentaciones, el cuerpo vivido y su estructura cinestésica.

A lo anterior se añade (a manera de respuesta y como parte del desarrollo propio de la reducción en la que se analiza la experiencia en primera persona) el problema de la empatía y el reconocimiento de que, en nuestra vida subjetiva, en origen, siempre participan ya de facto los otros/as; por lo que a partir de mi estar en el mundo soy un sujeto por esencia intersubjetivo, pues la intersubjetividad es la condición para que la realidad y, en última instancia el yo, sean. Sin otros/as, no hay mundo y sin mundo no hay experiencia, sin experiencia la estructura del *ego* trascendental es una forma vacía incapaz de perdurar por ella misma.

Dentro de este contexto resulta importante aclarar el concepto de persona y por qué ella es relevante en el marco de los análisis fenomenológicos. La persona es este correlato vivido y experiencial del *ego*, ella es quien toma decisiones, aprende, aprehende, es afectada y a partir de ello opta por ciertas formas de vida, toma caminos, se pone metas, adquiere gustos y, en la medida en la que avanza en su vida, estas decisiones activas se van sedimentando como hábitos, ya menos presentes de forma activa, pero presentes al fin en aquello que distingue a una persona como alguien único, insustituible, con cualidades y estilos propios y característicos.<sup>48</sup>

Ahora bien, la consideración de la persona se somete a la reducción fenomenológica (de acuerdo con Husserl, normalmente incomprendida);<sup>49</sup> de manera general la presentamos aquí como una suspensión de la tesis de validez del mundo que nos dirige a la subjetividad en su función constituyente y su forma de vincularse a partir de actos con lo *externo* a ella, es decir, el mundo. Sin embargo, aunque ésta es la función de la reducción, el sentido de la comprensión de la subjetividad no la implica sólo a ella aislada de todo y todos, sino siempre en situación y teniendo en cuenta su

---

<sup>48</sup> Dan Zahavi, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press (Northwestern University Press, 2020), 241.

<sup>49</sup> Edmund Husserl, *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920-1925)* (Springer Netherlands, 2019), <https://doi.org/10.1007/978-94-024-1597-1>.

correlato co-constitutivo: el mundo en el que no se está en soledad, ni se es un ser aislado, en el que no se existe sin motivaciones, sentimientos, deseos, emociones, valores y juicios cognitivos, emotivos o valorativos.

El análisis de la subjetividad requiere descomponerla hasta llegar a estructuras esenciales, formales y, por lo tanto, abstractas, sin que ello signifique que éstas no tengan por correlato contenidos intencionales, producto de la experiencia vivida, siempre en y a través de comunidades que hacen presentes a los otros en nuestras propias tomas de postura.

El problema de la identidad personal refiere a esta experiencia de ser una y la misma persona y reconocerse como tal a través del tiempo, incluso a pesar del cambio, pues en la propia noción de la experiencia vivida sobre ser una persona, Husserl reconoce que ella nunca llega a ser constituida, sino que su actividad es un proceso de llegar a ser, de hacerse, la experiencia de ser persona es dinámica.<sup>50</sup> Siguiendo a Hanne Jacobs, la pregunta que surge ante este hecho es ¿cómo es posible dar cuenta de una continuidad? ¿qué es aquello que permanece y permite que nos reconozcamos a pesar de los cambios en nuestras vidas, convicciones, metas, posturas, modificaciones físicas, incluso en radicales transformaciones como el abandono de una fe o sufrir formas de violencia?

Si bien la problemática se inscribe en el plano de la experiencia empírica del mundo, (por lo tanto, del yo concreto) la identidad personal es un problema para la fenomenología en la medida en la que los contenidos de la experiencia que conforman la identidad de cada persona son elementos desde los cuales se modifica, impulsa, nutre y afecta la relación intencional del yo constituyente. Además, el problema de la identidad a través del tiempo es el correlato de la unidad de la conciencia del sí mismo y, por lo tanto, de la autoconstitución.

La identidad personal, a partir de los elementos que conforman la personalidad, es el sitio en el que se juega la verdad en torno al bien y el mal en el plano subjetivo (con referencia al mundo social intersubjetivo), así como la responsabilidad y la tendencia a un óptimo de vida a partir de la reflexión racional sobre lo que se es y quiere ser en el mundo. A partir de ella se introducen en la relación dinámica de la actividad constituyente los valores, emociones y elementos que alteran las formas en las que el sujeto se dirige al mundo y sus objetos. Es por lo anterior que el proceso de constitución del mundo significa un proceso correlativo de autoconstitución, en el plano empírico, de la persona en su sentido vivencial en cuanto tal, y en el momento que ahora analizamos, la estructura cinestésica que define y funda su estilo personal de movimiento.

---

<sup>50</sup> Hanne Jacobs, «Towards a Phenomenological Account of Personal Identity», en *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, ed. Filip Mattens et al., Phaenomenologica (Springer Netherlands, 2010), 200:249, [https://doi.org/10.1007/978-94-007-0071-0\\_13](https://doi.org/10.1007/978-94-007-0071-0_13).

Aunado a ello, en la identidad personal se encuentra la posibilidad de abordar problemas de índole social, prácticos, valorativos, culturales, espirituales, etc., en otras palabras, el contenido con el cual se nos presenta el mundo. En este contexto, la identidad personal (aun con todo lo aparentemente inmenso que abarca) es solo un plano de la estructura del *ego* y es importante que así sea. Pues es gracias a su cualidad de cambio en las tomas de postura, convicciones, juicios y valores que definen la orientación de una vida práctica modificable y que, a pesar de ese cambio haya algo que persiste, que se estructura la esencia de este yo o polo-yoico que se individualiza en el tiempo.

La estructura del polo-yoico evoluciona en el transcurso del proyecto fenomenológico de Husserl; en *Meditaciones Cartesianas*, se establece que el polo-yoico es producto de una segunda reducción una vez que se ha hecho la reducción fenomenológica. Esta primera reducción implica la suspensión de juicios sobre el mundo, incluidos aquellos que asumimos sobre nosotras como personas. El segundo momento de la reducción, se presenta cuando se busca reducir lo que se sabe gracias a la presencia de otros/as, lo que Husserl presenta como una reducción a la esfera de la propiedad: sólo aquello que es “específicamente propio como *ego*, mi ser concreto como mónada, puramente en mí mismo y para mí mismo, con exclusiva propiedad, [que] comprende toda intencionalidad y, por lo tanto, también la dirigida al extraño”.<sup>51</sup>

El *ego* que suspende el contenido a su propiedad es el que puede preguntarse cómo le es posible la experiencia de lo extraño. A esto Husserl lo denomina esfera primordial de propiedad, y a partir de ella, se obtiene el cuerpo propio no como un objeto físico, sino como un cuerpo orgánico, desde el cual se actúa y conoce el mundo exterior. Lo anterior es una experiencia trascendental, es decir, una experiencia dirigida hacia algo que el *ego* no es, “pero trascendental también porque la apertura del sujeto respecto del mundo (incluyendo el mundo natural y cultural, los otros y uno mismo), es una apertura cargada de sentido, en la cual el mundo aparece de modo inteligible. Trascendental alude, pues, a lo que Husserl denomina constitución de sentido del sujeto intencional”.<sup>52</sup>

Aquí cabe hacer breve mención sobre la evolución de la identificación entre yo y persona, misma que cambia a la par del movimiento de la fenomenología estática a la fenomenología genética. En *Ideas II*, yo puro y yo personal son descritos por Husserl como distintos, precisamente partiendo de la anotación de que podría resultar fácil confundirlos. La distinción entre yo puro y yo personal se construye argumentativamente gracias a las cualidades de la reflexión. El yo puro, en tanto que idéntico a sí mismo y núcleo de las motivaciones y síntesis es, por esencia, irreflexivo. Podemos dar cuenta del yo puro precisamente en la reflexión sobre los contenidos y configuraciones que el yo personal (esto es, mi ser empírico que vive, interactúa y experimenta) puede hacer a partir del

---

<sup>51</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 126.

<sup>52</sup> Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, *La agonía de la razón*, 71.

preguntarse sobre los contenidos propios de estas experiencias. Una vez que se da un proceso de reflexión, el yo puro aparece como este núcleo en el que se articula la unidad del yo, sin el cual la persona no sería distinguible por sus cualidades únicas y carácter.<sup>53</sup>

Por otro lado, en el texto escrito en 1930 titulado *Die Konkretion der transzendentalen Subjektivität als transzendentaler Person* [La concreción de la subjetividad trascendental como persona trascendental] y ya en el marco de la fenomenología genética, Husserl establece que

El yo trascendental como polo y como substrato del conjunto de la capacidad es, por así decirlo, la persona trascendental, que a través de la reducción fenomenológica llega a la fundación original, que se apropia introduciéndose en la universalidad de lo trascendental concreto de todo lo abarcable, de todas las posibilidades puestas en juego y que también puede aportar a la formación todas las modalidades ahora posibles para ejercer la autopreservación.<sup>54</sup>

La afirmación anterior se sostiene en la relación que Husserl establece en este breve texto en el que, si bien parte de la distinción del yo en sentido natural como la persona humana que vive en su actualidad y su mundo y el yo fenomenológico al que se accede experiencialmente en la *epoché*, el segundo tiene como polo tanto de origen como límite, precisamente esta subjetividad concreta que, además, está en el mundo. No sólo es el yo el índice que determina las posibilidades de actividad, sino que la concreción misma exige que las posibilidades de la subjetividad trascendental estén dictadas por el mundo.<sup>55</sup>

Que la subjetividad trascendental se concrete en tanto que persona, es un movimiento que responde a la descripción de la experiencia del yo que accede a este estrato en el que tiene la posibilidad de comprender su capacidad referida a las síntesis que él mismo realiza en su actividad vital. La noción del yo determinado en sí mismo no significa estatismo, sino que sus posibilidades son propias de su actividad y no habrá origen motivacional externo que no se dé en la propia experiencia vivida.

Si bien ambas aproximaciones parecen coincidir, la importancia de la diferencia en *Ideas II* radica en la necesidad de articular la actividad constituyente del yo, de anclar la actividad de la

---

<sup>53</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie - Zweites Buch* (Springer Netherlands, 1976), 4:247-51, <https://doi.org/10.1007/978-94-010-9048-3>; Edmund Husserl, *Ideas II*, 295-98.

<sup>54</sup> «Das transzendente Ich als Pol und als Substrat der Allheit der Vermögen ist sozusagen die transzendentale Person, die durch die phänomenologische Reduktion zur Urstiftung kommt, die in die Universalität des konkreten Transzendentalen eintretend sich das voll umfassende, das alle Vermögenlichkeiten ins Spiel bringende Leben zueignet und alle nun möglichen Modi, Selbsterhaltung zu üben, zur Ausbildung bringen kann.» Edmund Husserl, *Zur Phänomenologischen Reduktion*, ed. Sebastian Luft, Husserliana (Springer Netherlands, 2002), 34:200, <https://doi.org/10.1007/978-94-010-0574-6>. [Traducción inédita de Mónica Díaz García].

<sup>55</sup> «...dass Welt überhaupt Index für eine beschränkte Sphäre transzendentaler Möglichkeiten ist innerhalb der allein konkret und absolut selbständig seienden transzendentalen Subjektivität». Edmund Husserl, *Hua XXXIV*, 34:199. [Traducción inédita de Mónica Díaz García].

conciencia en este eje en esencia activo; el viraje en la fenomenología genética (que permite la identificación entre yo personal y el polo-egoíco) remite al dinamismo que demanda analizar la experiencia en su dación temporal. En lo que respecta específicamente a la formación de la identidad personal, el enfoque adoptado es aquel en el que el yo puro se comprende como un polo-egoíco que abraza una totalidad atravesado por la empatía y la intersubjetividad.<sup>56</sup>

Como hemos establecido, la identidad personal refiere a la posibilidad de las tomas de postura y convicciones (entendiads como aquello que dota de sentido a la vida y las acciones individuales) den cuenta de una continuidad en los elementos determinantes de este estilo único y propio que caracteriza a la persona y la distingue respecto de otras. Por otro lado, se encuentra la noción de identidad del *ego* puro o polo de identidad en un sentido formal. Siguiendo lo hasta ahora expuesto, habría dos formas de identidad diferenciables que nos permiten explicar cómo es posible que exista un cambio radical en la persona, al punto en el que ella puede no identificarse consigo misma en el pasado o desde la perspectiva de otras personas.

De acuerdo con Drummond la “identidad de sí mismo [*self-identity*] se enraíza en la estructura temporal formal de la experiencia intencional que subyace a la continuidad psicológica”.<sup>57</sup> La identidad de sí mismo refiere a la estructura formal de este polo-yoico reducido fenomenológicamente, en donde podemos acceder a la estructura de la subjetividad trascendental, caracterizada por la forma universal del flujo de la conciencia interna del tiempo que contiene la totalidad de la vida de conciencia y las experiencias extendidas temporalmente.<sup>58</sup>

En este momento de la reducción a la esfera primordial, el *ego* se percata de sí mismo y se capta como capaz en su actividad corporal, pues comprende su cuerpo como el dónde de la sensibilidad y la praxis, del movimiento y la percepción, por tanto, esta identidad de sí mismo consiste en notar que soy el sujeto de experiencias, que se articulan como una unidad en mí y que puedo dirigir mi atención a objetos de experiencia sobre los cuales tengo conciencia.

La diferencia entre identidad-egoíca e identidad personal radica en que la primera es una estructura formal del yo reducido fenomenológicamente a su esfera de propiedad, que pertenece específicamente a un momento de análisis estático, es decir, descriptivo respecto a la estructura correlativa de la conciencia; mientras que el análisis de la identidad personal ya comprende al sujeto

---

<sup>56</sup> Cfr. «*The production of the correct motivation, laying bare the necessity of “beginning” with the ego cogito, to give it the sense of the phenomenological reduction, moving from transcendental consciousness and ego to the eidetic analysis of the transcendental sphere, and, thereby, to expand the ego, the pure I to the “I-all,” taking up empathy, and so on*» fragmento de una carta escrita por Husserl el 13 de diciembre de 1922 a Winthrop Pickard Bell, citado en: Donn Welton, «“The Systematicity of Husserl’s Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method”», 257.

<sup>57</sup> John J. Drummond, «Self-Identity and Personal Identity», *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 20, n.º 2 (abril de 2021): 235, <https://doi.org/10.1007/s11097-020-09696-w> [traducción propia].

<sup>58</sup> John J. Drummond, «Self-Identity and Personal Identity», 238.

en un sitio en el que es necesario analizar también su trasfondo, el del mundo y su historia, por lo tanto, el “contenido de las experiencias de la persona, particularmente de sus *convicciones* (creencias y actitudes emotivas), los *compromisos* que sus acciones implican y en la *identidad práctica* que dichos compromisos y acciones encarnan”.<sup>59</sup>

La indagación en torno a la identidad personal procura responder a los cuestionamientos sobre la experiencia que tiene el yo sobre sí mismo, ella tiene su origen en la propuesta de análisis genético en el que la fenomenología profundiza su espectro de descripción sobre las estructuras de correlación intencional entre la conciencia y el mundo, volcándose a la génesis misma de esta estructura: el yo que realiza los actos intencionales y no intencionales.

Este yo como centro o *aquí* “no es un polo vacío de identidad (...) sino que, en virtud de una legalidad propia de la *génesis trascendental*, con cada acto de un sentido objetivo nuevo que irradia de él, gana una *propiedad nueva y permanente*”;<sup>60</sup> estas propiedades van dejando una huella en el yo a manera de sustratos que, a su vez, forman habitualidades que motivan formas particulares de ser, a lo que Husserl llama personalidad.

Para continuar con el concepto de personalidad, es importante presentar, como concepto necesario, pero sólo como esbozo, una acotación sobre el concepto de mónada. En *Meditaciones cartesianas* se define *mónada* como el “*ego* tomado en su plena concreción”;<sup>61</sup> esto es, no un individuo abstracto visto desde una perspectiva estática, sino un “proceso de llegar a ser en un tiempo único con un sólo y único ego”.<sup>62</sup> La fenomenología genética da cuenta del proceso de concreción de la mónada, del sujeto en su particularidad fáctica. Este proceso es uno de constante adquisición y activación de habitualidades.

Ahora bien, la personalidad a la que aquí referimos corresponde al *otro lado* de la identidad yoica, esto es, la persona concreta o la mónada que “es mucho más que ser sujeto de una corriente de vivencias, tanto teóricas como prácticas (estimativas y volitivas)”.<sup>63</sup> Es la personalidad como particularidad en estilo, tomas de postura, convicciones, decisiones y motivaciones, a su vez, parte de

---

<sup>59</sup>«... *personal identity arises from the content of the person's experiences, in particular, convictions (beliefs and emotional attitudes) she holds, the commitments her actions realize, and the practical identity those commitments and actions embody*» [cursivas en el original] Drummond, 240 [traducción propia].

<sup>60</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 89.

<sup>61</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 91.

<sup>62</sup> Anthony J. Steinbock, «Translators introduction», en *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic* (Springer Netherlands, 2001), XXXII, <http://link.springer.com/10.1007/978-94-010-0846-4>.

<sup>63</sup> Mariano Crespo, «Fenomenología, sentimientos e identidad», 611.

la unidad de identidad del yo. Para el presente estudio se parte, pues, del yo empírico y del proceso de constitución de la identidad personal concreta.<sup>64</sup>

De acuerdo con Mariano Crespo, “para el surgimiento de la identidad personal no basta con que el sujeto sea consciente de ser el polo de sus vivencias (...) el surgimiento de mi identidad personal tiene lugar en el contexto de mi relación con otras personas”.<sup>65</sup> La distinción entre estos espectros de la identidad del yo es una abstracción que permite dar cuenta de la estructura correlativa de constitución del yo idéntico y del yo personal con relación al mundo. La identidad personal da cuenta de quienes somos frente a una comunidad de otros y otras que nos reconoce y frente a la cual nos reconocemos.

La identidad personal se aborda fenomenológicamente como la experiencia del sí mismo a través del tiempo, como la permanencia del yo fáctico y contingente. Crespo apunta a que hay cuatro niveles de una arqueología de la identidad personal<sup>66</sup> a partir de la consideración de los sentimientos en el terreno de la constitución, estos son: 1) la persona en cuanto conciencia encarnada; 2) la persona en cuanto sustrato de habitualidades; 3) identidad personal en sentido propio (ya en términos de génesis activa); 4) identidad personal en sentido inminente (la realización de la individualidad de la persona).<sup>67</sup>

Pues ella es resultado de un proceso al que podemos describir a partir de la experiencia perceptiva y aperceptiva desde elementos de pasividad, perceptivos y corporales, a partir de los cuales referir a la incorporación, habitualización y tipificación que dan cuenta de una experiencia unitaria. Además de las posibilidades de acción de un “yo puedo” corporalmente fundado en y a partir de interacciones intersubjetivas.<sup>68</sup>

Los *niveles* de la estructura pasiva del yo idéntico en la “constitución primordial” apuntan a las experiencias pasivas de apercepción, motivación, afección, asociación y cinestésicas,<sup>69</sup> en las que a partir de la afección y las instituciones primarias de sentido se fundan habitualidades que van formando la particularización de la identidad de la persona concreta o de la mónada, en otras palabras, la individuación en el nivel estructural de la sensibilidad “como la continua constitución de tiempo y espacio a través de la auto-temporalización en la constitución del tiempo y las cinestesis del cuerpo vivido”.<sup>70</sup>

---

<sup>64</sup> No sin mencionar que, aunque se priorice una perspectiva genética, el punto de partida requiere siempre de análisis estáticos, esto es, descriptivos, *cf.* Donn Welton, «“The Systematicity of Husserl’s Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method”», 269.

<sup>65</sup> Mariano Crespo, «Emociones morales e identidad personal», *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 6 (febrero de 2021): 56, <https://doi.org/10.5944/rif.6.2015.29831>.

<sup>66</sup> Mariano Crespo, «Fenomenología, sentimientos e identidad», 605.

<sup>67</sup> Mariano Crespo, «Fenomenología, sentimientos e identidad», 611-12.

<sup>68</sup> Maren Wehrle, «‘Bodies (That) Matter’», 367.

<sup>69</sup> Anthony J. Steinbock, «Analysis Concerning Passive and Active Synthesis», XXXI.

<sup>70</sup> Anthony J. Steinbock, «Analysis Concerning Passive and Active Synthesis», XXXI. [Traducción propia].

Seguido por un plano de *segunda pasividad* o de institución de habitualidades a partir de la estructura teleológica de las cinestésias; el doble lugar de la institución primordial en la descripción de estas estructuras se debe a que la *Stiftung* (institución) además de abarcar las dimensiones de fundación de sentido y de tendencia, es un elemento fundamental para la constitución que se encuentra presente, cambia, actualiza, afirma, etc., en modalizaciones como el elemento mínimo de origen de las tomas de postura.

La estructura de génesis pasiva o de génesis primordial se describe en los *Análisis sobre la síntesis pasiva y activa* con la intención de hacer una introducción a la fundamentación de la lógica en una estética trascendental. Este trabajo preliminar es uno en el que se procura (a partir de la investigación sobre las formaciones genéticas del sentido) descubrir los presupuestos de la lógica.<sup>71</sup>

Ahora bien, este plano de pasividad primordial es referido por Husserl como uno de percepciones y apercepciones, por lo que radica, en parte, en la sensibilidad corporal, pues es a partir del movimiento del cuerpo que se van constituyendo tiempo y espacio. Los movimientos corporales se van sedimentando, las experiencias y lo que alguna vez fue una toma de posición activamente tomada, se habitualiza y pasa al plano de la pasividad a manera de característica de un rasgo individual. Es necesario partir de la descripción de la esfera estética o pasiva primordial para hablar sobre porqué se considera que la identidad personal tiene una estructura teleológica. Esta consideración radica en el dinamismo entre movimiento y capacidad. El yo me muevo que comprende la noción de capacidad, misma en la que se construye la voluntad.

La estética trascendental (como esta ciencia explicativa de las estructuras de la sensibilidad) toma la identidad personal estableciendo distancia respecto del sujeto psicofísico para evitar descripciones psicológicas. Lo anterior es posible gracias a la consideración del cuerpo como parte del problema de la constitución y no como un objeto o medio por el cual se recibe información para ser interpretada por la mente. En otras palabras, tomar la experiencia de la vivencia del cuerpo en tanto vivido y no como un objeto psico-físico con cualidades medibles.

A partir de esta consideración del cuerpo, nos es posible apuntar a las vivencias. Localizadas en la percepción del cuerpo vivido (el “punto cero de referencia”), ahí donde se da la formación fluyente y unitaria de la identidad personal en fenómenos de la intencionalidad como la afección; la afección nos permite describir vivencias como el interés, motivación, instituciones de sentido, modalizaciones, habitualidades y, por lo tanto, estilos, tomas de postura, convicciones, principios y la identidad personal de una persona concreta.

---

<sup>71</sup> La lógica, en el proyecto husserliano tiene por finalidad establecer las bases para las estructuras de las ciencias fundadas, a su vez, en una estética trascendental que comienza con la demostración del fundamento del conocimiento en la experiencia siempre corporal. Anthony J. Steinbock, «Analysis Concerning Passive and Active Synthesis», XX.

La afección, digamos, precede a la actividad del *ego*, es esta base de *pasividad*,<sup>72</sup> no porque el sujeto no esté presente, sino que hay momentos de su proceso -de su actividad- que no son realizados con atención a los objetos ni a la propia estructura motivacional de las acciones. La pasividad comprende esas formas de actividad que el *ego* no realiza de forma *activa*, sino que *va dejando que sean*, incluso cuando se trata de deseos de los que no da cuenta, o de ciertas formas de ser que pasan por no conscientes. Los procesos de afección y asociación corresponden a esta esfera de pasividad. Otras características sobre la pasividad son que en ella el yo no es un agente de conciencia. El yo no actúa con voluntad en esta esfera, sino que es movido y se mantiene latente.

En el plano de la descripción de la pasividad primordial, se comprende la corporalidad como la unidad desde la cual la subjetividad ejecuta sus movimientos y percibe. En ella “[l]a sensación resulta estar atada a la corporalidad perceptiva, por lo que determina también la estructura de auto-dación”.<sup>73</sup> El dato sensible es el que dota de contenido al juicio, pero en la experiencia, síntesis estética y categorial son dos partes de un mismo momento constitutivo. El sentido del contenido que se aporta desde la experiencia estética, en sus estructuras de sensibilidad corporal, es también donde se constituye el núcleo identitario de los objetos, a través de la anticipación que se da en las cinestesis y las ubiestesis.<sup>74</sup>

Ahora bien, la unidad de identidad en general (de este núcleo identitario de los objetos que reúne aspectos objetivos y subjetivos de la vivencia) radica en la sede originaria de esta constitución identitaria, esto es, la conciencia del tiempo (la conciencia del tiempo es a muy grandes rasgos, la vivencia subjetiva de temporalidad, misma que articula la posibilidad del sentido para el sujeto).<sup>75</sup> Desde la perspectiva de la pasividad primordial, la unidad de la identidad de los objetos se constituye a través del tiempo, al igual que la unidad de la persona.

Conciencia de tiempo no debe confundirse con memoria. En primer lugar, la memoria se distingue respecto de la percepción porque no es una aprehensión originaria de objetos, sin embargo, la posibilidad de unidad de identidad para que un objeto sea reconocido en cuanto tal reside en ella. Si bien el objeto se presenta en su “totalidad” en una primera impresión perceptual (desde una perspectiva particular) la posibilidad de dirigirse a éste, de dar cuenta de él, está en el hecho de

---

<sup>72</sup> Pasividad e inactividad no son sinónimos, la intención de la fenomenología es mostrar que es falsa la asociación entre estos términos.

<sup>73</sup> Jagna Brudzińska, «Aisthesis», en *Handbook of Phenomenological Aisthesis, Contributions To Phenomenology* (Springer Netherlands, 2010), 59:13, <http://link.springer.com/10.1007/978-90-481-2471-8>.

<sup>74</sup> Formas de sensibilidad ubicadas en la corporalidad que anticipan y motivan los movimientos de acuerdo con las experiencias anteriores, con los datos de sensación que hacen que los movimientos corporales se dirijan de determinada forma a ciertos objetos.

<sup>75</sup> La descripción de la estructura estática del tiempo no es aún apropiada para dar cuenta del desarrollo de la identidad a través de éste y de episodios de pasividad como lo es el sueño.

recordarlo. La memoria es una forma pura de presentación [*Vergegenwärtigung*],<sup>76</sup> esto es, en la medida en la que la percepción presenta una vivencia originaria de inicio a fin, la memoria presenta esta percepción en presente para el *ego*, que tiene la vivencia del *yo recuerdo*.

Como parte de la legalidad de la temporalidad para la génesis pasiva, se presentan las nociones de potencialidad e intuiciones. Por una parte, las potencialidades refieren a formas de anticipación vacías sobre sentidos objetivos. Esta potencialidad se actualiza gracias a síntesis que se realizan en las intuiciones, que, por un lado, pueden ser de auto-dación: como la retención que parte de una vivencia originaria, es decir, de la memoria o de la percepción (sin embargo, es importante apuntar que el recuerdo y la retención son distintos: el recuerdo es una intencionalidad completa y la retención un momento del flujo perceptivo); y, por otro lado, están las intuiciones que no son de auto-dación: refieren a una expectativa basada en intuiciones que se figuran algo, no parten de vivencias originarias, se definen como presentaciones. Un objeto es posible a partir de una forma temporal, que es la propia forma del objeto como sí mismo.<sup>77</sup>

En lo que respecta al *ego* idéntico, a este no le es imposible negar el pasado, a pesar de que haya recuerdos *vacíos* estos no son recuerdos en cuanto tal, sino llamados sobre sedimentaciones pasadas o sobre recuerdos que remiten a algo vivenciado. La posibilidad de la subjetividad en cuanto tal radica en la memoria, en la posibilidad del yo de dar cuenta de sí a través del tiempo,<sup>78</sup> de reconocerse idéntico a sí mismo teniendo, a su vez, la certeza basada en la expectativa, de un futuro propio. La identidad, en este sentido, se define como una verificación que acontece constantemente.<sup>79</sup>

El tema de la autoconsitución de la identidad personal abarca todos los problemas abordados por Husserl, pues corresponde al sujeto trascendental, el sujeto volcado al mundo en el cual sus vivencias cobran sentido gracias a su contexto y que es quien las dota de sentido a partir de su experiencia. En este estudio tocaremos el tratamiento y la exposición de todo este finísimo y exhaustivo análisis de la experiencia de la persona y todos sus niveles de constitución no son exhaustivos, sino panorámicos. Lo anterior con la intención de vincular este camino de autoconstitución con una estructura que lo atraviesa: la sexualidad, específicamente afectada por la violencia. Abordando la sexualidad fenomenológicamente, ella se descompone en diferentes vivencias, (algunas a manera de emociones) que la conforman. Una de estas vivencias es la confianza que, en el plano de la sexualidad vira hacia el concepto de intimidad. Para comprender ambos desde una perspectiva fenomenológica era importante presentar este esbozo sobre la identidad personal que ahora acompañaremos por descripciones más precisas de la mano con las ideas de confianza e intimidad.

---

<sup>76</sup> Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, 40.

<sup>77</sup> Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, 155.

<sup>78</sup> Mariano Crespo, «Fenomenología, sentimientos e identidad», 607.

<sup>79</sup> Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, 170.

## § 5. Certeza

En este apartado introduciremos el concepto de certeza, siguiendo las definiciones propuestas por Husserl tanto en *Ideas I* como en los *Análisis sobre la síntesis pasiva y activa* para vincularlos con la noción de confianza de Steinbock y, poder así, establecer una línea de continuidad entre la certeza como un modo de la conciencia a partir del cual se siguen modalizaciones de la experiencia, para poder articularla con la confianza como una forma de esta certeza con su propia forma de evidencia de carácter emotivo. De acuerdo con Husserl, “La certeza de la creencia es creencia pura y simplemente, en sentido estricto [...] ella tiene de hecho una posición singular sumamente notable dentro de la multiplicidad de los actos que se comprenden bajo el título de creencia -o 'juicio', como se dice muchas veces pero de un modo muy inadecuado-“.<sup>80</sup>

La introducción del concepto de certeza en *Ideas I* corresponde a la tematización sobre la creencia. La creencia es la forma en la que se dan los actos dóxicos, se tiene alguna consideración sobre un objeto como posible, imaginario, real, etc., se percibe el objeto y de acuerdo con las actualizaciones que se den en la experiencia de éste, se verifica o rechaza esa creencia inicial, dando lugar a una verificación de la creencia inicial a manera de certeza, afirmando o negando se modaliza la experiencia inicial del objeto. La experiencia modalizada, esto es, el aspecto noético implica su correlato noemático. Tanto la creencia sobre el objeto se modifica como se amplía la comprensión de éste.

