

Agata Bąk (coord.)

III

SERIE MEDEA • Mujeres científicas, artistas, humanistas, educadoras y académicas de Iberoamérica



LAS FRONTERAS  
DEL SENTIDO

Filosofía y crítica  
de la violencia



sb

Las fronteras del sentido

AGATA BAĞ (COORD.)

# Las fronteras del sentido

Filosofía y crítica de la violencia

Sara Heinämaa

Marcela Venebra Muñoz

James Jardine

Agata Bağ

Ignacio Quepons

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

Sergio Pérez-Gatica

Esteban Marín Ávila

Elizabeth A. Behnke

Sarah Patricia Cerna Villagra

Debra Bergoffen

Arturo Aguirre Moreno



sb

México - Buenos Aires - Madrid - Bogotá - Lima - Santiago - Montevideo - Asunción- San Pablo

Las fronteras del sentido : filosofía y crítica de la violencia / Sara Heinämaa...

[et al.] ; coordinado por Agata Bąk.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : SB ; México D. F. : Universidad Autónoma del Estado de México, 2021.

244 p. ; 23 x 16 cm. - (Medea ; 3)

ISBN 978-987-8384-45-0

1. Filosofía. 2. Fenomenología. 3. Violencia. I. Heinämaa, Sara. II. Bąk, Agata, dir.

CDD 142.7

Título: Las fronteras del sentido

Subtítulo: Filosofía y crítica de la violencia

Coordinadora: Agata Bąk

Autores: Sara Heinämaa - James Jardine - Ignacio Quepons - Sergio Pérez Gatica - Elizabeth A. Behnke  
Debra Bergoffen - Marcela Venebra Muñoz - Agata Bąk - Rosemary Rizo-Patrón de Lerner  
Esteban Marín Ávila - Sarah Patricia Cerna Villagra - Arturo Aguirre Moreno

Serie: Medea

Directora de la Serie: Dra. Marcela Venebra Muñoz

Primera edición: marzo de 2021

Expediente de obra 263/2020 - Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados

Esta tirada consta de 300 ejemplares

Impreso en México. *Made in Mexico*

© Sb editorial

Piedras 113

C1070AAC - Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Tel.: (+54) (11) 42153-0851 - [www.editorialsb.com](http://www.editorialsb.com)

ISBN 978-987-8384-45-0 (impreso)

ISBN 978-987-8384-46-7 (digital - pdf)

ISBN 978-987-8384-47-4 (digital - epub)

© Universidad Autónoma del Estado de México

Instituto Literario núm. 100 Ote.

C.P. 50000, Toluca, Estado de México

[www.uaemex.mx](http://www.uaemex.mx)

ISBN 978-607-633-266-5 (impreso)

ISBN 978-607-633-267-2 (digital - pdf)

**Universidad Autónoma del Estado de México**

Dr. en Ed. Alfredo Barrera Baca

*Rector*

Dra. en C. E. A. Eréndira Fierro Moreno

*Encargada del Despacho de la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados*

Mtra. en Admón. Susana García Hernández

*Directora de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados*

Patricia Vega Villavicencio

*Jefa del Departamento de Producción y Difusión Editorial*

# Índice

Introducción.....	7
Autores (por orden de contribución) .....	9

## PARTE I

### Estructuras de la violencia

Objetivación, inferiorización y proyección en la investigación fenomenológica acerca de la deshumanización .....	15
--	----

SARA HEINÄMAA - JAMES JARDINE

Violencia, vulnerabilidad y mundo de la vida: contribución a una perspectiva crítica en fenomenología trascendental.....	41
--	----

IGNACIO QUEPONS

La violencia como fenómeno de correlación intencional. Análisis del abuso de fuerza como fenómeno de conciencia práctico-intersubjetivo .....	75
---	----

SERGIO PÉREZ GATICA

## PARTE II

### La vulneración del cuerpo

“No hay caminos, hay que caminar”.Violaciones de la conciencia cinestésica y caminos hacia su recuperación.....	87
---	----

ELIZABETH A. BEHNKE

<b>Explotar la dignidad del cuerpo vulnerable: la violación como un arma de guerra .....</b>	<b>105</b>
DEBRA BERGOFFEN	
<b>A ras de la carne: en el límite de la violencia y el sentido .....</b>	<b>121</b>
MARCELA VENEBRA MUÑOZ	
<b>La permanencia de la herida. Sobre el sujeto vulnerado.....</b>	<b>143</b>
AGATA BAK	

### PARTE III

#### Violencia y racionalidad

<b>Violencia de género, entre el instinto y la razón. Perspectiva histórico-fenomenológica.....</b>	<b>159</b>
ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER	
<b>Sobre la racionalidad e irracionalidad de confiar en contextos de violencia extrema.....</b>	<b>183</b>
ESTEBAN MARÍN ÁVILA	

### PARTE IV

#### Contextos de la violencia

<b>Masculinidades tóxicas y mercados ilegales: su relación con los contextos de mayor violencia letal de mujeres en México.....</b>	<b>201</b>
SARAH PATRICIA CERNA VILLAGRA	
<b>Fosa clandestina. Aproximaciones espaciales desde la filosofía forense .....</b>	<b>231</b>
ARTURO AGUIRRE MORENO	

# Introducción

La idea de este libro nace en el *Seminario de Estudios Interdisciplinarios sobre Violencia Sexual*, organizado por la doctora Marcela Venebra Muñoz y la Universidad Autónoma del Estado de México en marzo de 2020, al que acudieron varios de los autores que firman en este volumen. Era una de las actividades del primer año de andadura del programa *VIVAS*, surgido como respuesta a la violencia. Uno de sus objetivos consiste precisamente en hacer un diagnóstico de la situación acuciante en la que estamos inmersos desde la reflexión y la praxis universitaria. Tras aquel seminario se publicó un amplio resumen de las jornadas en las que se pueden consultar las ponencias de todos los participantes. El volumen que ahora presentamos surge de las inquietudes suscitadas en aquel encuentro e invita a colaborar a otros pensadores dedicados a la misma cuestión, tanto de ámbito nacional como internacional. También traducimos aquí dos artículos ya publicados en otras lenguas, al creer que su relevancia para el tema que nos concierne amerita su publicación en español.

El problema que se aborda en este volumen es la delimitación conceptual del fenómeno de la violencia. Esto significa, según creemos, desplegar las distintas capas que lo constituyen, momentos que pueden definirlo. Lejos de ser un fenómeno puntual, o una mera acción física, el acto violento brota en un contexto histórico, social, cultural y espacial más amplio. Los autores aquí reunidos esclarecen en sus escritos las capas intencionales involucradas en este tipo de actos, atendiendo no solo a la motivación concreta del perpetrante, sino atendiendo a las sedimentaciones culturales e históricas, imaginarios, contextos geográficos y otras actitudes que están implicadas en los horizontes de tal acto. Otra convicción compartida por los autores es que el acto violento perpetrado contra alguien no busca meramente la destrucción física, sino que atenta, como se afirma rotundamente, contra la persona de carne y hueso, impactando contra la voluntad y el desarrollo autónomo de la

identidad. Contrariamente a lo que se argumenta en ocasiones, la violencia tampoco es algo inhumano en el sentido de una perversión, algo ajeno a la racionalidad humana o algo animal. Por el contrario, para poder atender el fenómeno violento y poder imputar responsabilidades tenemos que asumir que estas tendencias también forman parte de la llamada naturaleza humana, exhibiendo su faceta más cruel.

Los once trabajos incluidos en este volumen están divididos en cuatro partes, según el aspecto más pronunciado de cada contribución. A pesar de tratarse de trabajos individuales, se puede apreciar la comunidad del pensamiento que subyace a ello: muestra de una preocupación profunda por la realidad que nos rodea.

Creemos que en el contexto actual es necesario mover los recursos intelectuales y académicos para poder hacer un diagnóstico, reflexionar sobre las causas, las dimensiones de la vida humana en juego y encontrar caminos de transformación posible.

Quisiéramos agradecer a la Universidad Autónoma del Estado de México su incondicional apoyo para llevar a cabo el proceso de la edición del libro.

Igualmente, manifestar agradecimiento hacia los traductores que contribuyeron de forma generosa a la edición de este volumen.

Agata Bağ,  
Toluca, 7 de enero de 2021



## Autores (por orden de contribución)

**Sara Heinämaa** es profesora en la Universidad de Jyväskylä, Finlandia y profesora académica por Academia de Finlandia. Investigadora principal de MEPA: Marginalization and Experience: Phenomenological Analyses of Normality and Abnormality (con fondos de Academia de Finlandia). Su investigación actual se centra en el problema de la deshumanización; es también conocida por sus contribuciones al pensamiento feminista (en una línea que reinterpreta las contribuciones de Simone de Beauvoir a través de su vinculación con la fenomenología de corte husserliano-merleau-pontiano) y sus análisis de la corporalidad desde el punto de vista fenomenológico.

**James Jardine** es investigador postdoctoral en Universidad de Jyväskylä. Miembro del proyecto MEPA en el que investiga, desde óptica fenomenológica, los encuentros patológicos en los que se vislumbra la deshumanización o la inferiorización del Otro. Busca clarificar el origen de tales actitudes apelando a las nociones de la actitud y hábito. Su investigación doctoral se centró en la fenomenología de la emoción y de la personalidad. Autor de numerosos artículos sobre el tema en revistas científicas

**Ignacio Quepons** es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. De 2011 a 2012 realizó estudios de doctorado en la Universidad de Colonia, Alemania, con apoyo de la Agencia Alemana de Intercambio Académico (DAAD). De 2014 a 2016 fue investigador postdoctoral y profesor de asignatura en la Universidad de Seattle, en Estados Unidos. Actualmente se desempeña como Investigador de Tiempo Completo Titular C en el Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, y académico asociado al Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas A.C. Desde 2019 es Miembro Nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadores, y coordina-

dor del Programa de Doctorado en Filosofía. Es co-editor, con Rodney Parker del libro *Phenomenology of Emotions, systematical and historical perspectives* (Routledge, 2018).

**Sergio Pérez-Gatica** es Doctor en Filosofía por la Universidad de Colonia (Alemania). Actualmente es miembro de la red de investigación sobre el legado cultural del exilio republicano español en México, financiada por el consejo alemán de investigaciones científicas (Deutsche Forschungsgemeinschaft). También es investigador invitado en el Proyecto “América Latina y España: exilio y política en la órbita de la Guerra Fría”, en el CIALC-UNAM. En su investigación postdoctoral actual analiza el fenómeno de las acciones violentas como prácticas culturales generadoras de relaciones de dominio.

**Elisabeth A. Behnke** es especialista en filosofía y fenomenología del cuerpo y de la corporalidad, y en somaticidad (trabajo corporal y conciencia del cuerpo). Su proyecto actual es *Study Project in Phenomenology of the Body* (SPPB). Además de estas materias, ha enseñado también fenomenología del arte, fenomenología del yo y fenomenología aplicada en la Universidad de Ohio, en el Shimer College de Mt. Carroll (Illinois), en el California Institute of Integral Studies y en la Universidad Antioch de San Francisco. Ha sido miembro del comité directivo del Center for Advanced Research in Phenomenology (CARP), y de los comités editoriales de la *Encyclopedia of Phenomenology* (Kluwer, 1997), de la revista *Studia Phaenomenologica* (ZetaBooks) y de *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy* (Routledge, 2004, editada en 5 vols. por Lester Embree y Dermot Moran). Autora de numerosos artículos, coordinadora y editora de libros sobre la problemática del cuerpo.

**Debra Bergoffen** es profesora emérita de filosofía en George Mason University. Recibió reconocimientos por su docencia de parte de College of Arts and Sciences, también College of Arts and Sciences Distinguished Faculty Award, y University Teaching Excellence Award. Se especializa en filosofía continental, especialmente en fenomenología, y en el tema de la corporalidad. Al respecto cabe destacar su libro *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies Erotic Generosities* (1997). Su perseverancia en el trabajo interdisciplinar resultó en una investigación muy amplia acerca de cómo la conceptualización de los genocidios en Ruanda y antigua Yugoslavia nos llevan a replantearnos las nociones de humanidad o derechos humanos.

**Marcela Venebra Muñoz** es profesora Investigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Estado de México (UAEMEX). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Directora Editorial del Acta Mexicana de Fenomenología. Es doctora y maestra en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y licenciada en etnología

por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. En los últimos años ha publicado artículos sobre fenomenología del cuerpo en relación con las adicciones (*Ideas*, Buenos Aires, 2017), la tortura y las técnicas de envejecimiento (*Investigaciones Fenomenológicas*, 2018), violencia sexual, esclavitud y trabajo. Fundadora del programa VIVAS.

**Agata Bąk** es doctora en Filosofía por la UNED, España. Investigadora de Tiempo Completo en Centro de Investigación Multidisciplinaria en Educación en Universidad Autónoma de Estado de México; Profesora Tutora en la UNED. Realizó stancias predoctorales en Center for Subjectivity Research en Copenhague y en IFF UNAM, México. Activista por los derechos de pacientes con enfermedades raras. Sus intereses versan sobre antropología filosófica, especialmente el problema del cuerpo y la filosofía de la enfermedad. Autora de diversos artículos en revistas especializadas.

**Rosemary Rizo-Patrón de Lerner** es Profesora Principal del Departamento de Humanidades, Directora del Centro de Estudios Filosóficos (2017-2020); co-editora de la revista Estudios de Filosofía IRA-PUCP. Secretaria de las organizaciones filosóficas CLAFEN y ClphER, miembro del EXECOM del Center for Advanced Research in Phenomenology y la Organization of Phenomenological Organizations. Estudió filosofía en Perú y Bélgica; PHD Universidad de Lovaina con una tesis sobre la fenomenología de Husserl (asesor J. Taminioux). Becas alemanas de investigación ICALA y KAAD en Archivos Husserl de Colonia y Lovaina. Especializada en la fenomenología Husserl (del conocimiento, la ciencia, el lenguaje y la cultura) y en historia de la filosofía moderna y contemporánea. Autora de numerosos libros y artículos; editora de libros.

**Esteban Marín Ávila** es doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente es profesor e investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH) en Morelia, México. Ha sido Académico Visitante *Fulbright* en *Pennsylvania State University* y realizado estancias de investigación en *Bergische Universität Wuppertal*, el Archivo Husserl de la Universidad de Colonia y el departamento de sociología de la *Universidad Autónoma Metropolitana* (UAM-A). Entre sus más recientes publicaciones se encuentra “Hope and Trust as Conditions for Rational Actions in Society. A Phenomenological Approach”, en *Husserl Studies*.

**Sarah Patricia Serna Villagra** es Catedrática CONACYT adscrita al Programa Interdisciplinario de Estudios de Género del Centro de Estudios Sociológico de El Colegio de México. Doctora en Estado de Derecho y Gobernanza Global y Máster en Ciencia Política por la Universidad de Salamanca. Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma

de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT, México.

**Arturo Aguirre** es Doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ejerce como profesor investigador en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Fue Fellowship Young Resercher de la UNESCO 2011. Reconocido con la Medalla Alfonso Caso (2010) y la Presea Estatal de Ciencia y Tecnología del Estado de Puebla (2020). Centra su labor de investigación en filosofía social con aplicaciones sobre estudios de la violencia contemporánea. Es director del grupo de investigación “Estudios sobre la violencia” (BUAP), así mismo, es responsable y fundador de la Red Temática de Cuerpos Académicos “Estudios sobre la violencia, cultura y poder”. Autor de numerosos artículos y libros sobre la violencia, el último de los cuales se titula *Urbicidio. Filosofía de una ciudad herida*.

## PARTE I

# ESTRUCTURAS DE LA VIOLENCIA



# Objetivación, inferiorización y proyección en la investigación fenomenológica acerca de la deshumanización<sup>1</sup>

Sara Heinämaa - James Jardine

(ORCID 0000-0002-8458-2196 - ORCID 0000-0001-6418-0723)

TRADUCCIÓN: AGATA BAĞ

## Introducción

La deshumanización no es un concepto central en la filosofía fenomenológica. Nuestro objetivo en el presente capítulo consiste, sin embargo, en demostrar que tanto los fenomenólogos clásicos como los existencialistas han desarrollado conceptos que son de suma pertinencia y valor para la investigación contemporánea acerca de la deshumanización. Al iniciar con algunas reflexiones preliminares acerca de la relación entre deshumanización, objetivación y subjetividad, sostenemos que, a la luz de análisis fenomenológicos, la deshumanización no debe equipararse con la objetivación *tout court*, ni tampoco meramente con acciones que comprometen la autonomía o el bienestar de los seres humanos (sección 1). Seguidamente, se tiene en cuenta el muy influyente trabajo de Frantz Fanon acerca del racismo colonial. Mostramos que la investigación de Fanon sobre inferiorización racial dibuja una distinción crucial entre formas extremas de la deshumanización y una manera más general y cotidiana, que permea las sociedades racistas y que posibilita lo señalado antes (sección 2). Más adelante explicamos el análisis de Simone de Beauvoir sobre la deshumanización masculina que convierte a las mujeres en seres “subhu-

---

1. Este trabajo es una traducción al español del capítulo publicado originalmente como Heinämaa, S., Jardine, J. (2021): “Objectivation, Inferiorization and Projection in Phenomenological Research on Dehumanization”, en Kronfeldner, M. (ed.) *The Routledge Handbook of Dehumanization*, Abingdon-On-Thames: Routledge) [N.E.].

manos”, y mostramos que, según ella, esto ocurre a través de de proyecciones emotivas en las que las propias cualidades no deseadas se atribuyen a los demás. Comparamos los análisis fenomenológicos de de Beauvoir con la teoría más reciente de la proyección de Martha Nussbaum (sección 3) y, sobre la base de esta comparación, clarificamos el carácter deshumanizante de la intencionalidad proyectiva (sección 4).

Husserl, Fanon y de Beauvoir no son en modo alguno los únicos fenomenólogos cuyo trabajo ofrece herramientas para la investigación contemporánea en materia de deshumanización. La tradición brinda muchos otros recursos valiosos. Podemos encontrar potentes herramientas críticas, de forma más patente, en la discusión de Emmanuel Levinas acerca del carácter irreductible del otro sujeto (1947, 1961); en el análisis de Jean-Paul Sartre de la mirada que provoca vergüenza y su modo de operar en la formación de grupos y serialidad anónima (1943, 1960); y en el discurso de Hannah Arendt sobre la espontaneidad y la natalidad (1951, 1958). Las nociones levinasianas, satreanas y artendianas han sido usados con efectividad en los estudios contemporáneos sobre las distintas formas de violencia e injusticia.<sup>2</sup>

Todas estas nociones brotan del marco metodológico de la fenomenología del siglo XX.<sup>3</sup> Fueron desarrolladas con el fin de dar cuenta de las nuevas formas, tecnológicas e institucionales, de la violencia, experimentadas o atestiguadas en los campos de batalla de las guerras mundiales y en las persecuciones políticas y étnicas de los regímenes totalitarios; en los campos de concentración, en gulags y en campos de exterminio. Aparte de servir meramente a fines descriptivos, estos conceptos han sido diseñados para poder contradecir las ideologías totalitarias que moldearon Europa durante la primera mitad del siglo XX.

No vamos a cubrir la totalidad, ni siquiera la mayoría, de esta herencia teórico-crítica. Más bien vamos a centrar nuestra exposición en las contribuciones de Husserl, Fanon y de Beauvoir. Y eso por razones tanto metodológicas como temáticas. Husserl proporciona los métodos básicos y herramientas conceptuales que les permiten a los fenomenólogos estudiar distintas variaciones de la sociabilidad y encarnación [*embodiment*] humanas. Fanon y Beauvoir llevaron a cabo análisis originales de dos casos concretos de prácticas deshumanizantes, esto es, del racismo y sexismo en la Europa de posguerra. Además, las nociones y argumentos desarrolladas por ellos para este propósito siguen

2. Véase por ejemplo, Guenther, 2006; Schott, 2010; Butler, 2012; Staudigl, 2012; Dolezal, 2015; Schott, 2015; Lang, 2017.

3. Aquí podemos encontrar las contribuciones cruciales de los fenomenólogos tempranos de la primera generación, por ejemplo, de Edith Stein, Max Scheler, Eugen Fink y Alfred Schütz.



inspirando los estudios sobre la raza o sobre el género, así como los debates sobre casos históricos concretos de la violencia deshumanizante.<sup>4</sup>

## 1. La objetivación cósica y la subjetividad humana

En su reflexión sobre la naturaleza de la vida humana, Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología del siglo XX, distingue de pasada entre tres maneras distintas en las que se puede decir que los seres humanos son tratados como meras cosas. Inmediatamente después, señala que estas tres formas del menosprecio comparten núcleo intencional común. En primer lugar, podemos mentar<sup>5</sup> a otros seres humanos como meras cosas en un sentido moral-práctico. En segundo lugar, podemos tratarlos así en la esfera jurídica; y en el tercer lugar, podemos concebirlos de esta forma en contextos teóricos de las ciencias (Husserl, 1952: 190-191/1989, 200-201).<sup>6</sup> Según Husserl, tratamos a los demás como meras cosas en el sentido moral cuando no los reconocemos como co-participantes de la comunidad ética y, por ende, como intrínsecamente dignos de un tratamiento no instrumental, de respeto y benevolencia (cf. Husserl, 2004: 10). El menosprecio de la subjetividad en la esfera jurídica, por otra parte, ocurre cuando los individuos o las instituciones desatienden la pertenencia del ser humano a la comunidad legal o a la participación en prácticas jurídicas. Finalmente, considerar a otros seres humanos como meras cosas en el contexto teórico implica que sus acciones son estudiadas como instancias

---

4. Para el debate sobre la raza y el género, véase por ejemplo Yancy, 2017; Kruks, 2012; Deutscher, 2008; Martín Alcoff, 2006; Heinämaa, 2003; Gordon, 1995; para análisis de casos históricos concretos, véase por ejemplo Bergoffen, 2013; Mamdani, 2002.

5. El verbo empleado por los autores es “to intend” que en el contexto fenomenológico es un término técnico de la descripción de la propiedad de los actos, su apuntar, referirse a o mentar el objeto. En la traducción del texto se respeta la tradición hispanohablante de verterlo como “mentar” (N.E.).

6. En el segundo volumen de *Ideas* Husserl realiza una distinción de largo alcance entre dos actitudes desde las que podemos concebir a los seres humanos: por un lado, la actitud naturalista, en las que nos referimos [*intend*] a estos seres en tanto que individuos de la especie zoológica *homo sapiens*. Por otro lado, la actitud personalista en la que nos referimos a ellos como personas con un estilo único de relación, comportamiento y motivación (Husserl, 1952: 173/183ss). En el primer caso, los cuerpos humanos se nos dan como sistemas psicofísicos unidos causal y funcionalmente; en el segundo, como totalidades expresivas unificadas. Lo primero puede considerarse “despersonalizante” en cuanto que no atiende al carácter único de la persona humana y todo lo que de él depende. La distinción de Husserl entre las actitudes naturalista y personalista es análoga –pero no idéntica– a la muy influyente distinción de Peter Strawson entre la actitud objetiva y la actitud participante (Strawson, 1974; cf. Brudholm, 2020; Brudholm and Lang, en prensa).

de leyes naturales genéricas que gobiernan de manera uniforme todo comportamiento humano. No se dirigen al otro como una persona única, con un estilo individual de relacionarse y comportarse, sino que lo estudian como un objeto psicofísico, conectado causal y funcionalmente a otras cosas (Husserl, 1952: 181-191/1989: 192-201). El núcleo común que unifica estos tres casos del tratamiento de seres humanos como meras cosas, sugiere Husserl, es que las tres, de forma distinta, desatienden la participación activa del sujeto en la comunidad humana y, en consecuencia, su pertenencia al mundo humano que se cristaliza en comunidades humanas.

La distinción husserliana sugiere que la deshumanización, en tanto que tratamiento de los seres humanos como meras cosas, siempre ocurre en relación con determinadas prácticas humanas y no en abstracción de estas. Por eso, más que confrontarnos con un fenómeno unificado de la deshumanización, nos encontramos con diferentes formas de deshumanización que operan en diversos contextos prácticos y provistos de valor; por ejemplo, en el jurídico, religioso o científico.

Esto subraya el hecho de que los fenomenólogos no analizan la deshumanización meramente en términos de actitudes cognitivas discretas que puedan estar operando en ciertos tipos de actos violentos. En este punto, la conceptualización fenomenológica de la deshumanización se distingue de la que está en el centro del debate contemporáneo sobre este tema y que concibe la deshumanización esencialmente como un proceso cognitivo, una creencia o una percepción, que construye al otro como sub- o inhumano. Muchos teóricos proceden de esta forma, identificando primero la aprehensión cognitiva y luego determinando el grado hasta el que esta sirve para motivar acciones despectivas de la humanidad (mirar, p.ej., Livingstone Smith, 2011, 2016; Manne, 2016).<sup>7</sup> Por el contrario, la deshumanización es para los fenomenólogos un fenómeno más amplio y no limitado a los procesos cognitivos, ni siquiera a procesos individuales-subjetivos. Mientras hay casos en los que las actitudes cognitivas sirven como medios primarios de deshumanización, la cognición puede adquirir el rasgo de degradación de la humanidad solo cuando está situada en determinados contextos prácticos y emotivos. Y en otros casos, el proceder [*enactment*] deshumanizante no es meramente cognitivo, sino que

---

7. Una importante excepción a esta aproximación dominante es la conceptualización de Mari Mikkola (e.g. 2016: 145ss.). Mikkola (en prensa) ofrece un argumento más extenso que apoya la necesidad de distinguir entre la deshumanización y la objetivación, si bien la noción de la objetivación a la que se refiere no es idéntica a la noción fenomenológica de la objetivación cósmica empleada en este capítulo. Al igual que Mikkola, Brudholm and Lang (en prensa) desarrollan una teoría de la deshumanización que converge con nuestra aproximación, al prestar atención de forma significativa a la perspectiva de la persona deshumanizada.

también involucra hechos y/o emociones. Además, como veremos, los fenomenólogos estudian y conceptualizan la deshumanización como un proceso intersubjetivo, no limitado a la vida mental del agente (el deshumanizador), sino que además incorpora esencialmente la manera en la que la actividad es experimentada, interpretada y asumida por el objetivo (el deshumanizado).

Para iluminar más el fenómeno de la deshumanización –y para enfatizar su irreductibilidad a la cognición– se puede trazar un útil contraste con la objetivación. En lenguaje cotidiano, el término “objetivación” se refiere a las actitudes en las que los seres humanos son considerados, tratados o descritos como cosas, instrumentos o animales. Desde la antigüedad, los filósofos han discutido casos política y moralmente problemáticos de este tipo; por ejemplo, el trato de los seres humanos como propiedad, en el caso de la esclavitud, o la representación de los cuerpos humanos en términos de útiles desechables de la vida erótica. Ya en sus *Lecciones de ética* Kant utilizaba el término “objeto” [*Objekt*] para criticar la instrumentalización de las personas humanas (Kant [1762-1794] 1963: 27:384.3-5/163; cf. Rinne, 2018: 71-73; Papadabi, 2019).

Sin embargo, la fenomenología opera con una noción no normativa de la objetivación (e.g. Husserl [1913] 1983: 65/75ss.; 1952: 14/15ss.). La noción fenomenológica de la objetivación implica sencillamente que lo que se objetiva se mienta en algún modo de *ser* u otro. La experiencia de percibir un muñeco mecánico moviéndose en el escaparate se llama experiencia “objetivante” en el sentido de que presenta al muñeco como *estando allí* detrás de la vitrina, entre otras cosas. Por otra parte, la experiencia de imaginarse a una persona escondida entre las muñecas, presenta a la persona como un *ser ficticio* y sin realidad. Esta también es una experiencia objetivante en sentido fenomenológico, pero difiere en tipo de la percepción, ya que le otorga al ser humano una existencia meramente imaginaria. Para estudiar las distintas maneras en las que las cosas pueden ser mentadas por nosotros como *siendo*, los fenomenólogos distinguen entre distintos modos, órdenes y niveles de objetivación.

Como se hace patente en estas últimas observaciones, la noción fenomenológica de la objetivación no se aplica meramente a la esfera de relaciones interpersonales, sino que caracteriza nuestra experiencia consciente de los asuntos y situaciones mundanas en general. Puesto que nuestro objetivo es utilizar este concepto para analizar distorsiones severas de nuestras actitudes hacia otros seres humanos, será necesario identificar un modo específico de objetivación en el que los otros son considerados de una forma que desprecia su subjetividad. Denominaremos este modo específico de la conciencia objetivante *objetivación cósmica*.

En este sentido, la objetivación cósica es una noción técnica que engloba todos los procesos de atención y el discurso en los que los seres humanos se toman en consideración, en un contexto práctico u otro, como meras cosas u objetos físicos. Es crucial que la mayor parte de los fenomenólogos sostiene que esta no es la manera normal de dirigirse intencionalmente y tener experiencia de los otros, sino que es una formación secundaria y dependiente, que se establece en procesos de suspensión temática, aislamiento y abstracción y para fines específicos. A pesar de las significativas diferencias en sus teorías de intersubjetividad, Husserl, Sartre, Merleau-Ponty y Levinas argumentaron que, en su forma más fundamental, nuestra experiencia del otro ser humano lo presenta no como objeto físico o psicofísico, sino justamente como sujetos de la vida consciente, de la actividad intencional y de agencia volitiva y emocional. (Husserl, 1952: 138-142/1989: 147-149; Sartre, [1943] 2018: 347s.; Merleau-Ponty, [1945] 2012: 363-373; Levinas, [1961] 1979: 197ss.). La objetivación cósica no es, por tanto, nuestra experiencia primordial de los demás. Pero esto no significa que esta se quede por completo fuera de nuestras posibilidades experienciales o que sea deshumanizante en todas sus aceptaciones. Ilustrémoslo con algunos ejemplos cotidianos.

Llego tarde a una reunión y tengo que correr por una calle bulliciosa. Para evitar colisionar con la gente que espera en el semáforo o a un lado de la calle, no tengo que dirigirme a ellos como mis congéneres, perceptualmente conscientes del mundo humano en toda su completud, emocionalmente motivados para actuar en él y prácticamente involucrados en proyectos únicos. Para esquivarlos de forma eficaz y segura, me basta con simplemente percatarme de ellos de la misma forma en la que me percató de los semáforos o farolas, meramente de forma perceptiva como cosas materiales con sus localizaciones y posiciones en el espacio circundante. Puedo, naturalmente, referirme a ellos como sujetos de vidas personales particulares, como investidos con capacidades y aptitudes humanas y, en este sentido, como diferentes de los semáforos y las farolas y todas las demás cosas meramente materiales. Pero en el breve instante en el que tengo que esquivar la multitud, es necesario que solo estime las dimensiones, la localización y los *momenta* de sus cuerpos en relación con las cosas circundantes y que simplemente me coordine para moverme entre ellos.

Nuestro comportamiento con los otros anónimos está, naturalmente, marcado de forma preeminente por nuestra familiaridad con numerosas prácticas sociales, nuestro compromiso con distintas normas que dan forma y estabilidad a la coexistencia humana y con nuestro deseo de convivir con los demás de forma civilizada. Y, sin embargo, el ejemplo anterior sugiere que la atención perceptiva no está determinada de forma completa por sus determinaciones

sociales sino que, además, es capaz de operar de forma independiente de las normas estrictamente humanas.<sup>8</sup>

Lo que resulta significativo para nuestros fines aquí es que, como ilustra el ejemplo, la objetivación cósmica es una posibilidad y, tal vez, incluso relativamente común para la vida humana. Además, que no es en sí moralmente condenable o políticamente sospechosa. En efecto, el referirnos a otros seres humanos como meras cosas materiales puede ser requerido para llevar a cabo distintas actividades inocuas de forma exitosa; incluso, en algunos contextos, para perseguir el bienestar de los demás (cf. Strawson, 1974; Nussbaum, 1999: 223; Manne, 2018: 140; Papadabi, 2019).

Otro tipo de objetivación cósmica tiene un contexto explícitamente profesional: cuando una cirujana interviene para quitar del ojo el iris opaco del paciente con catarata, tiene que considerar a su paciente como un organismo fisiológico compuesto de elementos puramente materiales y manipulables con los mismos medios que otras cosas materiales. Esto es necesario para la operación médica, cuyo objetivo es el bienestar del paciente. Sin embargo, una actitud similar puede también servir para fines destructivos. Esto pasa en el caso de la sustracción de órganos, por ejemplo, lo cual constituye una práctica de sometimiento de gente desesperada o sin poder, como podría ser el caso de prisioneros, indigentes o miembros de grupos minoritarios, a una operación en la que se extirpan uno o varios órganos o tejidos para su reutilización, normalmente en trasplantes. En algunos casos, la gente vende sus órganos por dinero, mientras que en otros casos se les somete a semejantes operaciones por la fuerza. En ninguno de los casos el procedimiento tiene en vista la salud de la persona.

Esto sugiere que la objetivación cósmica, en tanto una clase amplia de actitudes intencionales y actos, puede servir a fines deshumanizantes, pero no es esencialmente deshumanizante. Si esto se sostiene, tenemos que preguntar qué distingue las aplicaciones deshumanizantes de la objetivación cósmica de sus casos menos perniciosos y no dañinos. La historia de la interacción paciente-médico trae diversos ejemplos en los que los tratamientos se llevan a cabo en beneficio de los pacientes, pero aun así de una forma que deshumaniza a los sujetos. (e.g. Foucault, [1961] 1964; Showalter, 1980; Martin, [1987] 2001; Butler, 2004). Estos casos llaman la atención sobre el hecho de que muchas de nuestras intuiciones acerca de la deshumanización conciernen a la autonomía personal: tendemos a experimentar y a concebir una acción o práctica como fundamentalmente

---

8. Nuestro argumento es sencillamente que el sujeto objetivante *atiende conscientemente* exclusivamente la materialidad corporal de la otra persona, dejando abierta la posibilidad de que una conciencia atemática/tácita de la subjetividad del otro puede a veces seguir operando.

inapropiada si pone en juego la autonomía de las personas en cuestión, sus capacidades o conciencia de sí (*self-awareness*) o autorregulación (cf. Korsgaard, 1996; Drummond, 2006). La violación de la autonomía en este sentido parece ser tanto la condición necesaria como suficiente de la deshumanización.

Sin embargo, la consideración de algunos ejemplos no artificiosos sugiere que, incluso aunque la violación de la autonomía personal es integral para muchos casos de la deshumanización, no es su rasgo necesario. Un grupo de estos casos implica a personas que, por definición, carecen del tipo de autonomía requerido, y tal vez más importante, carecen de la forma reflexiva de la conciencia de sí o autorregulación. Los ejemplos de tales grupos son los niños jóvenes o los pacientes con demencia. Ambos casos son cruciales para conceptualizar la deshumanización, ya que parece que ambos grupos pueden ser tratados de forma deshumanizante, incluso sin que se dañe de hecho ningún aspecto de la autonomía humana.

Algunos filósofos argumentan que este tipo de tratamiento es deshumanizante en la medida en que alcanza a individuos que, a pesar de carecer de la autonomía plenamente humana, son sujetos potencialmente autónomos (p.ej. Stone, 1987). Sin embargo, diferentes fenomenólogos han sugerido que el núcleo del tratamiento deshumanizante no es la violación de la autonomía humana. Incluso si la deshumanización a menudo implica semejante violación, argumentan estos autores, aquella daña nuestras capacidades de forma más penetrante y nuestra humanidad de forma más fundamental. Más que comprometer la libertad y el autogobierno de la voluntad humana, los actos deshumanizantes minarían el carácter axiológico de la persona humana; esto es, la cuestionarían como un sujeto de la valoración con relaciones de valor [*value attachments*] únicas e irrepitibles. La cuestión principal aquí no es si los actos y prácticas deshumanizantes pasarían por alto el incomparable valor de los seres humanos —aunque a menudo lo hacen— sino más bien que el daño específico de estos actos y prácticas reside en su fundamental desconsideración del carácter único y singular de las vidas humanas.

De acuerdo con esta concepción, la humanidad o el género humano no se compone de un conjunto de miembros reemplazables o sustituibles, sino que forma un sistema abierto y en desarrollo en el que cada miembro es integral y contribuye al mantenimiento de la totalidad. Por eso, el trato miserable y humillante de las personas humanas no solo violaría a los individuos a los que alcanza, sino también pone en riesgo a la humanidad como tal. Esta intuición es compartida por distintos fenomenólogos. Es defendida explícitamente por autores clásicos, incluyendo a Husserl, Max Scheler y Edith Stein, pero encontramos intuiciones similares también en la obra de Hannah Arendt. En *La*

*condición humana*, Arendt argumenta que cada individuo humano añade un nuevo conjunto de posibilidades a los miembros de la humanidad y lo anima a comportarse así por el mero hecho de su nacimiento como un sujeto hablante y actuante (Arendt, 1958: 176-177).

Arendt argumenta que todos los seres humanos vienen al mundo como extranjeros, esto es, como seres únicos cuya llegada no puede ser esperada o anticipada con base en lo que es o lo que ha sido. Esto vale igualmente para cada ser humano individual como para la humanidad entera. Nuestra llegada y nuestras acciones no pueden predecirse con base en las vidas de nuestros ancestros; únicamente pueden ser motivadas y impulsadas por actividades anteriores. Así, lo inesperado es el estado constante de la existencia humana, y la violencia contra individuos humanos y grupos de tales individuos siempre implica la violencia contra nuevos comienzos (Arendt, 1958: 178, cf: 144, 257; véase también Schott, 2011).

En esta sección hemos defendido una serie de principios generales que conciernen al fenómeno de la deshumanización. Hemos mostrado, en primer lugar, que la deshumanización es una transgresión que tiene lugar en relación con un determinado marco práctico, antes de subrayar la diferencia entre la conceptualización fenomenológica de la deshumanización y posiciones más cognitivistas. Luego, hemos argumentado que una posición fundada fenomenológicamente sobre la deshumanización no puede simplemente identificarla con una objetivación cósmica o con las acciones que comprometan la autonomía de la voluntad de la víctima. Más bien, en su núcleo, la deshumanización es una violación de la propia subjetividad de la persona o de su capacidad de participar en el mundo humano y de enriquecer, de forma singular, la comunidad humana más amplia. Nuestra tarea en lo que sigue a continuación consistirá en demostrar que la fenomenología también ofrece recursos para analizar formas concretas de deshumanización, y para explicar los componentes estructurales y dinámicas relacionales que implica.