En los *Análisis* Husserl establece que la duda es posible gracias a una certeza ingenua a partir de la cual podrán articularse modalizaciones que permitan la negación o rectificación de esta certeza, comprendida también como creencia.<sup>81</sup> La certeza es un modo de la conciencia producto de la experiencia sensible, “lo que se prefigura intencionalmente en el horizonte aperceptivo de una percepción no es posible, sino certero”;<sup>82</sup> las posibilidades se dan de forma prefigurativa en esta certeza ingenua sobre las cosas. Son prefiguraciones vacías que apuntan a posibilidades porque *se espera* que algo sea de una forma u otra gracias a un sentido vacío de certeza. Esta idea de expectativa no carece de contenido real o de una articulación judicativa, es sólo la tendencia de abarcar el objeto en su dación perceptiva. La certeza es, entonces, este lugar en el que se articula el horizonte que permite las modalizaciones a partir de las cuales se consolida la negación, como modalización de la certeza ingenua, o la certeza en sentido estricto, como una verificación a partir de la cual es posible comenzar a apuntar a un *yo sé* o una verdad.

---

<sup>80</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. I: Introducción general a la fenomenología pura*, Nueva ed. y refundición integral de la trad. de José Gaos, ed. Antonio Ziriñ Quijano, trad. José Gaos (Fondo de Cultura Económica [u.a.], 2013), 336.

<sup>81</sup> Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, 79.

<sup>82</sup> «What is intentionally prefigured in the apperceptive horizon of a perception is not possible, but certain» Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, 79.

El salto de certeza a confianza es una propuesta que se postula en esta tesis a partir de los ejemplos simples y de la vida cotidiana que plantea Steinbock al inicio de su desarrollo sobre la confianza como una emoción moral que da cuenta de la otredad.<sup>83</sup> En estos ejemplos menciona que podemos *fiarnos* de ciertos objetos o habilidades que nos sirven para realizar acciones específicas. Considero que para que podamos realizar nuestras vidas con relativa libertad práctica y sin sobrepensar cada acto antes de realizarlo, es necesario tanto que tengamos certeza sobre la forma en la que funcionan la mayoría de los objetos, como confianza en los/as otros/as con quienes compartimos este espacio.

Tal vez es un ejemplo burdo, pero me parece al trasladarse en cualquier vía en una ciudad, ya sea como peatón, ciclista o conductor/a de automóvil, tenemos que fiarnos de nuestras piernas, sentidos, habilidades, reflejos y de los objetos que utilizamos para estos fines, así como confiar en los/as otros/as para que este acto llamado trasladarse funcione para mí y para todos/as. Me parece que lo mismo sucede con los actos aparentemente individuales que permiten la supervivencia en espacios colectivos que compartimos. El hecho de que yo y la mayoría de las personas que viven en la misma cuadra que yo no dejemos nuestras estufas con el gas abierto permite tanto que yo pueda salir de casa con relativa seguridad, como que, en general, no estallen casas todos los días.

Ahora bien, en lo que respecta a esta relación, Steinbock precisa que es importante diferenciar la noción de fiarse ya sea de personas u objetos respecto de la confianza porque la primera remite a un modo de inteligencia operativa propio de la funcionalidad, practicidad y utilidad que algo demuestra tener en un continuo rectificado de experiencias, o que satisface una expectativa sobre la cual se elabora una certeza de utilidad o confianza práctica sobre el cumplimiento de una forma de comportamiento, ya sea de una persona o de un objeto. Sin embargo, aunque Steinbock reconoce que confianza y certeza en sentido práctico pueden coexistir, insiste que es importante diferenciar esta creencia práctica respecto a la confianza con el profundo sentido personal que ésta ocupa para las relaciones entre personas.<sup>84</sup>

Al trazar una relación entre certeza y confianza no se pretende erradicar las diferencias que, en este caso, establece Steinbock entre ambas, ni tampoco se procura yuxtaponer el concepto que Husserl desarrolla sobre la certeza en esta propuesta sobre la confianza. Se propone reconocer esta línea en la que ambas parecen coincidir en algunas vivencias, como también apuntar a que la afectación a la confianza en el plano emotivo puede tener implicaciones para la certeza en su sentido práctico.

---

<sup>83</sup> Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of the Heart* (Northwestern University Press, 2014), 198.

<sup>84</sup> Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions*, 200.

Para profundizar en la relación entre certeza y confianza, referiremos al reconocimiento de nuestra propia capacidad. De acuerdo con Steinbock, este saberme-capaz corresponde a una forma de certeza práctica que adquiero en la experiencia de objetos y que co-constituye mi corporalidad. Referimos a esta forma de experiencia porque se considera que la capacidad corporal es uno de los estratos más afectados cuando se sufre violencia, no tanto porque realmente se pierdan habilidades, sino que la habilidad puede verse teñida por una emotividad que implique una vivencia radicalmente distinta a la de realizar un acto con libertad práctica y simpleza.

El reconocernos a través del tiempo (la experiencia en la que nos percatamos de que somos nuestro propio cuerpo) es asequible en la reducción fenomenológica, descrita detalladamente en la *Quinta meditación cartesiana*. La corporalidad o el reconocimiento del cuerpo orgánico en la reducción significa una abstracción a la esfera de la propiedad del yo en la que se obtiene la experiencia del cuerpo vivido como “una estructura necesaria, formal y trascendental que pertenece al yo-idéntico”.<sup>85</sup> Esta reducción es, en términos de Husserl, una abstracción a la esfera primordial de la propiedad [*Eingenheitssphäre*], en la que se hace posible preguntarse cómo es que experimento a los otros/as.

La posibilidad de responder a esta interrogante y de analizar abstractivamente la experiencia de lo extraño se da gracias a lo que el *ego* trascendental encuentra en esta esfera de vivencia: su propio “cuerpo orgánico, como el único que no es un mero cuerpo físico (...) a mí mismo como unidad psicofísica y, en esta unidad, mi yo personal, el cual, en este cuerpo orgánico y por medio de él, actúa sobre el mundo exterior y padece la acción de éste”.<sup>86</sup> Esta primera forma de conciencia corporal no es reflexiva, sino que se articula en la esfera de la pasividad. De acuerdo con Zahavi, la primera forma de auto-conciencia no es un acto objetivante en el que el sujeto se reconoce a sí mismo (pues esto ya requeriría que eso que se reconoce como yo hubiese pasado por una articulación de atributos propios).

Para que la auto-conciencia (incluso en el nivel de reconocerse a sí mismo como objeto) sea posible, son necesarios actos pasivos de identificación aperceptiva.<sup>87</sup> Nos percatamos de la corporalidad a partir de la “aceptación de información sensible como correspondiente al propio cuerpo”,<sup>88</sup> dicha aceptación es involuntaria, coincide con el movimiento y la capacidad perceptiva y aperceptiva del cuerpo vivido y como propio, como este aquí indubitable que responde a mi voluntad. En palabras de Husserl:

El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es *cosa* física, MATERIA, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, lisura, dureza,

---

<sup>85</sup> John J. Drummond, «Self-Identity and Personal Identity», 240. [Traducción propia].

<sup>86</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 130-31.

<sup>87</sup> Dan Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, 8.

<sup>88</sup> Susi Ferrarello, *The Phenomenology of Sex, Love, and Intimacy*, 1.<sup>a</sup> ed. (Routledge, 2019), 48, <https://doi.org/10.4324/9781351123266>.

calor, y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado encuentro en él, y SIENTO ‘en’ él y ‘dentro’ de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos.<sup>89</sup>

De acuerdo con Heinämaa, los cuerpos se constituyen por dos tipos de sensaciones, por un lado, las apercepciones refieren a campos de sensaciones sensibles externas que tienen una forma de presentación expansiva, mientras que las cinestésicas remiten a las sensaciones puntuales subjetivas a partir de las cuales doy cuenta de lo que yo siento sobre los objetos (no las cualidades que les atribuyo a estos).<sup>90</sup>

En el nivel analítico de este estrato abstractivo del cuerpo orgánico del sujeto trascendental, como el punto de partida para los actos de conciencia, (tales como la percepción y la empatía) es importante referir, al cómo es que en este nivel comienza a constituirse el fundamento o subsuelo de la identidad personal en sus formas expresivas y activas. Para ello, nos dirigimos a uno los desarrollos más ricos de la fenomenología husserliana: el cuerpo vivido.

Este cuerpo orgánico que hemos descrito como no meramente físico es un cuerpo vivido, sensible, afectable y capaz. La auto-conciencia sobre la sensibilidad corporal como propia y fundante, siempre está presente de forma aperceptiva, es decir, no es necesario referir a ella a partir de la reducción para que nos movamos, sintamos y demos con ello forma al mundo, sino que en la esfera de vivencia que aporta la reducción fenomenológica es posible tener evidencia de este fundamento en el que descansa la posibilidad de movernos en el mundo al vivirlo corporalmente, otra manera de llamarlo es certeza (en el sentido que describimos anteriormente).

Ser en el mundo, experienciarlo, significa dar por hecho que soy yo en este cuerpo quien siente y percibe. Si bien en este estrato de la autoconstitución no podemos hablar de emociones como la confianza, sí podemos establecer un primer momento de certeza primigenia o un fiarse que funda una funcionalidad práctica (identidad práctica),<sup>91</sup> a partir de la cual habrá de trazarse el camino en el que se articulan algunas formas de la confianza. Aquí es importante apuntar algo que se irá construyendo a lo largo de este apartado, esto es, que en la medida en la que el sujeto se conoce a sí mismo por las sensaciones que le produce la experiencia del mundo, a la par conoce al mundo y lo dota de sentido.

Al tomar en cuenta las sensaciones, y hacer evidente que no se es meramente cuerpo sintiente [*Körper*], sino cuerpo sentido [*Leib*],<sup>92</sup> se presenta la posibilidad de ubicar en la corporalidad un centro de emanación de la actividad, capacidad, afectación, espacialidad y posibilidad de ser un cuerpo físico

---

<sup>89</sup> Edmund Husserl, *Hua IV*, 4:145; Edmund Husserl, *Ideas II*, 185. [versalitas y cursivas en el original].

<sup>90</sup> Cfr. Sara Heinämaa, «The Body», 223.

<sup>91</sup> Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions*, 198.

<sup>92</sup> Edmund Husserl, *Ideas II*, 184.

para otros. En *Ideas II* este proceso mediante el cual se describen los elementos de la sensibilidad, permite afirmar que los datos sensibles no pertenecen a la cosa, sino a las sensaciones que tenemos de ellas al percibirlas. Remiten, por lo tanto, a las sensaciones sensibles en las que la corporalidad puede constatar su capacidad constituyente en la identificación de las sensaciones táctiles localizadas o ubiestesias [*Empfindnisse*].

Las ubiestesias se fundan en estas sensaciones táctiles a partir de la percepción del objeto externo (que puede ser el propio cuerpo percibido) en el que yo misma me percibo sintiendo. Ellas no pertenecen a la cosa, sino a mí que percibo su textura, temperatura, tamaño, forma, peso, etc., las ubiestesias coinciden eventualmente con otros sentidos: oído, olfato, vista y gusto, y a partir de esta localización e identificación de lo sensible puntualmente localizado en conjunto con el amplio espectro de lo sensorial, es que se perciben las cualidades del objeto.

Es a partir de estas cualidades, producto de la experiencia, que no sólo se van sedimentando datos sobre las cosas, sino que se constituyen formas de dirigirnos a aquello que conocemos. Por tanto, se da esta apertura a la evidencia en la que se comprende cómo es que en este “fluyente presente viviente” el sujeto se constituye corporalmente a la par de su acción y movimiento, de sus sensaciones no solamente sensibles que tienen función constitutiva para las *cosas* de los sentidos, de los *objetos* espaciales aparentes, tienen localización dada en intuición inmediata y, fundada en ella, referencia al cuerpo, sino también las sensaciones de grupos enteramente distintos, como los sentimientos ‘sensibles’, y las sensaciones de placer y de dolor, el bienestar que invade y llena el cuerpo entero, el malestar general del ‘cuerpo destemplado’ y similares.<sup>93</sup>

En este doble reconocimiento que permiten las sensaciones táctiles, es decir esta conciencia de que soy yo sintiendo la cosa, yo conociendo la cosa a partir de mi percepción sensible de ella, no sólo constituyo la cosa, sino mi corporalidad, *pues a partir de la forma en la que las cosas se me presentan, también se aprehenden formas de dirigirse a ellas y de conocer cómo es que corporalmente las percibo, por lo tanto, cómo es que corporalmente soy, siento, me muevo y puedo*. Lo que sé de las cosas lo sé gracias a mi capacidad de sentirlas y lo apercibo porque lo vivo experiencialmente.<sup>94</sup>

Las cinestesis son las “vivencias -que se ejecutan al mismo tiempo y que no son temáticas- de la posición del movimiento de nuestro cuerpo (...) desempeñan una doble función: contribuyen a la aparición (constitución) del cuerpo y, por tanto, de la identidad corpórea”.<sup>95</sup> Hay una doble relación entre la estructura cinestésica y lo percibido, tanto corporalmente se es consciente sobre la

---

<sup>93</sup> Edmund Husserl, *Ideas II*, 192.

<sup>94</sup> «...the constitution of the Objective location and of Objective spatiality is essentially mediated by the movement of the Body or, in phenomenological terms, by the kinaesthetic sensations, whether these be constant or changing kinaesthetic sequences» Edmund Husserl, *Thing and Space*, trad. Richard Rojcewicz (Springer Netherlands, 1997), 148, <https://doi.org/10.1007/978-94-015-8869-0> (Hua, XVI, 176).

<sup>95</sup> Mariano Crespo, «Emociones morales e identidad personal», 162.

multiplicidad de formas mediante las cuales puedo dirigirme a un objeto, como la condición de éste llama la atención. El libre movimiento del cuerpo vivido se articula en esta relación de motivación entre la subjetividad que voluntariamente se desplaza y su capacidad de hacerlo. En palabras de Husserl:

Por lo tanto, en todo proceso perceptivo podemos ver un dúo constitutivo sucediendo: (1) El sistema de posibilidades de mi movimiento libre se constituye intencionalmente como un horizonte práctico, cinestésico. Este sistema se actualiza cada vez que atravieso recorridos únicos de movimientos con el carácter de familiaridad, en otras palabras, de completud. Entonces, no sólo somos conscientes de cada posición ocular que tenemos al momento, de cada posición del cuerpo-objeto como sensación momentánea de movimiento, sino que somos conscientes de ellos como lugar en un sistema de lugares; por lo tanto, somos conscientes de ellos en un horizonte vacío que es un horizonte de libertad. (2) Cada sensación visual o apariencia visual que surge en el campo táctil se ordena respecto a la conciencia, a la situación vigente de la conciencia sobre las partes del cuerpo, creando un horizonte de posibilidades futuras que se ordenan juntas, creando un horizonte de posibles series de apariencias pertenecientes a series de posibles movimientos libres.<sup>96</sup>

Es decir, las posibilidades que se presentan para la aprehensión de objetos de la percepción se dan a la par con el horizonte de posibilidades en concordancia [*Einstimmigkeit*] con las cinestias. En ese movimiento libre e inmediato, se constituye, a partir de lo sentido y percibido, el mundo donde se localiza el propio cuerpo comprendido también como objeto físico para los otros sujetos presentes en él.

Este estrato germinal de la corporalidad que se funda en la apercepción y percepción y el reconocimiento de sí como objeto inabarcable perceptualmente, es la base en la que, consideramos que se funda la emotividad personal característica de la confianza, pues ya no es una certeza que se verifica temporalmente sobre la utilidad o funcionalidad de los objetos de acuerdo con el propio desarrollo de mi capacidad, sino que, hasta cierto punto, esta certeza implica una especie de salto de confianza en el mundo, en sí mismo/a y en los/as otros/as) que permiten una forma expresiva de la corporalidad de forma general, no es sólo una identidad práctica vacía, sino que va acompañada de

---

<sup>96</sup> «...in every perceptual process we see a constitutive duet being played: (1) The system of my free possibilities of movement is intentionally constituted as a practical, kinaesthetic horizon. This system is actualized each time I run through single paths of movements with the character of familiarity, that is, of fulfillment. We are not only thereby conscious of every eye position that we have at the moment, every position of the thing-body as the momentary sensation of movement, but we are also conscious of them as a place in a system of places; thus we are conscious of them with an empty horizon which is a horizon of freedom. (2) Every visual sensation or visual appearance that arises in the visual field, every tactile appearance that arises in the field of touch is ordered with respect to consciousness, to the current situation of the consciousness of the parts of the lived-body, creating a horizon of further possibilities that are ordered together, creating a horizon of possible series of appearances belonging to the freely possible series of movement» Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, 52. (Hua, XI, 15).

un sentido de seguridad, bienestar, comodidad y familiaridad, o, por otro lado, de rechazo, incertidumbre e incomodidad; elementos que, para este estudio, ubicaremos en la expresión sexual.

a. El problema de los otros cuerpos

Abordaremos brevemente la problemática sobre la percepción de otros vivientes, pues es un momento necesario para la descripción sobre el proceso de auto-constitución. Este apartado es un breve preámbulo que habrá de servir como fundamento en la descripción del proceso constitutivo y constituyente de la identidad personal en situación y encuentro intersubjetivo.

A partir de la reducción a la esfera primordial y de la posibilidad que esta apertura para preguntarnos sobre aquello que nos permite conocer al otro/a es que nuestra propia existencia corporal se nos presenta, a manera de *transferencia de sentido* y no como una interpretación cognitiva o como inferencia,<sup>97</sup> como una que es percibida por los/as otros/as como otro sujeto sensible, que tiene perspectivas, que puede comunicarse y entenderme. Sin embargo, también comprendo que mi cuerpo vivido no es dado así, sin más, sino que (de acuerdo con algunas de sus características fisionómicas) se le atribuyen significados culturales o identidades de tipo social.

Es así como en este momento de reconocimiento de la fundación de la estructura de la identidad en la articulación cinestésica del movimiento y la capacidad corporal aparece, en concordancia con el horizonte de experiencia de la reducción a la esfera primordial, la originaria aparición de los/as otros/as dentro de mi esfera de propiedad y, por tanto, la apercepción de que soy para ellos como ellos son para mí: sujetos sensibles que por sus características corporales identifico como similares, en mayor o menor medida, pero que por esta apercepción no intelectual de su cuerpo orgánico comprendo como otros capaces de percibirme a mí y el mundo desde su propio ahí, es decir, su cuerpo.

Este cuerpo, ya sea el de la otra persona o el mío, no se apercibe neutralmente, es decir, en la impresión originaria que tenemos de los otros nos aparecen cargados de sentidos espirituales, y lo mismo aplica en la autopercepción que tengo de mi cuerpo situado en ese mundo cultural en el que las cosas tienen significados intersubjetivos, objetivos y reales.

Como hemos trazado en esta descripción, estos elementos culturales, pertenecientes al mundo, son suspendidos en la primera reducción primordial (aquella estática que antecede la reducción a la esfera de propiedad en la que nos encontramos con nuestro propio cuerpo), sin embargo, en esta vuelta a la constitución y autoconstitución una vez que se introduce la empatía como posibilidad en la esfera trascendental a partir de la caracterización de la experiencia de lo extraño como una

---

<sup>97</sup> Cfr. Sara Heinämaa, «The Body», 227.

apercepción originaria, es que podemos reconocer que, si bien somos este cuerpo orgánico, también somos uno físico para nosotras mismas y los otros.

Estos no son dos cuerpos separables, sino que la caracterización de interior y exterior, indica el tipo de experiencia que se tiene. Por un lado, como hemos descrito, la estructura cinestésica del movimiento puede ubicarse en la relación intencional en la que se constituyen correlativamente la capacidad corporal respecto a los actos perceptivos y las sensaciones que los acompañan; por otro lado, en la comprensión del sujeto como un objeto físico en el mundo para los otros y que también puede autoconstituirse como objeto en este doble papel que se funda en las ubiestesias, se da una forma de conciencia de identidad que tiene por mediación esta experiencia de lo extraño, y de lo extraño como otro que puede verme, sentirme y que no sólo ve un cuerpo, sino un cuerpo orgánico con una carga significativa. La adopción o negación de dichas identidades representa para la persona lo que más adelante abordaremos como identidad personal en sentido propio, es decir, como la toma de posturas de manera racional y consciente.

#### b. Confianza en sí mismo/a

Una vez que se introdujo la posible línea de vinculación entre certeza y confianza, comenzaremos a desarrollar aquí el concepto de confianza con mayor profundidad, teniendo como horizonte la construcción de la identidad personal y el lugar de la confianza en dicho proceso. Para lo anterior, partimos con la introducción a la identidad cinestésica, que comprende el reconocimiento de la actividad y sensibilidad del cuerpo como propio, en un momento de actividad-pasividad. Esto quiere decir que, aunque la estructuración del movimiento corporal se dé en un plano de pasividad, lo es a partir de una dualidad de adquisición de contenido sensible y autoconocimiento que se obtiene por el movimiento activo.

El cuerpo se dirige a los objetos y se percató de sí mismo, percibe y percibe aquello a lo que se dirige directamente, pero la estructura cinestésica no se constituye de manera consciente o voluntaria, sino pasiva. Las formas más simples de síntesis en las que se articula esta forma primigenia de identidad son todas afectivas. Esto quiere decir que *suceden sin que el yo decida que sucedan, sin embargo, suceden al yo y sólo para este sujeto que, aunque no remita o sea parte de ellas, sí es constituido por ellas*. La estructura cinestésica es, pues, la adquisición paulatina de hábitos corporales, de formas de comprender, a partir de la sensibilidad, el comportamiento de los objetos y la forma en la que podemos acercarnos a estos para utilizarlos. Esta estructura se adquiere y va sedimentándose para permitirnos ejecutar todo tipo de actos. Ella se resume en la idea de *sí – entonces* (si estiro mi mano hasta este punto puedo alcanzar a mi perrito para acariciarlo) todo movimiento, percepción de distancia, temperatura, textura, rugosidad, luminosidad, etc., implica una forma de sensibilidad aprehendida que nos permite

interactuar con los objetos, sin haber elaborado un razonamiento judicativo que dé una estructura explícita a la acción.

Una vez aclarado lo anterior, podemos abordar el tema de la adquisición de habitualidades, pues ellas son la rectificación constante de la estructura cinestésica que vamos articulando y que va conformando nuestra propia identidad práctica. Las habitualidades en sentido fenomenológico se diferencian a la adquisición de hábitos en el sentido de proyección de vida o de prácticas de disciplina. Ellas se insertan en el marco de la descripción de las síntesis pasivas y activas; conforman un estrato simple de formas prácticas con las que usualmente un sujeto ejecuta ciertas acciones, se dirige a los objetos, percibe y se aproxima a las cosas.

Así como en el moverse el cuerpo es el punto de referencialidad de la actividad, la estructura de las habitualidades se inscribe en un plano de pura pasividad, pues refiere a las vivencias afectivas, a la forma en la que los objetos dejan una huella en el yo. La huella que un objeto deja (que puede tener una carga sentimental, valorativa, judicativa, etc.) juega un papel en el hecho de que el yo pueda ejecutar una acción, en el acercarse o rechazar un objeto y, en esa medida, generar hábitos en torno a ciertas acciones y decisiones.

La adquisición de habitualidades precede la posibilidad de tomar decisiones, ámbito que se presenta en otro estrato del proceso de autoconstitución (aunque la mayor parte del tiempo las posturas personales no son tomadas de manera consciente, sino asumidas pasivamente).<sup>98</sup> Como se mencionó brevemente antes, la posibilidad de la congruencia del yo consigo mismo radica en el dar cuenta de que el yo es el mismo a través del tiempo, y este primer reconocimiento es en un plano meramente sensible; este momento de la habitualidad es uno de reconocimiento. La corporalidad con sus afectaciones, tanto sensibles como emotivas, articula gestos mediante los cuales habrán de darse las interacciones con los objetos y la propia percepción que se tenga, tanto de sí, como de los/as otros/as y el mundo.

Las sedimentaciones – es decir, la forma en la que las habitualidades van formando estilos y formas prácticas de ser y hacer particulares para cada persona – pueden ir modificando esta sensibilidad y, por lo tanto, el contenido motivacional de los actos, las tendencias y tomas de postura particulares que destacan las diferencias de una persona entre otras; una afirmación que resume lo anterior es la siguiente: la unidad teleológica de la historia personal está fundada en la historia genética de las vivencias; es decir, esta historia genética es la de la adquisición de habitualidades y su sedimentación, mismas que van formando el horizonte de posibilidad – en tanto que capacidad y movimiento – de la persona, que va articulando el dinamismo de su propia identidad en este enriquecimiento constante de adquisición de habitualidades y proyección de sí misma respecto a ellas.

---

<sup>98</sup> Hanne Jacobs, «Towards a Phenomenological Account of Personal Identity», 346.

La adquisición o institución de habitualidades corporales permite que el yo se libere de aprendizajes, de actos corporales y se dirija a nuevas formas de interacción dejando en la pasividad formas de actos sedimentados. La identidad habitual se constituye como “el cuerpo perceptivo o la subjetividad corporal que se mueve, experiencia y percibe, al estar en constante interacción con el ambiente y otros. En esta relación, desarrolla estilos perceptivos y caminos típicos de habitar y de comportarse, en menor o mayor medida flexibles”.<sup>99</sup>

Precede a la formación de estilos y formas de dirigirse a los objetos y al mundo la formación de hábitos que hemos descrito como meramente afectiva, sin embargo, es gracias al interés que la pasividad va dando paso, a su vez, a posibilidad de acción, y por tanto, a la actividad. En palabras de Crespo “‘horizontes de capacidad’, los cuales constituyen no una unidad estática, [sino] una unidad en el estilo a través del cambio”.<sup>100</sup> En este sentido, la formación de habitualidades se da en el proceso de constitución de permanencia del yo, a partir de la identidad de los objetos que se van conociendo y, por lo tanto, en la medida en la que la identidad se da de forma coherente, se posibilita un habitar en el mundo desde la familiaridad y la certeza.

Dado que la conciencia del tiempo es la condición para la unidad identitaria del objeto, la afirmación, negación, congruencia, duda, etc., dan cuenta de una identidad objetual modalizada. Todas ellas son determinaciones modales de la experiencia que dan cuenta del cómo se presenta algo. Correlativamente, son parte de la autoconstitución de la identidad del sujeto que las reconoce, que se va formando por la identidad de estos objetos como quien da cuenta de ellos, quien los dota de sentido; esta síntesis posibilita las demás y se articula en ellas es la conciencia del tiempo y en el tiempo.

Incluso en su nivel primordial de pasividad, los actos tienen una estructura teleológica en el sentido de que, al realizarlos, se espera una resolución posible; la voluntad de llevar a cabo una acción tiene como condición de posibilidad la conciencia de que se puede realizar. El yo puedo que se articula en la apercepción del cuerpo, esta certeza primigenia y la confianza que se va desarrollando para poder reconocerlo como órgano de la voluntad, se van construyendo en un dinamismo teleológico. La capacidad, el yo puedo, motiva acciones que a su vez nutren la autoconstitución en correlación con el conocimiento que se tenga de los objetos y el mundo.

Es así como los actos van adquiriendo un *estilo* propio de ejecución. En estas bases de habitualidades y las afectaciones que marcan el interés hacia ciertas formas de percibir y sentir, se gesta en esta misma línea dinámica entre pasividad y actividad, lo que se denomina *estilo*. El estilo da cuenta de la particularidad individual de la persona; el proceso de individualización no tiene que significar la construcción de un proyecto sobre el deber ser que tenga que seguirse, ni mucho menos

---

<sup>99</sup> Maren Wehrle, «‘Bodies (That) Matter’», 367.

<sup>100</sup> Mariano Crespo, «Fenomenología, sentimientos e identidad», 613.

la orientación por parte de un mandato externo, sino que la individualización de la persona se va dando en correlación con el mundo que se va conociendo y al cual se va dotando de sentido gracias a las vivencias que, a su vez, desarrollan, modifican y afectan al cuerpo.

Es a partir del esfuerzo consciente y de la búsqueda por y desde la concordancia respecto a la propia vida, que las propias habitualidades se expresan, son tematizadas y, a la vez, fundan nuevas tendencias hacia las que se dirigen los esfuerzos, metas prácticas e intereses que habrán de modularse y dibujar el camino del trasfondo de esta personalidad racionalmente tematizada como una vida, como mi vida en cuanto tal, la vida de la persona trascendental.<sup>101</sup>

Laferté-Coutu dice sobre el estilo que éste “es la manera en la que mi vida se desenvuelve, acomodada de acuerdo con motivos y comportamientos habitualmente determinados que se interrelacionan”;<sup>102</sup> lo anterior indica que el estilo es pasivamente generado y modula las experiencias, además de comprender la corporalidad marcada por el mundo intersubjetivo e histórico.<sup>103</sup> Es así como el estilo se vincula con la noción de normalidad, integral de la estructura de la constitución. La normalidad engloba dos sentidos, por un lado, lo es respecto a la normalidad en tanto que vivida como una especie de concordancia interna y, por el otro, lo es en términos de una normalización externa, de orden superior.

Ella no es meramente “una categoría descriptiva, ni una media estadística, sino que contiene en sí una relación inherente respecto a un óptimo, que a su vez es relativo a circunstancias históricas y culturales normativas específicas”;<sup>104</sup> esta normalidad tiene por referencia la estructura cinestésica del cuerpo que funda el yo puedo. Es en este contexto y haciendo énfasis en la triada corporalidad, normalidad y yo puedo, que vinculamos el estilo con este momento descriptivo de la identidad práctica. Si bien podría parecer que volvemos a describir el estrato de habitualidades antes mencionado, aquí lo que cabe destacar es esta doble cara de la normalidad, si bien siempre tiene como referente el desenvolvimiento concordante de la corporalidad, todo esto está atravesado por la incorporación de normas sociales, históricas y culturales propias de la situación en la que se vive y que se ha heredado.

El estilo expresa pues, no sólo un sistema de habitualidades de carga neutral, sino con significantes mundanos, que determinan también la autopercepción, expresión e incluso la conciencia

---

<sup>101</sup> Cfr. Mérédith Laferté-Coutu, «On the Full Concretion of Subjectivity in Husserl’s Phenomenology: Contingency and the Transcendental Person», *Journal of the British Society for Phenomenology* 54, n.º 2 (2023): 113-31, <https://doi.org/10.1080/00071773.2022.2164736>.

<sup>102</sup> Mérédith Laferté-Coutu, «On the Full Concretion of Subjectivity in Husserl’s Phenomenology», 122 [traducción propia].

<sup>103</sup> Maren Wehrle y Julia Jansen, «The Normal Body», 42.

<sup>104</sup> Maren Wehrle y Julia Jansen, «The Normal Body», 39 [traducción propia].

en torno al yo puedo, modulando la capacidad e incapacidad de acuerdo con características corporales tipificadas de acuerdo con normas sociales.

La identidad habitual es un estrato de la autoconstitución que, aunque intentamos mantener analíticamente separado de la esfera de actividad, es cierto que no es algo que se solidifique de manera permanente y, por tanto, deje de modificarse, sin embargo sí va constituyendo esto que a veces parece sobrevivir por sí mismo o incluso permanecer más allá de la voluntad del sujeto, esto es, las propias habitualidades corporales que nos permiten sobrevivir, que nos permiten reconocernos, ejecutar nuestras rutinas en general, incluso sin prestar atención a buena parte de todo lo que necesitamos para llevarlas a cabo.