## **2. Frantz Fanon sobre la deshumanización, inferiorización y epidermalización**

Tal vez la contribución más conocida al discurso contemporáneo acerca de la deshumanización sea el análisis de la encarnación [*embodiment*] racial de Frantz Fanon, fechado entre los años 50 y los primeros años de la década de los 60. Fanon fue un psiquiatra, un revolucionario anticolonialista, teórico político y filósofo, cuyos escritos de gran influencia examinaban las experien-

cias de los racializados y los colonizados en la Europa de posguerra, en África y en el Caribe. En esta sección presentaremos distintos aspectos de su trabajo que son especialmente pertinentes para la investigación de la deshumanización. Como se verá, Fanon establece una distinción importante entre los casos extremos de la deshumanización y dinámicas sociales que son deshumanizantes de una forma más sutil y cotidiana. Fanon conceptualiza estos últimos como *inferiorización* para introducir un concepto posterior de *epidermalización* con vistas a captar la forma específica en la que la inferiorización se cruza con la comprensión social denigrante de la corporalidad de la persona racializada. Un mérito adicional de trabajo de Fanon es su atención, no solo a la vida mental del *deshumanizador*, sino también, y en efecto de manera primordial, a cómo el comportamiento deshumanizante es tomado y afecta al *deshumanizado*. Adicionalmente, Fanon se hace cargo de la manera en la que los procesos de inferiorización minan la habilidad de la persona deshumanizada de habitar su cuerpo y cómo violan, en consecuencia, el andamiaje interpersonal fundamental necesario para la agencia autónoma. Finalmente, su noción fenomenológica de epidermalización clarifica el papel que las deformaciones de las emociones juegan dentro de la deshumanización.

Dada la implicación de Fanon en una variante existencialista, socialista y antirracista del humanismo radical, tal vez no debe sorprendernos que el concepto crítico central de su investigación de la vida en condiciones de subordinación sea *la alienación* más que *la deshumanización*. Pero, aunque Fanon empleó la noción de deshumanización (*déshumanisation*) de forma un tanto selectiva, esta sí jugó un papel crucial en su teoría del sometimiento colonial y del racismo y alimentó su defensa de determinadas estrategias políticas anticoloniales y antirracistas. Para Fanon, la alienación de personas colonizadas e inferiorizadas racialmente típicamente comprende tanto una exposición a experiencias específicas y explícitas de deshumanización como una situación más ubicua y sutil de deshumanización generalizada. Se ve claramente, por ejemplo, a través de la carta que anuncia su renuncia a un puesto de psiquiatra en Argelia, que Fanon consideraba que la situación en el país comprendía una deshumanización polifacética y políticamente instrumental y que creía que esto debería ser reconocido como fuente de diversas perturbaciones psicológicas entre la población colonizada (Fanon, [2015] 2018: 434). El uso agudo del término “deshumanización” en esta carta, escrita después de la Batalla de Argel, se refiere parcialmente a las ejecuciones sumarias, asaltos sexuales y tortura perpetrados en aquel periodo por las fuerzas francesas de forma cada vez más creciente. Sin embargo, está claro que Fanon consideraba estas instancias, particularmente extremas, de deshumanización como manifestaciones de un



proceso deshumanizante más amplio inherente al proyecto colonial (Fanon, [1964] 1967: 64). En efecto, el autor sugiere que la amenaza constante de las acciones demasiado deshumanizantes era necesaria para mantener subordinación colonial y que este es uno de los aspectos cruciales en los que la colonialización permaneció en continuidad histórica con el legado de la trata de esclavos (Fanon, [1964] 1967: 66, 33-35; [1952] 2008: 205).

Es notable que el tratamiento de Fanon de semejantes atrocidades brutales y prácticas coloniales sugiere que son deshumanizantes precisamente porque comprometen una forma de actuar sobre los demás que recuerda el uso instrumental de las herramientas o de animales y que manifiesta una ausencia total de preocupación o respeto por la persona sobre la que se perpetrán (Fanon, [1952] 2008: 194; [1964] 1967: 35). En este sentido, la comprensión de la deshumanización por parte de Fanon converge de forma significativa con las posturas no cognitivistas esbozadas en la sección anterior. Sin embargo, y esto es crucial, Fanon ofrece también una investigación anclada en la fenomenología acerca de una forma más persuasiva y menos abierta de deshumanización; sugiere que este modo fundacional de deshumanización prepara el terreno para una denigración radical de la humanidad. Según esta postura, este modo “cotidiano” de deshumanización se hace patente en la dinámica de *racialización* de encuentros interpersonales. Para apreciar la contribución que hace Fanon en este punto, será necesario, en primer lugar, exponer los conceptos claves de *inferiorización*, *epidermalización* y de *mirada blanca* [*white gaze*].

Fanon argumenta que un prerrequisito para formas de deshumanización extrema llevadas a cabo en atrocidades coloniales fue el cultivo de una determinada mentalidad entre las fuerzas coloniales en particular y en la sociedad colonial de modo más general, a través de la circulación de mitos, teorías raciales de carácter pseudocientífico e imágenes que motivaban y justificaban, de forma putativa, los modos de acción deshumanizantes (Fanon, [1952] 2008: 89-154; [1961] 2004: 7-8; [1964] 1967: 31-32, 36). Estos retratos culturales de los grupos subordinados son a veces explícitamente deshumanizantes, en el sentido de que los colonizados son representados como animales no humanos. En otros casos las cosas son menos simples, ya que los oprimidos están más bien retratados, de forma cruel, como caricaturas despectivas de la psicología humana. Un rasgo común de estas representaciones es su papel en la diseminación de una interpretación de las personas colonizadas como esencialmente *inferiores*. Fanon argumentaba que esta comprensión del grupo oprimido como esencialmente inferior culturalmente, formada culturalmente y aceptada de forma colectiva, servía para que la subordinación del grupo, estructuralmente engranada, pareciera legítima e inevitable. Un sentido habituado del

disvalor del grupo oprimido también posibilitó la perpetuación de atrocidades deshumanizantes, cuya constante amenaza era un instrumento para imponer de forma efectiva y mantener el orden colonial. Además, en las sociedades en las que el racismo empieza a considerarse como una lacra intelectual o moral, las interpretaciones socioculturales de los grupos racializados en términos de inferioridad pueden, sin embargo, permanecer operativas, de forma tácita, a nivel de asociaciones implícitas, reacciones emocionales no reflexivas o hábitos corporales. Y esto a pesar de que no se los abraza en juicios explícitos o actos de habla (cf. Yancy, 2017: 17-44; Al-Saji, 2014; Ngo, 2016). Fanon introduce la noción de *inferiorización* para considerar el proceso general a través del que el estatus social más bajo se construye culturalmente, se impone y se reproduce en estructuras sociales e interacciones interpersonales y, finalmente, es interiorizado, hasta cierto punto, en el grupo al que apunta. “No es posible esclavizar a los hombres sin hacerlos lógicamente inferiores una y otra vez. Y el racismo es solo la explicación emocional, afectiva, a veces intelectual de esta inferiorización” (Fanon, [1964] 1967: 40).<sup>9</sup>

En *Pieles negras, máscaras blancas*<sup>10</sup> Fanon ofreció una investigación pormenorizada de las dinámicas psicosociales de inferiorización, centrándose especialmente en ver cómo estas dinámicas habían afectado y cómo habían sido abordadas por las personas negras nacidas en las colonias francesas. Para Fanon, la inferiorización de las personas negras en el colonialismo europeo es un proceso que involucra dos dimensiones distintas. Desmontarlo requiere pues emprender “una lucha a dos niveles”. El colonialismo no solo implicó formas extremas de explotación económica, de subordinación política y homogeneización cultural, formas que han de superarse. También significó una “internalización o más bien epidermalización de esta inferioridad”, de la que las personas colonializadas igualmente tienen que liberarse (Fanon, [1952] 2008: xv). En la obra de Fanon, la “epidermalización” se refiere a una extendida asociación entre la piel negra y la inferioridad, como también a los profundos desafíos experienciales y existenciales que esta asociación genera en el grupo racializado.

Fanon introduce la noción técnica de la *epidermalización* para abarcar un proceso que es, a la vez, profundamente encarnado y esencialmente intersubjetivo. Por un lado, el concepto se refiere a las distorsiones específicas de la percepción y afecto que emergen por primera vez dentro del grupo dominante y que se manifiestan vívidamente en sus relaciones con el grupo racializado. Lo que está en juego en este punto son las maneras de mirar a y reaccionar

9. Si no se indica de otra forma, las traducciones son de la traductora [N.E.].

10. Existe una traducción al español a cargo de Iria Álvarez Moreno, Paloma Moleón Alonso y Ana Useros Martín: Fannon, F. (2009): *Pieles negras, máscaras blancas*, Madrid: Akal [N.E.].

contra el otro racializado, que delatan una percepción afectiva de sus rasgos corporales como feos o repulsivos o como indicadores externos de la inmadurez, la agresividad o la maldad. Fanon concibe estos procesos como inicios de la “epidermalización” de la inferioridad, ya que hacen que semejantes cualidades imaginarias negativas devengan habitualmente entretejidas con las percepciones del color de la piel, entre otros rasgos corporales. Por el otro lado, la epidermalización hace también referencia a las violentas transformaciones que estas percepciones del cuerpo infligen sobre la conciencia encarnada del sujeto racializado y sus dañinas implicaciones existenciales (Fanon, [1952] 2008: 89ss.). Estar continuamente expuesto a la inferiorización de los otros y racializar reacciones a la presencia corporal de alguien conduce a la terrible y alienante realización de que la visibilidad de alguien ante los demás se distorsiona de forma irreconocible. Esto tiene el efecto de “encadenarlo a su propia imagen, mofarse de él como eterna víctima de su propia esencia, de la *aparición visible* de la que no es responsable” (Fanon [1952] 2008: 18). En adición, Fanon postula que la epidermalización es esencialmente deshumanizante en la manera en la que está entrelazada con una jerarquía valorativa que presenta la blanquitud [*whiteness*] como forma de humanidad y clasifica a los individuos que se desvían de esta norma como menos plenamente humanos” (Fanon, [1952] 2008: 2, 9-10, xii, 63).

El análisis fenomenológico fanoniano de la epidermalización de la inferioridad se centra primordialmente en sus propias experiencias de convertirse en objeto del miedo colectivo, motivado racialmente en un vagón de tren en Francia y la crisis existencial que este evento luego desencadenó. En concreto, recuerda un encuentro en el que un chico joven francés lo señalaba en varias ocasiones y gritaba: “¡Mira! ¡Un negro!”, y luego, “*Maman*, mira, un negro. ¡Tengo miedo!”. Expresaba un miedo que Fanon sugiere que estaba manifiestamente compartido por los demás en el vagón (Fanon, [1952] 2008: 91). Fanon usa este acontecimiento para ilustrar el poder desconcertante de la “mirada blanca”, por la que entendía no solo una consideración visual, sino una dominante fuente del sentido perceptivo articulado en unos gestos afectivamente cargados y unas actitudes que lo acompañaban (Fanon, [1952] 2008: 90, 89). Fanon enfatiza que la mirada blanca es presa de la “historicidad” (Fanon, [1952] 2008: 92), de forma que no es solo un registro pasivo de la realidad, sino que más bien configura la apariencia corporal de la persona negra por medio de su asociación con narrativas racistas y preconcepciones que beben del imaginario social blanco. De acuerdo con ello, la mirada blanca impone una visión del cuerpo negro que está “tejido [...] con miles de detalles, anécdotas e historias” (Fanon, [1952] 2008: 91). La mirada blanca, a través de estilos de expresiones

corporales y verbales que la acompañan, irradia una comprensión emotiva de la encarnación de la persona racializada, una comprensión que asocia a la persona racializada –en cuerpo y alma– con la retrogradación, perversidad y con animalidad (Fanon, [1952] 2008: 92-4).

Fanon describe el proceso, perpetrado por la mirada blanca, como “envoltura” del cuerpo de la persona racializada con esencializaciones, alterización [*othering*]<sup>11</sup> y animalizaciones de los sentidos como una construcción de un “esquema histórico-racial”. El punto crucial para Fanon es que esta construcción no solo tiene lugar, sino que, además, la persona racializada inevitablemente experimenta este esquema impuesto como contaminante y superpuesto sobre su esquema corporal (Fanon, [1952] 2008: 92). Esto es, Fanon argumenta que vivir bajo la mirada blanca a menudo genera una pronunciada perturbación en la experiencia corporal del sujeto racializado. Esta disrupción tiene lugar en medio de la intrusión de una imagen externa del propio cuerpo como amenazante y repulsivo, una intrusión que puede afectar niveles profundos e íntimos de la autoconciencia corporal; incluso puede interrumpir la habilidad de involucrarse corporalmente con el mundo de una forma confiada y sin inhibiciones (Fanon, [1952] 2008: 91-92). De manera más general, Fanon afirma que vivir como una persona negra en un mundo construido por la mirada blanca colonial significa estar encarcelado en una identidad social existencialmente sofocante y de la cual no hay ninguna liberación individual, si no se da una transformación social profunda (Fanon, [1952] 2008: 92-119, 198-206). Por consiguiente, sugiere que las experiencias de epidermalización ponen de relieve, así como contribuyen a, procesos de inferiorización colonial más amplios; también que las experiencias de la mirada blanca pueden servir, en última instancia, para prender la llama de las luchas emancipatorias sociales y políticas, en la medida en que le descubren a la persona epidermalizada la imposibilidad de realizar su plena humanidad bajo el orden actual (Fanon, [1952] 2008: 92, 118-119, 63; [1961] 2004: 7-8).

Mientras que el análisis de Fanon de la epidermalización es tal vez su contribución principal a la investigación en materia de deshumanización, hay otros aspectos de su postura de relevancia y valor perdurables. La obra de Fanon demuestra la necesidad de un análisis intersubjetivo de la deshumanización, uno que no solo tenga en cuenta las actitudes y actos del deshumanizador, sino que también investigue las experiencias de la violación de su humanidad por el la-

---

11. El término inglés de *othering*, propio de los estudios poscoloniales, refiere a la conceptualización de una persona como “otra”, distinta, que no tiene cabida dentro de las normas de una sociedad. El término “alterización” parece captar este sentido. Agradezco a Ignacio Quepons la discusión en torno a esta traducción [N.E.].

do de la persona deshumanizada. Solo a través de este tipo de aproximación se puede sacar a la luz el carácter degradante y profundamente destructivo de la actividad deshumanizante. Además, hemos visto que Fanon se inspira tanto en la filosofía fenomenológica como en su propia experiencia psiquiátrica para argumentar que la epidermalización de la inferioridad deja a los que afecta sin capacidad para formar una identidad social intacta en las que pudieran reconocerse a sí mismos. En efecto, Fanon argumentó que este fenómeno, incluso, puede interrumpir el sentido del cuerpo propio de la persona racializada como *locus* del movimiento espontáneo y potencialidad práctica. Esto constituye un reto para las nociones de deshumanización basadas exclusivamente en la noción de la autonomía, ya que sugiere que lo que viola la deshumanización son ciertas capacidades que funcionan como *prerrequisitos* para una autonomía en sentido pleno, esto es, de la integridad corporal básica de la persona y una identidad positiva sustentada en el reconocimiento social (cf. Kauppinen, 2011).

Otro mérito del análisis de Fanon es que ilustra el papel que juega la emoción en las formas deshumanizantes de la interacción social (cf. Jardine, 2020; Heinämaa, 2020; Brudholm and Lang, 2021). Fanon demuestra que son precisamente las emociones —como disgusto, miedo u odio, al igual que ciertas variantes de la atracción erótica— las que a menudo sirven como medio primario por medio del cual se trasmite la esencial inferioridad de la otra persona (Fanon, [1952] 2008: 91-92, 133, 143-144). En este sentido, su postura acerca de la deshumanización converge de forma notable con la desarrollada por Simone de Beauvoir, la fenomenóloga que influyó en gran medida la obra de Fanon y cuya obra nos centraremos en lo que sigue. Como veremos, uno de los grandes méritos de la posición de de Beauvoir consiste en emplear análisis y argumentos fenomenológicos no solo para analizar las experiencias concretas de la deshumanización, sino también para poner al descubierto las motivaciones existenciales que subyacen e imponen la deshumanización de las mujeres llevada a cabo por los hombres.<sup>12</sup>

### 3. Simone de Beauvoir sobre la otredad de la mujer

En *Hiding from Humanity* (2006) y *Political emotions* (2013) Martha Nussbaum señala que la deshumanización, en sus distintas formas, opera a través de los mecanismos psicológicos de la proyección. En resumen, los seres humanos

---

12. Fanon también ofrece un análisis de los orígenes psicológicos de la deshumanización blanca de las personas negras (Fanon, [1952] 2008:120-184), aunque su postura se basa menos en los métodos fenomenológicos que la postura paralela de de Beauvoir.

tienden a proyectar sus propias cualidades indeseadas en otros y de esta forma acaban aborreciendo, detestando y despreciando a sus congéneres masculinos y femeninos en tanto portadores de los aspectos que han sido rechazados emotivamente en ellos mismos.

La base motivacional para semejantes proyecciones yace en nuestra condición común de seres corporales, dice Nussbaum. Nuestros cuerpos nos sirven para numerosas actividades y empresas. Actúan en nuestras percepciones y movimientos, y también nos permiten establecer relaciones emotivas y comunicativas, llevando más lejos de esta forma nuestros acometidos personales y comunes. Sin embargo, al mismo tiempo nuestros cuerpos también nos causan múltiples problemas: el cansancio y la debilidad, las heridas y la enfermedad, las necesidades corporales incontrolables, deseos e impulsos, deterioro y degeneración, y finalmente la muerte. Por eso, nuestros cuerpos se nos presentan como medios indispensables para tener el mundo, pero al mismo tiempo como compañeros muy poco fiables y expuestos de forma peligrosa, por su vulnerabilidad, finitud y mortalidad.

Algunos no pueden aceptar esta condición básica del ser humano en mayor grado que otros y desarrollan distintos mecanismos psicológicos para distanciarse de ello. La proyección, según el análisis de Nussbaum, es un mecanismo común que sirve a este propósito, dividiéndonos de forma abstracta en dos: el yo capaz que apenas nota su cuerpo operativo y el yo incapacitado que padece las enfermedades por las que necesariamente pasa el cuerpo. Cuando este último modo de encarnación es imputado de forma imaginativa a otros, uno puede identificarse de forma fantasmal con el competente y el potente, idealizando de esta forma su propia existencia (e.g. Nussbaum, 2006: 137, cf.: 186).

Este tipo de proyecciones psico-sociales opera, en el análisis de Nussbaum, a través de las emociones del disgusto y la vergüenza. Las consecuencias destructivas de estas emociones proyectivas en las comunidades humanas son considerables. Tanto víctimas como perpetradores se deshumanizan al ser privados de su potencial pleno. Las víctimas sufren al ser representadas como los miembros “más bajos” o “más debiles” de la humanidad, que al final van a caer por el lado del tipo de la vitalidad que se supone que la humanidad tiene que conquistar: animalidad, brutalidad, irracionalidad y carne. Los mismos agentes de identificaciones proyectivas son capaces de mantener imágenes positivas e idealizadas y usarlas en su propio beneficio; pero actúan sobre la base de una auto-decepción creciente, que finalmente se vuelve contra ellos.