Andar en bicicleta, salir a la calle, apagar el interruptor de la luz y todas estas formas particulares de ser que identifican nuestra forma de andar, hablar y articular un discurso son ese estilo que expresa todo eso que hemos habitualizado. Los gestos que acompañan nuestras risas y expresiones de disgusto son el producto de esa sensibilidad que marcó la afectación con la que ella fue cómodamente expresable. Es posible adquirir y modificar habitualidades, sin embargo, ello requiere, en primer lugar, hacer consciente eso que ya ha sido sedimentado y, a través de un ejercicio activo, esforzarse por generar una estructura de habitualización.

En lo que respecta a la confianza en sí mismo, este estrato de la autoconstitución resulta uno de los ejes a los cuales afianzarnos cuando se habla de la expresión en sentido óptimo (es decir, de acuerdo con la mejor forma de ser dentro de las posibilidades propias de la actividad de la persona) y cuando referimos a esta misma expresión siendo violentada. Frente a formas de violencia que vulneran expresiones de la identidad personal, el estilo personal –como esta estructura de habitualidades en las que confía el sujeto para hacer su vida – pueden ser el núcleo de identidad al cual volver. Incluso perdidas las convicciones, la capacidad puede prevalecer, los movimientos habitualizados y familiares, la posibilidad misma de una rutina pueden permitir la recuperación de la integridad y el cuerpo, esto se abordará en el siguiente capítulo con mayor detalle.

### c. Normalidad

Aquí me gustaría profundizar en la definición de normalidad y su acepción dentro del proyecto fenomenológico, para comprender un poco mejor su lugar dentro de la estructura de adquisición de habitualidades y en el marco de la constitución a manera de estilo personal. La noción de normalidad sirve en este estudio porque a partir de ella es posible construir una descripción que oriente la afectación de la auto-constitución de la persona por el fenómeno de violencia sexual; la normalidad, desde su conceptualización fenomenológica, no es una “mera categoría descriptiva ni refiere a un

promedio estadístico, sino que contiene en sí una relación respecto a óptimos, y estos son relativos a entretejidos normativos culturales e históricos”.<sup>105</sup>

De acuerdo con Sara Heinämaa y Joonas Taipale,<sup>106</sup> Husserl establece dos líneas conceptuales desde las cuales se define la normalidad. La primera, tiene que ver con la concordancia [*Einstimmigkeit*], comprendida como la coherencia interna en la experiencia que permite identificar un objeto. *Normalmente* nuestra experiencia sobre los objetos que conforman la cotidianidad permite que nos desenvolvamos libremente en nuestras actividades del día a día. Esta *normalidad* hace ver que en el dinamismo de las acciones y la vida, se va articulando cierta consistencia y armonía, tanto de los objetos intencionales, como de nosotros/as mismos/as en la medida en la que los conocemos.

La posibilidad de articular una identidad práctica (de la que hablaremos más adelante) radica en esta constitución dinámica de la normalidad que parte de la propia experiencia subjetiva y es *normal* precisamente en referencia a ella. Mi normalidad lo es respecto a mi forma de conocer e interactuar con el mundo, y sólo llega a ser anormal cuando observo que los objetos a los que refiero son percibidos de forma distinta por una comunidad. Pero es importante aclarar que esta experiencia de anormalidad lo es porque se cae en cuenta de que eso que se percibía como normal, ahora se nos presenta con carencias o excesos gracias a la experiencia de los/as otros/as que nos hacen ver estos límites o estímulos en nuestra experiencia.

Es así que la normalidad que pasa de la experiencia subjetiva a la intersubjetiva, orienta la fenomenología hacia el reconocimiento de sujetos colectivos y sujetos individuales y, junto con ellos, a la posibilidad de concebir mundos dentro del mundo. El mundo *normal* es aquel en el que me siento en casa, es decir, uno que me resulta familiar [*Heimwelt*], mientras que los mundos que me resultan extraños (chocantes en el sentido de incomprensibles o ajenos) son los mundos *anormales*, o simplemente *otros* [*Fremdenwelt*].

Esta breve presentación es sólo eso, un esbozo que apunta a la riqueza del concepto de normalidad dentro del proyecto tardío de la fenomenología husserliana en el que se consideran y analizan productos culturales y fenómenos de sociabilidad; pero cabe apuntar (porque esto es definitorio para la noción de normalidad) que “los conceptos de normalidad y anormalidad de Husserl son conceptos filosófico-trascendentales y no empíricos”,<sup>107</sup> esto quiere decir que normalidad y anormalidad no lo son como descripciones naturales o artificiales sobre objetos o la manera en la que

---

<sup>105</sup> Julia Jansen y Maren Wehrle, “The Normal Body: Female Bodies in Changing Contexts of Normalization and Optimization”, *New Feminist Perspectives on Embodiment*, eds. Clara Fischer y Luna Dolezal (Cham, Palgrave Macmillan, 2018) 37-56, 39 [traducción propia].

<sup>106</sup> Sara Heinämaa y Joonas Taipale, «Normality», en *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, 1.<sup>a</sup> ed., ed. Giovanni Stanghellini et al. (Oxford University Press, 2019), <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198803157.001.0001>.

<sup>107</sup> Sara Heinämaa y Joonas Taipale, «Normality», 357.

estos son percibidos, sino en el cómo se da la experiencia dinámica constitutiva de sentido y significado para la persona en un contexto que es su propio mundo y también articula estos sentidos. La normalidad es aquello que “contribuye a la constitución del sentido, mientras que la anormalidad es cualquier cosa que irrumpa con las redes del sentido”.<sup>108</sup>

La otra línea del concepto de normalidad se relaciona con la noción de *optimalidad* [*Optimalität*] que, de nuevo, tiene que ver con la constitución de sentido para el sujeto, pero dando apertura al dinamismo propio de la forma en la que se da la experiencia, es decir, no cerrada a sí misma o las experiencias anteriores que articulan la concordancia de la que ya hablamos, sino con la posibilidad de enriquecer esta experiencia en referencia al objeto intencional.<sup>109</sup> La optimalidad es la posibilidad de que el sujeto amplíe y (tal vez) enriquezca su percepción sobre un objeto y, por lo tanto, también su propia autoconcepción de movilidad y capacidad.

Pienso, por ejemplo, en la forma diferenciada en la que puede percibirse el mundo cuando se explora la capacidad física a partir del ejercicio. Tal vez ciertos objetos se vuelven más accesibles, en tanto que ligeros, o ciertas actividades que resultaban retadoras ya no lo son tanto (como trasladarse en bicicleta al trabajo). Estas formas de cambiar la experiencia pueden parecer en su proceso de cambio procesos anormales respecto a la normalidad con la que afrontábamos ciertas situaciones y objetos, pero la anormalidad tiende a la normalidad en la medida en la que significa una mejora en los procesos de constitución de sentido y no una disminución o impedimento, aunque me parece relevante tener precaución con juicios sobre progreso o digresión en capacidades, pues la normalidad lo es respecto al sujeto y su propia condición que interactúa con el mundo y otros/as.

La normalidad es pues parte de la estructura teleológica de los actos intencionales, y por tanto, parte de la constitución del estilo personal del sujeto. Estructura teleológica quiere decir que, incluso en el plano de la pasividad, los actos se realizan desde un lugar y hacia un lugar (una orientación), con una expectativa en menor o mayor medida consciente de acuerdo con la complejidad o racionalidad con la que se realice el acto en cuestión. Todas esas acciones que se dan para que un acto complejo se lleve a cabo son sedimentaciones habitualizadas que van constituyendo la forma de ser en el mundo de la persona concreta. La normalidad corporal (la constitución de la capacidad corporal de acuerdo con la percepción) tiene en cuenta al mundo y a los/as otros/as en su estructura. A pesar de que se pueda dar cuenta de la normalidad en la propia auto-consciencia, ella es de acuerdo con un determinado contexto y situación. “Lo que experimentamos como normal, incluso en el nivel

---

<sup>108</sup> Sara Heinämaa y Joona Taipale, «Normality», 357.

<sup>109</sup> Cfr. Sara Heinämaa y Joona Taipale, «Normality», 362.

de la experiencia individual, refleja la existencia de normas y relaciones de poder respectivos a una sociedad y un tiempo”.<sup>110</sup>

Vinculamos esta presentación del concepto de normalidad con la anticipación o conciencia de vulnerabilidad. En la corriente de experiencia de las personas se van constituyendo “formas de anticipación del daño corporal, como fundamento del desarrollo de una forma afectiva y pre-reflexiva de la conciencia de uno mismo”.<sup>111</sup> Junto con el papel de la normalidad para el análisis de la génesis de las vivencias, debe considerarse la normatividad. La normalidad, como hemos establecido, atiende de manera interna a una estructura de coherencia y optimalidad de los actos para el yo. Tanto normalidad como normatividad son relacionales respecto a un ámbito intersubjetivo; la primera, sin embargo, no tiene una proyección de expectativa tan rígida como la segunda, que, en caso de incumplimiento, decepción o negativa, implica consecuencias, ya sea en el plano personal o intersubjetivo.

Para el análisis del fenómeno de la violencia sexual sufrida, tenemos dos tipos distintos de *objetos*, por un lado, la vivencia de la violencia y, por otro, un contexto que “se nos da de forma objetiva y que se constituye a través de un complejo de vivencias aperceptivas”.<sup>112</sup> En otras palabras, una cosa es la conciencia del contexto objetivo en el que la violencia sexual es posible y en la que se define como realidad trascendente y otra la experiencia vivida. En tanto que fenómenos distintos, se derivan de ellos diferentes formas de experiencia, en este caso, específicamente de la forma en la que las personas se auto perciben como más o menos vulnerables, en mayor o menor medida vulneradas. En estas modificaciones del sentido de integridad, seguridad, bienestar y confianza de la persona podemos ver en concreción la modalización de la vivencia de normalidad o, en este caso, de anormalidad. Las repercusiones de la violencia implican modalizaciones que imposibilitan o quiebran la continuidad y constitución de sentidos y significados, son el opuesto al óptimo.

En lo que concierne a nuestra descripción y, considerando las dos formas de afección por la violencia antes mencionadas, Pascal Delhom postula que “[e]xiste una dimensión normativa que pertenece constitutivamente al significado mismo de la violencia sufrida en cuanto tal, por lo que cualquier comprensión o descripción fenomenológica sobre la violencia como algo sufrido debe incluirla”.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> Jansen y Wehrle, “The Normal Body”, 42.

<sup>111</sup> Ignacio Quepons, *Vulnerable body and consciousness of value: Developments in husserlian phenomenology*, 2021, 98.

<sup>112</sup> Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, 63.

<sup>113</sup> Pascal Delhom, “The Normative Force of Suffered Violence”, *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*, eds. Thomas Bedorf y Steffen Herrmann (Nueva York: Routledge, 2020), 32-52, 32. [Traducción propia].

## § 6. Seguridad. Identidad personal en sentido propio

En este nivel constitutivo de la identidad personal, una vez trazado el camino en el que se fundan las estructuras motivacionales del cuerpo, dando lugar al estilo personal y a la familiaridad que se tiene respecto al mundo y los objetos, nos dirigimos ahora ya no a una dimensión pasiva, sino a actos de la razón teórica, estimativa y volitiva. Este tipo de actos se dan simultáneamente en todo el proceso pasivo de adquisición de hábitos en el que se da cuenta de la temporalidad y la propia estructura del movimiento corporal. Y esto es así porque estamos hablando de la persona concreta en cuanto tal, es decir, la persona que tiene como correlato de sí al mundo circundante.

En lo que respecta específicamente al tema de la familiaridad, del que nos serviremos para describir otro momento de la confianza en el proceso de autoconstitución, esta es un concepto que Husserl define como “validez entitativa continúa de carácter subjetivo”<sup>114</sup> y la desarrolla brevemente en la *Quinta meditación cartesiana* y en amplitud en los textos compilados en *Husserliana XV*, en donde se amplía la tematización en torno a la intersubjetividad. Klaus Held postula, a partir de la lectura de ambos textos, que la familiaridad se comprende generativamente, esto es, con una perspectiva histórica que contempla dentro de sí un mundo heredado generacionalmente.

Ahora bien, la familiaridad, en tanto experiencia, se ubica en dos niveles de intersubjetividad. El primero es respecto al sí mismo una vez que se ha apercebido lo extraño, esto es, el cuerpo del otro como un ahí inaccesible, desde el cual nunca podré enunciar y que sólo puedo aprehender dentro de mi propia esfera de experiencia como cuerpo objetivo y sólo de manera analogizante como otro sensible viviente (en caso de serlo) que apercebo como una totalidad expresiva, esto es, como animal o persona.

Por otro lado, está en la intersubjetividad de segundo nivel, la experiencia de lo extraño en un estrato cultural. Hay un mundo que me es conocido y en el que el sentido de mis valores, palabras, actos y emociones es comprensible, esto es, incluso a pesar de ser peculiar o especial mi actuar o el de otros dentro de este mundo familiar, se encuentra dentro de una *típica normal de aprehensión* que se comprende como “modificaciones parciales de un sistema total predado que permanece válido”,<sup>115</sup> la familiaridad de mi mundo familiar sólo me es reconocible como tal una vez que me confronta la experiencia de lo extraño: otro cultural en el que aquello que me parecía normal no lo es, de hecho, se percibe como anormal.

La normalidad es otro de estos conceptos genético-generativos presentes en los desarrollos sobre la autoconstitución en el contexto de la necesaria intersubjetividad que atraviesa al sujeto. Como

---

<sup>114</sup> Edmund Husserl, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, trad. Jas Reuter, Textos fundamentales (UNAM, 1980), 39.

<sup>115</sup> Klaus Held, *Ética y política en perspectiva fenomenológica* (Siglo del hombre editores, 2012), 72.

hemos establecido antes, ella apunta al plano de lo seguro y certero, eso que reconocemos como propio y de lo cual podemos fiarnos, como hemos descrito, ciertos movimientos corporales que damos por hecho y de los cuales nos servimos irreflexivamente para realizar las actividades de nuestra vida cotidiana son un ejemplo de esta normalidad en un plano subjetivo que es correlativo a la normalidad en el plano de la tradición y la cultura. Incluso siendo para mí lo más normal del mundo estar totalmente encorvada mientras escribo estas líneas, una vez expuesta a la mirada externa esta postura se modifica porque, aunque me es cómoda, natural y propia en soledad, comprendo en el marco de mi mundo circundante, que no es una posición socialmente aceptada (ya sea porque implica un daño a la salud o porque realmente puede resultar extraño).

Respecto al tema de la familiaridad, es importante introducir que, así como hemos descrito la autoconstitución de hábitos y del estilo personal en el entendido de la teleología (comprendida como un dinamismo entre experiencias, síntesis y sedimentaciones), la familiaridad tampoco resulta una estructura cerrada o inamovible de normas heredadas, ella es la herencia de un pasado casi que infinito, pero también implica la apertura de un presente que dispone posibilidades de cambio hacia el futuro, “el horizonte del mundo familiar está, al mismo tiempo, abierto y cerrado. ‘Horizonte’ significa ‘circunferencia limitada’, pero hablando metafóricamente, el radio del círculo no está fijado. El horizonte como límite hace finito el mundo familiar, pero la finitud es una ‘finitud relativa’”.<sup>116</sup>

El concepto de familiaridad es muy complejo porque implica haber pasado por casi que toda la construcción teórica del proyecto fenomenológico de Husserl, pero al menos en lo que respecta a este trabajo, es importante vincularlo con otra noción que ya se ha mencionado y seguirá apareciendo adelante, este concepto es el de *optimalidad*. La familiaridad se vincula con lo óptimo porque, en el plano subjetivo (que nunca es del todo subjetivo, sino siempre intersubjetivo) apunta a lo que hemos llamado confianza o certeza respecto a nuestra propia capacidad respecto a nuestra memoria,<sup>117</sup> *lo óptimo es aquello que es lo mejor para mí, en sentido práctico o valorativo, de acuerdo con mis propias y particulares circunstancias, que tienen una necesaria vinculación con un horizonte de familiaridad, a su vez expuesto a lo extraño.*

Ahora bien, aquí vinculo esta certeza práctica y la idea de confianza con la seguridad porque me parece que ella abarca efectivamente esta sensación de familiaridad conmigo misma, con mi corporalidad y ella en relación con mi entorno. En el trasfondo de la familiaridad, nos permite

---

<sup>116</sup> Klaus Held, *Ética y política en perspectiva fenomenológica*, 73.

<sup>117</sup> Hay casos de pérdida de la memoria en los que la identidad práctica, o sea estilo personal en tanto sistema de habitualidades, persiste incluso cuando el sujeto no recuerda su pasado. Ejemplo de lo anterior es el caso de una bailarina con Alzheimer que, aunque no tenga memoria de su vida, sí responde corporalmente a aquello que se constituyó como su identidad práctica, esto es, su respuesta corporal frente a específicas piezas musicales. «(198) Former Ballerina With Alzheimer’s Performs “Swan Lake” Dance | Super Emotional - YouTube», accedido 7 de enero de 2025, [https://www.youtube.com/watch?v=IT\\_tW3EVDK8](https://www.youtube.com/watch?v=IT_tW3EVDK8).

introducimos a este estrato de actividad en el que la autoconstitución significa tomar decisiones, es decir, no sólo responder a lo que se puede ser, sino a cómo se quiere ser; en otras palabras, *tener el trasfondo del yo puedo para proyectar la voluntad del yo quiero*. La tematización en torno al valor y la voluntad se dan en el marco de la vida vivida en cuanto tal, pero aquí es importante partir de la relación que nos permite comprender por qué el valor es el nexo mediante el cual la persona en sentido propio se relaciona con el mundo y sus objetos. En ello radica la importancia de la percepción de valor o valicepción en este estrato de la identidad personal.

Nos situamos en un momento de la experiencia en la que ésta se define por la afectividad y es parte en el proceso global de la experiencia en la que se pueden dar actos cognitivos, afectivos, axiológicos y volitivos. Ninguno de estos momentos se da de forma aislada en la experiencia y la posibilidad de diferenciar contenidos y regiones de objetos es gracias a abstracciones realizadas en el marco de la *epoché* fenomenológica.

Este estrato definido por la afectividad, voluntad y valores, es en donde se concreta el contenido real de la identidad personal. Se trata del yo de la vida cotidiana que parte de la certeza del mundo (ya definida antes), sobre todo, que valora y a partir de esta valoración dirige su interés y atención, por lo tanto, define sus decisiones y formas de ser en el mundo. Es por ello por lo que, en este valorar radica la génesis de la voluntad. La valoración tiene por fundamento una base perceptiva, es decir, actos objetivantes -la identidad práctica, a partir de los cuales se funda la conciencia de posibilidad de acto, del yo puedo, que se vincula con la voluntad y el deseo. Hay relación con el deseo porque “el querer se asienta en el deseo de llevar a la existencia algo”.<sup>118</sup> Aquí es importante destacar que, aunque el subsuelo volitivo, desiderativo y axiológico se conforme por un sustrato de instintos, tendencias, impulsos y la formación de habitualidades en las que el yo no participa activamente, la diferencia entre este tipo de actos y los enunciados es que el valorar, querer, desear, etc., son actos que dan cuenta y remiten a un yo concreto.

La génesis del valor radica en la “constitución y donación originaria del valor en los actos no objetivantes afectivos [*Gemütsakte*]”.<sup>119</sup> La teoría del valor en Husserl se sitúa en el reconocimiento de la esfera axiológico-práctica, en la que se construye el análisis sobre tipos específicos de acto, dentro de ellos se encuentran los actos valorativos que no son iguales a los actos teóricos, pues los segundos son actos en los que hay una intencionalidad teórica objetivante. La génesis de los actos valorativos se coloca sobre los actos objetivantes, sin embargo, en su dación estos tienen su propio contenido

---

<sup>118</sup> Celia Cabrera, «La constitución de la conciencia volitiva y sus implicancias para la ética fenomenológica en Husserl», *Anuario Filosófico*, advance online publication, 25 de febrero de 2021, 8, <https://doi.org/10.15581/009.54.2.005>.

<sup>119</sup> Celia Cabrera, «Sobre la racionalidad de la esfera afectiva y su vínculo con la razón teórica en la ética de E. Husserl», *Revista de Filosofía (Madrid)* 39, n.º 1 (2014): 76, [https://doi.org/10.5209/rev\\_RESF.2014.v39.n1.45619](https://doi.org/10.5209/rev_RESF.2014.v39.n1.45619).

material, por lo tanto, su propia forma de evidencia y su propia forma de objetivación, que se distingue respecto de la objetividad teórica precisamente por el interés, ya sea objetivante o afectivo.

El contenido de los actos valorativos no es pues, objeto de un interés teórico, sino que es accesible desde la intencionalidad afectiva,<sup>120</sup> para la cual los actos valorativos se entienden como “cualesquiera actos de agrado o desagrado, de cualesquiera tomas de posición de la esfera emotiva y cualesquiera síntesis ejecutadas en la unidad de conciencia emotiva y esencialmente propia de ella”;<sup>121</sup> lo anterior no implica que el objeto del acto valorativo no pueda teorizarse, puede hacerlo, pero la intencionalidad vira de lo afectivo a lo teórico, dándose un tipo distinto de experiencia objetual.

De acuerdo con Celia Cabrera, es en esta línea expositiva que los actos valorativos no presentan objetividades en cuanto tal, sino pre-objetividades que tienen una referencia intencional, pero que su carácter objetivo no tiene las mismas cualidades que los objetos de los actos teóricos, perceptivos o representativos. Los actos valorativos, por su descripción, parecen estar en un limbo entre actividad y pasividad, es decir, entre la actividad receptiva de afectación subjetiva, y la toma de posición activa en sintonía con la forma afectiva en la que se nos da algo. Esta dificultad radica en la forma en la que el acto valorativo parece posarse sobre un objeto, por la forma en la que el contenido valorativo de éste es vivido con una sutileza difícilmente objetivable y, por lo tanto, teorizable.

Sin embargo, no es de todo el caso que el acto valorativo *se pose* sobre un objeto, sino que el objeto valorado en el acto volitivo es distinto al objeto abstraído de esa esfera afectiva, el acto volitivo está dirigido al valor.<sup>122</sup> Es por ello que los actos valorativos no sólo son parte, sino fundamento de la motivación del interés, por lo tanto, de las tomas de postura en las que, una vez tematizado el valor que se destaque en la vivencia, es aquel desde el cual es posible hacer temática la voluntad, la propia coloración afectiva de la vivencia.

En este sentido, a pesar de presentarse inicialmente como actos fundados no objetivantes y posteriormente como pre-objetivantes, de acuerdo con el desarrollo en *Ideas II* sobre la percepción de valor o valicepción, es posible reconocer en la experiencia valorativa una forma propia de objetivación. El objeto valorado es distinto al objeto percibido, eso que los distingue es la experiencia de valor que no es meramente subjetiva, sino que ella constituye su forma propia de objetividad que implica un horizonte intersubjetivo.

Queda una región amplísima sobre el análisis de los actos valorativos y su origen pendiente en este estudio, sin embargo, aquí nos enfocaremos en el lugar que tiene la valicepción en la constitución

---

<sup>120</sup> Cf. Celia Cabrera, «Sobre la racionalidad de la esfera afectiva y su vínculo con la razón teórica en la ética de E. Husserl», 83; Edmund Husserl, *Hua III*.

<sup>121</sup> Edmund Husserl, *Hua III*.

<sup>122</sup> Ignacio Quepons, «El valor y sus horizontes: aspectos de la génesis de la conciencia afectiva en la fenomenología de Husserl», en *Fenomenología de la vida afectiva*, ed. Celia Cabrera y Micaela Szeftel (Sb editorial, 2021), 122.

de la identidad personal. Encontramos ese vínculo dado explícitamente en la relación entre valor y voluntad. Como hemos dicho, valor se entiende como ese querer, gustar, agradar, rechazar, sentir aversión, etc., que “no nos son indiferentes como pueden serlo las meras cosas de la percepción”,<sup>123</sup> es decir, la forma en la que se vive la valicepción atañe al trasfondo de interés de la persona, habla sobre ella y su forma de vincularse con el mundo y sus objetos: hace evidente aquello que le importa y la manera en la que esto afecta y determina sus decisiones.

Hemos dicho que la identidad personal tiene sus raíces en las convicciones y ellas, a su vez, están fundadas en lo que se valora, que eventualmente adquiere importancia y, por lo tanto, aquello con lo que se generan compromisos. Husserl establece que no se trata de simplemente decidir actuar de cierta forma u otra de acuerdo con las circunstancias, sino “el sentido es el de que el planteamiento inicial de la situación y el juicio de valor me motivarían a mí, el que soy, como una especie de consecuencia, a decidir y a hacer de tal o cual manera”.<sup>124</sup> La necesidad de hablar del acto valorativo en este apartado remite a que éste implica una toma de posición [*Stellungnahme*], misma que traza el camino desde el que se define la identidad personal en cuanto tal.

De acuerdo con Mariano Crespo la forma en la que se nos presentan los objetos desde la esfera afectiva revela mucho acerca de la identidad personal, esto se debe a que así como se capta un valor y este sentimiento reincide, digamos la alegría al ver a mi perro cada vez que lo veo, significa la ampliación de este acto afectivo a muchos estratos de la vida personal, no tiene que ser el caso ni seguir una pauta establecida, sin embargo, la alegría en el caso citado significa la inclinación hacia el cuidado por mi perro, así como la comprensión sobre su sensibilidad, que se puede ampliar a otros perros, animales y vivientes, lo que significa que ese sentimiento perdura y da una coloración afectiva a diferentes esferas de la vida que, si bien trascienden la experiencia originaria, son expresiones de ese valor.<sup>125</sup>

En este sentido, dar cuenta de la identidad personal significa tener presente la esfera axiológica de la persona concreta y fenomenológicamente es posible aprehender tomas de posición orientadas por la experiencia del valor. La condición de posibilidad del juicio de valor yace en “la constitución de una subjetividad personal que asume para sí misma, aunque no necesariamente de forma explícita, una serie articulada de valoraciones, con sus nexos de motivación y sus sedimentaciones habituales, como parte de la significatividad de su mundo circundante”.<sup>126</sup>

---

<sup>123</sup> Ignacio Quepons, «El valor y sus horizontes», 126.

<sup>124</sup> Edmund Husserl, *Ideas II*, 381.

<sup>125</sup> Cfr. Antonio Ziri6n Quijano, «Coloraciones emotivas y temples an6micos en los Estudios acerca de la estructura de la conciencia de Husserl», *Isegoria*, n.º 60 (julio de 2019): 150, <https://doi.org/10.3989/isegoria.2019.060.08>.

<sup>126</sup> Ignacio Quepons, «El valor y sus horizontes», 120.

La dupla mundo circundante-persona concreta en relación con la identidad en sentido propio es tal en la medida en la que este mundo es precisamente para la persona que lo experimenta, es entonces a partir de los actos valorativos que el mundo se presenta y se vive. Es importante hablar sobre el valor porque el mundo circundante se nos presenta así primigeniamente, lo percibimos en valores, mismos que son fuente de evidencia y objetividad, pero, también de tendencias que habrán de definir los intereses y el núcleo axiológico de la persona.

Este doble movimiento o zigzag del valor, como percepción originaria y orientación práctica, precisamente nos permite distinguir entre los estratos de la identidad personal propuestos por Mariano Crespo y Julia Iribarne: la diferencia entre la persona que define su identidad práctica en torno a valores y la que vive de acuerdo con ellos, radica en la toma de postura explícita en concordancia con dichos valores, en otras palabras, en la orientación racional en torno a fines. En todo caso, valoramos, pero asumir racionalmente valores absolutos es lo que distingue una forma de vida (que puede ser igualmente *buena*) respecto a una vida con una orientación ética, esto es, adecuada a fines que son también producto de actos reflexivos sobre la vida propia, a partir de los cuáles surgen preguntas y reconocimiento alrededor de la vocación (no entendida sólo en el marco de la profesión). Ciertamente, para que esta orientación sea ética debe ser en beneficio de la persona, mismo que sólo es posible en el medio de su situación comunicativa, de acuerdo con sus capacidades y experiencias, en otras palabras, en términos de un óptimo propio, arrojado al mundo familiar.

#### § 7. La persona como un todo expresivo. Identidad personal en sentido inminente

En este apartado referiremos a la concreción de la identidad personal no sólo como la persona en cuanto tal que se identifica y actúa a partir de sus tomas de postura, coherencia y libertad física en el movimiento y su ejecución en actos a través del tiempo, sino principalmente a partir de la concepción teleológica de la identidad que se engarza con la introducción de la responsabilidad en el marco del desarrollo del proyecto ético de Husserl en el que, a partir del giro hacia la perspectiva genética, surge la posibilidad de comprender al sujeto y sus acciones como teleológicas.

Aquí por teleológico entendemos la propia forma de la estructura de la conciencia como conciencia interna del tiempo: no es apertura sólo a vivencias aisladas en un presente continuo, sino que ella en su propio fluir está referida a lo antes vivido y lo que se vivirá, por lo que la teleología no significa necesariamente un explícito y racional poner fines que dirijan la acción de manera determinada, sino que todo acto tiene la estructura de tendencia, de cumplimiento. A esta estructura es propia la posibilidad de modificación que se vive a manera de decepción o negación.

El problema de la teleología se basa en los análisis de la corporalidad, “en términos de su origen, la acción no es nunca una mera eficacia causal; es teleológica en la medida en la que es guiada por la

proyección de una meta hacia la cual el proceso se orienta”.<sup>127</sup> Si bien hemos descrito la esfera de la pasividad desde la sensibilidad, los niveles de apercepción aún no nos hablan sobre este segundo nivel de la pasividad, es decir, uno en el que se involucra el carácter axiológico en el que el cuerpo vivido adopta formas o estilos de comportamiento de acuerdo con la afección (por la forma en la que permanece o se trae a cuenta el recuerdo) y el cómo se sedimentan formas de actuar que en algún momento se decidieron de forma activa (es decir, la sedimentación de habitualidades antes descrita).

Teniendo como fundamento las apercepciones, percepciones y, por tanto, las tendencias y motivaciones de la esfera de pasividad primordial, los movimientos del cuerpo vivido adoptan estilos particulares para dirigirse a los objetos, estas formas de dirección aparecen muy temprano en la constitución de la identidad y tiene por fundamento la relación cinestésica *si-entonces* que implica las “metas” con las cuales se realiza cualquier movimiento. Nótese que, en tanto que los sentidos se constituyen a partir de la esfera de la sensibilidad primordial, estos estilos corporales juegan un papel crucial en la constitución del sentido y, por lo tanto, en la noción de verdad y conocimiento.

Las cinestésias son el “modo más elemental de actividad, que funda todas las otras actividades, es la actividad-dirigida de los órganos de los sentidos”,<sup>128</sup> y conforma el primer plano de constitución de la identidad personal. Este plano es vivenciado desde una perspectiva teleológica porque algo se espera de acuerdo con la propia actividad orientada en relación a un proceso. El cuerpo vivido y su manera de moverse limita o maximiza la posibilidad de constituir tiempo y espacio. El carácter teleológico del movimiento se define de acuerdo consigo misma, pero está en una constante relación entre lo potencial y lo actual, entre lo que el cuerpo puede y la posibilidad de poder, antecediendo en el plano constitutivo el yo me muevo al yo puedo.