En *Hiding from Humanity* los ejemplos principales de personas que sufren de este tipo de atribuciones proyectivas que trae a colación Nussbaum son las mujeres, los homosexuales, la gente de color y los judíos. Sus otros trabajos

añaden argumentos sobre la deshumanización de otros grupos marginalizados, sobre todo de los inmigrantes, los discapacitados y los mayores. En todos estos casos, dice Nussbaum, los miembros de grupos sociales dominantes proyectan su propia finitud en estos otros que, debido a su débil posición social, económica y/o política, no son capaces de rechazar estas proyecciones y defenderse de ellas. Además, la estigmatización se usa para justificar los procesos de segregación y exclusión y para parar la crítica de las prácticas sociales injustas, llenas de prejuicios y discriminatorios.

El influyente argumento de Nussbaum desde la proyección se basa en fuentes psicoanalíticas, cognitivo-psicológicas y antropológicas. Sin embargo, el argumento tiene también sus raíces filosóficas. Podemos encontrarlas en el tratado filosófico-fenomenológico de Simone de Beauvoir sobre el sometimiento de las mujeres, *El segundo sexo* (1949).<sup>13</sup> La ventaja de los análisis fenomenológicos de de Beauvoir acerca de las proyecciones deshumanizantes es que nos permiten indagar filosóficamente en las condiciones concretas bajo las que operan las proyecciones. En efecto, de Beauvoir argumenta que los mecanismos proyectivos tienen dos variantes distintas: una funciona en interacciones entre los hombres y las mujeres y la otra opera en intercambios entre grupos sociales que incluyen ambos géneros. La otra ventaja es que la noción fenomenológica de la encarnación le permite a de Beauvoir especificar qué es lo que concretamente resulta perturbador en nuestra existencia corporal.

*El segundo sexo* es un intento existencial-fenomenológico de resolver el problema de la jerarquía sexual y de la inferiorización intercultural de las mujeres. De Beauvoir se basa en su obra anterior sobre ética existencial (1947) y en los análisis sartreanos acerca de la constitución de roles sociales ([1943] 2018, 1946). La obra incluye argumentos de índole ontológica, epistemológica y política, pero su indagación central concierne a la otredad de la mujer en tanto que una estructura que atraviesa la totalidad de la humanidad, en diferentes épocas históricas y en distinto trasfondo social y cultural. A través de numerosos ejemplos, de Beauvoir llama la atención sobre el hecho de que las mujeres no solo son caracterizadas como ajenas u otras en relación a un grupo de gente determinado, sino que son también caracterizadas como otras respecto de sí mismas y de comunidades humanas en general. No solo se representan como local o relativamente ajenas u otras, en relación con un trasfondo cultural o práctica social; son representadas como totalmente otras y fundamentalmente ajenas a la humanidad como tal. De Beauvoir introduce una cita de *El tiempo y el otro* de

---

13. Existen múltiples traducciones del libro al español. En lo que sigue nos atenemos a la edición elegida por los autores [N.E.].

Levinas como el ejemplo extremo de esta enajenante concepción de las mujeres y de la feminidad “[O]tredad alcanza su florecimiento pleno en lo femenino, un término del mismo rango que la conciencia, pero de sentido opuesto” (Levinas, [1947] 1994: 81/88; de Beauvoir, [1949] 1993: 15/16; cf.: 243/175).

En la tercera parte del primer volumen de *El segundo sexo*, titulada “Mitos”, de Beauvoir se sitúa en una posición explícitamente crítica respecto de la cuestión de por qué la mujer es lo Otro: la cuestión no consiste en responder al problema sino en problematizarlo. De Beauvoir argumenta que la misma idea de lo otro absoluto se autorrefuta. Y esto pasa porque la relación del yo mismo-otro es recíproca: yo experimento a otra persona, otro ser humano, solo en la medida en la que experimento a un ser que, a la inversa, es capaz de experimentarme a mí y que, además, me experimenta en tanto que experimentante (de Beauvoir, [1949] 1993: 237/171).

Sobre la base de esta consideración, de Beauvoir sugiere que tenemos que replantar la pregunta. En vez de intentar explicar por qué las mujeres son ajenas u otras respecto de la conciencia humana o la humanidad, deberíamos más bien intentar comprender por qué las mujeres *son conceptualizadas y categorizadas* como lo Otro. La respuesta a esta última cuestión es que la reciprocidad de la relación yo-otro está de alguna forma comprometida en el caso de los hombres que experimentan a las mujeres. En la experiencia del hombre “la mujer aparece como lo inesencial que vuelve a lo esencial o como lo Otro absoluto sin reciprocidad” (de Beauvoir, [1949] 1993: 239/173; cf., [1949] 1991: 646/727). El hombre no llega a experimentar a la mujer como un ser plenamente consciente en la reciprocidad de las experiencias, como un sujeto para el que él mismo está dado como un objeto de la experiencia. ¿Cómo es posible?, pregunta de Beauvoir, y ¿cómo puede estar motivado semejante modo de experimentar?

Hemos visto que la posibilidad de reducción de la otra persona a una cosa meramente material está en juego en todas las relaciones yo-otro. Por eso, la situación escandalosa sacada a la luz en análisis de de Beauvoir no consiste en que los seres humanos puedan experimentar otros seres vivos como cosas o que a menudo lo hacen. Es una posibilidad que entraña la materialidad de nuestros cuerpos vivientes. El escándalo, más bien, consiste en que semejante actitud reificante predomina en las relaciones hombre-mujer. En el caso del hombre que experimenta a la mujer, la posibilidad de la abstracción no solo se realiza en ocasiones determinadas y para fines determinados; se ha convertido un hábito intencional y una mentalidad heredada (de Beauvoir, [1949] 1993: 237/171). No solo opera cuando un médico hombre hace un examen de una paciente mujer; también tiene lugar cuando un investigador hombre negocia



con sus colegas mujeres, cuando un encargado hombre da instrucciones al equipo de mujeres, cuando un hermano habla con sus hermanas y el padre con sus hijas (de Beauvoir, [1949] 1993: 260/186). El hombre, argumenta de Beauvoir, no experimenta las palabras o gestos de cuerpos femeninos como expresiones de una subjetividad plena o conciencia, sino que las trata como recursos u obstáculos y lo hace así incluso en los encuentros más íntimos (de Beauvoir, [1949] 1993: 264/189). Para el hombre, la actitud personalista está reservada para las relaciones hombre-hombre. Este es el núcleo del argumento de de Beauvoir (de Beauvoir, [1949] 1993: 122/102).

Naturalmente, es posible rechazar los puntos de de Beauvoir y argumentar que los hombres sí se relacionan con las mujeres como alter egos. Y este contrargumento es, indudablemente, tanto tentador como plausible, ya que los hombres rara vez desafían explícitamente la subjetividad femenina (de Beauvoir, [1949] 1993: 27/25): o al menos no hoy en día, setenta años después de la publicación de de Beauvoir.

El argumento de de Beauvoir responde a este tipo de crítica ofreciendo una evidencia sustancial desde la literatura. Sus materiales no constan solo de textos literarios y religiosos, analizados en el capítulo sobre “mitos”, sino también de textos de carácter bio-científico, psicológico, antropológico y filosófico, discutidos en la introducción y en los capítulos dedicados a la historia. Al revisar numerosos materiales, poéticos y teóricos, de Beauvoir demuestra que las mujeres han sido representadas por hombres como medio personas no solo en los textos religiosos o poéticos sino también en ciencias empíricas y filosóficas, que presumen de describir la realidad o sus estructuras metafísicas.

Se puede responder al argumento de de Beauvoir diciendo que la evidencia que introduce para justificar sus proposiciones genéricas sobre las experiencias masculinas de las mujeres es insuficiente; que de hecho no dan la imagen adecuada de la situación. En efecto, se argumentaría entonces que, aunque las mujeres fueran descritas como medio personas –sensibles, pero no autoconscientes– seguirían apareciéndoseles a los hombres como alter egos plenos. No obstante, si adoptamos esta línea de argumentación, tenemos que dar alguna explicación del evidente hiato entre las experiencias y las descripciones que de ellas se ofrecen. Si la literatura acerca de las mujeres escrita por los hombres no es fiel a sus experiencias de las mujeres, ¿por qué entonces es así y cuál es el propósito de estas descripciones? ¿Se trata solo de constructos ficticios? ¿O más bien de una división peculiar de la realidad, como sugiere de Beauvoir ([1949] 1993: 303/218, 395-396/282-283)? ¿Y cuál es la naturaleza y la motivación de esta división?

#### 4. Proyecciones emotivas

De Beauvoir responde a estas preguntas introduciendo una versión de la teoría proyectiva-teorética que vimos en Nussbaum, usada en su explicación de la deshumanización misógina, pero también homófoba, antisemita y racista. La tesis central de la versión de beauvoiriana del proyectivismo es el postulado de que los hombres no pueden aceptar la finitud de su propia existencia y por eso la proyectan en mujeres. Con la “finitud” de Beauvoir tiene en mente dos aspectos distintos de la encarnación humana: su argumento versa sobre la finitud temporal de la vida humana, esto es, nuestra mortalidad, y sobre la finitud de nuestras potencias, esto es, nuestra pasividad y vulnerabilidad (de Beauvoir, [1949] 1993: 273-274/197).

El postulado no se limita a afirmar que los hombres proyectan su mortalidad en las mujeres, sino más en general que tienden a proyectar todo lo que no pueden aceptar en tanto que fundamentalmente limitante de sus acciones y voliciones auto-gobernadas (de Beauvoir, [1949] 1993: 297/213). Así, los cuerpos de las mujeres se convierten para ellos en localizaciones de pasividad, animalidad, carnalidad y muerte. De Beauvoir caracteriza esta forma de experiencia en términos literarios y filosóficos, apoyándose en la historia milenaria (de Beauvoir, [1949] 1993: 245/177).

El punto es que no todas las identificaciones proyectivas de este tipo representarían a las mujeres como formas menores de la existencia. Por el contrario, de Beauvoir demuestra que las proyecciones deshumanizantes pueden operar tanto en registros negativos y positivos. Por un lado, las mujeres son despreciadas y rechazadas por ser creaturas excesivamente sensibles e impulsivas que carecen de las capacidades superiores de la inteligencia y la razón humanas; por el otro lado, se las elogia y adora como soporte de la vida y se las asemeja, en sus poderes, a las fuerzas vitales del agua y tierra que alimentan la proliferación de animales y plantas. Algunas de estas proyecciones exaltan a las mujeres, mientras otras las degradan. El problema principal no yace en estas dimensiones valorativas, negativas o positivas, sino en el mecanismo imaginativo-emocional que divide a los seres humanos en dos aspectos, idealiza ambos y luego atribuye las idealizaciones a dos grupos separados de individuos: racionalidad *versus* animalidad, inteligencia *versus* emoción, razón *versus* sensación —el hombre *versus* la mujer—. Tanto el objeto de este tipo de proyecciones como sus agentes se deshumanizan. Las primeras son imaginadas como subhumanos, mientras que los otros se presentan a sí mismos como superhumanos (de Beauvoir, 1947: 51-56/35-38, 61-74/42-51).

En su propuesta de la teoría de la proyección de Beauvoir se inspira en la filosofía de la fe de Kierkegaard y en la crítica de la ideología de Nietzsche. En estas fuentes encuentra una explicación de nuestra asociación persistente entre las mujeres y la muerte. Con la ayuda de herramientas analíticas tomadas de Kierkegaard y Nietzsche demuestra que las raíces de esta asociación están en la incapacidad del hombre de habérselas con su propia finitud y mortalidad.

De Kierkegaard, la autora toma la noción básica de la existencia humana como esencialmente paradójica. Así, interpreta las vidas individuales como diferentes formas de luchar contra las dualidades de la existencia: la finitud y lo infinito, la materialidad y la espiritualidad, la soledad y la relación. La mayoría de la gente trata de deshacer la tensión entre los opuestos identificándose con un aspecto y rechazando el otro. De Beauvoir acepta el diagnóstico de Kierkegaard: los hombres suelen asociar su existencia con la infinitud, las mujeres se identifican con la finitud. Semejantes identificaciones requieren que el lado negado de la existencia se objetive y se proyecte en otros. Pero también es posible aceptar las tensiones entre estos opuestos. Así, en vez de intentar resolver las paradojas de la existencia humana, se trabaja para sobrellevarlas (de Beauvoir, 1947: 11-15/7-9).

De esta forma, según de Beauvoir, es posible deshacer la jerarquía sexual, pero solo si ambos sexos verdaderamente aceptan y reconocen las ambigüedades de su propia existencia.

De Nietzsche, de Beauvoir adopta los conceptos del horror y el miedo. Su argumento es que la finitud es básicamente un problema emocional para los hombres y no una cuestión cognitiva o intelectual (de Beauvoir, [1949] 1993: 241/174, 268/193). Así, no se trata de que los hombres fracasen al reconocer su mortalidad, sino que, de forma más primaria, que les horroriza la pérdida de la potencia y del poder (de Beauvoir, [1949] 1993: 249/180).

Para hacer su postura más específica, de Beauvoir introduce la distinción fenomenológica entre el cuerpo activo “yo puedo” y el cuerpo pasivo “yo padezco”, pues claramente no cualquier modo del cuerpo viviente es terrorífico (de Beauvoir, [1949] 1993: 264/189). Su análisis muestra, sin embargo, que la distinción entre la actividad y la pasividad no es suficiente para dar cuenta del horror de la carnalidad: no es el cuerpo activo, el cuerpo como el instrumento de la voluntad, lo que se asocia a la muerte y la decadencia. Pero tampoco lo es el cuerpo pasivo que sufre pacientemente la actividad de las fuerzas externas. El objeto del horror y del disgusto es el cuerpo dividido internamente, el cuerpo viviente de una persona dominada por movimientos involuntarios y procesos incontrolados. Es el cuerpo que despliega una teleología y frustra los planes y las decisiones humanas (de Beauvoir, [1949] 1993: 268-269/193-195, cf.: 264/189; cf. Heinämaa,

2020). En el modo terrorífico, el cuerpo todavía se percibe como el cuerpo viviente de una persona, pero se percibe como un cuerpo en interna división. Es mi cuerpo o tu cuerpo, pero ahora está poseído por fuerzas ajenas: el temblor de las manos, la grima de la cara, la hinchazón del estómago, la explosión de la carne...

El análisis de de Beauvoir muestra, por lo tanto, que aparte de la distinción activo-pasivo tenemos que diferenciar entre dos modos distintos de la pasividad: *el cuerpo afectivo*, que recibe influencia externa y que sufre el impacto del afuera, y *el cuerpo vital*, guiado por desconocidos procesos internos (cf. Heinämaa, 2003). Los procesos internos del cuerpo no son experimentados como mecánicos; aparecen como orientados a fines y teleológicos. Su teleología es ajena, sin embargo, en el sentido de que no apoya ni nuestros fines personales, ni nuestros proyectos humanos comunes. Más bien, los procesos del cuerpo aparecen como orientados hacia fines, pero independientes de la agencia humana o incluso contrarios a ella.

Así, de Beauvoir retrotrae la idealización de la mujer al horror que el hombre siente ante las dualidades de su propio cuerpo. Su análisis y su solución es más kierkegaardeniana que nietzscheana. Nietzsche propone que deberíamos rechazar la noción cristiana del cuerpo sufriente y valorar el cuerpo dinámico. Según la postura de de Beauvoir, esto no es una solución sino otra manifestación del problema. El *quid* del problema yace precisamente en la decisión de identificarse con el cuerpo activo y dinámico y en rechazar otras experiencias de la encarnación, esto es, sufrimiento, pasividad, división, desintegración. En principio, semejante identificación es imposible, ya que una actividad plena cancelaría la materialidad del cuerpo (de Beauvoir, [1949] 1993: 274/197-198). Por eso, un rechazo imposible se compensa con la división y la proyección, una especie de autoengaño en el que uno continua, disfrutando de la vitalidad de su corporalidad cada vez que esta contribuye a sus proyectos y atribuye a otros sus procesos básicos vitales y sus fuerzas incontrolables.

Semejante atribución es posible bajo dos condiciones: las personas en las que se proyecta la pasividad o bien consienten y colaboran con el que proyecta o bien se encuentran en una posición de poder subordinada, en la que no tienen recursos físicos, fuerza emocional, medios institucionales o fuerza colectiva para rechazar la proyección. En los análisis de de Beauvoir, ambas condiciones se cumplen en el caso de la dialéctica hombre-mujer.

Al mismo tiempo, la autora apunta a la idea de que proyecciones deshumanizantes similares operan también en el caso de los judíos, los negros y el proletariado.<sup>14</sup> El caso de las mujeres se distingue, sin embargo, por el hecho

---

14. Véase de Beauvoir (1948; [1949] 1993: 18-20/18-20, 24-25/23-24, 221-222/159-160, 333-334/240; [1949] 1991: 52-53/324-325, 620/706-707; cf. Myrdal, 1944; Sartre, 1946).

de que los objetos de la proyección más a menudo viven en cercanas e íntimas relaciones de pareja con sus perpetradores y participan activamente en la compleja dialéctica de proyecciones y contra-proyecciones. Incluso si el mecanismo básico de la proyección es similar y tal vez idéntico en todos estos casos, las formas de la intersubjetividad y los aspectos de coexistencia son distintos.

## 5. Conclusión

Hemos argumentado que la fenomenología ofrece tres recursos importantes para la filosofía contemporánea de la deshumanización. En primer lugar, al desarrollar un análisis robusto de la objetivación y la subjetividad, la fenomenología clásica nos permite distinguir los usos deshumanizantes de la objetivación de otras formas de la objetivación y especificar qué es aquello que la deshumanización viola. En segundo lugar, la fenomenología existencial ofrece las nociones de inferiorización y epidermalización, lo cual nos permite explicar las precondiciones de la deshumanización práctica extrema e identificar el enlace entre el racismo sistémico y societario y formas más sutiles, habituales y afectivas de la deshumanización. En tercer lugar, la fenomenología existencial también trae una potente noción de la proyección que nos permite investigar las relaciones emotivas motivacionales entre las idealizadas imágenes de sí mismo y concepciones deshumanizantes de los otros, así como estudiar su modo de operar en intercambios intersubjetivos.

## Referencias

- AL-SAJI, Alia (2014): "A Phenomenology of Hesitation: Interrupting Racializing Habits of Seeing", en *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, ed. Lee, E., Albany, New York: SUNY Press.
- DE BEAUVOIR, Simone (1947): *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris: Gallimard. En inglés: *The Ethics of Ambiguity*, transl. Bernard Frechtman, New York: Carol Publishing Group Editions, 1994.
- (1948): *L'Amérique au jour le jour*, Paris: Gallimard. En inglés: *America Day by Day*, transl. Carol Cosman, Berkeley: University of California Press, 1999.
- ([1949] 1993): *Le deuxième sexe I: les faits et les mythes*, Paris: Gallimard. En inglés: *The Second Sex*, trad. y ed. H. M. Parshley, Harmondsworth: Penguin, 1987.