La institución de habitualidades es parte de esta segunda esfera de pasividad porque a pesar de que las tomas de postura o decisiones se tomaran de manera activa, ellas van constituyendo la identidad del sujeto en el tiempo. La identidad permanece mientras se actúe de manera consecuente con lo decidido, la postura tomada; pero también permanece cuando ésta cambia, en la medida en la que se pueda dar cuenta (en el recuerdo) de este cambio de postura. Las motivaciones y efectos de los actos derivados de una toma de postura permanecen en la forma de constitución de la identidad que se va desarrollando en su llegar a ser. El ser de la persona se funda en sus propias habitualidades (que se van adquiriendo activa y pasivamente).

Al comprender a la persona en esta concreción dinámica y, en el marco del paralelismo desde el cual Husserl explica las esferas de la razón volitiva, estimativa y práctica, es que se introduce la

---

<sup>127</sup> Ludwig Landgrebe, «The problem of teleology and corporeality in phenomenology and Marxism», en *Phenomenology and Marxism*, ed. Bernhard Waldenfels et al. (Routledge, 2015), 57.

<sup>128</sup> Ludwig Landgrebe, «The problem of teleology and corporeality in phenomenology and Marxism», 60.

ética en sentido estricto, pues no estamos hablando ya solamente sobre nuestro desenvolvimiento insonsciente en el mundo (como mera tendencia pasiva), sino acerca de la forma en la que comprendemos el propio sentido de nuestra vida y acciones orientadas a metas prácticas formuladas racionalmente, bajo la forma de un afán [*Streben*] hacia un fin.

Aquí la actividad se distingue por su carácter voluntario, sin embargo, es importante tener presente que la ética a la que aludimos no es una en la que se planteen formulas de comportamiento inamovibles, sino de acuerdo con toda la estructura dinámica que ya hemos descrito, en la que se procura apearse lo más posible al carácter de apertura de la conciencia y de la subjetividad que experimenta.

De acuerdo con Celia Cabrera, podemos encontrar dos modelos de comprensión de los actos volitivos: el primero corresponde al periodo de Göttingen (1901-1916) y es de carácter principalmente estático, esto es, que tanto actos valorativos como volitivos se definían como “fenómenos de orden superior de carácter fundado”;<sup>129</sup> tanto en *Investigaciones Lógicas* como en *Lecciones sobre ética y teoría del valor* las vivencias de la esfera afectiva son comprendidas como actos, vivencias intencionales caracterizadas por no objetivar, pero sí estar dirigidas a objetos o estados de cosas.<sup>130</sup> En este periodo se dibujan dos nociones que serán cruciales para el desarrollo de la ética en el proyecto husserliano, estas son: el proyecto de una ética «desde abajo», proyecto fundado por Husserl en consecuencia con su idea sistemática de que una filosofía estrictamente científica [es] una filosofía desde abajo, que tiene como base el análisis de los actos pertenecientes al lado afectivo de la razón (que, a su vez, conlleva a que estos análisis habrán de encontrar el arraigo de los conceptos éticos fundamentales en sus vivencias).

El segundo momento correspondería a aquel en el que surge la pregunta por la génesis de la voluntad que se funda en valoraciones y presentaciones (vinculadas con otras vivencias, ocupando un lugar privilegiado el deseo). Para entender por qué el análisis de la voluntad nos permite comprender la idea de la identidad personal como teleológica, podemos aproximarnos a la distinción entre deseo y voluntad. Celia Cabrera aborda el deseo como caracterizado por la falta de certeza; éste es como una forma de la afectividad que no radica en la posibilidad de realización a futuro, sino en el disfrute de la conjetura, del no saber si es posible o no su realización o satisfacción.

La voluntad, en oposición, se define precisamente por su certeza, por su dirección a futuro incluso de manera no explícita. Los actos valorativos se distinguen por ser objetivantes, y en este percibir objetivante se da la conciencia de posibilidad de agencia, “Husserl afirma que el querer en el

---

<sup>129</sup> Celia Cabrera, «La constitución de la conciencia volitiva y sus implicancias para la ética fenomenológica en Husserl», 5.

<sup>130</sup> Celia Cabrera, «La constitución de la conciencia volitiva y sus implicancias para la ética fenomenológica en Husserl», 5.

sentido originario y corriente es el análogo de la certeza. Lo querido es cierto en virtud de la certeza volitiva”.<sup>131</sup> El carácter teleológico de la creencia volitiva radica precisamente en que la certeza no es sobre la creencia de lo que se realizará, sino que la voluntad es aquello en lo que se funda la propia creencia de lo que será.

Al «yo quiero» lo funda un «yo puedo» al que corresponde la posibilidad de una modalización, que se expresa mediante un: “puedo con seguridad, probablemente puedo, quizás puedo, posiblemente, también quizás no”.<sup>132</sup> A partir de esta estructura modalizante de la voluntad, es posible preguntarnos sobre el carácter propio de las posibilidades prácticas en las tomas de decisión y sobre la propia construcción personal. Es decir, apelar al problema de la afectividad como fundante de la estructura axiológica que, a su vez, nos permite tematizar las posibilidades del querer y desear de las personas para apuntar a sus tomas de postura y elecciones personales.

Lo ideal de la teleología en el plano ético radica en que esta tendencia orientada a fines está fundada y, por lo tanto, dirigida hacia la mejor forma posible de ser respecto a sí misma. De acuerdo con Celia Cabrera, en esto consiste la distinción que Husserl establece entre “estar ‘conforme consigo mismo’ (*Selbstzufriedenheit*) de la ‘felicidad’ (*Glückseligkeit*). La felicidad es más que la conformidad consigo mismo, ya que implica también la conformidad con el mundo como campo de acción y presupuesto de todo obrar”.<sup>133</sup> Es así como este ideal ético se vincula con la racionalidad, que no es más que la búsqueda activa por comprender las propias acciones en el entendido de que estas se ejecutan en el mundo que se comparte con otros/as y que, contemplado en esta perspectiva racional, es posible el ideal ético de índole personal.

Sin embargo, para apuntar con mayor énfasis al sentido inminente de la identidad personal, lo que vale decir es que esta tendencia al ideal ético es la forma propia de ser en el mundo de las personas concretas, en tanto que afectables, sensibles y expresivas. Esta tendencia hacia la forma propia de ser es la “tendencia a convertirse en el ‘Yo’ de la propia identidad personal”,<sup>134</sup> esto es, un reconocimiento concordante sobre lo que se es y la forma en la que se quiere ser. Si bien la vida ética en cuanto tal es siempre una tarea infinita de “compromisos respecto a este ideal y apertura a su constante renovación”,<sup>135</sup> de acuerdo con Husserl, llevar una vida ética radica en el *empeñarse por ser racional*

---

<sup>131</sup> Celia Cabrera, «La constitución de la conciencia volitiva y sus implicancias para la ética fenomenológica en Husserl», 11.

<sup>132</sup> Celia Cabrera, «La constitución de la conciencia volitiva y sus implicancias para la ética fenomenológica en Husserl», 12.

<sup>133</sup> Celia Cabrera, «La constitución de la conciencia volitiva y sus implicancias para la ética fenomenológica en Husserl», 23.

<sup>134</sup> Hanne Jacobs, «Towards a Phenomenological Account of Personal Identity», 356.

<sup>135</sup> Méridith Laferté-Coutu, «On the Full Concretion of Subjectivity in Husserl’s Phenomenology», 119 [traducción propia].

que,<sup>136</sup> como hemos apuntado antes, implica saber que es posible serlo, comprometerse con la empresa que significa ser uno mismo en dinamismo y autoconciencia.

Partiendo de lo expuesto hasta ahora, en lo que respecta al tema de la identidad en sentido inminente, podemos apelar a los ingredientes de este momento de la autoconciencia en los que la persona decide activa y racionalmente este compromiso consigo misma y, por lo tanto, con el mundo y los/as otros/as, dentro de ellos encontramos la responsabilidad.

§ 8. Responsabilidad: optimalidad en relación con la experiencia de valor  
Asumir el compromiso personal con el valor, es decir, responsabilizarse, conlleva la orientación de la voluntad de acuerdo con motivaciones racionales. Hemos hablado ya sobre la racionalidad como el eje que regula la posibilidad del ideal ético, sin embargo, si la razón teórica es este eje, la estimativa y volitiva conforman el contenido, esto es, los sentimientos y valores sentidos. El mundo tal cual lo vivimos “es el mundo bajo el aspecto del valor y el desvalor, un mundo de bienes y males”,<sup>137</sup> es respecto a estos valores, sentimientos y emociones en torno a lo cual la razón regula la vida afectiva.<sup>138</sup>

Los valores se constituyen en relación con el estilo personal entendido en una situación y con un alcance y fundamento de origen intersubjetivo. De acuerdo con Quepons, el valor valiceptivo, esto es, la percepción del valor, sólo se conoce gracias al sentimiento: “sólo se siente (más no ‘dice’ nada sobre el valor)”;<sup>139</sup> por lo tanto, es respecto a lo sentido que se elige: se eligen los valores que habrán de orientar la vocación, la voluntad en sintonía con sus posibilidades prácticas.<sup>140</sup> Es una relación frágil y con elementos que la hacen ver compuesta por finas y complicadas relaciones la que se pretende describir entre voluntad y valor, en la que se involucran acción, contexto y posibilidades. Lo que queremos destacar sobre ella es su orientación que, involucrado un ideal ético, implica una tendencia hacia lo óptimo, en dos sentidos: 1) noemáticamente como “lo mejor alcanzable en toda la esfera práctica (...) el único bien práctico”,<sup>141</sup> (en otras palabras, la voluntad como concordante con el sentir, y por lo tanto, con el valor); y 2) en sentido noético bajo la máxima “haz lo mejor a tu alcance”.<sup>142</sup>

---

<sup>136</sup> Celia Cabrera, «La constitución de la conciencia volitiva y sus implicancias para la ética fenomenológica en Husserl», 26.

<sup>137</sup> Roberta De Monticelli, «Values, Norms, Justification and the Appropriateness of Emotion», en *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, ed. Thomas Szanto y Hilge Landweer, Routledge Handbooks in Philosophy (Routledge/Taylor & Francis Group, 2020), 277 [traducción propia].

<sup>138</sup> Cfr. Ignacio Quepons, «Aprobación del valor, decisión y motivación racional: observaciones sobre la ética de Edmund Husserl», *La lámpara de Diógenes* 16, n.º 30 (2018): 119.

<sup>139</sup> Ignacio Quepons, «Aprobación del valor, decisión y motivación racional: observaciones sobre la ética de Edmund Husserl», 121.

<sup>140</sup> Cfr. Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, *La agonía de la razón*, 67.

<sup>141</sup> Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, *La agonía de la razón*, 67.

<sup>142</sup> Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, *La agonía de la razón*, 67.

Vinculamos pues, las nociones de optimalidad propia de la perspectiva teleológica de la ética de Husserl, con la idea de responsabilidad como la expresión del yo, no sólo como centro de afecciones, sino como centro de actividades. En lo que respecta a la identidad personal en sentido inminente, referimos al sujeto que no sólo valora, sino que, a partir de dichos actos valorativos, forja convicciones. Aunque el juicio o el sentimiento que expresa el valor se desvanezca, prevalece en la habitualidad esta forma de dirigirse al mundo; hablamos pues de estilo, carácter e historia personal como los elementos en juego en esta dinámica relación de la persona como un yo concreto dirigido a su propia vida de manera consciente y coherente.

Para concluir con este apartado, se dibujará la relación entre el valor como una convicción personal y guía para la acción y la intimidad -en sentido amplio- que habrá de abordarse en el siguiente apartado. De manera preliminar se enfatiza lo siguiente: el valor expresado en el sentimiento que resulta en *telos* y metas, tiene parte de sus expresiones particulares en aspectos de la identidad personal que se definen, exploran y expresan en actos de tipo sexual, por lo que estos forman parte también de elementos que constituyen las metas prácticas, convicciones, perspectivas, tendencias, proyecciones y esfuerzos de la persona, de ahí la gravedad de verles directamente afectados por formas de violencia dirigida precisamente contra estos valores que se constituyen como propios de la identidad.

A lo anterior podemos aproximarnos a partir del concepto de autoestima, recordando la acotación hecha por Patrón de Lerner en la que apunta que el valor no pertenece a la vida psíquica (porque es un producto espiritual), “una «unidad de sentido», esto es, un conjunto de características o propiedades que constituyen la perspectiva de nuestra estimación respecto de acciones, personas o cosas”;<sup>143</sup> por lo que esta aproximación al autoestima lo es comprendiéndolo como un sentimiento vinculado con la conciencia reflectiva y el autoconocimiento que, a su vez, tiene parte en la orientación afectiva en este trasfondo de habitualidades que modula la manera en la que se experimentan las cosas, lo que Husserl llama coloración afectiva.

#### § 9. Intimidad y erotismo

En este apartado se vincula lo descrito acerca de la identidad personal atravesada por la noción de confianza como certeza corporal en la identidad práctica hasta la confianza comprendida como una emoción moral de autoconocimiento<sup>144</sup> a partir del encuentro con otros.<sup>145</sup> Se tomarán ciertos elementos de los desarrollos sobre la confianza de algunos autores para aproximarnos a la idea de intimidad, para poder presentar una definición sobre la sexualidad vista desde una perspectiva

---

<sup>143</sup> Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, *La agonía de la razón*, 81.

<sup>144</sup> Antonio Ziri3n Quijano, *Sobre el colorido de la vida y la fenomenología de lo inefable* (Sb editorial, 2024), 86.

<sup>145</sup> Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions*, 230.

fenomenológica en su función de expresión y, por lo tanto, elemento en la autoconstitución de la persona como sí misma.

Sí, pasamos de un concepto a otro, pero esto es con la intención es mostrar que *hay un camino por recorrer para comprender la relevancia que el tratamiento de la sexualidad puede significar para la fenomenología que ya contempla como una de sus temáticas propias el desarrollo de la confianza como una experiencia esencial para comprender, tanto la correlación constitutiva sujeto-mundo, como el encuentro con los otros y consigo mismo del sujeto*. Los conceptos presentados tienen la finalidad de aportar un índice al seguimiento del desarrollo de la autoconstitución de la identidad personal en términos de normalidad y, con base a ello, poder contrastar lo que genera la violencia sexual en cuanto tal en la persona que la padece.

Para la noción de intimidad seguiremos principalmente el texto de Susi Ferrarello titulado *Fenomenología del amor, el sexo y la intimidad [The Phenomenology of Sex, Love, and Intimacy]* pues es en este se describe la propuesta de abordar ciertos desarrollos de la fenomenología husserliana aplicados a temas relacionados con la sexualidad. Ferrarello aborda la intimidad desde el término *Philia* que define como “el primer vínculo para establecer con nosotros mismos y otros el encontrarnos dentro del flujo constante de significados que llenan nuestra vida”.<sup>146</sup> Para Ferrarello la intimidad, así como para Steinbock y Ziri3n la confianza, significan un encuentro con el otro que no exige una *toma de posici3n voluntaria*<sup>147</sup>, sino una actitud no temática, que permite apertura a la vulnerabilidad y la tolerancia con otro/a; pero esta apertura significa, a su vez, un acto de reconocimiento de sí misma.

La intimidad entendida como *philia* se vincula con la confianza porque ella implica esta apertura involuntaria o voluntaria con otro/a, tanto a su escucha, como a dotarle de interés e importancia, a sus palabras, criterio y existencia. La confianza significa sacar del anonimato a alguien para dotarle de un lugar en nuestras vidas, así sea sólo por un momento en el que las condiciones propiciaron un momento de apertura, tal vez en un momento de necesidad decidimos pedir ayuda a un desconocido y eso puede ser una forma de experimentar la confianza. La intimidad, por otro lado, significa esta apertura llevada al plano de la habitualidad, esto es, construir una relación de confianza que perdure en el tiempo. *Philia*, por lo tanto, se distingue de *Eros* en la medida en la que la primera no involucra necesariamente el deseo o instinto sexual por el otro, sino que puede caracterizar una amistad duradera o un vínculo que se persigue más como un proyecto que como la satisfacción de un deseo.

En ambos casos, tanto confianza como intimidad son posibles gracias a la vulnerabilidad, que surge como una realidad precisamente en el encuentro entre dos personas (o más, pero por fines didácticos lo dejaremos en dos): dos cuerpos, dos perspectivas, dos visiones del mundo, sistemas de

---

<sup>146</sup> «that first necessary bond we need to establish with ourselves and others in order to find ourselves within the ongoing flow of meanings that fill our life», Susi Ferrarello, *The Phenomenology of Sex, Love, and Intimacy*, 3.

<sup>147</sup> Antonio Ziri3n Quijano, *Sobre el colorido de la vida*, 85.

valores, intereses, etc., la vulnerabilidad, que describiremos con mayor detalle en el siguiente capítulo, existe precisamente en el encuentro del sujeto corporal con el mundo y otros/as y ella se modula de acuerdo con la forma de relación que se construya, ella es, por lo tanto, la esencia de la confianza y de la intimidad, pues se desarrolla y perpetúa en ellas, así como perdura e incrementa en un vínculo de intimidad. La persona exhibe lo que más le importa a la vida de otro/a, y en lo que respecta específicamente a vínculos íntimos, además atravesados por *Eros*, el cuerpo mismo se expone en desnudez (literal y metafóricamente hablando).

Aquí es de total relevancia mencionar que, si bien esta investigación no tiene la intención explícita de formular un juicio crítico frente a las nociones tradicionales de sexualidad y erotismo, lo cierto es que en el propio proceso de la investigación esta crítica se ha ido formando por cuenta propia. La idea hegemónica de erotismo, presente al menos en la tradición occidental e incluso en los proyectos fenomenológicos en los que el erotismo ha sido abordado como la forma de encuentro con *el otro*, lo femenino representa ese lugar común de debilidad, objeto, sumisión y bajeza que habrá de ser dominada y poseída por lo masculino. Incluso a pesar de que el erotismo cumple con un lugar de crucial importancia para la comprensión de la intersubjetividad, aún se perpetúa una idea de éste como dominio, más desde la valentía del conquistador en oposición a la vergüenza como síntoma de la vulnerabilidad por confiar.<sup>148</sup> Igualmente, prevalece una noción heterosexual prescriptiva, lo que, para el tema a describir en esta investigación es relevante, porque ver en el acceso vulnerable al *otro* signos de violencia, es eso mismo que dota de sentido a la violencia sexual como la forma común de expresar la sexualidad en contextos de intimidad, principalmente para los hombres que son educados bajo este paradigma cultural.

Aunque, siguiendo este argumento, resulta esclarecedor establecer que existe una línea interpretativa del erotismo como percepción erótica que se postula como condición para la sexualidad como práctica personal e histórica. Siendo la percepción erótica una condición anónima, definida como un “modo primordial de la percepción” en el que los otros no se nos presentan como objetos, sino como cuerpos vividos.<sup>149</sup> Anthony Steinbock, siguiendo a Husserl y a Merleau-Ponty, profundiza en esta propuesta fenomenológica para la reinterpretación de *Eros* como percepción en la que los otros/as se nos presentan en sus corporalidades diferenciadas que nos llaman desde el gusto o el desagrado, no de manera ciega o indiferenciada, más sí de forma involuntaria.

La relación entre erotismo y sexualidad implica la articulación entre percepción sensible y percepción erótica,<sup>150</sup> esto es, el erotismo como posibilidad de la intercorporalidad, siendo la

---

<sup>148</sup> Enzo Paci, «A Phenomenology of Eros», 6.

<sup>149</sup> Anthony J. Steinbock, «Erotic Perception», en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy: Volume 16*, ed. Rodney K. B. Parker y Ignacio Quepons (Routledge, 2018), 30.

<sup>150</sup> Anthony J. Steinbock, «Erotic Perception», 34.

sexualidad un desarrollo histórico y cultural posible por esta percepción, pero circunscrita a un estrato de constitución con un significado social. En lo que respecta a la percepción erótica realizada de forma concreta como expresión sexual podemos vincularla con la percepción erótica y su tendencia a la belleza en línea con la tendencia a alcanzar un óptimo de acuerdo con mi propia experiencia sensible y la percepción del valor que hemos descrito antes; aunque, aquí es importante hacer la aclaración de que no nos referimos a estándares de belleza defendibles o justificables, sino que también son un elemento importante para analizar en el juego de la percepción erótica y de la autopercepción.

Aquí se postula lo anterior precisamente desde una defensa crítica a la vulnerabilidad como la condición para la tolerancia, la confianza, la intimidad, el amor y, en sus últimas consecuencias, como una postura ética capaz de contravenir a la idea de individuo que carcome y desarticula la posibilidad de comunidades humanas basadas en la comprensión y apertura, no sólo como valores o ideales de comportamiento humano, sino como elementos estructurales para la autoconstitución en sentido concreto. En otras palabras, la negación y rechazo histórico de la vulnerabilidad se materializa en la falta de confianza, intimidad y, por lo tanto, en el desconocimiento y falta de participación activa en la autoconstitución de la persona, por tanto, un alejamiento de la posibilidad de formarse como sujeto ético. En lo que respecta específicamente a esta investigación, la violencia sexual es el caso paradigmático de este alejamiento de sí con base en la construcción histórica de la idea de sexualidad que ha modificado la percepción erótica hasta el punto en el que los estímulos e impulsos sexuales se vinculan más con ejercicios de dominio y poder que con el placer, la intimidad, confianza, autoconocimiento y apertura.

## Conclusión

Este capítulo se articuló como un recorrido por los tratamientos más relevantes del proyecto fenomenológico husserliano para poder abordar el tema de la auto-constitución de la identidad personal, teniendo presente la forma en la que ésta se vincula con la sexualidad. Partimos del tratamiento de la primera persona porque es el interés central de esta investigación que la descripción fenomenológica se realice a partir de ella. Esto en sí mismo implica problemáticas latentes para la fenomenología, pues el propio concepto del yo es cuestionado por autores y autoras retomadas para esta investigación.

Posteriormente, se procuró introducir la ampliación de la fenomenología estática al análisis genético-generativo porque sólo a partir del segundo podemos dar cuenta del carácter dinámico, intersubjetivo, situado, histórico y social de la identidad personal. Para ello, nos basamos principalmente en el tratamiento husserliano sobre las síntesis pasivas y activas, por lo que ahondamos

en estratos de adquisición de habitualidades, sedimentaciones, estilo, valicepción, voluntad, capacidad y movimiento.

La intención de articular la certeza como principio de la identidad práctica y, junto con ella, la confianza y la intimidad como emociones morales es una propuesta para ubicar el lugar de la sexualidad en la auto-constitución y expresión de la identidad personal. Esta es una propuesta propia que no queda desarrollada completamente. En sí mismo este apartado es meramente una exploración preeliminar sobre el recorrido que puede seguirse para apostar por una perspectiva fenomenológica de adquisición de sentido a manera de ampliación y problematización respecto al tratamiento tradicional de la sexualidad como parte de lo que se considera humano por naturaleza, pero que no se aborda desde su lugar como fuente de sentido para la propia constitución de la persona en cuanto tal.

En su densidad conceptual, el capítulo explora conceptos (aunque tratados muy someramente) que nos permiten comprender a la persona a profundidad, es por ello que intentamos enfatizar elementos como la optimalidad, responsabilidad, voluntad y deseo, también desde una lectura de la normalidad en sentido subjetivo e intersubjetivo para apuntar a la difícil articulación de la estructura en la que se dinamiza el sentido para la persona que lo vive.

Este capítulo pretende ser un preámbulo introductorio para la lectura del siguiente, en el que se apuesta por la posibilidad de llevar a una aplicación práctica la estructura de constitución de sentido en el momento en el que la persona se ve expuesta a una vivencia límite específica, esto es, la experiencia de sufrir violencia sexual.

## CAPITULO II

### § 1. Abordajes teóricos sobre la violencia sexual

Una vez hecha nuestra exploración sobre el marco teórico y conceptual fenomenológico que nos permite abordar la identidad personal, en este capítulo se procurará abordar el problema de la violencia sexual sufrida para dar cuenta de la forma en la que ella afecta el proceso de autoconstitución de la persona. Para ello, hablaremos sobre la violencia sexual como un problema que ha sido abordado desde diferentes perspectivas, es decir, en este momento, para introducir el tema de la violencia sexual, lo haremos a partir de las descripciones de hechos que se han hecho sobre ella.

Apuntar a la afectación de la identidad personal en actos de violencia sufrida permite y obliga a ubicar, en primer lugar, toda esa edificación de la analítica fenomenológica que da cuenta de las capas que conforman la vida subjetiva, y, por lo tanto, las formas de afectación que se dan en dichos estratos. Esto es, desde la afectación a nivel axiológico que implica comprender a la persona en su situación histórica objetiva en relación con una comunidad comunicativa específica y respecto a ciertas estructuras de normalidad y normatividad de carácter intersubjetivo que forman parte de la recepción emotiva.

A su vez, nos permite trazar los momentos de la constitución que se ven afectados por la violencia y comprender aquello que la persona pierde, incluso preguntarnos qué sucede con esta continuidad de la personalidad una vez que ha sido transgredida. De nuevo, nos permite ubicar eso de valor o importancia que se transgrede y define lo que sea que la violencia sexual tiene como receptor para consolidarse como una forma de violencia diferenciada respecto de otras.

Apelando a las historias de diferentes sociedades humanas (aunque principalmente a Occidente que se impone en buena parte de los territorios en el presente) nos orientamos con la tesis de Bordieu sobre la *eternización* de la dominación masculina.<sup>151</sup> En esta tesis se postula que la eternización significa un proceso de *deshistorización* que hace ver órdenes, estructuras o jerarquías sociales (es decir, aquellos jerárquicos en los que se asumen inferiores ciertas características y superiores otras) son eternos y no reproducciones sociales perpetuadas e institucionalizadas hasta el punto de ser asumidas como *naturales*. Este es el caso de la *dominación masculina* o la asunción y materialización de la superioridad (en todo sentido) de los hombres -masculinos- frente a las mujeres y otros sujetos feminizados a los que se les otorgan características de inferioridad, disponibilidad, debilidad, etc.

Uno de los elementos que define la realización social del hombre como sujeto masculino – en circunstancias concretas, geohistórica, política y socialmente determinadas, pero no en todo tiempo

---

<sup>151</sup> Pierre Bordieu, *La dominación masculina*, trad. Joaquín Jordá (Anagrama, 2021), 104.

o circunstancia presente, pasada y futura – es la virilidad “entendida como capacidad reproductora, sexual y social, pero también como aptitud para el combate y para el ejercicio de la violencia”,<sup>152</sup> este ejercicio en el que un hombre construye su virilidad es parte del juicio desde el cual se apunta al honor femenino, inherente a la sexualidad *resguardada, protegida* y controlada o mediada por los hombres. Una mujer es *honorable* en la medida en la que sea virgen o accesible sexualmente sólo para el hombre con el que se establece un vínculo legal, social o moral que modula la conducta de la mujer vinculada a un hombre en específico; esta accesibilidad sexual se vincula con la capacidad de procrear, que indica, a su vez, la capacidad masculina de fertilizar.

Desde esta perspectiva se presenta el honor femenino como uno *pasivo*, de obediencia y observancia a las reglas desde las cuales la mirada masculina juzga. Por otro lado, el honor masculino (aunque sea en esta construcción desigual tan negativo como el honor impuesto a las mujeres) exige trabajo en el terreno público y se logra socialmente frente a una comunidad de iguales. La virilidad masculina se define como un fenómeno relacional, y lo es respecto a la *inmensa vulnerabilidad*<sup>153</sup> a la que se somete a las mujeres. Davis, Bordieu, Segato y Franco<sup>154</sup> citan incansablemente ejemplos de cómo es que esta virilidad masculina que *crea* cuerpos inmensamente vulnerables (o vulnerados) y es en muchos de los casos a través de *ritos* en los que la violencia sexual, específicamente la violación colectiva o individual, juega un papel central en el ámbito individual y colectivo, en los terrenos de lo material y lo simbólico.

La sexualidad femenina, definida dentro de la lógica de la dominación masculina –una vez más acotado a una circunstancia y tiempo específicos–, es uno de los factores con mayor peso para la constitución de la identidad personal y colectiva. La sexualidad femenina no se constituye sólo por la ejecución de lo que aquí describimos, precisamente la descripción sobre la afectación y la autoconstitución nos permiten saber que no hay imposición estructural que someta a los sujetos totalmente, sin embargo, aquí estamos enfatizando cómo la sexualidad, definida a partir de una mirada masculina, es una de las vertientes que nos permiten ver la magnitud que pueden alcanzar actos de violencia sexual para la persona que la padece, comprendida en una situación que hereda una carga histórica y normativa, parte de lo que constituye el daño sufrido.

Continuando con una perspectiva de hechos históricos, se considera que, para comprender adecuadamente la tendencia a la universalización de la violencia sexual en todas las formas de relación, es necesario comprender el uso instrumental de la violación como arma de ruptura y de

---

<sup>152</sup> Pierre Bordieu, *La dominación masculina*, 68.

<sup>153</sup> Pierre Bordieu, *La dominación masculina*, 69.

<sup>154</sup> Angela Davis, *Mujeres, raza y clase*; Pierre Bordieu, *La dominación masculina*; Rita Laura Segato, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, 3.ª ed. (Prometeo Libros, 2021); Jean Franco, *Una modernidad cruel*.

opresión.<sup>155</sup> En este mismo ámbito, resulta de importancia destacar que la violencia sexual no se ejerce únicamente contra mujeres, sino que juega parte crucial la construcción genérica depositada sobre los cuerpos a su vez sexuados y racializados. La violencia sexual se ejerce desde la dominación masculina hacia los cuerpos considerados (desde este esquema de género) femeninos *por naturaleza* y feminizados a través de formas de violencia, dentro de las cuales se encuentra la sexual.

De acuerdo con Angela Davis –traspolando su análisis sobre la violencia sexual contra mujeres negras a un ámbito global– no podemos obviar los sistemas de opresión racial y de clase que atraviesan la percepción social de los posibles agresores y las posibles víctimas. La institucionalización de la violencia sexual en momentos en los que juega un papel crucial para el establecimiento de un orden deseable adquiere poder y se vuelve parte de la forma de interacción, vinculación y deseo de quienes viven sus efectos. Quiénes sí son juzgados como agresores, aunque no haya pruebas y quiénes, como víctimas, aunque tampoco las haya.<sup>156</sup> No se trata de poner en duda la voz de las personas que hoy en día deciden denunciar el haber sufrido un acto de violencia sexual, sino de reconocer que dentro de sistemas de injusticia, la posibilidad misma de tener credibilidad y de acceder a formas de resarcimiento del daño están limitadas por elementos raciales, de contexto, clase y género.

A partir de los años 70 se inauguran, principalmente desde la sociología con una perspectiva feminista,<sup>157</sup> diferentes tendencias de investigación sobre la violencia sexual, dentro de ellas, la que prima y hasta la fecha está presente en considerables estudios sobre el problema, es la del testimonio en primera persona de las víctimas de violencia sexual, principalmente mujeres.<sup>158</sup> La finalidad de este tipo de investigación tiene diferentes propósitos y fundamentos metodológicos: en primer lugar, surge a partir del reconocimiento del silencio de las víctimas, de sus personas cercanas o de quienes presencian un acto de violencia sexual, en segundo lugar, se propone hacer ver los prejuicios o elementos invisibles para los teóricos varones que sólo hacían referencia a sus propias experiencias o a teorías que naturalizaban el impulso sexual masculino y la sumisión femenina; esto último siendo el punto de partida de la postura crítica de algunos feminismos con influencia del materialismo histórico: partir de una postura crítica que permita argumentar que la violencia sexual, como otras formas de violencia, se construye como una posibilidad gracias a motivos históricos y contextuales que pueden resistirse y transformarse.