- BERGOFFEN, Debra (2013): *Contesting the Politics of Genocidal Rape: Affirming the Dignity of the Vulnerable Body*, London: Routledge.
- BRUDHOLM, Thomas (2010): Hatred as an Attitude. *Philosophical Papers*, 39(3), 289-313.
- BUTLER, Judith (2004): *Undoing Gender*, London and New York: Routledge.
- (2012): Precarious Life, Vulnerability and the Ethics of Cohabitation. *The Journal of Speculative Philosophy*, 26(2), 134-151.
- DEUTSCHER, Penelope (2008): *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DOLEZAL, Luna (2015): *The Body and Shame: Phenomenology, Feminism, and the Socially Shaped Body*, London: Lexington.
- FANON, Frantz ([1952] 2008): *Black Skin, White Masks*, trad. R. Philcox, New York: Grove Press.
- ([1961] 2004): *The Wretched of the Earth*, trad. R. Philcox, New York: Grove Press.
- ([1964] 1967): *Toward the African revolution*, trad. H. Chevalier, New York: Grove Press.
- ([2015] 2018): *Alienation and Freedom*, trad. S. Corcoran, London: Bloomsbury Academic.
- FOUCAULT, Michel ([1961] 1964): *Madness and Civilization*, trad. Richard Howard, Vintage.
- GORDON, Lewis R. (1999): *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, New York and London: Routledge.
- GUENTHER, Lisa 2006: *The Gift of the Other: Levinas and the Politics of Reproduction*, New York: SUNY Press.
- HEINÄMAA, Sara (2003): *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield.
- (2020): "Disgust", en *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*, eds. Thomas Szanto, Hilge Landweer, London: Routledge, en prensa.
- HUSSERL, Edmund ([1913] 1983): *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, trad. Fred Kersten, The Hague, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff.
- ([1952] 1989): *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, trad. Richard Rojcewicz, Andrew Schuwer, Dordrecht: Kluwer.
- (2004): *Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, *Husserliana XXXVII*, ed. Hennig Peucker, Dordrecht: Springer.
- JARDINE, James (2020): "Social Invisibility and Emotional Blindness", en *Perception and the Inhuman Gaze: Perspectives from Philosophy, Phenomenology and the Sciences*, ed. Daly, Anya, Cummins, Fred, Jardine, James, Moran, Dermot, London, New York: Routledge.
- KAUPPINEN, Antti(2011): "The Social Dimension of Autonomy", en *Axel Honneth: Critical Essays*, ed. Petherbridge, Danielle, Leiden: Brill, 255-302.

- KIERKEGAARD, Sören ([1849] 1989): *Sickness unto Death*, trad. Alastair Hannay, Harmondsworth: Penguin.
- (2001): *Johannes Climacus, Or: A Life of Doubt*, revised and ed. Jane Chamberline, trad. T.H. Croxhall.
- KORSGAARD, Christine 1996: *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- KRUKS, Sonia 2012: *Simone de Beauvoir and the Politics of Ambiguity*, Oxford: Oxford University Press.
- LANG, Johannes (2017): “Explaining Genocide: Hannah Arendt and the Social-Scientific Concept of Dehumanization”, en *The Anthem Companion to Hannah Arendt*, Anthem, 175-196.
- LEVINAS, Emmanuel ([1947] 1994): *Le temps et l'autre*, Paris: Quadrige/PUF. En inglés: *Time and Other*, trad. R.A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.
- (1961): *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Paris: Kluwer. En inglés: *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trad. Alphonso Lingis, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1969.
- LIVINGSTONE SMITH, David (2011): *Less Than Human: Why We Demean, Enslave, and Exterminate Others*. New York: St Martins Press.
- (2016): Paradoxes of Dehumanization. *Social Theory and Practice*, 42(2), 416-443.
- MANNE, Kate (2016): Humanism: A Critique. *Social Theory and Practice*, 42(2), 389-415.
- (2018): *Down Girl: The Logic of Misogyny*, New York: Oxford University Press.
- MARTIN, Emily ([1987] 2001): *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Boston, Massachusetts: Beacon Press.
- MARTIN ALCOFF, Linda (2006): *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, Oxford: Oxford University Press.
- MYRDAL, Gunnar (1944): *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, London, New York: Harper Brothers.
- NGO, Helen (2016): Racist Habits: A Phenomenological Analysis of Racism and the Habitual Body. *Philosophy and Social Criticism* 42(9), 847-872.
- NIETZSCHE, Friedrich ([1882] 1980): *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Kritische Studienausgabe der Werke Nietzsches*, Volume 3, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Berlin y Nueva York: de Gruyter. En inglés: *The Gay Science*, trad. Walter Kaufmann, Nueva York: Vintage Books, 1974.
- ([1988] 1994): *Götzen - Dämmerung*, in *Werke in drei Bänden, Band 3*, Köln: Köne-mann. En inglés: *The Twilight of the Idols and the Anti-Christ*, trad. R. J. Hollingdale, Londres: Penguin Books.
- NUSSBAUM, Martha (1999): *Sex and Social Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- (2006): *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- (2013): *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press.

- PAPADABI, Evangelia (Lina) (2019): “Feminist Perspectives on Objectification”, en *The Stanford Encyclopedia for Philosophy* (Winter 2019 Edition), ed. Edward N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/feminism-objectification/>>.
- SARTRE, Jean-Paul ([1943] 2018): *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*, trad. S. Richmond, London, New York: Routledge.
- (1946): *Réflexions sur la question juive*, Paris: Paul Morihem. In English: *Anti-Semite and Jew*, trad. George J. Becker, New York: Schocken Books.
- ([1960] 2004): *Critique of Dialectical Reason, Volume One: Theory of Practical Ensembles*, trad. Alan Sheridan-Smith, Londres, Nueva York: Verso.
- SCHOTT, Robin May (2010): “Arendtian Reflections on War Rape”, en *Birth, Death, and Femininity: Philosophies of Embodiment*, ed. Robin May Schott.
- SHOWALTER, Elaine (1980): *The Female Malady: Women, Madness and English Culture, 1830-1980*, Londres: Virago.
- STAUDIGL, Michael (2012): On the Phenomenology of Embodied Desocialization. *Continental Philosophy Review*, 45(1), 23-39.
- STONE, Jim (1987): Why Potentiality Matters. *Canadian Journal of Philosophy*, 17(4): 815-830.
- STRAWSON, Peter F. (1974): “Freedom and Resentment”, en *Freedom and Resentment and Other Essays*, Londres: Methuen.
- YANCY, George (2017): *Black Bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race in America. Second Edition*, Lanham, Londres: Rowman & Littlefield.



# Violencia, vulnerabilidad y mundo de la vida: contribución a una perspectiva crítica en fenomenología trascendental

Ignacio Quepons  
(ORCID 0000-0002-1589-3951)

*Nuestras violencias no son solamente las que nos tocaron en vida, sino también las otras, las que vienen de antes, porque todas están ligadas aunque no sean visibles los hilos que las unen, porque el tiempo pasado está contenido en el tiempo presente, o porque el pasado es nuestra herencia sin beneficio de inventario y al final lo acabamos recibiendo todo: la cordura y las desmesuras, los aciertos y los errores, la inocencia y los crímenes.*

Juan Gabriel Vásquez, *La forma de las ruinas*

En los últimos años, el tema de la violencia ha sido tratado con cierta profundidad en el ámbito de la fenomenología (Sardeline, 2018; Mensch, 2013; Staudigl, 2013, 2015; Dodd, 2009; Venebra, 2019; Liebsch, 2014). Muchos de estos estudios comparten la idea de que la violencia no puede ser estudiada de forma aislada de los contextos específicos de su aparición y, por otro lado, enfatizan la relevancia de la experiencia en la explicitación de su sentido, en contextos situados. Sin embargo, algunas de estas investigaciones, que se reclaman en la fenomenología, dan por descontado el agotamiento o superación de la orientación trascendental del proyecto husserliano (Staudigl, 2013: 49) o insisten en reorientar la investigación fenomenológica a opciones más naturalizadas, con sesgos antropológicos, y afines a la incorporación de sus resultados en la investigación interdisciplinaria (Breyer, 2016).

Ciertamente, el fenómeno social de la violencia, como entramado de sentido, no puede ser considerado algo aislado, espontáneo y repentino; involucra

la constitución de un campo común de interacción y actos sociales, los cuales tienen como base procesos históricos, no sólo con consecuencias físicas en su efectuación inmediata o explícita, sino también con efectos en la configuración del orden simbólico. De este modo, la violencia no sólo implica la asunción de nuestras propias acciones o las del otro, constituidas como fuente de peligro para uno mismo o para los demás —como podría ser el caso una enfermedad contagiosa—, sino que se presenta como agente intencional de la tendencia y eventual acción voluntaria consecuente de infligir daño, por lo menos en primera instancia. Todo ello además requiere de un contexto, un campo de relaciones transversales a las que remiten tanto las motivaciones de quienes emprenden acciones violentas, como la comprensión de los agentes que intervienen en la constitución de su sentido. Como señala con acierto Sofksy, la violencia no deja a nadie indiferente, convierte a quienes asisten a su acontecimiento en perpetradores, víctimas, cómplices o enemigos: no hay testigos neutrales (2004: 31). Así, la constitución del sentido de la violencia, si se puede hablar de un fenómeno de estas características, no descansa únicamente en la acción intencional de infligir daño; involucra diferentes dimensiones de vulnerabilidad, así como motivaciones en la participación, habitualidades y tomas de posición que no dejan indiferente a nadie. Además siempre, todo ello tiene lugar no sólo en un contexto social sino sobre todo histórico: la violencia, en muchos sentidos, forma parte de nuestra herencia cultural.

Así, desde una perspectiva fenomenológica trascendental, a lo largo de este trabajo examinaré algunos aspectos relevantes del análisis intencional que forman parte del entramado de sentido del fenómeno de la violencia. Luego de una consideración preliminar de las nociones de vulnerabilidad y violencia desde un enfoque orientado hacia la experiencia, procederé a mostrar los aspectos involucrados en la formación de su respectivo sentido, de acuerdo con una consideración de la correlación entre ambos fenómenos, a partir de algunas herramientas descriptivas de la fenomenología trascendental husserliana. Por tanto, el objetivo de esta investigación es mostrar las estructuras de la correlación intencional que tienen lugar en algunos fenómenos situados en el espectro de la violencia y la condición de vulnerabilidad; así como los alcances normativos que la propia consideración fenomenológica de corte husserliano arroja para una crítica de la violencia en sentido amplio.

De este modo, la primera y segunda sección del capítulo presentan algunos momentos del análisis intencional necesarios para la descripción de los actos involucrados en la correlación entre violencia y vulnerabilidad (análisis estático); inmediatamente después, me abocaré a la descripción de la vulnerabilidad en relación con la dinámica de horizontes, así como de las síntesis

que provocan la formación de habitualidades y la constitución temporal de la subjetividad en lo que se podría llamar en sentido amplio un ambiente hostil, el cual, además, compromete siempre contextos intersubjetivos (análisis genético). Finalmente, me referiré a la dimensión normativa propia del mundo de la vida, en el marco de la transgresión de los límites del mundo hogar que supone la irrupción de un ambiente hostil y la perturbación de la familiaridad. En este mismo contexto, será necesario referirme a aspectos del ambiente hostil y a los entornos de violencia como algo heredado, o proyectado, a futuras generaciones a través de vínculos generativos.

En este último punto, será necesario señalar algunos aspectos relativos a la aparición de lo extraño, en particular bajo la figura del enemigo, y su importancia para considerar la correlación violencia-vulnerabilidad en términos de su constitución histórica de la experiencia (consideración generativa). Este momento del análisis permitirá a su vez evaluar, en retrospectiva, los momentos descriptivos inmediatamente anteriores y plantear la pregunta por el sentido de la violencia, no sólo en términos de la correlación de actos intencionales, sino mostrando cómo dicha correlación está entrelazada simultáneamente con un complejo de horizontes de sentidos sedimentados y compartidos en diferentes contextos intersubjetivos: a saber, la comunidad de los contemporáneos, la herencia y el legado de la generación por venir.

En este sentido, la consideración generativa abre paso a cierto replanteamiento de la figura fenomenológica de la reflexión, ampliando su alcance; y, en cierto modo, da lugar también a lo que sugiero llamar la deriva crítica de la fenomenología, en cuanto a la dimensión normativa del autoexamen radical [*radikale Selbstbesinnung*], como autoexamen histórico, propio de la tarea de la fenomenología trascendental. La reflexión fenomenológica no es una mera introspección subjetiva, sino que involucra un examen de la forma como nos relacionamos con nosotros mismos a través de la alteridad en diferentes sentidos: la alteridad con respecto a uno mismo en el tránsito del tiempo, la alteridad en la síntesis de parificación con el otro concreto y, finalmente, la alteridad generativa en relación con quienes nos preceden, y quienes quedarán cuando hayamos partido.

La violencia, por lo tanto, es en cierto sentido una respuesta a la conciencia de la finitud (Sofsky, 2004: 10), una forma de asumir la relación con uno mismo a través de los otros cuya instancia elemental es, como sugirió Husserl, someter otra voluntad: “si no quiere hacer [lo que quiero que haga] eventualmente necesito violencia, forzarlo” (Hua XV: 509). Así, una definición preliminar, próxima al sentido que Husserl otorga a la expresión es la sugerida por Bolívar Echeverría:

Podría definirse la violencia afirmando que es la calidad propia de una acción que se ejerce sobre el otro para inducir en él por la fuerza –es decir, en última instancia, mediante una amenaza de muerte– un comportamiento contrario a su voluntad y a su autonomía; una imposición que implicaría en principio su negación como sujeto humano libre (2019: 60).

Así, la violencia no es una contingencia, no se trata de una eventualidad superable y circunstancial; como fenómeno específicamente humano, especialmente si consideramos su deriva cruel, se entrelaza además con otras vivencias como la imaginación, las formas afectivas e intersubjetivas de relacionarnos con el tiempo en particular; las formas del rencor y la venganza. En otras palabras, la realidad humana es violenta no por alguna propensión natural a la agresividad, o al menos no sólo por eso, ni por enfermedad o accidente; la violencia parece formar parte de una de las maneras en que los seres humanos se relacionan consigo mismos y los demás, con su propia finitud. Además, la violencia, como fenómeno de sentido, exhibe un rasgo existencial de la realidad humana, la capacidad de vulnerar a través de la imaginación la forma como se presentan sus propias circunstancias, y extender esta negatividad a través del tiempo, como proyecto.

La violencia no es sólo el uso excesivo de la fuerza ni debe confundirse con la brutalidad; su forma específica se comprende en términos de su correlación con la vulnerabilidad a través de la proyección del daño como meta práctica, pero también presupone el *fiat* de la voluntad fundado en el libre movimiento del cuerpo propio, que resulta tanto en una autoafirmación de sí como en una voluntad de afirmarse *negando* o dejando sin efecto los límites que impone una facticidad, eventualmente opresiva (Cfr. Sartre, 1992: 175). Esto llevó a algunos filósofos como Sorel (1978) o Fanon (1962) a sugerir su carácter liberador. Sin embargo, dado el valor que conferimos a la libertad, existe además un presupuesto implícito de carácter normativo, por el cual la ejecución de la violencia explícita, en actos plenos, se asume en algunas circunstancias como algo sobre lo cual se tiene derecho, algo deseable incluso o que debe ser reservado a las fuerzas del Estado para preservar el orden y que, por tanto, en algunos contextos se asume también como legítima en relación con ciertas pretensiones de validez; por ejemplo, la sed de justicia. Muchas veces tales pretensiones, que forman parte del horizonte de presuposiciones de su ejecución, no son reconocidas ni evaluadas con justificaciones racionales.

En este punto se anuncia lo que quisiera sugerir, aunque apenas en su trazo preliminar, como la posibilidad de entender o por lo menos orientar la tarea del autoexamen radical propio de la fenomenología trascendental inaugurada por Husserl, en una perspectiva crítica; en este caso, como reflexión en torno a

las implicaciones normativas del fenómeno de la violencia.<sup>1</sup> De esta manera, la tarea de la fenomenología puede ser comprendida no sólo como una teoría puramente descriptiva, sino como una tarea de autoexamen crítico de la cultura y el sentido de la historia de la humanidad.

## 1. Antecedentes: algunas caracterizaciones del problema de la violencia en la tradición fenomenológica

El tema de la violencia ha sido un asunto recurrente en la reflexión filosófica del siglo XX. En esta dirección vale la pena recuperar, aparte de las reflexiones de Sorel, el ensayo clásico *Para una crítica de la violencia* de Walter Benjamin (2009) donde justo ubicaba el fenómeno de la violencia en el contexto de su legitimidad, así como las reflexiones de Hanna Arendt en *Sobre la violencia* (2005). Asimismo, en el contexto específico de la fenomenología, bien vale la pena considerar también a Jean Paul Sartre en la caracterización preliminar del fenómeno de la violencia. Para Sartre hay un elemento intrínseco al estar-en-el-mundo de la subjetividad en la interacción con los otros que involucra una cierta forma de violencia constitutiva, que puede derivar en el riesgo de formas activas, orientadas de forma explícita al daño y la destrucción de los demás (Sartre, 1992: 170). Además, en sus escritos posteriores a la publicación de *El ser y la nada*, como sus *Cuadernos para una moral* y sobre todo *La crítica de la razón dialéctica*, Sartre añade el componente histórico en su balance de la violencia, especialmente en el contexto de las luchas poscoloniales y los regímenes de opresión totalitarios (Paige, 2010). Esto dio lugar a su adherencia a las controvertidas tesis de filósofos como Franz Fanon, en proximidad con Herbert Marcuse, quienes en alguna medida legitiman el recurso a la violencia de los desposeídos como última y, muchas veces, única salida a una situación insostenible (Marcuse, 1967). Sin embargo, en muchos de estos casos la violencia aparece como un instrumento que afecta o se explica en relación con

---

1. El adjetivo crítico en este contexto sigue la influencia de algunos énfasis de la tradición filosófica latinoamericana, fundamentalmente en Jorge Portilla, Luis Villoro, Adolfo Sánchez Vázquez, y Bolívar Echeverría. Así, la fenomenología crítica, como es comprendida aquí, no es otra más que la misma fenomenología trascendental con el énfasis, sugerido por Sánchez Vázquez, de comprender la autorreflexión del quehacer filosófico como una praxis reflexiva. Sin embargo, recientemente en Estados Unidos también hay un interés creciente por hablar de forma explícita de fenomenología crítica (Salamon, 2018). En este sentido, aunque veo puntos de proximidad entre el enfoque que propongo aquí y la orientación comprometida de aportes como el de Salamon, el marco teórico de este estudio comprende una noción más restringida de fenomenología, que sigue las directrices planteadas por el fundador del movimiento fenomenológico, Edmund Husserl.

elementos extrínsecos a su efectuación, y no se tematiza directamente en su especificidad.

En este sentido, una de las contribuciones más relevantes de los últimos años en torno a la fenomenología de la violencia es el trabajo de Michael Staudigl quien desarrolla lo que ha llamado una teoría relacional de la violencia (Staudigl, 2013). Su propuesta, presentada en su obra *Fenomenología de la violencia* (2015), consiste en una alternativa a posturas que asumen la violencia en términos de una respuesta, un recurso o instrumento, o una predisposición estructural o patológica. Asimismo, su teoría se confronta con las posiciones que afirman que la violencia es un fenómeno enteramente irracional, huidizo a cualquier patrón de sentido. De acuerdo con Staudigl, estas posturas presuponen “una comprensión profundamente problemática de la *relación entre violencia y sentido* que reduce la violencia a una acción instrumental de un «sujeto fuerte», pero siempre dejan de lado sus funciones poéticas silentes y las dimensiones socio-tecnológicas” (2013: 44). Para Staudigl, estas posturas presuponen una idea aparentemente consolidada de la violencia, como infligir daño corporal de forma deliberada y “tal definición fracasa en dar cuenta de cómo *es vivida la violencia*; el «sentido» de acuerdo con sus «protagonistas»” (2013: 14). La alternativa a estas posiciones es la teoría que coloca al sujeto como centro y examina tres dimensiones: 1) la experiencia de “pérdida de sentido”, vivida por quienes reciben la violencia (Dodd, 2009: 2) la “obtención de sentido” (no necesariamente de forma instrumental) como es vivida por sus actores, y 3) por quienes tienen el deber de “articular el sentido”, por ejemplo, los testigos, los jueces o los terapeutas. Según Staudigl, muchos de los esfuerzos por pensar la violencia desde la perspectiva fenomenológica están orientados hacia la violencia sufrida (Delhom, 2000) o en relación con su carácter destructivo. De aquí se deriva la necesidad de examinar las diferentes facetas de la violencia en su “relacionalidad intrínseca” (2013: 44).

Aunque la propuesta de Staudigl constituye uno de los esfuerzos mejor informados de una sistematización teórica de la violencia desde una perspectiva fenomenológica, alimentada tanto por la tradición husserliana como por la perspectiva abierta por Merleau-Ponty, Levinas y Schutz, hay algunos aspectos de su propuesta que quizá requerirían algunas alternativas o profundizaciones. Además de las diferencias más elementales, o los errores francos de interpretación de Husserl que encontramos en Staudigl, no veo en su análisis una consideración de la dimensión normativa o crítica de la fenomenología como parte del estudio del fenómeno de la violencia. Es decir, aunque es muy ponderable su esfuerzo por asumir el fenómeno mismo como unidad de sentido en su concreción, antes de rechazarlo como irracional sin más; justo me parece que

se confunden los sentidos de racionalidad sugeridos por Husserl, y se desplaza la relevancia de la posibilidad de una crítica inmanente de la violencia, lo cual pienso que también debe formar parte una alternativa de estudio presentada desde la fenomenología trascendental.

De esta manera, como alternativa a la propuesta de Staudigl, aunque en diálogo con lo que considero más valioso de su aporte y del de otros, a continuación, sugeriré el esbozo de un análisis preliminar de corte husserliano del sentido de algunas vivencias intencionales involucradas en el fenómeno de la violencia y su correlación con la vulnerabilidad.

## 2. Esbozo de una descripción fenomenológica de la correlación entre vulnerabilidad y violencia

### 2.1 Algunos preliminares metodológicos: análisis fenomenológico estático, genético y la dimensión generativa

Una vez puesta en marcha la reconducción del sentido a su configuración en la experiencia que tiene lugar en el campo abierto por la reducción trascendental (Hua I: 61), como método que permite acceder a la descripción de la experiencia en su especificidad inmanente y sus correlatos, es posible distinguir por lo menos tres momentos del análisis intencional: 1) “estático” (Hua XI; Hua XVII: 316; Hua XI: 340); 2) genético (Hua I: 111; Hua XI: 336; Welton, 1977), y 3) un nivel de análisis que presupone la constitución de la intersubjetividad, dirigido al análisis de los horizontes de la dimensión que Husserl llama la generatividad, donde se estudian las formas de normatividad del mundo de la vida (Hua XXXIX: 154ss.; Steinbock, 1999: 186).

Mientras que el análisis intencional estático se orienta a la descripción de los tipos de actos, las formas de fundación y las estructuras correlativas en el polo objetivo, todo ello en una subjetividad ya desarrollada (Hua XVII: 257); el método fenomenológico genético describe la constitución intencional como resultado de un tejido de implicaciones sintéticas entre las vivencias y sus respectivos correlatos, considerados como unidades en proceso de desarrollo; es decir, “toma en cuenta también, por ende, la *unidad inmanente de la temporalidad* de la vida, cuya *«historia»* transcurre en ella; de suerte que cada vivencia singular de conciencia, que se presente temporalmente, tiene en ella su propia *«historia»*, es decir, su *génesis «temporal»*” (Hua XVII: 315).

Por tanto, mientras que el análisis estático proyecta un mapa formal de la estructura de la intencionalidad, el análisis genético está orientado a describir

totalidades concretas, procesos sintéticos dinámicos de unidades en proceso de concreción: el análisis genético descubre lo “intencionalmente implícito en la constitución viva del sentido” (Hua XVII: 257), su historia sedimentada. En este sentido, el análisis genético enfatiza la relevancia de la experiencia pre-predicativa, perfilando las ulteriores síntesis activas, así como las sedimentaciones de experiencias anteriores (Lohmar, 2012: 267).

Por último, la dimensión generativa (Hua XV: 171; Steinbock, 1999: 220) de la experiencia, en realidad, se trata de una forma de análisis genético que incorpora, además del dinamismo temporal, la pregunta retrospectiva sobre la formación de sedimentaciones pasivas derivadas de rendimientos de actividades ejecutadas en contextos intersubjetivos a lo largo de la historia. El análisis orientado en esta dirección hace explícito que el mundo de la vida es un mundo histórico, constituido de acuerdo con determinadas pautas de orientación, un estilo en diferentes órdenes, que contribuyen a la formación de un mundo circundante del hogar y lo familiar, y sus límites en el mundo de lo extraño.

## 2.2 Acercamiento preliminar al análisis intencional del fenómeno de la violencia

Es posible comprender la violencia de muchas maneras. Una de ellas, quizá no la única, es la expresión en acciones efectivas de una voluntad irrestricta de hacer daño. Si bien, comparto con Staudigl que esto no explica por completo el fenómeno de la violencia, y acaso no constituye su fondo más importante, sí es una de las formas más elementales donde en primera instancia se manifiesta el fenómeno a considerar y, por tanto, un análisis fenomenológico debería comenzar por aquí. El afán por el daño busca herir o destruir, es decir, afirmarse como poder y dominio sobre otra voluntad; parece ser uno de los elementos que en principio hace manifiesta a la violencia. Así lo sugiere el manuscrito de 1932 de Husserl donde se describe un conflicto entre voluntad y el recurso de la violencia para someter a otra voluntad (Hua XV: 509; Breazu, 2019; Staudigl, 2015: 66ss.). La violencia es una forma de comportamiento de quien no sólo busca infundir miedo o alguna forma de reconocimiento basado en el miedo, sino hacer daño: el sentido de la conducta intencional violenta supone una dimensión elemental donde una voluntad se afirma sobre otra voluntad a través de un comportamiento que, en un contexto práctico determinado, busca, por las razones que sean, someter infligiendo daño.

El entramado de motivación y eventual justificación de la violencia viene después; el afán por el daño está en el centro de una acción explícita orientada hacia la violencia. En esa medida, la contraparte necesaria de quien actúa



con violencia es la comprensión del objeto sobre el cual se ejerce la violencia en términos de víctima; es decir, ya bien como alguien en disposición de ser afectado o dañado, o bien como alguien a quien el perpetrador busca afectar asumiendo, sin que eso dé lugar a su confirmación, que puede hacerle daño. El daño es una aflicción que limita o anula la capacidad o potencia (*yo puedo*, en el lenguaje de Husserl) más elemental: la del libre movimiento (Cfr. Mensch, 2008). Por otro lado, el daño se manifiesta no sólo en la frustración del movimiento, sino en la aflicción dolorosa de ser afectado. Esta condición, desde donde se vive y anticipa el límite de las capacidades como resultado de una aflicción, puede recibir el nombre de vulnerabilidad, una disposición pasiva y usualmente no tematizada de ser susceptible al daño.

Por otra parte, aunque estructuralmente descrito en términos de limitación o anulación de capacidades y aflicciones dolorosas, el daño no sólo es físico. La herida provocada por un daño puede tener diferentes registros, corporales o simbólicos, que redundan en la disminución o clausura de la potencia de libre movimiento, en sentido igualmente amplio, enlazada con una vivencia o conjunto de vivencias aflictivas. En este sentido, una acción violenta, comprendida una vez más como la expresión de una voluntad de dominio sobre otra voluntad, anida una dirección intencional orientada hacia la disminución o aniquilamiento del otro como efecto de la acción violenta. Así, la acción violenta en sentido estricto, es decir, la acción dirigida hacia alguien con intención dolosa, tiene una estructura intencional, mienta una meta práctica: hacer daño; esto significa a su vez que mienta su objeto a la manera de una meta práctica y aspira a su eventual cumplimiento en la realización del daño. El daño, además, admite un vínculo significativo en su relación con la violencia, si se enfatiza sólo la disminución de la potencia de actuar de la víctima, o si el énfasis del castigo está en producir, además, dolor o sufrimiento.

La vulnerabilidad, por otro lado, es una condición potencial de exposición a ser heridos. Ciertamente, no toda vulnerabilidad es correlato de la violencia; es preciso distinguir entre vulnerabilidad *a* la violencia, en relación con grupos minoritarios por motivos raciales, religiosos o culturales en contextos hostiles, extranjeros; en algunos contextos, las mujeres y los niños, son de los grupos más vulnerables a ser afectados por los entornos de violencia; y el caso específico donde tiene lugar la correlación que es la vulnerabilidad *ante* la violencia se refiere a la situación específica de padecer, atestiguar o perpetrar actos violentos.<sup>2</sup> Por

---

2. Se trata de una distinción inspirada en una noción de vulnerabilidad utilizada en contextos de evaluación de riesgo en ciencias sociales (Alwang et al., 2003: 3). La vulnerabilidad *a* se refiere a la vulnerabilidad derivada de la disminución en el acceso a bienes por una condición corporal, enfermedad, capacidades diferentes o marginalidad social. La vulnerabilidad *ante* se

otro lado, quien se conduce violentamente sobre otro asume, aunque no en términos simétricos, su propia propensión a ser herido; sin esa base no sería posible la síntesis de parificación que *apresenta* al otro, en su cuerpo (Hua I: 159), en este caso, como susceptible de daño. Naturalmente, el espectro de la violencia puede avanzar desde las maneras más básicas de la confrontación cuerpo a cuerpo hasta formas más complejas como los asaltos armados, las escaramuzas, las confrontaciones de grandes ejércitos, la destrucción de puntos estratégicos del enemigo, hasta el bombardeo de ciudades, masacres y otras formas más espeluznantes de destrucción. Sin embargo, incluso en estos casos sofisticados de las guerras modernas, en el contexto del combate, las hostilidades tienen la misma finalidad: la disminución de una potencia, comprendida en sentido amplio como la potencia de hacer daño.

Sin embargo, también hay que considerar un espectro de relación entre vulnerabilidad y violencia donde se es vulnerable *a* la violencia y no *ante* la violencia; es decir, en un escenario donde un sujeto o grupo de sujetos *sensibles*, susceptibles al daño, no sean el objetivo de las acciones violentas, en el escenario de una guerra por tomar un caso, sino “daños colaterales”, por usar la expresión desafortunada del contexto bélico. Se trata de una forma diferente de vulnerabilidad que no es correlato de la violencia como acto, pero es un efecto que se dice respecto de quien padece encontrarse por accidente en un ambiente hostil como susceptible de daño.

De este modo, si bien la violencia no puede considerarse como un mero recurso instrumental entre otros (Staudigl, 2013), pues su comprensión conlleva una complejidad que requiere tener en cuenta a los diferentes sujetos de la experiencia de la violencia, tal vez no esté de más una exploración preliminar, de acuerdo con un esquema clásico, que permita describir la estructura de sentido de algunas vivencias involucradas en actos de violencia explícita. Con esto me refiero a acciones orientadas a infligir daño de forma deliberada.

Un acto deliberadamente violento presupone una voluntad donde se ejecutan actos desde la plenitud del yo, orientados a la imposición irrestricta de lo proyectado por la voluntad. La relevancia de la dimensión práctica sobre la puramente afectiva permite entender mejor la noción de violación [*Verletzung*] que Breyer (2020), siguiendo a Wandenfels (2016), usa para caracterizar a la violencia precisamente como una forma de violación. La violación, en este sentido, puede ser cumplimiento de la ejecución de un acto violento o resultado accidental, colateral, del evento de una acción violenta dirigida a alguien más.

---

refiere a la vulnerabilidad cuyo correlato es la contingencia de salud, fenómenos meteorológicos y otros que modifican el registro de anticipación de riesgo en un campo social.

El sentido transgresor de lo llamado aquí violación presupone una dimensión normativa en dos sentidos: el derecho a transgredir el campo de articulación de sentido individual de las estructuras a través de las cuales un sujeto constituye el sentido de su mundo circundante, en el estrato más básico, en la libre disposición de sus capacidades corporales, sobre todo de movimiento; o bien el derecho de un sujeto al libre desarrollo de sus capacidades presupuesto por su estar ahí en el mundo. Parece que la noción de daño que está en juego, en cualquiera de las relaciones directas o indirectas entre violencia y vulnerabilidad, es precisamente la de una violación.

## 2.3 Análisis del fenómeno de la violencia

### *2.3.1 Estructuras intencionales de la conciencia afectiva y práctica en el contexto de la voluntad de hacer daño y ser objeto de acciones dolosas (análisis estático)*

Hay muy escasas alusiones explícitas por parte de Husserl al fenómeno de la violencia. Sin embargo, la reconstrucción descriptiva de las acciones violentas permite vislumbrar algunas estructuras de sentido implicadas en este fenómeno, que es posible señalar de acuerdo con las herramientas descriptivas de Husserl.

Comenzamos, es cierto, no hablando de la violencia en general sino de acciones violentas. Esto quiere decir acciones voluntarias, actos prácticos del yo con su dimensión intencional en sentido primario y activo, orientadas hacia una meta: hacer daño. La acción dolosa se distingue de un mero afán o incluso de un deseo, de acuerdo con la descripción ofrecida por Husserl en su esbozo de una fenomenología de la voluntad (Hua XXVIII: 102ss.). Las acciones voluntarias en sentido estricto son aquellas que no sólo tienen la intención volitiva; aunadas a ellas involucran las condiciones de su realización como parte de su sentido (Hua XXVIII: 123). Bien puede decirse que existen actos involuntarios derivados de una ira incontrolable que dan lugar a acciones violentas; pero si restringimos la noción de acción a lo señalado por Husserl, se comprende que las acciones violentas son sobre todo aquellas con la intención explícita de infligir daño y que consumen su intencionalidad en una efectua-ción que puede o no tener cumplimiento.

En el desarrollo de la acción puede ocurrir cualquier cantidad de consecuencias eventualmente derivadas de su manifestación, pero sólo infligir daño en la víctima hacia la cual se orienta la acción violenta es, en sentido estricto, cumplimiento de su intencionalidad práctica. Del otro lado, la víctima puede comprender la intención de movimiento de quien se acerca con actitud hostil, entendiendo sus acciones no sólo como peligrosas, las cuales podrían

ser cualquier situación involuntaria que pueda poner en peligro su integridad física, sino también comprendiendo que él o ella es el blanco de la intención explícita de hacer daño. Una vez más, es preciso distinguir entre esta vulnerabilidad *ante* la violencia que tiene al sujeto vulnerable como objetivo, de la vulnerabilidad *a* la violencia como efecto accidental de estar en medio de una situación hostil.

Ciertamente, esto no explica la totalidad del fenómeno de la violencia, pero permite señalar que es posible analizar la estructura intencional de algunos actos implicados en la efectuación de una situación violenta, de acuerdo con las herramientas analíticas de corte husserliano. Las acciones son realizaciones de actos intencionales fundados cuyos correlatos son metas prácticas y, en consecuencia, es perfectamente posible comprender una acción dolosa en términos intencionales. Ahora bien, la acción violenta tiene lugar en un contexto práctico constituido por diferentes horizontes. Es condición de posibilidad de la acción violenta que la víctima se presente dentro del horizonte no sólo de visibilidad (en sentido de la representación) sino sobre todo de alcance de efectuación de la acción violenta. Este campo bien puede comprenderse en términos de la constitución de un campo inter-cinestésico y afectivo (Behnke, 2008) que subyace tanto en la intención de hacer daño como en la comprensión del movimiento corporal del otro, con intenciones hostiles, dentro del campo de eventual afectación del cuerpo de una víctima potencial del daño. En ambos casos, el campo relacional (Staudigl 2013: 48) que subyace a esta forma de interacción es a su vez el horizonte de la vulnerabilidad de los participantes. Esto no quiere decir, y esto es muy importante, que los participantes directos, por ejemplo, en un combate cuerpo a cuerpo, deban de encontrarse en igualdad de condiciones en el contexto de una agresión. De hecho, la mayor parte de las veces es todo lo contrario: la relación entre el agresor y su víctima suele ser completamente asimétrica, ambos son ciertamente vulnerables en alguna medida, pues de otra forma el agresor no podría *apresentar* la vulnerabilidad de la víctima, pero en este momento del análisis la vulnerabilidad relevante es la del objeto práctico de la acción violenta.

Por otro lado, si centramos el análisis en la violencia desde el punto de vista de las acciones violentas, los aspectos a considerar son la intención de hacer daño y el campo de alcance práctico como cumplimiento efectivo de su intencionalidad. Ciertamente la acción violenta tiene horizontes afectivos y prácticos involucrados tanto en las síntesis de motivación que causan ese comportamiento, como en la manera en que se asume el objeto sobre el cual se ejerce violencia. No obstante, analíticamente podemos deslindar los afectos concomitantes a la acción violenta, para distinguir entre acciones violentas

que implican la anulación o disminución de la potencia de actuar de otro; por ejemplo, en el contexto de maniobras defensivas en un combate, incluso puede ser en contextos deportivos, donde no se tiene como objetivo práctico hacer daño; mientras que, por otro lado, tenemos acciones violentas encauzadas hacia el objetivo práctico explícito de causar daño, e incluso el mayor posible. La intención de hacer sufrir, de causar dolor, de provocar limitaciones definitivas o incluso la destrucción del objetivo práctico corresponden a esta dimensión.

Así, aquellas acciones bruscas que pueden llegar a ser violentas, incluso cuya intención fundamental no es hacer daño (como quien busca liberarse desatento a las consecuencias prácticas de una situación incómoda a toda costa, empujar, disminuir, retener violentamente a alguien, evitar una fuga), no dejan de ser violentas; pero desde el punto de vista de la intencionalidad, considero relevante que el objetivo práctico, que explica la intencionalidad de la acción en este caso, no es causar daño. En este caso, es posible distinguir de manera gradual en dónde está el énfasis, si lo buscado al hacer daño es disminuir la potencia de actuar o si, además de forma no sólo concomitante sino explícita, la finalidad es infligir dolor o sufrimiento.