---

<sup>155</sup> *Cfr.* “[e]l modelo de abuso sexual institucionalizado de las mujeres negras había adquirido tanto poder que pudo recomponerse para sobrevivir a su desaparición” Angela Davis, *Mujeres, raza y clase*, 178.

<sup>156</sup> Angela Davis, *Mujeres, raza y clase*, 201.

<sup>157</sup> De acuerdo con Kelly se entiende la “metodología feminista” en el contexto de la sociología como una orientación crítica en el planteamiento de preguntas y cuestionamiento en torno a los supuestos de objetividad a la luz de las experiencias e investigación de mujeres. Liz Kelly, *Surviving Sexual Violence* (Polity Press, 1988), 14-15.

<sup>158</sup> Liz Kelly, *Surviving Sexual Violence*; Garthine Walker, «Rereading Rape and Sexual Violence in Early Modern England», *Gender & History* 10, n.º 1 (1998): 1-25, <https://doi.org/10.1111/1468-0424.00087>.

Siguiendo a Davis y Walker, lo anterior no significa que la violencia sexual sea un fenómeno reciente, sino que éste ha variado y se ha identificado gracias a prácticas sociales que pueden rastrearse. Fuentes a las que podemos acudir para saber desde qué momento existió algo tal como crímenes sexuales son los aparatos normativos. En lo que hoy se comprende como Europa, desde los 1500 se reconoce, al menos en cierta medida, la violación como un delito grave, claro que, con muchísimas acotaciones, como aclara Walker:

Como los sistemas y cuerpos de leyes europeos comparten sus raíces en la ley Canónica romana y germánica, los fundamentos legales de la violación eran similares a lo largo del continente. Comúnmente la violación requería de tres criterios: relación sexual, definida por la penetración peneana de la vagina (en ocasiones estipulando la eyaculación también); uso de fuerza (variando el grado y naturaleza de ésta), y la (necesariamente femenina) falta de consentimiento de la víctima. Había, sin embargo, un gran número de categorías específicas de violación dependiendo del estatus del perpetrador y/o de la víctima, como la relación entre ellos y las circunstancias en las que ocurrió el acto.<sup>159</sup>

La violación como delito estaba relacionada con el rapto, castigable en menor o mayor medida dependiendo del estatus del hombre que ejerciera el rapto y las intenciones que tuviera. Era menor el crimen entre mayor el estatus, hasta ser inexistente si él pertenecía a una clase alta y sus intenciones fueran casarse o que violara a una mujer de estatus inferior: prostitutas, esclavas, mujeres negras, sirvientas, mujeres pobres, etc. Es importante resaltar que la violación no era reconocida si la víctima era otro hombre, mientras que la violación a niños y niñas lo era mientras fueran menores de doce años (o la edad que se estableciera como válida para otorgar consentimiento).

Resulta relevante hacer este rastreo sobre el reconocimiento de la violación como un crimen reconocido y castigable (al menos en Europa, aunque es importante tener en cuenta que muchos de los sistemas legislativos importan los cánones romano y germánico, así que comparten el núcleo de la normatividad europea) sin embargo, así como indica Walker, las denuncias eran mínimas y, por lo tanto, mucho menores los casos en los que se lograba alguna forma de resarcimiento del daño. En los casos citados por la autora, los castigos iban desde la tortura del violador, su asesinato, exilio, amputación, pago de multas o el casamiento con la mujer víctima de la violación, en caso de que ella no estuviera casada. El caso de la violación de un hombre hacia otro hombre tenía un carácter totalmente diferente pues las relaciones homosexuales eran consideradas sodomía, considerada delito capital, por lo que el hombre que sufriera una violación sería igualmente considerado culpable.

Lo mismo sucedía en los casos de incesto, en los que las personas que hubieran sufrido ataques sexuales serían consideradas, las más de las veces, partícipes de la violencia ejercida contra ellas. A pesar de que la violación fuera considerada un delito grave en la mayoría de las leyes europeas de la época, la posibilidad de que las mujeres pudieran denunciar una violación requería pruebas que “sus

---

<sup>159</sup> Garthine Walker, «Rereading Rape and Sexual Violence in Early Modern England», 431. [Traducción propia].

cuerpos revelaran verdades sobre su experiencia (...) y no era el caso que ‘mostrar un cuerpo mutilado fuera testimonio suficiente en cada caso’ sino que recaía en el quién de ese cuerpo y a quién correspondía el testimonio”.<sup>160</sup> Siendo el testimonio del hombre, el hombre adulto y bien acomodado el que tenía mayor validez, peso y legitimidad.

Un elemento que destacar para acotar el problema de estudio de esta investigación es el reconocimiento de la violación en el matrimonio como un delito. Aun a pesar de que encontremos que ésta haya sido reconocida como tal en diferentes contextos, lo que fue reconocido como delito fue la violación extramatrimonial, la violación como un ataque o un hecho que escapaba a los vínculos familiares (como mencionamos, el incesto tampoco era un delito que pudiera denunciarse pues la víctima solía ser culpabilizada). La violación en el matrimonio fue reconocida como tal hasta hace aproximadamente 30-40 años en algunas sociedades, son 500 años en los que la violación fue reconocida como crimen sí y sólo sí significaba poner en duda el honor sexual de las mujeres no casadas o casadas que fueron violadas por alguien que no fuera su esposo o familiar.

En México se reforma el Código Penal Federal para reconocer la violación por parte de concubino o esposo en 1997,<sup>161</sup> en Francia la violación matrimonial es reconocida como delito en el 2006, en el Reino Unido, Alemania, Países Bajos, Suiza y en Estados Unidos a lo largo de los años 90;<sup>162</sup> a la fecha son 32 los países en los que no se reconoce la violación en el matrimonio como un crimen.<sup>163</sup> En el caso de México, de acuerdo con los datos arrojados por la Encuesta Nacional Sobre la Dinámica de Relación en los Hogares (ENDIREH) 2021<sup>164</sup> (el proceso de entrevistas se levanta durante el 2021, es importante tener en cuenta que éste se realiza en un periodo de aislamiento por la epidemia SARS-CoV-2) el 70.1% de las mujeres mayores de 15 años entrevistadas (de una muestra de 140, 784 viviendas) ha sufrido alguna forma de violencia durante su vida, de éstas, 49.7% reconocen haber sufrido violencia sexual.

De las formas de violencia sufrida, en la encuesta se distingue si ésta ha sido ejercida por parte de la última pareja o las parejas que se han tenido a lo largo de la vida de las mujeres entrevistadas, 39.9% de las mujeres reconocen haber sido violentadas por sus parejas, siendo la forma de violencia más reportada por este porcentaje de mujeres la psicológica y la última la sexual, que sólo fue reportada a autoridades en el 4.8% de los casos registrados. En el ámbito de violencia física o sexual,

---

<sup>160</sup> Garthine Walker, «Rereading Rape and Sexual Violence in Early Modern England», 434.

<sup>161</sup> Delitos contra la libertad y el normal desarrollo psicosexual, Legislation No. 265 bis, Código Penal Federal (1997).

<sup>162</sup> Garthine Walker, «Rereading Rape and Sexual Violence in Early Modern England», 431-32.

<sup>163</sup> Sri Subiksha Dhamodaran, «Marital Rape In India», *Journal of Legal Studies & Research* 9, n.º 1 (2023): 223-32, World, <https://jlsr.thelawbrigade.com/article/marital-rape-in-india/>.

<sup>164</sup> Sistema Nacional de Información Estadística y Geográfica, *Encuesta Nacional Sobre la Dinámica de Relación en los Hogares. ENDIREH 2021*, Presentación ejecutiva no. 5, Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (INEGI, 2022), 148, [bit.ly/3QxBYNA](https://bit.ly/3QxBYNA).

el mayor porcentaje refiere a que esta forma de violencia fue ejercida por parte de la pareja, siendo los otros ámbitos considerados el escolar, laboral, comunitario y familiar.

El énfasis en estos datos nos permite hablar sobre la *normalización* y *naturalización* de la violencia sexual a través de diversos momentos de la historia humana. Como se mencionó al inicio de este apartado (retomando el análisis de la dominación masculina de Bordieu), la noción de *eternización* (que aquí hacemos coincidir con *naturalización*) nos permite apuntar a la posibilidad de nombrar que algo, en este caso el fenómeno de la violencia sexual, se toma como eterno, que ha sido siempre y que, por lo tanto, lo seguirá siendo.

El enfoque histórico como herramienta permite comprender que esto no es siempre el caso, sino que puede ser el resultado de prácticas, tomas de decisión individuales o colectivas que pudieron ser distintas, pero que tomándolas como objeto para estudio y comprenderlas, podemos ver que pueden transformarse. De acuerdo con esto, podemos tomar los momentos en los que la violencia sexual fue utilizada explícitamente como arma en contra de las mujeres y sujetos feminizados, teniendo principalmente al pueblo al que ellas pertenecieran como objetivo (el honor de estos pueblos colocado en los cuerpos de las mujeres “protegidas” por la virilidad masculina) y nombrar la construcción histórica de identificación del hecho de reconocimiento de la violencia sexual como punible, al plano del reciente reconocimiento de la violencia sexual en las relaciones íntimas personales (principalmente el matrimonio aunque actualmente podríamos acotarlo más a la noción de “pareja”), para apuntar a que, *la forma de considerar la violencia sexual sufrida ha variado de acuerdo con la connotación con la que se perciba la honorabilidad o credibilidad de quien acusa, en relación con la persona que la violenta y la sociedad que atestigua el hecho.*

Es por lo anterior que en esta investigación se analizará la violencia sexual en general, pero haciendo cierto énfasis en los testimonios de ésta en vínculos de pareja, que aquí nombramos como violencia sexual en ámbitos de intimidad y confianza, aún a pesar de que, de forma generalizada no se viva en un contexto en el que las personas se vinculen libremente de manera sexo-afectiva. Considerando que incluso a pesar de los factores sociales que lleven a las personas a establecer relaciones de pareja (normalmente heterosexual), el vínculo, aunque pueda ser violento, significa el conocer a otra persona en un plano de intimidad, lo que resulta de profunda importancia para la constitución de la identidad personal en relación con el vínculo de confianza con alguien y cómo es que, estando la violencia sexual presente en este vínculo, se modifica de forma drástica la relación de confianza con el mundo, por lo tanto, las bases de la identidad.

Como se mencionó brevemente, el problema de la violencia sexual se ha abordado principalmente por la sociología de manera constante desde hace ya más de 50 años. Los desarrollos en torno al tema han servido para impulsar movimientos como la despenalización del aborto

(principalmente a partir de la problematización sobre el embarazo en caso de violación), el reconocimiento de la violación en el matrimonio o por parte de la pareja, así como en muchísimos ámbitos de la vida social: el laboral, escolar, religioso, comunitario, etc. Las teorizaciones en torno a la violencia sexual han permitido privilegiar, en ciertos casos, los testimonios de las mujeres que sufrieron el acto, que lo sobrevivieron o que fueron víctimas secundarias de éste.

Están, por otro lado, los análisis literarios,<sup>165</sup> filosóficos<sup>166</sup> y de tipo sociológico en los que se destaca la perspectiva masculina a través de la normalización de formas de violencia en la literatura y las artes en general o la invisibilización en las ciencias y filosofía a partir de la naturalización de la inferioridad (e incapacidad) femenina (sin adentrarnos en la generización de profesiones, trabajos, espacios, etc.). En el caso de la antropología y de algunas otras perspectivas se encuentra mucha cercanía con tesis psicoanalíticas y criminológicas, en las que pueden llegar a concluirse condiciones *patológicas* masculinas como la búsqueda de poder, satisfacción de deseos, reconocimiento de un *superyó*, entre otros.<sup>167</sup> Adelante se presentan algunas de las perspectivas predominantes e inaugurales en el tema de violencia sexual.

#### a. Feminismo radical

Es el feminismo radical de las décadas de los 70 y 80 la perspectiva feminista que pone como centro de su análisis la violencia sexual. Kate Millett inaugura una forma de análisis literario en *Política sexual*<sup>168</sup> en la que se radicalizan algunos de los desarrollos feministas precedentes, por ejemplo, se toma al patriarcado como la forma primigenia de división social, en la que los hombres (entendidos como portadores de un sexo que les define en cuanto tales) representan el grupo de poder y las mujeres el grupo oprimido.

Esta corriente o postura del feminismo es también la que inicia con el trabajo en el que las definiciones, en este caso de violencia sexual, tengan como referente la experiencia de las mujeres que sufrieron esta forma de violencia.

[E]l feminismo radical pretende cambiar el enfoque de la pregunta por las ‘causas’ que llevan a un hombre a ejercer violencia, a la pregunta por los ‘efectos’ que ésta tiene en las mujeres. Argumentando que centrarse en las causas minimiza la severidad de la violencia en sí misma, a la vez que puede señalar al hombre violento como la verdadera víctima (de las circunstancias).<sup>169</sup>

---

<sup>165</sup> Kate Millet, *Política sexual*, trad. Ana María Bravo García (Cátedra, 1995).

<sup>166</sup> Simone de Beauvoir, *El segundo sexo* (Alianza editorial mexicana, 1989).

<sup>167</sup> Rita Laura Segato, *Las estructuras elementales de la violencia*, 46.

<sup>168</sup> Kate Millet, *Política sexual*.

<sup>169</sup> Kalle Berggren et al., «Theorising Masculinity and Intimate Partner Violence», en *Men, Masculinities and Intimate Partner Violence*, ed. Lucas Gottzén et al., Routledge Research in Gender and Society (Routledge, 2021), 35. [Traducción propia].

A pesar de centrar los trabajos de descripción en el testimonio en primera persona para construir la definición de violencia sexual, este feminismo parte de algunos supuestos que no permiten ahondar en elementos de la violencia sexual existentes, por ejemplo, la violencia sexual entre hombres o la ejercida contra niñas y niños, al no separar los tipos de *masculinidad y hombre* y considerar a todos los hombres como necesariamente masculinos que, hasta cierto punto perpetúan el patriarcado a través de la violencia sexual, es una generalización que no permite ver la construcción de la violencia sexual como una posibilidad en distintas circunstancias y contextos sociales.

Aunque el aporte del feminismo radical es de gran importancia por hacer ver que diferentes formas de violencia sufrida –principalmente por mujeres– podrían vincularse y formar parte de un mismo fenómeno social o un *continuum*, de acuerdo con el desarrollo de Liz Kelly (quien plantea que las formas más graves de violencia sexual son parte de otras formas de violencia), a su vez el punto de partida de la estructura social como una que determina los cuerpos sexuados a actuar de tal o cual forma, puede no comprender el amplio espectro de relaciones en las que se construye la posibilidad de que la violencia sexual se concrete.

Sin embargo, estas tesis en las que se otorga la responsabilidad de agencia a una estructura que impone en los sujetos masculinos las motivaciones para ejercer violencia y dirigir su mensaje a otro grupo de hombres, han sido cuestionadas hoy desde diferentes perspectivas críticas, por ejemplo, desde otros feminismos en los que “feministas socialistas y negras señalan que nuestras experiencias de violencia difieren de acuerdo con, por ejemplo, raza, clase y sexualidad”.<sup>170</sup>

#### b. Feminismo socialista

Este feminismo parte de una ampliación (desde una postura crítica) a las tesis del feminismo radical. El término clave para el análisis de la dominación masculina es el de *hegemonía*, comprendida como “las formas en las que el poder se ejerce, no a través de la violencia y la fuerza, sino alianzas y lo que es visto como ‘sentido común’”<sup>171</sup> desde la cual se explica que si bien hay un poder generalizado de los hombres sobre las mujeres, este mismo poder difiere entre diferentes grupos de hombres, por lo que cada análisis que aborde las estructuras desde las que se ejercen formas de dominio, deben considerar variables y cambios históricos.

La noción de masculinidad se separa de los sujetos concretos en cuanto hombres a la vez que se proponen diferentes formas de masculinidad. En lo que respecta a la violencia sexual en específico, se apela al contexto en el que, si bien la violencia sexual no es *formalmente normalizadas*, su práctica e

---

<sup>170</sup> Lucas Gottzén et al., «What Has Masculinity to Do with Intimate Partner Violence?», en *Men, Masculinities and Intimate Partner Violence*, ed. Lucas Gottzén et al., Routledge Research in Gender and Society (Routledge, 2021), 2. [Traducción propia].

<sup>171</sup> Kalle Berggren et al., «Theorising Masculinity and Intimate Partner Violence», 38. [Traducción propia].

incidencia tienen raíces profundas en la forma de socialización, por lo que es parte de la forma de relación entre personas e instituye prácticas y comportamientos. En este contexto es común que se revictimice a las personas que sufren violencia. La perspectiva del feminismo socialista permite ahondar en estructuras sociales y preguntarnos por los fundamentos sociales de las acciones individuales, aunque el análisis aún dificulta la posibilidad de abordar la perspectiva de la víctima y la propia reparación del daño que ésta pueda buscar.

### c. Criminología

Desde la criminología prima la aproximación al agente de la violencia sexual, se comprende al hombre como vulnerable frente a los mandatos de la masculinidad y, de hecho, en un sentido también señalado por Bordieu, se considera más débiles a los hombres que ejercen formas de violencia sexual pues estas son los mecanismos de *auxilio* para ser reconocidos como hombres en un sistema masculino.

### § 2. Vulneración. Sobre el sufrimiento en casos de violencia sexual

Una vez hecha esta introducción desde el dominio de los hechos culturales, sociológicos e históricos desde una perspectiva de la tercera persona, desde la cual se pretende apuntar al proceso de des-subjetivación de las mujeres y otros sujetos feminizados, hablaremos desde dentro de la subjetividad, es decir, el sentido vivencial de la primera persona. Lo anterior, a partir de un análisis experiencial, fenomenológico de las estructuras esenciales de la constitución subjetiva del mundo y de nuestra autoconstitución en tanto sujetos.

Es así que nos aproximamos al concepto de vulnerabilidad a partir de su sentido vivencial, esto es, cómo se vive la vulnerabilidad. La vulnerabilidad, más allá de articular un concepto que define una condición propia de los sujetos, será introducida desde su forma de ser experimentada, por ello, desde el lugar relacional en el que se presenta para la persona que se vive vulnerable. Seguiremos los trabajos de Ignacio Quepons y de Anthony Steinbock referentes a los temas de vulnerabilidad y confianza.

De acuerdo con Quepons, la vivencia de la vulnerabilidad no se limita a las experiencias en las que, gracias al contacto físico con otros/as y con objetos del mundo, el cuerpo (*Körper*), sufre algún daño o se toma conciencia de que (dada sus condiciones materiales de fragilidad) es susceptible a dañarse, adolecer o enfermar. La vulnerabilidad no es pues, sólo producto de estos encuentros en los que se cobra conciencia sobre los límites y posibles efectos de la interacción con el mundo, sino que se plantea como la experiencia que modula la relación con los objetos. La vulnerabilidad no se limita al sentido que inaugura el daño sufrido, sino que remite a la posibilidad de que este suceda. Ella tiene

una base emotiva arraigada a “los horizontes perceptivos de la corporalidad ante la esfera práctica”,<sup>172</sup> es decir, lo que se denomina como *conciencia de vulnerabilidad* que orienta nuestro acercamiento, rechazo, miedo o ansiedad y remite a esta disposición emotiva reguladora de la capacidad corporal y su movimiento.

Es en ese sentido que, si bien la vulnerabilidad puede comprenderse como una condición del cuerpo en tanto carne sensible, ella es, en su sentido vivencial, una disposición circunstancial, por lo que, adquiere su sentido sólo de manera relacional. La vulnerabilidad así comprendida es una forma de experiencia que modifica la constitución subjetiva a partir de la manera en la que se incorpora a la vida de conciencia del sujeto, esto es, a través de síntesis asociativas, mediante las cuales las afectaciones al cuerpo son asumidas, habitualizadas y sedimentadas, tanto en niveles pasivos de síntesis asociativa, como para la formación de la esfera moral de la persona a partir de las experiencias de sentimientos sensibles como afectos o, en el plano interpersonal, como emociones morales.<sup>173</sup>

Por lo anterior, es posible abordarla como un factor condicional para la constitución de la corporalidad (entendiendo esta idea de condicional en el sentido estricto de la experiencia en relación al otro) pues ella, a diferencia de la afectividad que modula las síntesis pasivas, define las posibilidades que dan lugar a los afectos, esto es, la vulnerabilidad en su comprensión temporal y constituyente apunta a las posibilidades de sentir “placer o dolor, malestar, excitación, tristeza, emoción, nervios, enojo, agresividad, estrés, etc., que podrían referir a metas y motivos”;<sup>174</sup> a su vez, ello significa que la vulnerabilidad es un elemento presente en diferentes tipos de emociones.

La cuestión en torno al problema de la vulnerabilidad tematizada fenomenológicamente radica en su función como constituyente, a la vez que su vivencia se da por la interacción con objetos y sujetos a partir de ciertas formas de actos interpersonales. Estos actos interpersonales tienen que ver con la persona comprendida como un “sujeto que piensa, siente, valora, aspira, actúa, es atraído, repelido, se aficiona, se fastidia, desea y quiere, [y] está en cada uno de estos actos en referencia a objetos de su mundo circundante”;<sup>175</sup> actos en los que se revela una esfera moral que se distingue respecto de lo epistemológico y lo perceptivo, en la medida en la que su estructura y evidencia atienden a otras formas de vivencia y constitución. Es por ello por lo que las experiencias de vulnerabilidad se valoran como positivas o negativas fundadas en un sentido de normatividad.

En el caso de una descripción estática, los actos morales se abordan a partir de sus estructuras esenciales, mientras que para dar cuenta de sus matices y complejidad es necesario acudir a análisis

---

<sup>172</sup> Ignacio Quepons, «Feeling Vulnerable: Phenomenological Dimensions of Affectivity», en *Phenomenology and Perspectives on the Heart*, ed. Anthony J. Steinbock, Contributions to Phenomenology (Springer International Publishing, 2022), 117:107, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-91928-3>. [Traducción propia].

<sup>173</sup> Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions*.

<sup>174</sup> Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions*, 16.

<sup>175</sup> Mariano Crespo, «Fenomenología, sentimientos e identidad», 614.

genéticos y generativos que permitan comprender sus sentidos específicos de acuerdo a contextos y connotaciones de tipo social e histórico.<sup>176</sup> *Ser* vulnerable es, por lo tanto, una condición vivencial manifiesta a partir de actos afectivos y morales, como es el caso la confianza.<sup>177</sup> De acuerdo con Steinbock, la vulnerabilidad es esencial al acto de confiar en la medida en la que este implica depositar la libertad de la persona que confía en la comprensión íntegra del otro como persona.

Este tipo de vínculo no es pragmático ni utilitario, pues la confianza se define por la libertad y la vulnerabilidad. Incluso conociendo apenas a otra persona, es posible confiar en ella. Confiar significa aceptar que este conocer es incompleto e imperfecto, a la vez que se carece de certidumbre respecto al futuro, sin embargo, aun así, se deposita en otro/a una *porción* de la libertad propia.

La vulnerabilidad es esencial a la relación de confianza porque ella es la posibilidad de que la confianza se dé en primer lugar, es decir, de que la apertura y libertad propias puedan *compartirse* o *ponerse en manos* de otra persona, a la vez que hace posible que esta confianza se vea traicionada en un vínculo libre de deposición y apertura hacia otro sujeto. Es importante acotar que no se es vulnerable sólo cuando se confía, sino siempre que exista la posibilidad, antecedida por una forma de *apertura* o de ruptura, de la decepción o el daño; pero también de enriquecimiento, placer, cuidado, ternura e intimidad.

*Sentirse* vulnerable no es, por lo tanto, una condición solamente negativa, sino esta apertura a la posibilidad de que, en la interacción con otras personas, instituciones y el mundo, se afecte la propia constitución de la identidad. Las aproximaciones al concepto de vulnerabilidad por parte de Steinbock y de Quepons presentan perspectivas distintas que permiten una profundización del concepto. Para Steinbock la vulnerabilidad es definida en el marco de la descripción sobre la confianza, como una condición de posibilidad para que la confianza sea; mientras que para Quepons, se define la vulnerabilidad como una *disposición relacional negativa*.

Esta forma de comprender la vulnerabilidad responde al desarrollo del concepto en Husserl, para quien la vulnerabilidad significa la anticipación a un alto en el movimiento y, por lo tanto, en la capacidad corporal, así como una decepción respecto a la anticipación de una acción,<sup>178</sup> ella está también presente en el contexto de una circunstancia hostil, difícil o violenta. Ya sea un contexto socialmente violento o el encontrarse perdida en un bosque, la vulnerabilidad sería este sentirse a disposición del medio, frágil frente a éste y con la incertidumbre de poder sortearlo, pues la capacidad de la que se es consciente no alcanza para asegurar con certeza un resultado favorable.

---

<sup>176</sup> Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions*.

<sup>177</sup> Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions*.

<sup>178</sup> *Cf.* Ignacio Quepons, «Feeling Vulnerable».

Como hemos dicho antes, la vulnerabilidad se hace explícita cuando el daño es manifiesto, sin embargo, ella es ya latente cuando no es el caso, es decir, la vulnerabilidad es también la condición que antecede a la traición, la herida o el daño, la posibilidad misma que da lugar a la decepción, la herida y el trauma. Merece la pena referir al sentido contextual desde el cual se define la vulnerabilidad como necesariamente relacionada con la herida, el dolor y el daño.

En su origen, del latín *vulnerare*, “vulnerable” refiere al adjetivo que define lo que puede ser herido, connotación que permanece en el tratamiento actual del término en sus diferentes usos y contextos. Ser vulnerable, la condición de vulnerabilidad de la humanidad, los grupos vulnerables, etc., son otras formas de decir que somos seres susceptibles de ser heridos, dañados o de sufrir, y que podemos vivir, por motivos históricos y sociales, en condiciones de pobreza, marginalidad, carencias, incertidumbre y miedo, mismas condiciones que tienen por contenido la posibilidad de que los grupos de personas que las dotan de significado padezcan formas de daño o sean más susceptibles de ser dañadas por factores como la violencia generalizada (ambientes hostiles), desastres naturales, crisis económicas, ambientales, etc.

En pocas palabras ser vulnerable significa, frente al posible sujeto o agente que pueda dañar, ser de facto afectado por ello. Tomemos como ejemplo el caso de personas en situación de pobreza que, de acuerdo con perspectivas de políticas sociales actuales, pertenecen a lo que se denomina *grupos vulnerables*. Las personas que viven bajo ciertas condiciones de carencias materiales, nutricionales, educativas y de acceso a bienes y servicios necesarios para la supervivencia son consideradas personas pertenecientes a grupos condicionados por la pobreza.

Vivir bajo estas condiciones significa que, frente al más mínimo cambio social, económico, político, ambiental o vivencial en la propia esfera de individualidad, las personas se verán afectadas de forma mucho más grave que alguien que no vive en condiciones de pobreza. Frente a la enfermedad, la vida de una familia puede verse radicalmente alterada por la falta de recursos y tiempo para atenderla. La vulnerabilidad, aplicada al ámbito de la política social, es esta categoría que sirve como paraguas para albergar todos estos lugares que ordenan a las personas de acuerdo con su capacidad o incapacidad de resistir a los efectos que implica vivir en sociedad. Es vulnerable quien, de hecho, ya padece los efectos de estructuras de desigualdad y lo es precisamente por este incremento a ver su calidad de vida dañada, es decir, es un estado de imposibilidad de reacción frente a la adversidad y de incertidumbre.

Cabe destacar que el pertenecer a un grupo denominado vulnerable no es una cualidad intrínseca a ningún grupo o colectivo de personas y que ella está presente en toda forma de relación del sujeto frente a otro, pero apuntar a su carácter relacional en función de un contexto nos permite comprender que, además de dimensiones de vulnerabilidad es posible, a partir de análisis generativos,

aportar a la comprensión de su distribución desigual en personas y grupos de personas, apelando al reconocimiento del “mundo de vida [como] un mundo histórico, constituido de acuerdo con determinadas pautas de orientación”,<sup>179</sup> en el que factores como género, clase y raza significan ser vulnerable en mayor grado frente a los otros que me reconocen en cuanto tal.

Resulta importante destacar que la experiencia constitutiva de la vulnerabilidad tiene esta connotación normal de dolor, sufrimiento y daño, por lo que nuestro análisis puede aportar a la profundización a partir de la descripción del trasfondo que hace posible esta concreción de la vulnerabilidad vivida como experiencia en la que se toma conciencia sobre la susceptibilidad de ser herido/a. Dado que la vulnerabilidad se expresa en la interacción con objetos en el mundo y otros sujetos, es a partir de esta interacción y contacto con el mundo que, dentro de las diversas afectaciones posibles, se dan el dolor, el sufrimiento, las heridas y el daño como realidades a las cuales está expuesta la corporalidad y, por lo tanto, las posteriores construcciones de la sensibilidad fundada en estas afectaciones.

Es así como la condición de vulnerabilidad de la corporalidad se expresa y cobra su sentido constituyente frente a otros cuerpos y objetos respecto a los cuales se anticipa la posibilidad de padecer o sufrir alguna forma de daño. El daño que se anticipa no tiene que ser producto de un acto de violencia o uno en el que se haya sufrido, sino sólo el reconocimiento de la posibilidad de que, como sujetos corporales, podemos sentir, frente a una variedad de objetos y sujetos en situaciones distintas, dolor, sufrimiento o daño. Estas anticipaciones tienen como fundamento la protosensibilidad y sensibilidad en las que, a partir de la asociación, se dan unidades de sentido anteriores a la percepción, momentos de la apercepción a manera de aspectos del campo de lo percibido, sentimientos sensibles basados en las unidades aperceptivas y datos sensibles de tendencias.<sup>180</sup>

La vulnerabilidad corporal y, por tanto, los valores morales de la persona son predicados de sensibilidad, a partir de los cuales la vulnerabilidad “adquiere su significación propia”.<sup>181</sup> Como hemos dicho, las formas de la vulnerabilidad son siempre relacionales, por lo que se caracterizan en la relación entre la circunstancia y el cuerpo. De acuerdo con Quepons, la vulnerabilidad, en sentido fenomenológico, implica dos ámbitos que tienen como eje la relación con el cuerpo. Estos ámbitos son: a) vulnerabilidad como horizonte de conciencia: como la conciencia sobre la propia vulnerabilidad, esto es, la anticipación práctica sobre el posible fracaso de una actividad realizada o

---

<sup>179</sup> Ignacio Quepons, «Violencia, vulnerabilidad y mundo de la vida: contribución a una perspectiva crítica en fenomenología trascendental», en *Las fronteras del sentido. Filosofía y crítica de la violencia*, Medea, ed. by Agata Bąk (Sb editorial; Universidad Autónoma del Estado de México, 2021), 48.