De este modo, las acciones violentas permiten ser o no instrumentalizadas en relación con fines extrínsecos a su ejecución. La reducción o disminución de la potencia del enemigo se puede pensar para hacer daño como medio para tal disminución, en sentido táctico; pero también es posible el daño por mor del daño: la crueldad. También es preciso distinguir entre el sentimiento hostil, como el odio, que puede ser una motivación de la violencia, y la intención hostil, que parece formar parte de la esencia intencional del acto violento como tal.<sup>3</sup>

Por otro lado, en el caso de la tortura, donde también cabe cierta instrumentalización de la violencia, es preciso distinguir entre los casos en donde se busca la disminución de la capacidad de movimiento o acción, y los que están a favor de un estar atentos al espectro de dolor o incremento en el sufrimiento del otro. Esta práctica supone formas específicas de experiencia de empatía donde no sólo se anticipa el espectro de movimiento que se quiere anular, sino donde los movimientos corporales, muchas veces involuntarios (gritos, llantos) son notas que confirman la efectividad de los procedimientos, porque lo pretendido es afectar infligiendo dolor. Por ejemplo, un profesional de la tortura puede ser perfectamente indiferente a los fines de la tortura, su

---

3. Esta distinción se encuentra esbozada en la obra de Clausewitz, véase Echeverría, 2019, 60, nº 1.

atención está en causar daño a la manera de infligir dolor o causar sufrimiento, él mismo es un medio subordinado al fin de alguien que castiga con un objetivo, el cual puede ser desde obtener información, doblegar una voluntad, o mero placer. Las motivaciones del torturador pueden atravesar un amplio espectro, puede resultarle incluso desagradable lo que está haciendo, pero en ningún caso realiza meras acciones mecánicas; la ejecución de su acción supone un estar atento al dolor o sufrimiento del otro en completa abstracción, o indiferencia de la significatividad axiológica o moral de lo que está haciendo: el cumplimiento de la intencionalidad del complejo de acciones ejecutadas es puramente práctico, y el dolor manifiesto revela el cumplimiento de la intencionalidad de actos prácticos.

Lo específico de esa forma de violencia es que el cuerpo del otro es reducido en sus capacidades a ser puro centro de sufrimiento, condenado a la destrucción de las estructuras de articulación de sentido, a la destrucción de su mundo (De Warren, 2015).

La tortura, por tanto, es una forma excesiva de violencia completamente cruel en donde cabe comprender no sólo las formas sistemáticas, a partir de dispositivos mecánicos y herramientas para ese fin; sino también violaciones y vejaciones sexuales, golpizas recurrentes, algunas formas de confinamiento, interrupción del sueño, entre otras. Una agresión sexual, una violación, constituyen variaciones del mismo sentido básico de tortura, pues incluso cuando sea instrumentalizada en el contexto de la guerra se distingue del uso de armas y sólo de forma derivada tiene una finalidad táctica. Por otro lado, aproximar este fenómeno a las formas de la tortura vuelve derivadas, y no específicas de su distinción, a las formas de su instrumentalización: en realidad se trata de pura crueldad desnuda, con énfasis en la dimensión sexuada del cuerpo (Cf. Venebra, 2020).

Como es posible observar hasta este punto, los rasgos específicos de la violencia, comprendida en términos de acciones, determinación de objetivos prácticos y consecuencias voluntarias o involuntarias, son siempre relacionales y la explicitación de su sentido reclama advertir diferentes formas de vulnerabilidad, aunque de forma casi siempre asimétrica y desproporcionada. Por tanto, subyacen a la aclaración del fenómeno de la violencia, donde hasta este punto nos hemos conducido de acuerdo al análisis de las vivencias intencionales implicadas en la ejecución de actos violentos, diferentes fondos o contenidos asumidos, co-intencionados, que remiten a lo que en sentido amplio podemos llamar los horizontes de la vulnerabilidad.

### 2.3.2 Horizontes de la vulnerabilidad, habitualidad y vida precaria: los entornos hostiles (análisis genéticos)

Vulnerabilidad no es fragilidad. Cualquier asociación entre vulnerabilidad y fragilidad sólo puede enunciar un sentido metafórico de cualquiera de las dos. Ser vulnerable no es ser susceptible a la ruptura o eventual destrucción, como es el caso de casi cualquier objeto meramente físico en su interacción de fuerzas con otros objetos, sino ser susceptible de daño en un sentido más específico, irreductible a la causalidad de las fuerzas de la naturaleza: ser herido (Cf. Levinas, 1974: 123ss.). Es la herida la que permite transitar sin excesivas mediaciones, en un solo sentido, entre la laceración y la humillación; de la vulnerabilidad corporal a la vulnerabilidad moral. La vulnerabilidad es específica de los *sentientes* y se dice, en relación con la afectividad sensible, que el predicado vulnerable adquiere su significación propia.

Sin embargo, difícilmente podríamos darnos cuenta de nuestra vulnerabilidad sino, en principio, en la compleja relación que guardamos con nuestro cuerpo. El cuerpo vivo es indisociable del más primitivo sentido de *agenciamiento* voluntario: el movimiento. La capacidad de desplazamiento es en principio el desplazamiento de mi propio cuerpo por mis propios medios; todo lo demás es una extensión de ese sentido originario de movimiento (Landgrebe, 1982: 79). De esta manera, si la corporalidad viva constituye un campo práctico de intenciones de movimiento motivado por metas más o menos inmediatas, también por el cuerpo la intención primitiva de movimiento —acaso la capacidad más primitiva de la subjetividad— se confronta con su propia limitación, eventualmente violenta. Nuestro cuerpo nos manifiesta ante los demás y ante nosotros mismos en una dimensión de exterioridad irreductible de la cual no podemos desprendernos. Habitamos de forma irremediable nuestra piel, y nuestros músculos y huesos soportan cada uno de nuestros movimientos; cada sensación exhibe de forma más o menos explícita al cuerpo propio: en la exhibición sensible del mundo (nos) sentimos, y en tal exhibición comparecemos no como espectadores sino como agentes involucrados, susceptibles de ser afectados por el entorno, muchas veces de formas desafortunadas o siniestras. Todas las formas de vulnerabilidad se derivan del carácter circunstancial y siempre en relación, siempre en falta de nuestra corporalidad viva como la dimensión irreductible de nuestra existencia: existir es ser susceptible de daño.

Por lo tanto, en sentido fenomenológico, la vulnerabilidad involucra por lo menos dos ámbitos cuyo eje de configuración intencional es la relación con el cuerpo propio:

1. La vulnerabilidad puede ser comprendida como un horizonte de conciencia de sí pre-reflexiva, en la medida en que la realidad humana es capaz de anticipar su propia finitud; sin embargo, finitud y vulnerabilidad no son equivalentes. La conciencia de la propia vulnerabilidad no sólo es la anticipación práctica del eventual fracaso de una actividad o la comparecencia dentro del horizonte de posibles de la suspensión total de toda posibilidad, lo cual en cada caso es de cada existencia humana desde sí y para sí misma, sino la posibilidad del daño que exhibe una radicalidad de otro orden. Desde el punto de vista de la experiencia, la capacidad de ser dañados evidencia una variedad potencialmente infinita de formas de aflicción, así como, en el caso del dolor, una continuidad indeterminada que destruye toda anticipación.

En el contexto específicamente fenomenológico, la anulación del daño, por ejemplo, de una aflicción dolorosa, puede ser la muerte, la cual cumpliría la meta práctica de suspender el daño y, por tanto, de desplazar a la vulnerabilidad.

2. Por otra parte, la vulnerabilidad es la manifestación de nuestra exterioridad con respecto a los demás. Ser vulnerable es sentir el desplazamiento de la centralidad de nuestra vida a favor de la configuración de sentido de la experiencia de alguien más y sus acciones; su sola mirada nos descubre como una cosa más a su alrededor. Sentimos pudor, orgullo o vergüenza en relación con la exterioridad descubierta de lo que en cada caso somos. Como señala Sartre:

La mirada que manifiestan los *ojos* de cualquier naturaleza que sean, es pura remisión a mí mismo. Lo que capto inmediatamente cuando oigo crujir las ramas tras de mí no es que *hay alguien*, sino que soy vulnerable, que tengo un cuerpo capaz de ser herido, que ocupo un lugar y que no puedo en ningún caso evadirme del espacio en el que estoy sin defensa; en suma, que soy visto (1998: 335).<sup>4</sup>

Así, el estudio fenomenológico-genético de la conciencia de la vulnerabilidad comienza con la descripción de los horizontes de anticipación del daño potencial, a partir del acervo de experiencia, en concordancia con el desarrollo del campo de afectación sensible y los horizontes prácticos relativos al movimiento corporal: el sistema cinestésico (Hua XV, 304; Behnke, 2008, 148). Por tanto, hablar de vulnerabilidad corporal implica, además de la fragilidad física o de la eventual disposición al daño en la forma o estructura del cuerpo,

---

4. Véase también Sartre, 1995: 501-503.



un sentido de “precariedad” que compromete la dimensión del cuerpo “vivido desde dentro” (Behnke y Ciocan, 2012: 14; Masiá-Clavel, 2015: 105).

La vulnerabilidad, por otra parte, es ciertamente una disposición circunstancial expresada en la forma de un predicado accidental, relativo a las formas de su interacción entre lo que se considera vulnerable y los alcances de su capacidad de ser afectado (Rogers, 1997; Heaslip, 2012). El sentido de dicha disposición comparece como correlato de una modalización de la conciencia práctica (Hua XVIII:, 119), la cual proyecta ya bien el daño como una posible afectación del yo a partir de síntesis de motivación y el acervo de experiencias, o bien la disminución o desajuste entre lo que nos creemos capaces de hacer y la ejecución efectiva de dichas actividades prácticas, siempre bajo el supuesto de la inserción en el mundo de la vida. En el contexto de la vulnerabilidad, como resultado de la interacción en un entorno de violencia, la proyección del daño está en función de la visibilidad del cuerpo en relación con el alcance de acciones perniciosas.

De este modo, si nos enfocamos en su forma más primitiva, la conciencia de la vulnerabilidad es aquella referida a la configuración del propio cuerpo; ésta se forma a partir de protenciones cuyas bases son síntesis de cumplimiento negativo de orden práctico, y forma parte del horizonte la manifestación del cuerpo vivido como polo de habitualidades prácticas, así como de la unidad de una forma de auto-afección, relativa a la constitución del espacio vivido como centro cero de orientación (Hua IV: 158; Venebra, 2019: 159). No obstante, en el caso específico de la vulnerabilidad en un entorno de violencia, el horizonte externo, que circunda y define los límites en términos de anulación de un campo de libre despliegue de movimiento, no se puede anticipar en índices de regularidad, sino en relación con la comprensión de otros cuerpos con los cuales se tiene interacción en términos hostiles.

De este modo, de la misma manera como el cumplimiento de la intencionalidad *dóxica* puede ser frustrado en la forma de la confirmación de lo contrario a lo mentado, en la decepción (Hua XIX/2: 574-576); así también la intencionalidad práctica (Hua XXVIII: 102,111; Crowell 2013: 263) puede tener ese tipo de frustraciones (Hua XLIII: 280), las cuales, en este caso, no ocurren en el nivel de los actos intencionales ejecutados, sino que se trata de frustraciones de la base preconstituida sobre la cual se ejecuta la actividad del yo. Lo que mina la violencia es la confianza en el mundo y sus nexos de implicación intencional en la pasividad (Hua XI: 25, 189). La vulnerabilidad como resultado de un entorno de violencia manifiesta la destrucción del sentido del mundo familiar en una contraparte que no es sólo el límite de lo extraño (Hua XV: 432), sino lo extraño que emerge desde lo familiar y la progresiva destruc-

ción, por así decir, del suelo del mundo. La vulnerabilidad es el horizonte de la “transgresión” [*Überschreitung*] del núcleo más profundo del mundo familiar: la intimidad.

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

Por otra parte, como condición existencial, la conciencia de la vulnerabilidad guarda una relación necesaria, por un lado, con la conciencia interna del tiempo, pues está fundada en la anticipación de posibilidades basadas, en este caso, en experiencias afectivas anteriores y habitualidades prácticas (Hua XI: 62). No obstante, por otro lado, la conciencia de la vulnerabilidad parece involucrar a su vez las síntesis constitutivas de la vida corporal, comprendida como una unidad de potencialidades de movimiento automotivado, lo cual coincide con la génesis primordial de todas las habitualidades prácticas (Moran, 2011: 65). En esa medida, la conciencia de la vulnerabilidad como forma pre-reflexiva de asumir el cuerpo propio revela, de forma progresiva, una dimensión más íntima de fragilidad subjetiva, a partir de la anticipación de posibles afectaciones invasivas y afectivas, motivadas por el acervo de experiencias anteriores en contextos hostiles.

De este modo, cuando hablamos de vulnerabilidad, no nos referimos a la mera afectación física de nuestro cuerpo como si se tratara de una cosa sino al campo de exposición al daño y las consecuencias de la herida resultante de ser lastimados, lo cual abarca desde las dolencias físicas hasta el trauma en sentido personal. El daño es una afectación afectiva y que resulta en una frustración, por causas externas, del despliegue de una intención de libre movimiento, anticipando fines de orden práctico.

Ahora bien, en sentido más amplio, la exposición al daño, comprendido en términos de transgresión o ruptura en la síntesis de regularidad de la experiencia, supone además formas de frustración y secuelas que impactan la vida en sentido personal. En ambos casos, la unidad de las síntesis de la experiencia vulnerada es la conciencia de sí implicada en el sistema cinestésico, como base

del agenciamiento subjetivo y como forma primitiva de todas nuestras capacidades espontáneas.

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

De esta manera, la vulnerabilidad, fenomenológicamente, involucra una forma de horizonte potencial relativo a ciertas circunstancias, presupone habitualidades de orden práctico ya formadas y fundadas en la asunción del cuerpo como unidad de afectación en puntos, suscitaciones sensibles localizadas (Hua V: 7), así como en la capacidad de movimiento (Hua IV: 152). Por otra parte, como correlato objetivo, la conciencia de la vulnerabilidad corresponde a la comprensión del entorno circunstancial que podríamos llamar un “ambiente peligroso” y, en ciertos contextos, “hostil”, inicialmente vivido como un horizonte de la situación cinestésica (Hua XV: 275), de la subjetividad concreta, en función de la anticipación a un daño probable.

Por tanto, la conciencia de la vulnerabilidad es una forma de modificación de la tesis de creencia, en la figura de lo probable en el ámbito práctico, fundada en la síntesis de experiencias anteriores que la motivan. Por un lado, se trata de una conciencia de horizonte que motiva lo análogo a la modificación *dóxica* en la esfera de los actos volitivos (Hua XXVIII: 119), en relación a la decepción práctica de un acto de “querer” y no obtener lo que se quiere y, en segundo lugar, en relación al resultado, igualmente probable, del fracaso práctico, no sólo como decepción sino como algo que “me deja expuesto” al daño posible. En la medida en que el éxito práctico promueve la habitualidad práctica de la “confianza en uno mismo” y el “control sobre la situación”, los eventuales fracasos y las situaciones donde las cosas “se salen de control” configuran por tanto un horizonte límite: lo que se sale de control comparece en la experiencia a partir de la comprensión del campo sobre el cual sí tengo algún control.

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

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

Este punto está conectado con la génesis progresiva, no sólo de la percepción sino de la intencionalidad práctica en general. El *fiat* del acto voluntario (Hua XXVIII: 157) encuentra su punto de partida en el éxito de la intención de ejecutar movimientos auto-motivados, aunque no necesariamente tematizados a la manera de actos explícitos (Landgrebe, 1978: 28). La coincidencia entre la intención volitiva y su cumplimiento motiva, por su parte, la conciencia igualmente fundada de “control” sobre un campo de cosas no sólo perceptible, sino “a mi disposición” en sentido práctico.

En esa medida, la vulnerabilidad significa aquí no sólo la anticipación de la afectación física, sino la confirmación de la fragilidad de los complejos de cumplimiento de intencionalidad práctica y puesta en entredicho de lo asumido como “bajo control”: el mundo familiar. Todo ello sumado a la convicción práctica de que las consecuencias de la falta de control extienden un campo potencial de daño, en sentido inmediato, corporal, o en sentido personal. Con todo, la cuestión de la vulnerabilidad del cuerpo propio y el ámbito donde descansa la especificidad de dicha experiencia, una vez más, no es la mera fragilidad del cuerpo y la anticipación del daño, en el sentido en que se anticipan o se suponen los puntos vulnerables de una casa; sino que, dada la esencial implicación de nosotros mismos en lo más íntimo de nuestra vida con el cuerpo, la vulnerabilidad

del cuerpo propio hace manifiesta una dimensión radical de nuestra propia intimidad, afectando directamente al yo, como hemos dicho, en sentido personal.

De este modo, la vulnerabilidad revela una forma de intimidad peculiar: en lo más íntimo de mí existe algo que “no depende de mí por completo”, que “excede el control que puedo ejercer sobre ello” y me comprometo a ser lo que soy a pesar de esta excedencia. Se trata de una dimensión de exterioridad fundada, por paradójico que resulte, en una forma radical de la pasividad: la desnudez que resulta de estar a la intemperie, sin amparo ni control sobre lo que soy, sin condición ni posibilidad de apelación.<sup>5</sup>

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

De esta manera, la conciencia de la vulnerabilidad hace patente un desbalance, un límite sobre el control de lo que podemos saber sobre nosotros mismos, manifiesto como punto de excedencia de los límites de la voluntad sobre nuestro cuerpo. Con todo, lo que hace más acuciante el fenómeno de sentirse vulnerable es que, en medio de todas las cosas que no podemos controlar, potencialmente infinitas, existe un espectro de “determinación indeterminada” (Hua I: 82) que circunscribe ese horizonte, no a cualquier posible, sino hacia aquello relativamente susceptible de anticipación, y que nos afecta en lo más íntimo: lo que nos importa y no controlamos por completo (Nussbaum, 2005: 42).

Además, la conciencia de la vulnerabilidad involucra, como hemos señalado, una anticipación emotiva del daño, la cual tiene su base en resonancias afectivas (Hua XXXVII: 343) que despiertan, en este caso, contenidos sedimentados relativos a experiencias afflictivas o incluso traumáticas. Dicha anticipación emotiva está en la base intencional de disposiciones del ánimo como miedo, preocupación y ansiedad. En cierto sentido, la conciencia de la vulnerabilidad se encuentra motivada por experiencias pasadas de fracaso, en

---

5. La vulnerabilidad en el pensamiento fenomenológico de Levinas se trata de una dimensión constitutiva que permite redefinir el estatuto de la subjetividad, desde la sensibilidad como un radical “estar expuesto”. Dice Levinas “haber-sido-ofrecido-sin-reserva, como si la sensibilidad fuera precisamente aquello ya supuesto por toda protección y toda ausencia de protección: la vulnerabilidad misma” (1978: 120). Esta dimensión de ex-posición, por así decir, a la que da lugar la vulnerabilidad, es al mismo tiempo la pauta para la apertura a una forma radical de alteridad, anterior a cualquier consideración temática explícita.

el conjunto de capacidades prácticas de ejecución del libre movimiento y sus eventuales consecuencias; como estar físicamente expuestos, resultado de la frustración (cumplimiento negativo), de la expectativa del libre movimiento y, en consecuencia, de control sobre la situación.

En el contexto de la violencia, la relación entre vulnerabilidad y conciencia del valor es una clave importante para aclarar el sentido de la correlación entre violencia y vulnerabilidad, en términos de la dimensión normativa de la violación en que consiste la acción violenta. A lo largo de esta sección, hemos estudiado la formación de la conciencia de la vulnerabilidad en sentido amplio y en relación con la emergencia del campo de lo axiológicamente relevante. La vulnerabilidad como motivación hacia el cuidado o hacerse cargo de algo que importa es reconocer no sólo el eventual fracaso de nuestras metas prácticas, sino también que la disminución en la potencia de actuar puede ser el resultado de acciones orientadas a minar, violentar o destruir las estructuras involucradas en la formación del sentido del mundo circundante de la persona, emergiendo con ello una conciencia normativa: la exigencia del respeto de esos límites, el derecho al libre desarrollo de la personalidad, de las capacidades elementales y de acceso a las condiciones mínimas de existencia. El espectro más elemental de esa exigencia normativa es la exigencia de respeto hacia el propio cuerpo.