<sup>180</sup> Edmund Husserl, *Ideas II*, 386.

<sup>181</sup> Ignacio Quepons, «Violencia, vulnerabilidad y mundo de la vida», 55.

a realizar; y b) vulnerabilidad como la manifestación de la exterioridad del cuerpo en relación con el mundo, sus objetos y otras personas.<sup>182</sup>

No es necesario que algo duela para que la conciencia de vulnerabilidad sea parte de la autoconciencia desde la cual la corporalidad expresa los sentidos y significados adquiridos desde la sensibilidad primigenia y la sensibilidad secundaria en la que ya se construyen tomas de postura, valores, proyectos, juicios racionales y reflexivos respecto a la mera sensibilidad y sobre la constitución de la relación entre el sujeto y el mundo, pues ésta modula la interacción de acuerdo con la asimilación aperceptiva o reflexiva sobre aquello que pueda ser dañino.

Así comienza a darse, en esta actividad co-constituyente entre subjetividad y mundo, un elemento constitutivo de la corporalidad en la medida en la que indica los límites de la capacidad corporal respecto a aquello que puede dañar materialmente o en términos de tomas de postura y convicciones. La vulnerabilidad tematizada como fenómeno vivencial que tiene injerencia en la formación de valores, habitualidades y en los sustratos del estilo personal, es distinta a la vulnerabilidad comprendida como un predicado de la condición material del cuerpo (*Körper*) y de la cualidad de moldeables de nuestros juicios, tomas de postura y valores. La conciencia sobre la vulnerabilidad tiene su génesis en las vivencias que se dan en un “ámbito de indefensión o peligro [que] puede constituirse como resultado de la interacción con el entorno físico (...) o en determinados contextos sociales hostiles, como los entornos de violencia”.<sup>183</sup>

Ahora bien, en el caso de las acciones violentas, a pesar de que suele caracterizarse la vulnerabilidad con esta carga negativa de un padecimiento relacionado con el dolor o el sufrimiento, considerarla como condición constitutiva producto de relaciones interpersonales, nos permite analizarla desde un punto de neutralidad en el que estos efectos negativos reales, como es el caso en actos de violencia, tengan por origen, en primer lugar, la acción de un agente externo y, en segundo lugar, una génesis personal de la que podemos dar cuenta a partir de la descripción de las dimensiones y niveles en los que la vulnerabilidad se ve afectada hasta el punto, en algunos casos, de afectaciones y heridas profundas, en las que podríamos hablar de un cambio del estatuto de la vulnerabilidad ya no como apertura relacional respecto a alguien o algo, sino como vulneración: una afectación permanente a la apertura de la sensibilidad.

Al inicio de este apartado, se introduce el concepto de vulnerabilidad desde una perspectiva fenomenológica, a partir de la cual se pretende ampliar en la consideración sobre la condición de fragilidad y debilidad originarias. La vulnerabilidad podría parecer, pues, esta indefensión propia de

---

<sup>182</sup> Ignacio Quepons, «Violencia, vulnerabilidad y mundo de la vida», 55.

<sup>183</sup> Ignacio Quepons, “Cuerpo vulnerable y conciencia del valor: desarrollos descriptivos en fenomenología husserliana”, *Signos filosóficos* (Veracruz: Universidad Veracruzana, 2020) vol. XXIII, num. 45, enero-junio 2021, 96-123, 100.

la condición humana, sin embargo, de acuerdo con la perspectiva expuesta, puede defenderse una comprensión más profunda a partir de la correlación de elementos desde la situación, el vínculo con los y las otras y la formación de la conciencia de vulnerabilidad en relación a ello; esto es: la vulnerabilidad no se expresaría en un individuo aislado, sino que ella es producto de la relación con el mundo, el encuentro e interacción de la persona con otras en un contexto determinado.

La desnudez, desprotección y fragilidad lo son respecto a alguien o algo y ellas no son las únicas formas de manifestación de la vulnerabilidad, sino que en los propios vínculos sociales se fundan nuevas formas de vulnerabilidad en la posibilidad de la amistad, necesidad, protección, desprotección, traición, amor y confianza. Con lo anterior, volvemos a la propuesta de Steinbock, a partir de la cual se comprende la vulnerabilidad como esencial a la confianza y, siguiendo también la línea inaugurada por Levinas, que ella no es sólo relativa a emociones negativas, a la decepción y al daño, sino condición para la apertura, el cariño, la ternura, el cuidado y la intimidad. Estas relaciones conforman la cohesión y los vínculos sociales, no necesariamente desde el miedo, sino desde la protección y el reconocimiento de la necesidad que tenemos de cuidarnos.

Para Steinbock el papel de la vulnerabilidad es abordado en el marco de la definición de la confianza como una emoción moral. Para el autor es necesario distinguir entre el *fiarse* de una persona u objeto y la confianza como una emoción moral profundamente articulada en la constitución de la persona en cuanto tal. *Fiarse* de un objeto o persona es una forma de certeza práctica. El poder proceder en el uso de un objeto que se usa cotidianamente y respecto al cual se siente cierta comodidad y certeza, es una experiencia basada en su funcionalidad repetida a través del tiempo.

La confianza se define como una emoción moral que tiene un papel en la constitución de la intersubjetividad y de la creencia, siendo ella posible sólo gracias a la apertura emotiva de la persona respecto a otras personas y al mundo. Steinbock caracteriza esta apertura emotiva junto con la vulnerabilidad. Esta vulnerabilidad no implica una negación del miedo o del saber sobre la posibilidad del daño, sino sólo la condición de ser dada a otro/a en un acto de confianza. La vinculación de la confianza con la certeza se da precisamente en estos matices que no son del todo abordados ni definidos en este estudio, pero que sí apuntan a los lugares comunes existentes entre el abordaje de la certeza para Husserl, por ejemplo, y el camino en la construcción conceptual de la confianza como una emoción moral para Steinbock.

### § 3. Violencia

“Si nos encontramos con la necesidad de definir la violencia, de pensarla dentro de parámetros conceptuales más rigurosos, no es para volvernos conscientes sobre ella, ni para verla por primera vez, sino para llegar a comprender algo que ya nos es familiar”.<sup>184</sup>

Abordar la violencia fenomenológicamente implica definir los ámbitos desde los cuales es posible la descripción y el análisis de un fenómeno que, en la tradición del pensamiento filosófico, se ha definido como esencial a la naturaleza humana y, por lo tanto, se ha consolidado como propia de una idea de *naturaleza humana*. La violencia se ha considerado también una especie de necesidad histórica desde la cual se fundan sentidos, es decir, se sostiene que gracias a la violencia (principalmente en términos de acontecimientos bélicos) se dieron las condiciones para que ciertos paradigmas sociales y filosóficos tuvieran lugar.

Dichos planteamientos son cuestionados gracias a la problematización entorno a la posibilidad de reconocer la violencia en la experiencia de quienes la viven, además de cuestionar esencialismos infundados como la atribución de la violencia como cualidad propia de lo humano. A partir de dichos cuestionamientos y por la propia exigencia crítica de la *epoché* fenomenológica, es que surge la posibilidad de preguntarnos por la inteligibilidad de la violencia abordándola desde una perspectiva experiencial, esto es, ya no en términos de usarla como característica o adjetivo sobre lo *violento por naturaleza* (la guerra como caso paradigmático en el que las partes asumen que actúan desde la violencia y que la habrán de sufrir) sino a partir del reconocimiento de que, si hay algo que se enuncie violento es porque alguien así lo reconoce, ya sea porque lo padece, presencia, o ejecuta.

Desde una perspectiva fenomenológica surge un punto de partida crucial para repensar la violencia a partir de la experiencia en primera persona, describiendo tanto la correlación intencional de las estructuras esenciales del acto, como los posibles principios desde los cuales la vivencia de la violencia pudo ser dada en cuanto tal. Además de los efectos a partir de la afectación a la esfera de la pasividad presentes en las secuelas, esto es, aborda el aspecto temporal de la constitución del sentido de la violencia. En el caso de este estudio, de la persona que la ha sufrido bajo el reconocimiento de que la posibilidad de dotar de sentido a un hecho en particular, desde el que se define la noción de violencia, se encuentra dentro del marco de la vida y el mundo propio e intersubjetivo de la persona, por lo que la violencia no adquiere su sentido abstrayéndose de la vida de la persona afectada, sino en relación a la manera en la que esta vida se ha visto modificada por un acto violento o situaciones complejas de violencia.

---

<sup>184</sup> James Dodd, «On the Concept of Violence: Intelligibility and Risk», en *Phenomenologies of Violence*, ed. Michael Staudigl, *Studies in Contemporary Phenomenology* 9 (Boston: Brill, 2014), 50 [traducción propia].

Lo anterior es problematizado por autores como James Mensch y James Dodd en proyectos sobre el sentido de la violencia, su relación con la filosofía y tratamiento desde una perspectiva fenomenológica.<sup>185</sup> Ambos autores sitúan el tratamiento sobre la violencia en el contexto de las guerras, particularmente, las dos guerras mundiales. A partir de ello, dar cuenta de las relaciones de sentido entre identidad y libertad y de la manera en la que la vida es atravesada por la violencia.<sup>186</sup> Dodd apunta que el lugar de la descripción fenomenológica se encuentra en la pregunta por el sentido y el origen del significado de la violencia, así como en la descripción de las posibilidades que permitieron la manifestación de ciertas formas de violencia en una situación humana o en el mundo.<sup>187</sup>

En otras palabras, la tarea de la fenomenología es hacer de la violencia un fenómeno inteligible. Para Mensch y Staudigl que la acción violenta consiste en la aniquilación del sentido,<sup>188</sup> lo que hace de su descripción una empresa en la que se dificulta la posibilidad de aproximación al contenido de la experiencia de quien padece el acto violento. La idea de aniquilación del sentido quiere decir que la violencia tiene por objeto la transgresión de la capacidad y el movimiento, no sólo en el sentido de forzar la corporalidad del otro/a a padecer imponiéndose sobre su cuerpo, sino a limitar su capacidad y libre movimiento a partir de la imposición de límites y restricciones coercionadas por la amenaza y el poder de sometimiento.

Para Mensch la destrucción del sentido por actos violentos se da en la medida en la que la violencia atenta contra el cuerpo, desde el cual, a partir de la percepción sensible y, en general, por la experiencia que radica en la capacidad corporal, se da la relación de constitución con los/as otros/as y el mundo. La aniquilación del sentido se diferencia respecto a las modalizaciones de la certeza por su carácter imposivito y radicalmente externo. La violencia rompe con la estructura constituyente de sentido a partir de la voluntad, la libertad en emotividad y movimiento, imponiéndose en un acto que, eventualmente, va mermando la expresión subjetiva restringiéndola desde un lugar en el que impera el miedo. Se sobrevive en un mundo limitado por las normas establecidas por el agente de la violencia, ahí podríamos hablar de nuevas formas de modalización, sin embargo, cabe preguntarnos si en una situación de sometimiento es posible hablar de optimialidad, familiaridad y certeza en sentido estricto.

---

<sup>185</sup> Cfr. James Mensch, «Violence and Selfhood», *Human Studies* 36, n.º 1 (2013): 25-41, <https://doi.org/10.1007/s10746-013-9265-1>; James Dodd, *Violence and Phenomenology* (Routledge, 2009).

<sup>186</sup> James Dodd, *Violence and Phenomenology*, 8.

<sup>187</sup> James Dodd, *Violence and Phenomenology*, 15.

<sup>188</sup> Michael Staudigl, «Introduction: Topics, Problems, and Potentials of a Phenomenological Analysis of Violence», en *Phenomenologies of Violence*, ed. Michael Staudigl, *Studies in Contemporary Phenomenology* 9 (Brill, 2014); James Mensch, «Violence and Embodiment», *Symposium* 12, n.º 1 (2008): 4-15, <https://doi.org/10.5840/symposium20081211>.

Una puede aprender a habitar en ambientes hostiles y a convivir con personas hostiles, pero si ellas se tornan en el parámetro que define la posibilidad de movimiento, que limitan el alcance y la capacidad de las acciones de forma tajante, la vida de la persona sometida no tiene posibilidad de realización para sí misma dentro de los límites de ese entorno violento.

Mensch establece que esta destrucción del sentido del mundo es el centro mediante el cual diferentes tipos de violencia pueden comprenderse desde un mismo espectro de afectación. Es decir, tanto la violencia física, como la estructural y simbólica se realizan cuando impiden o afectan negativamente la capacidad del sujeto. El yo puedo constituyente (y que significa la unidad del sistema del yo<sup>189</sup>) es la posibilidad activa de actuar en la que hay concordancia entre motivaciones espirituales y actos corporales, y es este yo puedo el que en una situación violenta no se tiene a sí como proyecto, sino al otro como límite del mismo. La corporalidad actúa de manera óptima (que no ideal) de acuerdo con lo que se pretende, desea, quiere y se ha constituido como “estilo normal típico”<sup>190</sup> gracias a los recuerdos y habitualidades sedimentadas en referencia a un contexto familiar.

La violencia pues, afectaría al yo empírico o personal, este yo que actualiza sus potencialidades al actuar, llevando consigo tanto lo padecido como lo activamente adquirido, las tomas de postura y los prejuicios y valores, así como aquello que le distingue y le dota de una personalidad. De acuerdo con el autor, la aniquilación de sentido tiene que ver con que la violencia socava el cuerpo como cuerpo vivido y a través de ello colapsa la capacidad de dotar de sentido.<sup>191</sup>

Sin embargo, parece ser que la aniquilación de sentido sólo atiende a un momento de la afectación del acto violento. De acuerdo con el acto sufrido y su contexto, tanto de posibilidad como de recepción y acompañamiento para la persona que lo ha padecido, es que se definen los horizontes y niveles de afectación a la vida de quien haya sobrevivido un acto de violencia. Trayendo a colación la tesis contraria, de la violencia como fundadora de sentido;<sup>192</sup> es posible abordar otros alcances y profundizar en la indagación sobre las condiciones en las que la violencia es posible, esto es, la estructura relacional profunda de la violencia en movimiento.<sup>193</sup>

Las consecuencias de la violencia parecen ser fundadoras de sentido. En ellas se elabora la posibilidad de un mundo que tiene por fundamento una forma de certeza basada en la normalización de la violencia. Los ambientes hostiles se caracterizan porque lo normal, lo esperable y común sean el temor y la constitución de lo familiar en términos de adaptación a panoramas violentos, además de la constitución de tendencias dirigidas a responder violentamente o a soportar la violencia. Staudigl

---

<sup>189</sup> Edmund Husserl, *Ideas II*, 301.

<sup>190</sup> Edmund Husserl, *Ideas II*, 302.

<sup>191</sup> James Mensch, «Violence and Embodiment», 11.

<sup>192</sup> James Mensch, «Violence and Selfhood», 26.

<sup>193</sup> Michael Staudigl, «Introduction», 20.

establece que dentro de estas consecuencias se elabora la posibilidad de actualizar la violencia, de concebirla como “disponible, efectiva, socialmente visible, en otras palabras, un recurso de acción implícitamente legítimo”,<sup>194</sup> todo ello en el marco de un contexto intersubjetivo.

Ahora bien, ambas tesis pueden tener puntos de coincidencia si acotamos la pérdida y constitución de sentido en referencia a relaciones determinadas, por ejemplo, de acuerdo con Nicolas de Warren, en actos de violencia, como es el caso de la tortura, lo que se pierde no es el sentido, sino la confianza en el mundo, que a su vez representa la “aniquilación de la capacidad de una respuesta ética significativa”.<sup>195</sup> El sentido que se pierde es pues, uno en el que confianza, vulnerabilidad y libertad se relacionan. Dado que la confianza es aquello en lo que se funda la posibilidad de una relación intersubjetiva libre que implica la vulnerabilidad del otro y la propia, en un ambiente hostil no se anula la posibilidad de relacionarse con los otros, los vínculos son posibles, más no desde la confianza, apertura y reconocimiento de la libertad (fundada también en la vulnerabilidad) propia y de los otros, sino a partir de vínculos, en todo caso, en función de cierta practicidad o funcionalidad.

En otras palabras, sí hay una constitución de sentido en ambientes hostiles actualizados y posibles gracias a una renovación de la violencia en actos, pero este sentido es en detrimento de la interpersonalidad y, por lo tanto, del desarrollo propio de la capacidad personal del yo. Aunque esto podría parecer decir lo mismo que la violencia aniquila sentido, la acotación puede ser relevante para describir fenómenos complejos de actualización de prácticas violentas y afectaciones a la constitución de la subjetividad en términos generativos, por tanto, ahondar en las condiciones de posibilidad de ciertas formas drásticas de prácticas violentas que se van replicando y renovando con mayor crueldad y sofisticación.

La violencia no anula las relaciones con los otros, sino que les impone y dota de significados mediante los cuales se pretende legitimar y perpetuar prácticas violentas. Así, la correlación de vulnerabilidad y violencia se vislumbra a través de la negación del límite, de la negación del otro yo como aquel que no soy yo, pero que es trascendente a mí como otro yo, como fuente de sentido. Esto implica consecuencias para el mundo, pues se ve mermada la posibilidad de concebir una capacidad colectiva, un “yo puedo” común. El individualismo que tiene por raíz la falta de confianza, fundada a su vez en el no reconocimiento de la vulnerabilidad del otro y la negación de la propia vulnerabilidad, imposibilita vínculos de comprensión, amistad, escucha, etc.

Lo anterior, a su vez, implica, no una destrucción del mundo, sino la corrupción de este en cuanto casa.<sup>196</sup> La imposibilidad de habitarlo sintiendo que se es parte activa de la constitución de su

---

<sup>194</sup> Michael Staudigl, 20 [traducción propia].

<sup>195</sup> Nicolas de Warren, «Torture and Trust in the World. A Phenomenological Essay», *Phänomenologische Forschungen*, 2015, 87, <https://doi.org/10.28937/PHAEFO-2015> [traducción propia].

<sup>196</sup> Nicolas de Warren, «Torture and Trust in the World», 92.

sentido a través de la actividad propia de la corporalidad; estas consecuencias son sólo conclusiones dentro de la correlación entre vulnerabilidad y violencia que aterriza en el cuerpo, como este “yo puedo’ corporal que siempre aparece dentro del mundo que revela”;<sup>197</sup> esto es, el cuerpo afectado por formas de violencia directa o estructural, modifican la corporalidad y ésta, a su vez, al mundo.

La definición de violencia, por tanto, coincide con el abordaje que se pretende a partir de la conciencia de vulnerabilidad y del cuerpo vivido vulnerado. La violencia es realizada sólo en la medida en la que se padece. No es descrita como un objeto, porque acontece *para* el sujeto. A pesar de que se observe la violencia o no se padezca directamente ella también afecta a quien la presencia. La violencia vivida tiene al menos tres acepciones por cómo es experimentada. Desde la perspectiva de quien ejecuta el acto violento, ella es constitutiva de la persona como violenta, en relación con la afectación provocada a la persona que sufre el acto y el mundo en el que un acto en específico afecta como violento en cuanto tal a uno o más sujetos.

En lo que respecta a la posibilidad de la vivencia de un acto violento, hablando en términos pre-judicativos, la violencia se vive como una experiencia que no debería pasar, como algo que no está *bien*, incluso a pesar de que no se tengan los elementos conceptuales para nombrar lo que se vive. Ejemplo de ello son formas de violencia que fueron normalizadas, legitimadas e incluso legales en diferentes territorios y contextos históricos, pero pese a ello fueron vividas, de un modo u otro, como repudiables, como algo que no debería haber sucedido y no debería suceder. El hecho de que la esclavitud o la violación en el matrimonio hayan sido normalizadas hasta el punto en el que se concebían como la realidad posible para el grupo de individuos que compartía esa normatividad, no significa que quienes las sufrían, incluso bajo el entendido en el que no mostraran formas de oposición, no mostraran formas de rechazo o cuestionamiento al menos en el plano corporal.

Esto es, que hay formas de violencia que se sufren aún a pesar de que la persona no pueda reconocerlas en cuanto tales, y esto es muy relevante para nuestra investigación porque la violencia sexual se distingue de otras formas de violencia precisamente por el tipo de efectos y repercusiones que deja en el cuerpo y en la afección a la autopercepción de la persona que la sufre. La violencia sexual no necesariamente implica dolor físico. El sometimiento del cuerpo y de la libertad sexual pueden darse de formas diversas.

Las personas que sufren violencia sexual, desde nuestra perspectiva de análisis que tiene como eje a la vulnerabilidad, pueden ser forzadas por mecanismos que van desde orígenes sociales como la desinformación respecto a la libertad sexual, hasta el creer y normalizar que es una responsabilidad satisfacer el deseo sexual de otra persona. Es, además, una forma de violencia que típicamente ocupa

---

<sup>197</sup> James Mensch, «Violence and Embodiment», 4.

un lugar oculto en el plano de lo privado. La violencia sexual ha sido parte de la idea de ‘casa’, pues se normaliza en el círculo de intimidad de muchas de las personas que la padecen.

#### § 4. Vulnerabilidad y violencia

Al aproximarnos al tratamiento de la vulnerabilidad o de la violencia, lo que describe a una de estas experiencias exige hablar de la otra. En la medida en la que ahondamos en las formas en las que la vulnerabilidad es experimentada, es necesario hablar de violencia para profundizar en las dimensiones que comprenden la vivencia: no sólo como la paulatina constitución de la capacidad corporal de acuerdo con posibilidades e impedimentos respecto a los límites del cuerpo, sino la afectación a manera de desconfianza, traición, diferentes formas de dolor y decepción que forman valores en torno a actos, sentidos, sentimientos y percepciones.

La posibilidad misma de que la violencia sea vivida por parte de la persona que la sufre se da en el reconocimiento del otro sobre el carácter de vulnerabilidad a través del cual puede ejercer el daño previsto y proyectado, en menor o mayor grado de conciencia, sobre la persona vulnerable en relación con el sujeto que ejerce el acto violento. Hemos establecido que la vulnerabilidad se hace manifiesta en diferentes contextos, ella se vive en situaciones relacionadas con emociones o afectos que muestren nuestro carácter de apertura, que somos receptores pasivos y activos, así como agentes constituyentes en el sentido que moldeamos el sentido propio y para los otros.

Pero la vulneración no sólo se vive cuando se padece, es decir, cuando nos asumimos vulnerables en la pasividad radical provocada por el sufrimiento de la violencia porque esta no siempre es directa o explícitamente dirigida a dañar el cuerpo, sino que se padece cuando nos comprendemos como un blanco posible para formas de violencia proyectadas, realizadas, tangibles y presentes como metas prácticas.<sup>198</sup>

Lo anterior nos dirige al análisis de la violencia en contextos intersubjetivos, esto es, apuntar tanto a las condiciones que la hicieron posible como a la dinámica relacional de los horizontes de vulnerabilidad, “el campo relacional que subyace a esta forma de interacción”.<sup>199</sup> Está, por un lado, la construcción normativa de la violencia como una posibilidad de relación que se puede o debe ejercer, y por otro, una forma de padecimiento que se puede o debe soportar, ambas en relación respecto a una circunstancia determinada.

Es en relación con este contexto que se da otra forma de vivenciar la vulnerabilidad, como se ha advertido antes en este texto, ella se vive como un “horizonte de conciencia”<sup>200</sup> y la manifestación de nuestra exhibición frente a los otros y otras. Este horizonte de conciencia, en circunstancias

---

<sup>198</sup> Ignacio Quepons, «Violencia, vulnerabilidad y mundo de la vida», 44.

<sup>199</sup> Ignacio Quepons, «Violencia, vulnerabilidad y mundo de la vida», 52.

<sup>200</sup> Ignacio Quepons, «Violencia, vulnerabilidad y mundo de la vida», 55.

construidas a partir de la confianza, por ejemplo, significarían los límites del cuerpo, a la vez que los alcances a partir de la conciencia de vulnerabilidad moral y física respecto al propio óptimo de desarrollo de la persona; sin embargo, en ambientes hostiles la conciencia de vulnerabilidad se define en función de una disposición circunstancial en la que la proyección del daño anticipa la acción misma. El fracaso, la decepción o la negación mediante las cuales se constituiría una conciencia sobre la capacidad moral y corporal en términos óptimos no tiene lugar. La aniquilación del sentido, de la que hemos hablado antes, no es pues una modalización de la certeza a partir de la experiencia, sino una imposición que inhibe la acción libre y, por tanto, la propia constitución de sentido para el sujeto que la padece.

De acuerdo con Quepons, y ahondado en las consecuencias de la violencia para la fundación de un sentido en términos negativos para la constitución y reconocimiento de la capacidad constituyente subjetiva, la conciencia de vulnerabilidad en un entorno hostil, es decir, uno en el que la violencia se da de manera cotidiana e inmediata para las personas de un mismo grupo comunicativo, transgrede la posibilidad de un mundo familiar, uno basado en la intimidad o, en otros términos, en la confianza, como ha sido descrita antes.<sup>201</sup>

Siguiendo esta línea y de acuerdo con el análisis sobre el carácter temporal de la constitución del sentido de la violencia, se nos presenta que para dar cuenta de la conciencia de vulnerabilidad modificada en un ambiente hostil, así como de la incapacidad de actuar a la que somete al cuerpo y por tanto, las secuelas que significan una limitación sobre la posibilidad de proyectar la propia vida en una circunstancia de certeza y familiaridad, vemos que la vivencia de la vulnerabilidad en relación a un contexto de violencia significa una alteración de la constitución de la identidad personal en última instancia, a partir de afectaciones profundas a lo pasado hecho consciente como pasado y lo anticipado en cuanto hecho consciente como pretendido.

Para el caso específico del estudio de la violencia sexual, podríamos postular que la vulnerabilidad hace explícita una dimensión radical de la propia intimidad. En los actos de violencia sexual sufrida se transgrede la expresión sexual que, en la medida en la que la sexualidad se define socialmente, atenta contra la persona en un sentido doble: contra su corporalidad entendida como integridad y contra su intimidad, en sentido moral.

Antes establecimos que la violencia puede ser fundadora de sentido y que ella, en tanto situación vital, es parte del horizonte que se despliega en las vida de las personas que habitan dicho contexto. Una de las situaciones que más interesan para esta investigación es la de la violencia sexual en ambientes domésticos. Es decir, esa forma de violencia que se oculta y realiza, en ocasiones de forma constante y cotidiana por prolongados periodos, en un ambiente doméstico/privado (evito el

---

<sup>201</sup> Ignacio Quepons, «Violencia, vulnerabilidad y mundo de la vida», 58.

uso de la palabra familiar, casa u hogar porque todos ellos tienen su connotación fenomenológica en el sentido en el que se ha estado abordando para esta investigación). La violencia sexual que sufren niñas y niños sin poder nombrarla, la que viven jóvenes en manos de familiares o conocidos y la que aún sigue siendo negada como violencia sexual, la ejercida por parte de novios o esposos contra sus parejas bajo el entendido de que un vínculo amoroso implica el sometimiento de una persona, normalmente una mujer, al deseo sexual de un hombre. Todos ellos son ejemplos de formas de violencia sexual comunes (en el sentido de frecuentes, pero también normalizadas) que permiten pensar la posibilidad de que la violencia constituya un orden de normalidad y cotidianidad para quienes la sufren en contextos coercitivos complejos que inhiben la posibilidad de pensar en realidades no determinadas por la violencia.

Para concluir con los elementos presentes en la descripción sobre la violencia y su relación con la vulnerabilidad es necesario introducir las nociones de sufrimiento y de daño. La realización de la violencia radica en tomar la vulnerabilidad como una posibilidad para hacer sufrir, para dañar a otro/a. De acuerdo con Warren y Quepons esto significa transgredir la integridad del cuerpo o de la piel desde donde es posible relacionarse de forma tal que el mundo se presente como una normalidad hostil. La violencia, generando y actualizando entornos hostiles no hace desaparecer el mundo ni su sentido. A pesar de mermar, imposibilitar y contaminar la capacidad para actuar en él, el mundo mantiene su funcionalidad y orden en términos de una hostilidad constantemente impuesta y reproducida a través de diferentes formas de violencia, ocupando la violencia sexual un lugar en este orden hostil.

Las personas, pues, no dejan de actuar con sentido, sino que, dada la exposición a un entorno de violencia, la conciencia de vulnerabilidad se torna preventiva en un afán de evitar y, hasta cierto punto, negar que se es vulnerable, por lo tanto, siendo “constantemente sospechoso de otros, alguien que intenta no ser susceptible a la traición, que siempre desconfía o que ve posibilidades negativas en los otros”.<sup>202</sup> Es decir, vivir proyectando el peligro al daño en un ambiente de desconfianza, más que en la certeza de vivir proyectando de acuerdo con los propios fines producto de un actuar libre.<sup>203</sup>

Es así como la violencia permea en la percepción que, a su vez, forma el criterio y la sensibilidad con la cual se modula la relación con los/as otros/as y el mundo. En este estudio se plantea que esto implica una alteración de la vulnerabilidad y se realiza como un estado de vulneración,<sup>204</sup> en el cual

---

<sup>202</sup> Anthony Steinbock, *Moral Emotions*, 210 [traducción propia].

<sup>203</sup> Cfr. Ola Sigurdson, «Only Vulnerable Creatures Suffer: On Suffering, Embodiment and Existential Health», en *Phenomenology of the Broken Body*, 1 [edición], ed. Espen Dahl, Routledge Research in Phenomenology 12 (Taylor and Francis, 2018), 89.

<sup>204</sup> Como se ha descrito antes la idea de vulnerabilidad desde Quepons y Steinbock se postula como una experiencia relacional, como una forma de autoconciencia frente al mundo y los/as otros/as; mientras que la vulneración significa ya un momento en el que esta vulnerabilidad ha sido transgredida: la persona

la anticipación y la respuesta por la interacción del sujeto con el mundo se caracteriza por el miedo, el rechazo, la ansiedad y la agresividad, rompiendo con la posibilidad de vinculación íntima entre personas en ámbitos de confianza e intimidad. Adelante, se presentan momentos de la descripción fenomenológica de afectación en las síntesis que conforman las sedimentaciones para dar cuenta de la profundidad que alcanza la experiencia de la violencia.

#### a. Modalización

Las experiencias de modalización se dan en la expectativa de un acto que no se cumple, en otras palabras, cuando no hay concordancia entre lo que se espera (de acuerdo con una percepción pasada) y lo que sucede. La modalización despierta un cuestionamiento sobre la génesis de la experiencia en este darse “de otra forma” que surge cuando una nueva forma de dación desafía la presentación de sentido intencionada.<sup>205</sup>

Las modalizaciones en el plano de la sensibilidad son pre-predicativas, negación, duda y posibilidad constituyen momentos de experiencias sensibles que no llevan consigo una concordancia respecto de la expectativa, pero que actualizan y son génesis de nuevas constituciones de sentido. En ellas se ubica la génesis de tendencias de estilos corporales y decisiones subjetivas.

#### b. Asociación

En la asociación encontramos el concepto de *allure* o llamado,<sup>206</sup> que refiere al inicio de otro momento de la esfera de la pasividad: cuando los objetos llaman o no la atención del sujeto, pero estas formas de interés son aún involuntarias y dan lugar a formas de volverse hacia algo, del interés propiamente dicho; por lo tanto, de ciertos rasgos distintivos de la persona de acuerdo con el nivel en el que se interese por algo y lo atienda. La asociación se aborda en su carácter de fenómeno, esto es, no se están describiendo procesos psicológicos de reconocimiento de elementos iguales o distintos en los objetos, sino que continuamos en la referencia a la constitución temporal de la conciencia.

A partir de la asociación, se dan las doctrinas de la reproducción y de las expectativas, que se relacionan con la “génesis de las apercepciones, que pertenecen a los horizontes de expectativas actuales y posibles”,<sup>207</sup> éstas dan origen a las intenciones anticipatorias para los procesos de actividad egoica lógico-activos. El análisis de la asociación nos permite comprender que la conciencia no es sobre un objeto singular, ni sobre una multiplicidad, sino que es una conciencia unitaria, una fusión de lo múltiple.

---

es consciente de su condición de vulnerable, pero lo es a partir del saber que es susceptible de sufrir daño, de recibir heridas, porque ya las han recibido.

<sup>205</sup> Steinbock, “Translators introduction”, XI (traducción propia).

<sup>206</sup> Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, 196.

<sup>207</sup> Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, 164.

La asociación se vincula con la afición, esto es, la posibilidad de que algo no nos sea indiferente y motive una respuesta en nosotros/as, o que incluso, nos importe. La afición conforma el inicio de la posibilidad de conocimiento sobre algo, además de la posibilidad de ejecución de actos.<sup>208</sup>

#### § 5. Pérdida de la confianza

Una vez trazados los pilares conceptuales para este apartado es posible realizar las descripciones sobre la afectación a la autoconstitución de la identidad personal cuando una persona sufre un acto de violencia sexual, esto es, pasar de la descripción de la vulnerabilidad a la vulneración (abordada antes en la investigación), que se realiza como la ruptura de la confianza e intimidad a partir de la transgresión a los límites que constituyen la identidad personal, esto es, la integridad referida al cuerpo como órgano de la percepción sensible y a la axiológica, entendida como la construcción de la identidad personal en un estrato de disposición valorativa.

La intención de haber descrito *Eros* a partir de acercamientos a los conceptos de confianza e intimidad fue sentar las bases para aportar premisas al argumento sobre la vulnerabilidad (aquí nos apegamos un poco más al concepto de vulnerabilidad de Steinbock a partir de la confianza, sin embargo, sigue presente como interlocutor complementario el desarrollo de Quepons), primero, como esencial a la confianza -en el marco del encuentro con el otro cuerpo vivido como percepción erótica- y, segundo, como una correlación que aparece precisamente en este encuentro. De acuerdo con lo antes descrito, la vulnerabilidad es esencial para la confianza porque es su condición de posibilidad, compartirse con el/la otro/a, creer en el otro/a, ya sea de forma pasiva o activa, conlleva la posibilidad de ser herida por el otro/a, pero no sólo esta posibilidad, sino también la de recibir cuidado de su parte.

Este apunte es crucial para esta investigación porque, aunque nos centremos en el caso de la vulnerabilidad que puede ser herida por la violencia, la propia tematización de la violencia sexual nos ha permitido ver que ella es posible en un mundo en el que la vulnerabilidad se identifica con lo femenino, que debe ser rechazado y poseído por lo varonil. Es así que el tratamiento de la vulnerabilidad en sentido amplio, forma parte de una postura crítica que invita a pensar en posibles formas aproximarnos a los elementos que estructuran el significado de diferentes formas de expresión sexual.

A partir de lo anterior es posible apuntar a las prácticas en las que la sexualidad se vincula con la violencia, el control y el deseo por poseer al otro/a como formas de abusar la vulnerabilidad de otros/as, mientras se pretende negar u ocultar la experiencia de vulnerabilidad de quien violenta. El

---

<sup>208</sup> Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, 127.

abordaje teórico con el que iniciamos este apartado nos permitió ver que estas formas de expresión de la sexualidad han servido para perpetuar y reproducir la expresión sexual como una forma de ejercer poder y dominio, siendo estos últimos los medios para participar de una estructura sexo/genérica que se sostiene en *la vulneración de lo femenino y la feminización de lo vulnerable*.

La pérdida de la confianza se articula en la materialización de la vulneración: la herida. La herida hace evidente a la persona que es vulnerable porque, aunque la intimidad en sí profundiza en la vulnerabilidad abierta por la confianza, la persona sólo se sabe vulnerable en el sufrimiento y la transgresión, pues en condiciones de apertura y cuidado no se hace explícito eso que posibilita la cercanía, esto es, el ser herida.

Existen diferentes tipos de heridas, es distinto cortarse un dedo mientras se cocina y ser herida en un nivel profundo por un acto de violencia. Si bien la herida del dedo nos permite comprender la condición de vulnerabilidad de la piel, es decir, la condición material y objetual del cuerpo, las heridas provocadas por la violencia articulan una serie de niveles de daño que atentan, en diferente medida, contra la posibilidad misma de sentirse en seguridad en el mundo. Al hablar de familiaridad, la seguridad sobre el mundo es la forma primigenia de certeza en la que se funda la posibilidad misma de dotar de sentido a las cosas, de autoconstituirse en la medida en la que se experimenta. Los efectos de la violencia transgreden dicha seguridad. Abordaremos específicamente esta transgresión en términos de actos de violencia sexual.

Como hemos mencionado antes, los casos en los que más comúnmente se sufren formas de violencia sexual son aquellos en los que existen relaciones íntimas, siendo en México el principal agresor para mujeres su pareja, seguido por conocidos no familiares, desconocidos, familiares, padres y padrastros respectivamente, los siguientes agresores más reportados, mientras que el sitio en el que mayor índice de reportes de violencia sexual se documentan, es la vivienda, tanto para mujeres como para hombres.<sup>209</sup> Esto es relevante porque presenta una situación en la que el problema mismo de la violencia sexual se magnifica a partir de la aparición de elementos que modulan la violencia agravando sus efectos.

Estos elementos implican la intensificación de la intimidad, no como condición para la violencia, más sí como un criterio que hace que ésta se padezca por parte de quien la sufre, como un mal aún mayor. Trayendo a cuenta la descripción estratificada que hemos realizado sobre los niveles que conforman la identidad personal, podemos comprender por qué la violencia se sedimenta más en la persona una vez que ésta se liga con la intimidad. Aquí no se quiere decir que esta u otra forma de

---

<sup>209</sup> REDIM, *Violencia Sexual Contra La Niñez Y La Adolescencia En México (2010-2023) - Blog De Datos E Incidencia Política De REDIM*, Infancia Cuenta En México, 27 de junio de 2024, <https://blog.derechosinfancia.org.mx/2024/06/27/violencia-sexual-contra-la-ninez-y-la-adolescencia-en-mexico-2010-2023/>.

violencia sean más graves, sino apuntar a que la violencia en un contexto de intimidad tiende a incorporarse como parte de las habitualidades que modulan la identidad práctica, a su vez moduladora de la identidad personal concreta de la persona en cuanto tal.

Aunque el entorno no signifique determinismo, los tipos de acto del individuo son en relación con su contexto, esto es, son típicos del grupo social al que el sujeto pertenece.<sup>210</sup> La aproximación fenomenológica a la identidad personal permite abordar de forma dinámica el proceso en el que la persona es moldeada por un entorno que ella puede modificar, alterar y, en algunos casos, resistir. La posibilidad de que los elementos de la identidad práctica se vuelvan en cuanto tal identitarios radica en el tematizarlos. Nuestra adopción de habitualidades y la conformación paulatina del estilo personal se debe a la síntesis pasiva de afectaciones que, si bien pueden ser producto del gusto, disgusto, interés o desinterés, no son habilidades que adoptemos de forma consciente. Wehrle, siguiendo a Husserl y a Merleau-Ponty, apunta que aquellas habitualidades más ocultas y que menos somos capaces de tematizar, son las más profundas y que hemos sedimentado con menor grado de voluntad y conciencia.

En seguimiento con lo elaborado hasta ahora, resulta interesante pensar la violencia sufrida en la intimidad considerándola desde el punto de vista del problema de la autoconstitución de la identidad personal desde una perspectiva fenomenológica. La violencia afecta, eso nos queda claro, pero específicamente desde la descripción fenomenológica podemos apuntar a que ella es una crisis radical y tajante del sentido. Esto es porque ella implica la conmoción real de la estructura de certeza, normalidad y familiaridad que, a su vez, forman parte de la autorrealización de la persona.

Por otro lado, secuelas a manera de trauma y duelo nos hablan de la profunda transformación del mundo y la experiencia de éste. La violencia en la intimidad tiene un carácter diferencial y es que ella puede, en primer lugar, no ser reconocida como violencia, sino volverse parte de la rutina e incorporarse a la cotidianidad. Lo que implica que no hay un quiebre radical o total de la confianza respecto al mundo, sino zonas de ruptura o modificaciones a la confianza, pero también hay una normalización en cuanto asimilación, integración e invisibilización que perpetúa y reproduce los efectos que hemos descrito.

Es por ello que la violencia (incluso cuando ya es reconocida y nombrada en cuanto tal) puede, por otro lado, ser *aceptada* (usando con mucho cuidado esta palabra, pues esta forma de aceptación radica más bien una forma de resignación), en la medida en la que existan elementos que restrinjan

---

<sup>210</sup> Cfr. Maren Wehrle, «Me, My (Habitual) Self, and I: A Phenomenological Account of Habitual Identity», en *Phenomenology of Broken Habits: Philosophical and Psychological Perspectives on Habitual Action*, 1.<sup>a</sup> ed., ed. Line Ryberg Ingerslev y Karl Mertens (Routledge, 2024), 21, <https://doi.org/10.4324/9781003332466>.

la posibilidad de cambiar o abandonar ese vínculo de intimidad en el que se reproduce cotidianamente la violencia.

En el caso de la violencia sexual, ésta es sufrida en gran medida por mujeres y hombres jóvenes, tanto en la niñez como en la adolescencia. Infancia y vejez son periodos de la vida humana a los que se dota de atributos relacionados con la feminidad. La idea de grupo considerado vulnerable desde una perspectiva política parte del reconocimiento de sectores propensos a ser víctima, a sufrir daño, a padecer. Grupo vulnerable significa, a su vez, grupo que necesita ser provisto de protección y seguridad. Tanto la necesidad de protección como el susceptible de ser violentada son cualidades que también se le atribuyen a la feminidad en una estructura genérica patriarcal.

Es así como se explica sólo una de las múltiples y muy complejas variables en las que se articula la violencia sexual contra niñas, niños, adolescentes, adultos mayores, personas con discapacidad, empleadas y empleados de menor rango, estudiantes, incluso de hombres adultos en prisiones. La vulnerabilidad vista como una cualidad negativa relacionada con la necesidad de los otros y la posibilidad de sufrir daño es depositada en los cuerpos que se determinan como sexualmente disponibles, esto es, cuerpos femeninos o feminizados.<sup>211</sup> Esta disponibilidad sexual no significa únicamente la violencia sexual, sino la atribución de reproducir buena parte de las tareas de cuidado que posibilitan, a su vez, el trabajo de -normalmente- el hombre en un medio laboral.

Las relaciones de intimidad en estos ámbitos no van de la articulación consciente y voluntaria de las personas que desean construir un vínculo sexo-afectivo, sino que se construye por la interacción cotidiana y abrazada por una comunidad que parece desaparecer siempre que alguien es víctima de un suceso de violencia sexual, en muchos casos, recurrente. La noción de un ambiente hostil o de un entorno atravesado por la violencia caracteriza amplios territorios. México es uno de esos territorios en el que cada uno de los crímenes, delitos y formas de violencia que se busquen, habrán de encabezar cifras internacionales, no siendo la violencia sexual en todas su formas y expresiones, una excepción.

Adultos mayores, niñas y niños encabezan las víctimas de violencia sexual que son denunciadas como uno de los problemas que desbordan al país. De doce estados investigados durante el 2024, al menos en veinte escuelas se reportaban prácticas comunes y patrones de abuso sexual en contra de

---

<sup>211</sup>Un cuerpo femenino es aquel que en un contexto social es percibido, dadas ciertas características físicas, como femenino, asociado a tipos y conceptos como mujer; un cuerpo feminizado es aquel al que se le imponen estas características propias del complejo genérico de feminidad, los casos que hemos mencionado de niñas y niños, adultos y adultas mayores, personas en condiciones de pobreza, hombres homosexuales o con expresiones no convencionales de masculinidad, etc. *Cfr.* Sara Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*.

los y las menores;<sup>212</sup> de cada mil casos de violencia sexual contra niñas y niños,<sup>213</sup> sólo hay respuesta a uno; tres de cada cuatro adultas mayores sufren abuso sexual en su vivienda.<sup>214</sup>

Ahora bien, recordemos que la identidad práctica, en tanto unidad de habitualidades, no es solamente el cúmulo de experiencias pasadas, sino que ella expresa la pertenencia a un grupo gracias al sentido que tienen los actos, a la replicación de normas que, a su vez, constituyen tipos identificables para los individuos. En tanto que la identidad práctica provee certeza y libertad para desenvolver otro tipo de actos, ella sólo puede hacerlo en una situación en la que es comprendida y aceptada. La gravedad de lo común que resulta la violencia sexual en el contexto específico de México hace evidente que esta normalidad contiene dentro de sí las normas bajo las cuales la violencia sexual se regula y acepta.

Una forma común de violencia sexual es la trata con fines de explotación sexual, misma que replica, a manera de *modus operandi*, sobre todo en zonas en graves condiciones de empobrecimiento y marginalización, la seducción y enamoramiento, incluso el matrimonio y embarazo, como mecanismos para *atrapar* mujeres y obligarlas a prostituirse.

‘A los 17 años, conocí a un muchacho de Tlaxcala. Él era muy amoroso conmigo y me hacía promesas de amor. Luego me llevó a vivir con su madre y entre los dos me chantajearon para que me prostituyera. Él me decía que si de verdad lo amaba podía hacer algo por él. Mi suegra me preguntaba si no me gustaría salir de pobre’. (Víctima de trata originaria de Tlaxcala).<sup>215</sup>

Si bien el caso en el que más se dan formas de violencia sexual es con una pareja, en este tipo de testimonios y mecanismos para trata se da la construcción de una intimidad, por parte de la mujer, con la intención explícita de abusar de dicha intimidad, esto es, tomar la completa vulnerabilidad de una persona que se entrega en confianza para reducir su mundo y posibilidades a sólo aquello que la persona en la que confía puede proveer. En palabras de otra de las mujeres que dio su testimonio “‘Después de varios años de estar aquí, varias compañeras hemos llegado a la conclusión de que maridos y padrotes son lo mismo’. (Víctima de trata originaria de Veracruz).”<sup>216</sup>

---

<sup>212</sup> Gloria Leticia Díaz, «Informe detecta casos de violencia sexual infantil en 27 escuelas de 12 estados de México», accedido 17 de enero de 2025, <https://www.proceso.com.mx/nacional/2024/7/23/informe-detecta-casos-de-violencia-sexual-infantil-en-27-escuelas-de-12-estados-de-mexico-333512.html>.

<sup>213</sup> Omar Tinoco Morales, «México lidera cifras de abuso sexual infantil, revela reporte de la OCDE», infobae, 29 de diciembre de 2024, <https://www.infobae.com/mexico/2024/12/29/mexico-lidera-cifras-de-abuso-sexual-infantil-revela-reporte-de-la-ocde/>.

<sup>214</sup> Aranza Daniela Bustamante Sánchez, «Adultas mayores y abuso sexual: la violencia de género no tiene límites», Corriente Alterna, 3 de septiembre de 2021, <https://corrientealterna.unam.mx/genero/adultas-mayores-abuso-sexual-violencia-de-genero-no-tiene-limites/>.

<sup>215</sup> María Torres Falcón, *Con sus propias palabras: Relatos fragmentarios de víctimas de trata* (Centro de Estudios para el Adelanto de las Mujeres y la Equidad de Género, s. f.), 48-49.

<sup>216</sup> María Torres Falcón, *Con sus propias palabras: Relatos fragmentarios de víctimas de trata*, 50.

La radical herida al mundo (de por sí herido para muchas de las víctimas de trata por circunstancias anteriores) que viven las personas que han sufrido violencia sexual puede tener implicaciones y secuelas aún más profundas cuando se da en un contexto de aparente intimidad. Esto es, un mundo que tendría la apariencia de ser más certero, un mundo que parecía prometer mayor certeza fundada en la confianza, es decir, el mundo en el que se conoce a una pareja y se cree que se construye un espacio con ella. De acuerdo con los testimonios que presentamos antes, este vuelco de la intimidad en supervivencia parece articular una anulación de la esperanza.

En los testimonios anteriores podemos ver que se articula lo que esta investigación tiene por tesis: hay un espacio en el que el amor, la intimidad y la confianza parecen transfigurarse con el abuso, la humillación y la violencia. Este espacio es precisamente aquel configurado por la idea de amor (podríamos llamarle amor romántico retomando las críticas feministas sobre éste, pero es un desarrollo en sí mismo que requiere un desarrollo profundo), pero que se realiza de manera opuesta a lo que este amor promete: en vez de aportar seguridad, la arrebatada, en vez de configurarse en el respeto a la vulnerabilidad del/a otro/a, la transgrede y abusa.

Recordemos que la certeza en el mundo no sólo lo es del mundo actual, sino respecto a su pasado (nuestro) pasado y a su futuro, en el que el proyecto de nuestras vidas tiene una parte. La anulación del porvenir como posibilidad o deseo rompe con la estructura teleológica de la identidad personal, en la medida en la que el 'yo puedo' deja de tener una proyección y se impone un 'yo no puedo' en un aspecto esencial de la propia vida, que carece de dirección, por lo tanto, de una respuesta ética significativa.<sup>217</sup>

Sin embargo, en esta dinámica de supervivencia por necesidad (o por diversos motivos) junto con quien ejerce la violencia, lo que se había consolidado como intimidad en una actualización constante de la confianza, se constituye como humillación. Esta humillación, partiendo de la descripción de la traición en Steinbock como "una violación de los lazos personales establecidos en la confianza",<sup>218</sup> significa una forma de conciencia reflexiva sobre lo que se es en el contexto de la traición, la transgresión y el abuso que significan vivir bajo el yugo de la violencia sexual en un ámbito de cotidianidad, en el siguiente apartado se desarrollará con mayor detalle la idea de humillación.

Hay una tematización de aquello que se siente, sin embargo, no se presenta la posibilidad de cambiar de situación, por lo que la propia vida se menoscaba. El mundo no se destruye, pero éste se corrompe y deja de ser habitable como un hogar, pero ¿qué sucede cuando el mundo sigue, aunque sin ser un lugar seguro? Si hemos hablado sobre la correlación autoconstitución-constitución, la

---

<sup>217</sup> Nicolas de Warren, «Torture and Trust in the World», 89-90.

<sup>218</sup> Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions*, 208.

pérdida de la familiaridad en un sentido positivo significa, a su vez, la pérdida de la capacidad de elaborar certezas.

La *normalización* de este contexto tiende a la consolidación de una estructura que va en detrimento de la actualización de las posibilidades de agencia. Tanto la certeza como la percepción se ven mermadas por afecciones que nublan la sensibilidad. La violencia sexual manifiesta, como condición intrínseca a la vida en la intimidad propia de lo privado es, hasta cierto punto, incomunicable. Lo es porque en este sentido, lo privado es propio de la construcción genérica en la que se forja una división entre ámbitos público y privado siendo propio de la mujer (y de sus problemas) el ámbito privado de su hogar (que, como ya hemos dicho, no puede serlo en la medida en la que en ese espacio habitable se sufra violencia) que contiene las violencias que padece, principalmente las de tipo sexual, porque éstas no son ni siquiera reconocidas como una forma de violencia, sino como una necesidad u obligación a satisfacer en la medida en la que se está en pareja.

#### § 6. Desarticulación de la estructura lingüística del mundo

En el caso de la violencia sexual vivida en el marco de la cotidianidad, de la intimidad del día a día, la filósofa francesa Elsa Ballanfat presenta en su libro dedicado a hablar sobre el tema de la violencia sexual y sus efectos en la persona, *Le corps desabusé*, la problematización entre las nociones de *ceder* y *consentimiento*. Siendo la segunda la que ocupa el lugar privilegiado en torno a los abordajes sobre violencia sexual para dar cuenta de la culpabilidad del agresor en ese otorgamiento verbal o físico por parte de la persona que alega no haberlo dado.

Al inicio de esta investigación se presentó el problema de la elocuencia, de la voz en primera persona como este centro desde el cual se articula la posibilidad de dotar de sentido a su vida, núcleo y, por tanto, los límites que trazan su individualidad frente al mundo y a los otros que también le atraviesan. Dar cuenta de sí misma a partir del habla dota de claridad. En la exclamación se proyecta lo vivido, a la vez que se articula el sentido de lo experimentado.

Sin embargo, en este estudio parece que sondeamos el terreno de lo inefable. Esto en dos sentidos ya anunciados: el primero tiene un origen histórico, en el que la violencia sexual carece de una definición clara (incluso hasta la actualidad) en la que se toma como caso paradigmático para la definición la noción de violación como un acto de “penetración de la vagina de una persona del sexo femenino que no desea ser penetrada por medio del pene de una persona del sexo masculino”,<sup>219</sup> quedando excluidas dentro de esta definición un sinnúmero de prácticas que, por otro lado, tienen como centro de la violencia una orientación sexual.

---

<sup>219</sup> Germaine Greer, *Sobre la violación*, trad. Inga Pellisa (Debate, 2019), 9.

Por otro lado, se encuentra la dificultad de hablar sobre aquello que se padece en contra de la voluntad, incluso a manera de imposición sobre la persona. La posibilidad de reflexionar, tematizar y de hacer propia la identidad en cuanto tal y no sólo como identidad práctica (habitualizaciones no tematizadas) radica en procesos paulatinos en los que se desarrolla la confianza. El sujeto se va liberando de aprender a sostener y moverse, dando así lugar a la posibilidad de explorarse: reconocer límites, vicios y tendencias, llamados y omisiones que van siendo parte de este entramado que nos conforma. La violencia sexual arranca de forma abrupta a esta estructura constitutiva tanto sus síntesis como su temporalidad, esto es, la relación de confianza respecto al mundo. Esa relación en la que podía dar cuenta de mí misma y de habitar con seguridad el espacio conocido. La libertad que posibilitaba la identidad práctica, esto es, la estructura de habitualidades

El caso de la violencia sexual en relaciones íntimas genera matices y sedimentaciones de difícil aprehensión por su tendencia a la normalización, pero, incluso a pesar de ella, de la negación o silencio sobre la propia experiencia de vivir *cediendo* ante determinadas formas de violencia enmarcadas en este contexto de normalización

Clotilde Leguil considera que es en la intimidad donde se mide este posible paso por la fuerza, lo cierto es que, en virtud de los efectos devastadores de la violencia sexual sobre la vida del sujeto corporal, parece configurarse un círculo vicioso: ¿Cómo hablar de un sentimiento localizado corporalmente, cuando nos vemos en la obligación de negar nuestras sensaciones para no asquearnos y poder sobrevivir a la violencia?.<sup>220</sup>

Sobrevivir en situaciones de violencia generalizada o lo que antes hemos llamado un ambiente hostil, somete al sujeto a una existencia en la que las posibilidades se restringen. Tanto el mundo como la propia percepción de capacidad se achican y, si bien puede haber manifestaciones de resistencia y vitalidad que escapen a las constricciones de estos ambientes violentos, hay situaciones que se presentan inescapables, consolidando así una identidad en torno al *no puedo* correlativo a este mundo restrictivo, en este caso, dicho mundo se define específicamente por quien ocupa este lugar de agresor constante en la vida íntima de la persona violentada, sin embargo, la posibilidad misma de que estos lugares de agresión existan se debe a un mundo en el que se propicia esta forma de relación humana de dominación y sometimiento.

Un caso que ejemplifica esta circunstancia como una posibilidad construida socialmente es el caso de Gisèle Pelicot, profesionalista francesa que sufrió violaciones por parte de quien fue su esposo durante cincuenta años, además de ser drogada por él mismo para ser violada por otros hombres con

---

<sup>220</sup> «Clotilde Leguil estime que c'est dans le sentiment intime que se mesure ce passage en force possible, il n'en demeure pas moins qu'en vertu des effets dévastateurs des agressions sexuelles sur la vie incarnée du sujet, un cercle vicieux semble bien se dessiner: comment parler d'un sentiment dans le lieu de son corps, quand on est contraint de deserter ses sensations pour ne pas se dégoûter soi-même et pour pouvoir survivre à la violence?» Elsa Ballanfat, *Le corps désabusé. Violences sexuelles, de l'épreuve à la vie retrouvée* (Omniscience, 2022), 12.

los que él interactuaba e intercambiaba material audiovisual producto de otros actos de violencia sexual, contra Gisèle, sus nueras y mujeres relacionadas con la red de hombres que participaba de estas violaciones. De acuerdo con la información recabada hasta el día del juicio en el que estos hombres fueron condenados a diferentes periodos en prisión, se contabilizó una red de 51 hombres que participaron de estos actos de violencia sexual organizada, calendarizada, reproducida y compartida por ellos como comunidad.

El caso resulta relevante desde donde se lo mire. La fortaleza de Gisèle para hablar sobre lo sufrido, permitir que el juicio fuera abierto para que se expusiera lo que había vivido es una transgresión frontal a la reacción normal e impuesta a las víctimas de violencia sexual: la humillación y la violencia. Gisèle sostuvo con fortaleza y a pesar de los siempre presentes cuestionamientos, que ella no tenía responsabilidad en el haber sido víctima, abrir el juicio, mostrar su rostro y negar el anonimato significaron un rechazo a la revictimización que suele caracterizar los procesos de persecución de justicia para las víctimas habituales de violencia sexual.<sup>221</sup>

Además, permite ver, por un lado, el fenómeno de la violencia sexual ejercida por parte de la persona con la que se forja un lazo íntimo y, por otro, la aceptación y complicidad que puede haber por parte de la sociedad para realizar este tipo de actos contra la integridad de una persona en total armonía con una vida *normal*. La violencia sexual sigue ocupando un lugar central y digno de ser estudiado e investigado con la intención de comprender qué subyace esta forma de violencia, así como aprender a desarticular las condiciones que la posibilitan.

Este caso sirve para abordar las nociones de humillación y vergüenza como emociones detonadas por el sufrimiento de la violencia sexual. En una situación en la que la sexualidad se recluye al terreno de lo privado y su tematización se mantiene bajo un sesgo de tabú, prácticas sexuales pueden experimentarse de forma placentera, pero no por ello compartidas o comentadas libremente en espacios sociales diversos. Si bien, en centros urbanos y académicos se viven periodos de gran difusión sobre prácticas e identidades sexuales, lo cierto es que la violencia sexual sigue siendo abordada con dificultad o hasta rechazada y silenciada en estos mismos espacios.

Aunque desde hace aproximadamente una década en instituciones públicas y universidades se difunde una política de la denuncia y se generan mecanismos para que éstas se lleven a cabo, la propia forma en la que la violencia sexual es experimentada nos permite apuntar a la ineffectividad que estas herramientas puede tener; como hemos establecido, la violencia sexual afecta a tal magnitud porque

---

<sup>221</sup> Daniel Verdú, «Gisèle Pelicot, la víctima que desafió a la vergüenza: “Confío en que hombres y mujeres puedan vivir en armonía”», El País, 19 de diciembre de 2024, <https://elpais.com/sociedad/2024-12-19/gisele-pelicot-confio-en-que-hombres-y-mujeres-puedan-vivir-en-harmonia-y-con-respeto-mutuo.html>.

ella apunta a una de las formas de relación humana que más expone la vulnerabilidad, esto es, la intimidad que se expresa en lo sexual: la exhibición de la corporalidad.

Es por lo anterior que la violencia sexual materializa una de las formas más destructivas de humillación: de sometimiento a ser reducida a objeto por una persona que nos mira y comprende como persona, pero voluntariamente decide despersonificarnos, tomando el sentido de la integridad de la relación interpersonal como vehículo para realizar actos de violencia en los que el yo de la persona afectada no sólo es golpeado, sino que la violencia tiene tal alcance que hay una imposibilidad en el reconocimiento de vuelta al yo para reconocer el daño sufrido y la posibilidad de sanarlo.

De acuerdo con Steinbock la humillación implica un grado de violencia tal que la posibilidad del sujeto de señalar la violencia y, por lo tanto, reconocerse a sí mismo/a como sujeto que sufrió este acto, es algo que anula la vivencia de la humillación, pues si bien la persona necesita ser reconocida como persona para ser humillada por quien la violenta, en este proceso de opresión en el que se somete la corporalidad y sensibilidad de alguien a la imposibilidad de agencia y respuesta, a la vez que se usa su sensibilidad y capacidad con fines dañinos para ella misma, la humillación provoca una especie de disociación, pues la persona pierde hasta cierto punto eso que ella sufrió en ese acto, aunque puede sobrevivir y seguir siendo ella misma (con graves repercusiones) en otros ámbitos de la vida.<sup>222</sup>

La posibilidad de denunciar algo que se padece, de poder reconocerlo y nombrarlo, no es algo que coincida con la experiencia de humillación, ni que pueda darse mientras ésta se padece. Siendo la violencia sexual (ya sea como ataque o como una serie de actos cotidianos por los cuales se somete a una persona a un carácter objetual de forma constante) una forma de violencia que se sirve del significado social de la sexualidad, así como de su intimidad para reducir a una persona al carácter de objeto, ella se reproduce gracias a la humillación, que inhiben la capacidad de reconocer y expresar el daño sufrido.

Retomamos pues, el carácter inefable de la violencia sexual en cuanto tal para quien la sufre, para que ella pueda ser reconocida como tal se necesita todo un mundo que permita a la persona que la padece, poder reconocer lo que siente, primero, que es una persona que está siendo negada como tal y, segundo, que está sufriendo el ejercicio de una forma de opresión sexual. Como hemos mencionado antes, la violencia sexual en ámbitos privados o de intimidad fue reconocida como tal hasta hace no más de treinta años en muchos países.

Lo anterior para nada implica que ello sea algo que se comparta socialmente. La cultura de la revictimización y normalización de la violencia sexual prevalece y las evidencias que se exigen a

---

<sup>222</sup> Cfr. Anthony J. Steinbock, «Humility, Humiliation and Affliction», en *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, ed. Thomas Szanto y Hilge Landweer, Routledge Handbooks in Philosophy (Routledge, 2020).

quienes sufren violencia sexual suelen exigir, por un lado, inmediatez imposibilitada por la propia forma en la que la humillación se experimenta y, por otro lado, volver a convertir el cuerpo en un objeto que habrá de satisfacer los requisitos suficientes para mostrar que en éste se realizó un acto que la persona no deseaba. Es decir, volver a colocar al sujeto en su corporalidad y que en principio sufrió la violación como mero cuerpo inerte, mismo al que se le exige cumplir con ciertos requisitos para validarse como el cuerpo de una víctima.

La complejidad del asunto apunta a la dificultad que implica el poder acceder a formas de reparación del daño o justicia para quienes han sufrido violencia sexual.

Dado que el consentimiento nunca se da, porque no existe como algo claramente visible entre dos personas, ni siquiera es claramente probado como algo en sí mismo, podemos ser violadas/os sin siquiera entenderlo, sin saber que nuestro propio consentimiento no ha sido dado. Luego entonces se necesitan muchos años para evaluar, por medio de la propia experiencia, aquello que se ha sufrido.<sup>223</sup>

La persona que encarna la humillación es llevada a la fuerza a la vivencia de sí misma como objeto, rompiendo por lo tanto, con la estructura de libre movimiento de la corporalidad en la que se funda la voluntad, la capacidad de dotar de sentido al mundo y de reflexionar sobre las acciones como propias. Ser víctima de violencia sexual significa ver transgredido el límite que delinea la delicada línea dinámica de la personalidad en su juego de actividad y pasividad que se define de acuerdo con su propia estructura de sensibilidad, valores y emociones, para ser suplantada esta delicada estructura por la imposición de actos que secuestran el cuerpo imponiendo una voluntad ajena a éste.

---

<sup>223</sup> «Parce que le consentement n'est jamais donné, qu'il n'existe pas comme une chose bien visible entre deux personnes, ni même clairement éprouvée comme un seuil en soi, on peut être violé sans même le comprendre, sans savoir que son propre consentement n'a pas été donné. Il faut ensuite plusieurs années pour évaluer, au gré d'un cheminement propre, ce que l'on a subi.» Elsa Ballanfat, *Le corps désabusé*, 21. [Traducción propia].

## Conclusiones

La investigación desarticuló los ingredientes que conforman la experiencia vivida de la violencia sexual. Para ello se construyó un marco teórico que, desde la fenomenología, pudiera dirigirse específicamente a la vivencia de un hecho concreto, a su vez formado por múltiples estratos de complejidad. El camino en sí mismo exigió trazar una línea en la que se destacaran las tematizaciones y conceptos que habrían de apuntar a los elementos centrales en lo referente al tratamiento fenomenológico sobre el tema de la sexualidad, la violencia y la violencia sexual.

A partir de lo anterior, fue posible ubicar la posibilidad de abordar el tema desde una perspectiva fenomenológica, desde la cual surge la elección de la identidad personal como el elemento que habría de describirse en su autoconstitución para dar cuenta de la forma en la que el acontecimiento de violencia afecta los actos y, por lo tanto, la articulación del sentido co-constitutivo yo-mundo. Situar la identidad personal como este elemento de la persona que se ve afectado por su relación con el mundo permitió el desarrollo de la investigación considerando la diferencia entre los conceptos de polo-yoico, mónada y persona, mismos que impulsaron la articulación de la persona en todo el recorrido de constitución desde un acercamiento principalmente genético.

A su vez, el trabajo sigue una línea de investigación vigente en constante crecimiento en la que se apunta lo rico que resulta el análisis fenomenológico específicamente al abordar problemas relacionados con el sufrimiento de diversas formas de violencia. El presente trabajo se funda en las investigaciones realizadas por algunas de las personas que han dedicado los últimos años de sus investigaciones precisamente a temas relacionados con la sexualidad y la violencia, confirmando a su vez que la perspectiva de la primera persona requerida para las descripciones fenomenológicas aporta un terreno de empatía, desprejuiciamiento y comprensión que resulta de utilidad para nutrir la comprensión y abordaje de estos fenómenos desde otras ciencias, así como en el plano terapéutico.

El hilo que articuló la investigación fue la noción de vulnerabilidad que se amplía y redefine a lo largo del texto, a la par del desarrollo, en específico, de los conceptos vinculados con la corporalidad, afectividad, sensibilidad, confianza, emociones, intersubjetividad, constitución, etc. La vulnerabilidad se toma como este concepto abierto que se re-define a partir de la experiencia a de alerta frente al daño, la conciencia de vulnerabilidad y la propuesta de comprenderla en un estrato constitutivo aún más esencial al sujeto, esto es, como condición misma de la intersubjetividad, para el encuentro con los otros y además como ofrecimiento o entrega a otro/a que se reconoce como trascendente a mí, como fuente de sentido, como libre.

Para desarrollar el camino de la vulnerabilidad definida fenomenológicamente como el concepto central que habrá de afectar el proceso de autoconstitución óptimo hasta uno afectado por el

sufrimiento de un acto violento, fue necesario atravesar por los estratos que Husserl describe como constitutivos para la concreción de una persona de carne y hueso con todos sus rasgos distintivos, tendencias, deseos, metas, etc. Es así como se siguieron principalmente las descripciones planteadas en los *Análisis sobre la síntesis pasiva y activa* pues en ellos se puede encontrar con minucioso detalle toda la delicada articulación que es atravesada al padecer un acto de violencia, posibilitando la comprensión y explicitación de su severa y profunda gravedad.

El trabajo ahonda en la afectación a partir conceptos centrales, tales como *optimalidad* de acuerdo con el cual habría de desarrollarse en integridad la vida de una persona; y se enriquece con el tratamiento de los términos de normalidad y normatividad, mismos que se vinculan con la estructura del *yo puedo*, a partir de la cual se pretendió desarrollar la libertad de movimiento del cuerpo vivido y éste definido a la par de la percepción, sensibilidad, la estructura que funda las motivaciones en las sedimentaciones y habitualidades.

Ahora bien, el planteamiento de la vulnerabilidad como condición de posibilidad para la intimidad y la confianza, para la sexualidad como ejercicio de expresión de la persona y una forma de relacionarse íntimamente con otros/as es uno que se da en el marco de una vida en la que es posible enunciar, en tanto que se es agente voluntario de las acciones y, por lo tanto, quien las dota de sentido, aquello que se vive de acuerdo con lo que esta experiencia vivida genera; sin embargo, la investigación, en lo que respecta a lo padecido, a la vulneración y a la sexualidad transgredida, acompañada por los elementos comunes en las descripciones sobre el sentir en el recuento de las consecuencias después de haber sufrido un acto de violencia sexual, orienta a la conclusión sobre la vulneración como la realización de una transgresión profunda que se enuncia como humillación.

La transgresión al límite que dibuja el contorno definitorio para reconocer a una persona como un individuo único e identificable no desarticula la posibilidad de que esta persona se autoconstituya, sino que altera la forma en la que se relacionan los actos con la dación de sentido. Pues la violencia, específicamente la violencia sexual se sitúa en uno de los estratos que más profundidad alcanza en el despliegue de las síntesis pasivas y activas que forman los actos y estilo de la persona, esto es, la intimidad, trasgredida hasta el punto de quebrar con la certeza primigenia a partir de la cual se construye la tesis de realidad sobre el mundo.

La violencia sexual, ya sea como ataque puntual o como una constante que se impone en la vida de las personas que la sufren como un horizonte de normalidad, es una forma de violencia que muestra en su padecer consecuencias similares a las que se encuentran en soldados o víctimas de atentados bélicos severos porque ella acontece en un estrato de la constitución que, a su vez, modula toda coloración emotiva y la articulación primigenia de sentido. La intimidad se vincula con la confianza que, a su vez, se aterriza como certeza primigenia.

Es así que en este estudio se postula una aproximación que permita dar cuenta de la gravedad que la violencia sexual significa, porqué ella se concreta como una vulneración que no rompe con la posibilidad de dotar de sentido, sino que altera esta misma capacidad, en ocasiones rompiendo con la articulación entre voluntad y capacidad que dinamiza la posibilidad de postular el propio desarrollo de sí teniendo un proyecto de vida basado en la certeza de que la capacidad tenga injerencia en la realidad, lo que deja de ser el caso cuando la capacidad es negada ante a la imposición de otro.

Así mismo, se plantea que el padecimiento de violencia sexual, en tanto que inefable (al menos en su inmediatez) porque precisamente consiste en anular la posibilidad del consentimiento y, por lo tanto, de tener la posibilidad de reconocer lo que se sufre, es una vivencia que apunta a la incapacidad de respuesta, tanto social como estatal, frente a esta forma de violencia. Sufrir un acto de violencia sexual consiste en obligar a la persona a un estatuto de objeto en el cual, la elocuencia y capacidad de reconocimiento y habla se ven radicalmente afectadas, en ocasiones incluso anuladas.

La cultura de la denuncia, si bien ha fortalecido la posibilidad de reconocer patrones y, por tanto, permitir que quienes viven violencia sexual puedan nombrarla, aún se sostiene en la exigencia de demostrar a partir de elementos como la falta de consentimiento y de evidencias físicas, el haber sufrido actos de violencia sexual. Aquí no se pretende decir que los mecanismos no sean útiles o que no respondan a parámetros que aseguren un camino objetivo fundado en evidencia para emitir un juicio, sino que la violencia sexual en sí misma arrebató la posibilidad de expresar lo sufrido en el tiempo que se otorga para que una denuncia sea válida. Por otro lado, la corporalidad, que ya en el padecer del acto ha sido reducida a un carácter objetual, es a su vez solicitada como escenario en el cual habrán de recolectarse evidencias perpetuando, por lo tanto, un estatuto de cuerpo/objeto, más que de cuerpo vivido.

Lo anterior es una conclusión posible gracias a una aproximación a lo vivido, lo padecido y la manera en la que esto afecta la sensibilidad, expresión y capacidad de la persona que lo sufre. No se trata de decir que la justicia en casos de violencia sexual sea imposible, más sí que el resarcir el daño es una realidad difícil de alcanzar mientras los parámetros impliquen tiempos y exigencias de evidencia que no corresponden con las formas en las que la violencia sexual puede ser sufrida.

Ahora bien, una enseñanza de crucial relevancia en este estudio es que, si bien las mujeres, sobre todo adultas que se insertan en una estructura de vida en pareja con un varón, son las mayores víctimas de actos de violencia sexual y, por lo tanto, de humillación constante y cotidiana, lo cierto es que las mujeres no son las únicas víctimas. La imposición de la vulnerabilidad como característica propia de identidades sociales atravesadas por construcciones identitarias debilitantes se impone casi que para la mayoría de las personas. Ya sea por una estructura de desigualdad material como la imposición de la pobreza y la marginación, por cuestiones etarias, religiosas, genéricas, por

enfermedad o apariencia, lo vulnerable aún es considerado como un señalamiento de debilidad que requiere ser protegida.

En la construcción ideológica del estado hegemónico patriarcal, esta noción de debilidad (impuesta por la propia estructura jerárquica de este estado) esta imposición de debilidad y de necesidad de protección es asumida como accesibilidad. Existe una cuota material y carnal que corresponde cumplir a quienes no *aportan* protección, sino que la reciben (aunque en realidad sean las personas más afectadas por la imposibilidad de escapar de esta estructura). Esta cuota se *cobra* ya sea con trabajos no reconocidos, valorados o remunerados (que contemplan todos los trabajos de reproducción y cuidado, en su mayoría feminizados) o con el acceso sexual a estas personas. Niñas, niños, adolescentes, adultos/as y ancianos/as son, en diferente medida, pero al final, posibles víctimas de violencia sexual siempre y cuando ésta siga siendo comprendida como una forma de legitimación del poder corporal de quien ejerce el acto violento.

Es así como se establece que la violencia sexual es un mecanismo para la perpetuación jerárquica patriarcal. Ella no tiene como objeto de su abuso únicamente a las mujeres, sino toda encarnación en la que se imponga un sentido identitario de lo femenino, asociado con la vulnerabilidad que aquí nos atrevemos a llamar vulneración. El viraje del sentido de la vulnerabilidad como resultado de la interacción con los otros, como condición de posibilidad para nuestro encuentro y, por lo tanto, constitutiva para nuestra propia subjetividad, asumida socialmente como un elemento negativo, debilitante y que busca ser rechazado a partir de diversas formas de violencia (como la acumulación, la explotación de la tierra, el aislamiento, la hipervigilancia, el racismo, xenofobia y machismo, etc.) es representativo de un profundo estado de negación respecto a lo que somos y podemos ser en tanto que sujetos, por necesidad intersubjetivos.

La negación de la vulnerabilidad significa vulnerar a otros/as, negar a otros/as, someterles y, en tanto que se niega su carácter de sujeto en el sometimiento al objeto sexual o como mercancía, o como obrero, migrante, extranjero, etc., permite que la idea de humano se consolide en negación respecto a la experiencia de ser humano en la medida en la que se destruye violentamente lo que nos permitiría serlo.

La investigación también ha mostrado que toda aproximación dualista para explicar las estructuras en las que se reproduce y normaliza la violencia no son suficientes. La perspectiva desde la cual se toma el rechazo a una cualidad propia de las personas en tanto que sujetos, es decir, la vulnerabilidad, permite señalar un nivel más profundo sobre el cual se construyen los discursos que perpetúan una jerarquía genérica impositiva. El rechazo de la vulnerabilidad constituye la violencia destructiva propia de la masculinidad, mientras que la imposición a una vulneración de acceso, más como condición que como medio para las relaciones intersubjetivas, se perpetúa a partir de la

violencia sexual sobre los cuerpos objetualizados feminizados y a toda corporalidad imposibilitada a la resistencia con los medios que el ejercicio de la violencia provee: un alejamiento del mundo de vida, de la interacción y confianza, de la amistad y el amor, la libertad y el interés.

Por último, la violencia anula la capacidad de respuesta ética porque, en la medida en la que transgrede la relación libre de capacidad y movimiento, anula la responsabilidad como propia del proceso de autoconstitución subjetiva.

•••

Hablar sobre violencia es difícil y doloroso porque estudiarla hace pensar que ésta no tendrá más que un final cada vez más trágico. El estudio de la violencia resulta desesperanzador porque articula el sentido por el cual el fenómeno en sí tematiza las experiencias que más repudiamos, porque son las que más nos hieren. Describir los efectos de la violencia permite comprender su alcance, así como ver crudamente la voluntad en sus agentes y motivaciones. Este estudio ha permitido comprender que la violencia se ejerce con voluntad y con la intención de herir profundamente, permitiendo apuntar a los ínfimos estratos de auto constitución que se ven modificados por el sufrimiento.

Si bien esta investigación señala ciertos lugares para continuar con las descripciones que se presentaban necesarias, ella también deja abiertas preguntas delicadas que ameritan ser tratadas con sensibilidad y de manera crítica: ¿Es asequible la justicia frente a los efectos que la violencia sexual genera en las personas que la padecen?; ¿es posible redimir el daño? Las preguntas en sí mismas implican una premisa de forma implícita: no nos atrevemos a apuntar aún a la posibilidad de preguntarnos cómo erradicar mecanismos de reproducción y perpetuación de la violencia sexual como constante, como práctica aprehendida socialmente y replicada en nuestros hábitos y deseos.

El abordaje de la violencia sexual como fenómeno complejo también deja abierto un campo de estudio que aquí no es abordado, el de la vivencia de quien agrede. Para que la violencia sexual sea comprendida, al menos como un fenómeno en cuanto tal, necesita describir las motivaciones de quien la ejerce, pero lo cierto es que dicha descripción parece rozar en lo obscuro e inaccesible.

El camino que sigue esta tesis para aproximarse a la comprensión de la forma en la que la violencia sexual altera las estructuras de percepción y, por lo tanto, la autoconstitución de la persona que la padece, también permitieron abordar esta delicada, fina y compleja estructura que nos constituye y, a partir de la cual, constituimos. Si bien nos alerta sobre el daño severo que la violencia sexual genera, también nos permite comprender el carácter dinámico y plástico de nuestras experiencias, nos permite comprender la vulnerabilidad como posibilidad de aprendizaje y apertura. No quiero concluir este estudio diciendo que sanar es posible, pues resulta insensible e indolente respecto a las

vivencias de las víctimas; sin embargo sí quiero concluir apuntando a la capacidad de nutrir, de satisfacer, cuidar y amar que se originan en una redefinición cuidadosa sobre nuestra forma de relacionarnos entre nosotras y nosotros como sujetos vulnerables.

## BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Ballanfat, Elsa. *Le corps désabusé. Violences sexuelles, de l'épreuve a la vie retrouvée*. Omniscience, 2022.
- Beauvoir, Simone de. *El segundo sexo*. Alianza editorial mexicana, 1989.
- Berggren, Kalle, Lucas Gottzén, y Hanna Bornäs. «Theorising Masculinity and Intimate Partner Violence». En *Men, Masculinities and Intimate Partner Violence*, editado por Lucas Gottzén, Margunn Bjørnholt, y Floretta Boonzaier. Routledge Research in Gender and Society. Routledge, 2021.
- Bordieu, Pierre. *La dominación masculina*. Traducido por Joaquín Jordá. Anagrama, 2021.
- Brudzińska, Jagna. «Aisthesis». En *Handbook of Phenomenological Aisthesis*, vol. 59. Contributions To Phenomenology. Springer Netherlands, 2010. <http://link.springer.com/10.1007/978-90-481-2471-8>.
- Bustamante Sánchez, Aranza Daniela. «Adultas mayores y abuso sexual: la violencia de género no tiene límites». *Corriente Alterna*, 3 de septiembre de 2021. <https://corrientalterna.unam.mx/genero/adultas-mayores-abuso-sexual-violencia-de-genero-no-tiene-limites/>.
- Cabrera, Celia. «La constitución de la conciencia volitiva y sus implicancias para la ética fenomenológica en Husserl». *Anuario Filosófico*, advance online publication, 25 de febrero de 2021. <https://doi.org/10.15581/009.54.2.005>.
- Cabrera, Celia. «Sobre la racionalidad de la esfera afectiva y su vínculo con la razón teórica en la ética de E. Husserl». *Revista de Filosofía (Madrid)* 39, n.º 1 (2014): 73-94. [https://doi.org/10.5209/rev\\_RESF.2014.v39.n1.45619](https://doi.org/10.5209/rev_RESF.2014.v39.n1.45619).
- Carson, Anne. *Eros the Bittersweet*. Dalkey Archive Press, 2022.
- Crespo, Mariano. «Emociones morales e identidad personal». *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 6 (febrero de 2021): 51. <https://doi.org/10.5944/rif.6.2015.29831>.
- Crespo, Mariano. «Fenomenología, sentimientos e identidad. La contribución de la fenomenología husserliana de los sentimientos a la cuestión de la identidad personal». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 33, n.º 2 (2016): 605-17. <https://doi.org/10.5209/ASHF.53599>.
- Davis, Angela. *Mujeres, raza y clase*. Traducido por Ana Varela Mateos. Akal, 2005.
- De Monticelli, Roberta. «Values, Norms, Justification and the Appropriateness of Emotion». En *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, editado por Thomas Szanto y Hilge Landweer. Routledge Handbooks in Philosophy. Routledge/Taylor & Francis Group, 2020.
- Delhom, Pascal. «The Normative Force of Suffered Violence». En *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*, 1.ª ed., editado por Thomas Bedorf y Steffen Herrmann. Routledge, 2019. <https://doi.org/10.4324/9780429259852>.
- Delitos contra la libertad y el normal desarrollo psicosexual, Legislation No. 265 bis, Código Penal Federal (1997).
- Depraz, Natalie. «Consciousness and First-Person Phenomenology: First Steps Towards an Experiential Phenomenological Writing and Reading (EWR)». En *Interdisciplinary Perspectives on Consciousness and the Self*. Springer India, 2014.
- Depraz, Natalie. «Simone de Beauvoir, une phénoménologie d'un nouveau genre. Sexe et genre, une distinction non-phénoménologique ? Beauvoir au prisme de Butler.» *Alter*, n.º 30 (noviembre de 2022): 71-85. <https://doi.org/10.4000/alter.2428>.
- Díaz, Gloria Leticia. «Informe detecta casos de violencia sexual infantil en 27 escuelas de 12 estados de México». Accedido 17 de enero de 2025.

- <https://www.proceso.com.mx/nacional/2024/7/23/informe-detecta-casos-de-violencia-sexual-infantil-en-27-escuelas-de-12-estados-de-mexico-333512.html>.
- Dodd, James. «On the Concept of Violence: Intelligibility and Risk». En *Phenomenologies of Violence*, editado por Michael Staudigl. Studies in Contemporary Phenomenology 9. Brill, 2014.
- Dodd, James. *Violence and Phenomenology*. Routledge, 2009.
- Drummond, John J.. «Self-Identity and Personal Identity». *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 20, n.º 2 (2021): 235-47. <https://doi.org/10.1007/s11097-020-09696-w>.
- Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP) y Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG). *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*. Segunda edición. Guatemala, 2011.
- Ferrarello, Susi. *The Phenomenology of Sex, Love, and Intimacy*. 1.ª ed. Routledge, 2019. <https://doi.org/10.4324/9781351123266>.
- Franco, Jean. *Una modernidad cruel*. Traducido por Víctor Altamirano. Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Greer, Germaine. *Sobre la violación*. Traducido por Inga Pellisa. Debate, 2019.
- Gottzén, Lucas, Margunn Bjørnholt, y Floretta Boonzaier. «What Has Masculinity to Do with Intimate Partner Violence?» En *Men, Masculinities and Intimate Partner Violence*, editado por Lucas Gottzén, Margunn Bjørnholt, y Floretta Boonzaier. Routledge Research in Gender and Society. Routledge, 2021.
- Heinämaa, Sara. «The Body». En *The Routledge Companion to Phenomenology*, editado por Sebastian Luft y Søren Overgaard. Routledge, Taylor & Francis Group, 2012.
- Heinämaa, Sara. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- Heinämaa, Sara y Joonas Taipale. «Normality». En *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, 1.ª ed., editado por Giovanni Stanghellini, Matthew Broome, Andrea Raballo, Anthony Vincent Fernandez, Paolo Fusar-Poli, y René Rosfort. Oxford University Press, 2019. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198803157.001.0001>.
- Held, Klaus. *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Siglo del hombre editores, 2012.
- Husserl, Edmund. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Springer Netherlands, 2001. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-0846-4>.
- Husserl, Edmund. *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Traducido por Jas Reuter. Textos fundamentales. UNAM, 1980.
- Husserl, Edmund. *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920-1925)*. Springer Netherlands, 2019. <https://doi.org/10.1007/978-94-024-1597-1>.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. 1: Introducción general a la fenomenología pura*. Nueva ed. y Refundición integral de la trad. de José Gaos. Editado por Antonio Ziriñ Quijano. Traducido por José Gaos. Fondo de Cultura Económica [u.a.], 2013.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. 2.ª ed. Traducido por Antonio Ziriñ Quijano. Filosofía contemporánea. UNAM y Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Husserl, Edmund. *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie - Zweites Buch*. Vol. 4. Springer Netherlands, 1976. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-9048-3>.
- Husserl, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Filosofía contemporánea. UNAM, 2023.

- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Traducido por Mario A. Presas. Tecnos, 2018.
- Husserl, Edmund. *Thing and Space*. Traducido por Richard Rojcewicz. Springer Netherlands, 1997. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-8869-0>.
- Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologischen Reduktion*. Editado por Sebastian Luft. Vol. 34. Husserliana. Springer Netherlands, 2002. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-0574-6>.
- Jacobs, Hanne. «Towards a Phenomenological Account of Personal Identity». En *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, editado por Filip Mattens, Hanne Jacobs, y Carlo Ierna, vol. 200. *Phaenomenologica*. Springer Netherlands, 2010. [https://doi.org/10.1007/978-94-007-0071-0\\_13](https://doi.org/10.1007/978-94-007-0071-0_13).
- Kelly, Liz. *Surviving Sexual Violence*. Polity Press, 1988.
- Laferté-Coutu, Mérédith. «On the Full Concretion of Subjectivity in Husserl's Phenomenology: Contingency and the Transcendental Person». *Journal of the British Society for Phenomenology* 54, n.º 2 (2023): 113-31. <https://doi.org/10.1080/00071773.2022.2164736>.
- Landgrebe, Ludwig. «The problem of teleology and corporeality in phenomenology and Marxism». En *Phenomenology and Marxism*, editado por Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman, y Ante Pažanin. Routledge, 2015.
- Mensch, James. «Violence and Embodiment»: *Symposium* 12, n.º 1 (2008): 4-15. <https://doi.org/10.5840/symposium20081211>.
- Mensch, James. «Violence and Selfhood». *Human Studies* 36, n.º 1 (2013): 25-41. <https://doi.org/10.1007/s10746-013-9265-1>.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Traducido por Jem Cabanes. Planeta-Agostini, 1993.
- Millet, Kate. *Política sexual*. Traducido por Ana María Bravo García. Cátedra, 1995.
- Paci, Enzo. «A Phenomenology of Eros». En *Facets of Eros: Phenomenological Essays*, editado por F. J. Smith y Erling Eng. Springer Netherlands, 1972. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-2387-0>.
- Quepons, Ignacio. «Aprobación del valor, decisión y motivación racional: observaciones sobre la ética de Edmund Husserl». *La lámpara de Diógenes* 16, n.º 30 (2018): 117-32.
- Quepons, Ignacio. «El valor y sus horizontes: aspectos de la génesis de la conciencia afectiva en la fenomenología de Husserl». En *Fenomenología de la vida afectiva*, editado por Celia Cabrera y Micaela Szeftel. Sb editorial, 2021.
- Quepons, Ignacio. «Feeling Vulnerable: Phenomenological Dimensions of Affectivity». En *Phenomenology and Perspectives on the Heart*, editado por Anthony J. Steinbock, vol. 117. *Contributions to Phenomenology*. Springer International Publishing, 2022. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-91928-3>.
- Quepons, Ignacio. «Violencia, vulnerabilidad y mundo de la vida: contribución a una perspectiva crítica en fenomenología trascendental». En *Las fronteras del sentido. Filosofía y crítica de la violencia*. Medea, edited by Agata Bąk. Sb editorial; Universidad Autónoma del Estado de México, 2021.
- Quepons, Ignacio. *Vulnerable body and consciousness of value: Developments in husserlian phenomenology*. 2021.
- REDIM. *Violencia Sexual Contra La Niñez Y La Adolescencia En México (2010-2023) - Blog De Datos E Incidencia Política De REDIM*. Infancia Cuenta En México. 27 de junio de 2024. <https://blog.derechosinfancia.org.mx/2024/06/27/violencia-sexual-contra-la-ninez-y-la-adolescencia-en-mexico-2010-2023/>.

- Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica*. Anthropos, 2015.
- Segato, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. 3.<sup>a</sup> ed. Prometeo Libros, 2021.
- Sigurdson, Ola. «Only Vulnerable Creatures Suffer: On Suffering, Embodiment and Existential Health». En *Phenomenology of the Broken Body*, 1 [edition], editado por Espen Dahl. Routledge Research in Phenomenology 12. Taylor and Francis, 2018.
- Sistema Nacional de Información Estadística y Geográfica. *Encuesta Nacional Sobre la Dinámica de Relación en los Hogares. ENDIREH 2021*. Presentación ejecutiva No. 5. Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares. INEGI, 2022. [bit.ly/3QxBYNA](https://bit.ly/3QxBYNA).
- Staudigl, Michael. «Introduction: Topics, Problems, and Potentials of a Phenomenological Analysis of Violence». En *Phenomenologies of Violence*, editado por Michael Staudigl. Studies in Contemporary Phenomenology 9. Brill, 2014.
- Steinbock, Anthony J. «Erotic Perception». En *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy: Volume 16*, editado por Rodney K. B. Parker y Ignacio Quepons. Routledge, 2018.
- Steinbock, Anthony J. «Humility, Humiliation and Affliction». En *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, editado por Thomas Szanto y Hilge Landweer. Routledge Handbooks in Philosophy. Routledge, 2020.
- Steinbock, Anthony J. *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of the Heart*. Northwestern University Press, 2014.
- Steinbock, Anthony J. «Translators introduction». En *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Springer Netherlands, 2001. <https://link.springer.com/10.1007/978-94-010-0846-4>.
- Subiksha Dhamodaran, Sri. «Marital Rape In India». *Journal of Legal Studies & Research* 9, n.º 1 (2023): 223-32. World. <https://jlsr.thelawbrigade.com/article/marital-rape-in-india/>.
- Tinoco Morales, Omar. «México lidera cifras de abuso sexual infantil, revela reporte de la OCDE». infobae, 29 de diciembre de 2024. <https://www.infobae.com/mexico/2024/12/29/mexico-lidera-cifras-de-abuso-sexual-infantil-revela-reporte-de-la-ocde/>.
- Toit, Louise du. *A Philosophical Investigation of Rape. The Making and Unmaking of the Feminine Self*. Routledge, Taylor & Francis Group, 2008.
- Torres Falcón, María. *Con sus propias palabras: Relatos fragmentarios de víctimas de trata*. Centro de Estudios para el Adelanto de las Mujeres y la Equidad de Género, s. f.
- Verdú, Daniel. «Gisèle Pelicot, la víctima que desafió a la vergüenza: “Confío en que hombres y mujeres puedan vivir en armonía”». El País, 19 de diciembre de 2024. <https://elpais.com/sociedad/2024-12-19/gisele-pelicot-confio-en-que-hombres-y-mujeres-puedan-vivir-en-harmonia-y-con-respeto-mutuo.html>.
- Walker, Garthine. «Rereading Rape and Sexual Violence in Early Modern England». *Gender & History* 10, n.º 1 (1998): 1-25. <https://doi.org/10.1111/1468-0424.00087>.
- Warren, Nicolas de. «Torture and Trust in the World. A Phenomenological Essay». *Phänomenologische Forschungen*, 2015, 83-99. <https://doi.org/10.28937/PHAEFO-2015>.
- Wehrle, Maren. «‘Bodies (That) Matter’: The Role of Habit Formation for Identity». *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 20, n.º 2 (2021): 365-86. <https://doi.org/10.1007/s11097-020-09703-0>.

- Wehrle, Maren. «“Feelings as the Motor of Perception”? The Essential Role of Interest for Intentionality». *Husserl Studies* 31, n.º 1 (2015): 45-64. <https://doi.org/10.1007/s10743-014-9159-8>.
- Wehrle, Maren. «Me, My (Habitual) Self, and I: A Phenomenological Account of Habitual Identity». En *Phenomenology of Broken Habits: Philosophical and Psychological Perspectives on Habitual Action*, 1.ª ed., editado por Line Ryberg Ingerslev y Karl Mertens. Routledge, 2024. <https://doi.org/10.4324/9781003332466>.
- Wehrle, Maren y Julia Jansen. «The Normal Body: Female Bodies in Changing Contexts of Normalization and Optimization». En *New Feminist Perspectives on Embodiment*, editado por Clara Fischer y Luna Dolezal. Springer International Publishing, 2018. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-72353-2>.
- Welton, Donn. «“The Systematicity of Husserl’s Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method”». En *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press, 2003.
- Zahavi, Dan. «Husserl’s Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy». En *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press, 2003.
- Zahavi, Dan. *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Northwestern University Press. Northwestern University Press, 2020.
- Zahavi, Dan. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. MIT Press, 2005.
- Zirión Quijano, Antonio. «Coloraciones emotivas y temples anímicos en los Estudios acerca de la estructura de la conciencia de Husserl». *Isegoría*, n.º 60 (julio de 2019): 123. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2019.060.08>.
- Zirión Quijano, Antonio. *Sobre el colorido de la vida y la fenomenología de lo inefable*. Sb editorial, 2024.
- «(198) Former Ballerina With Alzheimer’s Performs “Swan Lake” Dance | Super Emotional - YouTube». Accedido 7 de enero de 2025. [https://www.youtube.com/watch?v=IT\\_tW3EVDK8](https://www.youtube.com/watch?v=IT_tW3EVDK8).