Ahora bien, en el caso de la relación entre vulnerabilidad y violencia, el análisis genético de la vulnerabilidad permite comprender, de forma más profunda y concreta, la noción de daño involucrada en la violencia. Además, dado que la vulnerabilidad es una condición que puede ser progresiva y tiene sus efectos como horizonte externo y, en cierto modo, negativo del desarrollo de habitualidades y capacidades prácticas; una de las síntesis de habitualidad práctica se relaciona con afrontar que se vive en un contexto precario, por ejemplo, de constante discriminación, de miedo continuo, de exposición corporal a ser violentado casi en cualquier contexto y en cualquier circunstancia.

### *2.3.3 Excursus: sobre el placer del cruel*

Antes de avanzar en la exposición, es preciso considerar una forma excesiva de violencia: la crueldad. Se habla de crueldad ante cierto comportamiento violento, el cual puede ser atribuido sobre todo a humanos y, por extensión, al comportamiento violento de los animales; aunque naturalmente los actos de crueldad humana son extensivos a los animales no humanos, como víctimas eventuales de tales comportamientos. Dejaré de lado la cuestión en torno a los excesos violentos de la agresividad entre los animales para enfocarme en la forma específicamente humana de crueldad.

Para efectos de esta descripción quisiera sugerir que no se es cruel, por tanto, por mera desconsideración o por rudeza, como dice Max Scheler, menos por error. La crueldad es una forma explícita y excesiva de violencia que, por paradójico que resulte a primera vista, no es la consecuencia de una falta de sensibilidad o consideración; por el contrario, el comportamiento auténticamente cruel requiere de la misma sensibilidad presente en emociones morales como la caridad y el amor. La crueldad requiere del reconocimiento del carácter sufriente de la alteridad como susceptible a padecer el mismo dolor que el ejecutor puede padecer también, o incluso rebasar ese espectro al punto de lo intolerable y lo incomprensible. Así, el otro no sólo sufre igual que yo, sino que sufre más hasta el punto de que el sentido de la acción del comportamiento cruel supone una suerte de variación, más allá de los límites de la expectativa en primera persona del sufrimiento. El cruel descubre en su malignidad el rebasamiento del dolor más allá de los límites de cualquier expectativa y se regodea en ese rebasamiento. Scheler describe la crueldad de la siguiente manera:

Al cruel le es realmente *dado*, en una función del sentir lo mismo que el otro, el dolor o el padecer que causa. Precisamente experimenta alegría en el “atormentar” y en el tormento de su víctima. *Sintiendo*, en el acto del sentir lo mismo que el otro, crecer el dolor o el pesar de la víctima, *aumenta* su placer originario y el goce del dolor ajeno. La crueldad no consiste, pues, en absoluto y como pudiera pensarse, en que el cruel sea meramente “insensible” para el dolor ajeno. Esta “insensibilidad” es, por ende, en los seres humanos una falta completamente distinta de la falta de la simpatía. La insensibilidad se produce frecuentemente en los enfermos (como, por ejemplo, en la melancolía), y se presenta en estos casos como la consecuencia de un exclusivo sumirse en los propios sentimientos que no deja de llegar a una *aprehensión* afectiva de las vivencias ajenas en general (2005: 46).

Y más adelante agrega:

A diferencia de la crueldad, la “rudeza” es sólo un “no tomar en consideración” las vivencias ajenas, dadas, sin embargo, asimismo *en* el sentir. Quien, por ejemplo tomase a un hombre por un trozo de madera y “tratase” al objeto como tal, no podría ser “rudo” con él. Por otra parte es característico de la “rudeza” el que ya el hecho de darse un sentimiento vital todavía no diferenciado en vivencias distintas, de que incluso la simple existencia de una manifestación y una impulsión vital más elevada (como en la rudeza con los árboles o las plantas, por ejemplo con las cosas que no se puede ser “cruel”) basta para caracterizar de “ruda” cualquier interrupción violenta de esta impulsión” (2005: 46).

La descripción de Scheler coincide con nuestro balance de la correlación entre violencia y vulnerabilidad. La violencia presupone una rudeza en la medida en que se vulnera un límite, y precisamente dicha ruptura asume la vulnerabilidad no como algo que cuidar, como podría ser la mano que acaricia, sino todo lo contrario: con respecto a la acción violenta, la vulnerabilidad es una oportunidad de atravesar un límite, de hacer daño. Se podría argüir que hay formas menos rudas de tener actitudes menos violentas, como el sarcasmo hiriente, pero la elegancia en el insulto es superficial y, en todo caso, menos ruda para el testigo pero no para quien recibe el ataque. De cualquier manera, hay formas menos rudas, no menos hirientes, pero en ningún caso cariñosas (hablamos de cariño honesto), de ofender y hacer daño.

El placer hedonista del cruel supone la conciencia de que el otro siente, y siente dolor: el otro sufre y el incremento en la patencia de este sufrimiento, diríamos, aparece como directamente proporcional al incremento de placer del cruel. Algunas investigaciones psicológicas atribuyen al comportamiento de los asesinos seriales, por ejemplo, una falta de empatía, una imposibilidad de darse cuenta del sufrimiento que producen en sus congéneres. Sin embargo, y más allá de los interesantes resultados ofrecidos por dichos estudios, en algunos casos subyace un prejuicio muy elemental, precisamente aquel que Scheler había señalado correctamente: no se es cruel por desconsideración o falta de empatía, sino todo lo contrario. Remitir la crueldad a una especie de patología en términos de falta de sensibilidad o empatía no sólo resulta cuestionable; nos coloca ante el riesgo de justificar, debido a una patología de orden fisiológico, el afán propio de los crueles por el sufrimiento ajeno, la malignidad de sus acciones. Lo que hace abominable y por entero injustificable la crueldad humana es la ejecución activa del yo en su efectuación. La causa de la crueldad no puede ser sólo de orden fisiológico o, desde el punto de vista de la experiencia, es preciso señalar como insuficiente atribuir su comportamiento a causas puramente físicas: la crueldad supone, ciertamente, síntesis de motivación y una forma de valoración hedonista de sus fines. Como actitud axiológica, el hedonista cruel confiere al placer la máxima de su voluntad; como señalé antes, no se es por desconsideración ni por error; de hecho, es perfectamente posible decidirse por la crueldad, actuar con completa conciencia de lo que se está realizando y asumir la meta de la acción como buena y deseable. También quien comete actos de crueldad presupone una premisa normativa de asumirse con el derecho a la satisfacción producida por el éxito de infligir dolor a otro, bien sea porque crea que el otro lo merezca, en el caso de la brutalidad del que castiga bajo la creencia de obtener retribución o cumplimiento de una venganza, o bien porque le produce placer.



Una posibilidad de crítica racional sobre la crueldad descansa en cuestionar la premisa mayor que supone como creencia, especialmente en el caso del placer del cruel. Supongamos, como he señalado antes, que no se es cruel por equivocación ni por un problema de percepción. Supongamos que el cruel es perfectamente capaz de reconocer el sufrimiento provocado por sus acciones, y constituye la alteridad de su víctima en todos sus momentos, incluso como persona humana, aunque ese nivel no sea necesario para ser cruel. Basta con reconocer la condición de sufriente del otro para que tenga sentido esta descripción. Entonces podemos preguntarnos por qué actúa de esa manera, no se da cuenta de lo que está haciendo; y él o ella contestará sin más: sí, “me doy cuenta, pero no me importa”; o “sí, precisamente me importa lo que estoy haciendo, actúo en consecuencia con un valor que, en una u otra circunstancia, convierten al otro en el medio para la obtención de un fin, como la tortura, que nunca es un fin en sí mismo: ni siquiera cuando el objeto es el puro placer”.

En el caso del placer, el cruel accede o cree acceder a la esfera del valor de su acción a través del goce que le resulta llevarla a efecto. La crítica de la crueldad puede demostrarse en su irracionalidad a partir de la crítica del hedonismo de Husserl (Hua XXXVII: 65-69). Sin embargo, en medio de su irracionalidad no deja de ser un fenómeno de sentido. A diferencia de la crítica, por ejemplo, de Kant o Aristóteles, un enfoque husserliano reconoce la legitimidad de la experiencia afectiva, incluso en el caso de la valencia positiva del placer del cruel, también en su aspecto sensible, lo cual no significa que nos encontremos ante el acceso a una verdadera esfera de valor. El cruel, como todo aquel que orienta el puro placer como máxima de su voluntad, actúa irracionalmente porque no puede sostener como proyecto, como idea, actuar conforme a la máxima de intensificar el placer; precisamente porque esa máxima no se exhibe en los términos reclamados para la exhibición del valor: el mero placer. Así, incluso reconociendo la positividad en la vivencia de placer es posible proyectar una crítica inmanente de la forma más aberrante del recurso a la violencia en su dimensión de exceso: la crueldad.

Por otro lado, como señala Sofsky, “una de las fuentes de la violencia es nuestra capacidad de imaginar” (2004: 20). Esto es particularmente claro en el caso del exceso cruel. Hay formas de crueldad desprendidas de deseos incontrolables, un placer irrefrenable que se agota en su efectuada irrestricta, pero, otra vez con Sofsky: “La fantasía no está ligada a lo vivido y no se arredra ante restricciones impuestas. No hay límites cuya superación no puedan imaginarse los hombres. La violencia imaginada, por otra parte, es libre; se puede pensar en ella sin peligro, y por tanto invita al acto” (2004: 21). Así, como sugiere más adelante:

A veces los horrores vividos tienen menos fuerza que el horror de imaginarlos. La fantasía tienta al que sueña, llama a su capacidad de acción, fija las imágenes que siempre ha creado previamente en su cabeza. Éstas se hacen más intensas, se anclan allí, y no desaparecerán hasta que el acto esté consumado” (2004: 21).

La constitución abierta de la realidad humana da lugar a formas de crueldad más sofisticadas. Una crueldad proyectiva se vale del recurso de la imaginación y descansa, por tanto, no sólo en el reconocimiento del otro en su capacidad de sufrir, sino en imaginar y variar en la fantasía las formas más prolongadas, eficaces e incisivas de infligir dolor; ya sea en la instrumentalización, como es el caso de la tortura, o por mero placer, que puede ser un puro regodeo de la imaginación solitaria.

Sin embargo, también con Sofsky debo señalar que la crueldad no es simplemente un exceso derivado de una pasión sin freno, de una sed de placer irrestricto, al contrario; y en esto descansa su carácter más abominable, y humano:

Es esta capacidad de planificación, una cualidad específica del género humano, la que hace tan eficaces los actos de violencia. La rabia sola no hace más que liberar energías ciegas. Hasta que éstas no se asocian con la razón no surge esa fuerza destructiva que atraviesa la frontera del exceso y busca aniquilarlo todo (Sofsky, 2004: 50).

#### *2.3.4 Un extraño enemigo: violencia y mundo de la vida (la generatividad)*

Hasta este punto he señalado el esbozo del análisis intencional, de acuerdo con el sentido de los actos involucrados, los enlaces formales entre las vivencias, sus relaciones de fundación y sus eventuales formas de cumplimiento. Asimismo, luego de avanzar a partir de haber destacado los horizontes en los que está fundada la dinámica de una relación de violencia, de la descripción de sus formas dinámicas en relación con las estructuras actualidad y potencialidad, así como patencia y latencia propias del análisis genético, puedo esbozar algunos aspectos relativos al fenómeno de la violencia, ahora vistos desde el punto de vista histórico-generativo, relativo a la formación del sentido normativo propio del mundo de la vida.

La transgresión es un proceso de traspasar los límites del hogar, encontrándose con lo extraño, desde dentro de los *límites* del hogar (incluso si salimos de las estructuras físicas de un “hogar”). El encuentro transgresor es esencialmente una respuesta al “reclamo del límite”. La violencia, por el contrario, consiste en diferentes formas de negar o de ocluir los “reclamos de límite” (Steinbock, 1995: 250).

Steinbock usa la expresión “reclamo (o exigencia) de límite” como modificación de aquella de Wandenfels “*Grenzachtung*” y “*Grenzverletzung*”, ya que en sentido estricto los límites no son ni respetados ni lastimados; de acuerdo con Steinbock, sólo los “reclamos de límite” implícitos o explícitos en un contexto interpersonal son los que pueden ser respetados o injuriados. Lo interesante de esta distinción y, de acuerdo con el modelo de análisis de horizontes en la orientación genética de la descripción propuesta anteriormente, es que la violencia presupone precisamente esa pretensión de límite, como instancia normativa no tematizada y para la cual ejecuta su sentido transgresor. Como señala Steinbock “La violencia (en latín, *violentia*) es literalmente una violación de los «reclamos de límite». La violación de los reclamos de límite puede tomar lugar de dos formas, que en ambos casos hace accesible lo inaccesible” (1995: 250); pero agregaría, por mi parte, que no se trata tanto de hacer accesible sino disponible a la voluntad de quien se impone con violencia sobre otro. En realidad, hay formas no violentas de intentar acceder a lo que Steinbock llama lo inaccesible, por ejemplo, cuando buscamos ganarnos la confianza de alguien más. También con Steinbock, pero en su obra *Moral Emotions*, podría sugerir esta misma posibilidad cuando en la confianza, según su propia apreciación, nos volvemos vulnerables ante quienes confiamos. Nos volvemos vulnerables en tanto que permitimos acceder, siempre con límites constitutivos en última instancia de la alteridad misma, a nuestra intimidad. En este caso, el sujeto accede voluntariamente a revelarse ante otro; la violencia va en sentido diametralmente opuesto de esta disposición, pero tiene en común con la confianza el presupuesto de la vulnerabilidad como oportunidad para hacer daño, para someter su voluntad y disponer lo indisponible: la violencia en este caso es un atropello, una violación a la dignidad.

En el caso de la violencia hacia un grupo, lo violentado no sólo son las personas individualmente, sino la estructura intersubjetiva e interpersonal completa que descansa en el límite mundo hogar/mundo extraño que resulta violentado:

La negación de los “reclamos de límite” del extraño es simultáneamente la negación de los reclamos de límite del hogar —sean implícitos o explícitos y con diferente importancia y consecuencias dependiendo de si de hogar o extraño— *porque la estructura intersubjetiva e interpersonal hogar/extraño entera, es violada* (Steinbock, 1995).

En este nivel podemos provisionalmente anticipar algunos puntos de esta perspectiva generativa en la figura del enemigo. Como señala James Dodd en su comentario a la obra *El concepto de lo político* de Carl Schmitt, para Schmitt

lo político no sólo es un elemento presupuesto de la conformación del estado, sino que a su vez se constituye en una dimensión que no se identifica con otras formas de agrupación e interacción social como lo moral, lo económico o lo cultural. Lo decisivo es la dicotomía: amigo-enemigo. Esta distinción se relaciona con la intensidad de la unión o distancia social; en este sentido, el enemigo es en principio el extraño, y en los casos extremos es la instancia respecto de la cual el conflicto es posible (Dodd, 2009: 33).

El enemigo, ahora en clave de la fenomenología husserliana, se trata de una forma de extraño asumido en un contexto de animadversión y hostilidad, presupone la formación previa no sólo de su alteridad sino la de su mundo como un mundo extraño, opuesto y, sobre todo, hostil a mi mundo familiar. La confrontación entre los dos mundos tiene lugar tanto en el sentido de la invasión del enemigo a mi mundo familiar, asumido en términos de mi territorio, como en la transgresión de la frontera de su mundo extraño, en el caso de una acción ofensiva de mi parte. En esta circunstancia, la formación del campo de sentido de la violencia presupone estratos de configuración histórica que alcanzan la constitución histórica de identidades culturales y prácticas. Todo ello forma parte de la configuración de la figura histórica del enemigo en el horizonte de un campo práctico, con un importante estrato de configuración simbólica que podemos sumar a la noción esbozada antes de “la situación hostil”: el “clima de hostilidad” entre grupos o entre personas, en relación con su afinidad o pertenencia a familias, colectivos, naciones o pueblos.

La configuración progresiva de la violación del mundo circundante familiar puede tener varios momentos. No necesariamente el ejemplo más claro de esto es una invasión armada. También la experiencia del rapto, donde además ser privados de nuestra libertad, ser víctimas de una violación del espacio de apropiación familiar, hasta formas extremas de crueldad como la privación del horizonte de percepción, la pérdida del punto de orientación en el espacio, incluso del sentido del tiempo (cuándo es de día, de noche; privación del sueño; desorden en el acceso al alimento) constituyen transgresiones hasta el extremo de la crueldad de los vínculos generativos. Todo ello supone no sólo violentar estructuras elementales de la experiencia, sino también aquellos enlaces resultados de vínculos generativos y que alcanzan la constitución misma del mundo de la vida.

En el caso específico de la tortura, Nicholas de Warren (2015) ha sugerido en investigaciones recientes que su acontecimiento en realidad debe comprenderse como un atentado contra la confianza en el mundo, en sentido ético. Lo que destruye la tortura es la estructura más elemental de configuración del mundo de la vida, vulnera la confianza en el mundo. Algunas formas más es-

pecíficas en que son violentadas las estructuras elementales de tal confianza, en un espectro más próximo al cuerpo, pueden observarse en los análisis de Elizabeth Behnke sobre las experiencias de las víctimas de violencia sexual. Para Behnke, en una orientación próxima a los análisis de De Warren, quien es víctima de violencia sexual pierde una relación de confianza con su propio cuerpo y, con ello, de la relación más elemental con el campo cinestésico inmediato. En este sentido, sólo apuntaría que ese campo de movimiento constituido en síntesis de habitualidad práctica –ponerse de pie, desplazarse caminando en el espacio circundante– también es el resultado de vínculos generativos, después de todo la subjetividad humana aprende a desplazarse de pie en un entorno donde se le enseña a caminar.

Por otro lado, podemos avanzar a la formación de vínculos generativos más complejos, relativos a la configuración de grupos históricamente no sólo marginados y sometidos culturalmente, sino a víctimas de violencia con rasgos estructurales, como en los casos de racismo, la violencia contra las mujeres, contra los homosexuales, entre otros; donde la violencia no sólo es de orden físico o simbólico, sino que se encuentra fundada en relaciones complejas de orden histórico difíciles de erradicar.

Además, lo más complejo es que la figura del enemigo, aquí identificada con la figura del extraño, una vez más no se trata de un atributo sustancial ni exclusivo de los conflictos identitarios o la diferencia entre pueblos. No pocas veces los miembros de un mismo pueblo, por no hablar de una misma familia, pueden revelarse unos contra otros como enemigos. Así, la figura del enemigo es ella misma también de carácter relacional y se modifica en circunstancias específicas.

La violencia, por tanto, lejos de ser un atentado contra la sociabilidad, hace posible el desarrollo de formas de socialización. La convivencia cómplice de quienes se entregan a un baño de sangre intensifica los vínculos de simpatía en la aversión común hacia el enemigo o la víctima. “La pelea promete una borrachera de violencia, la erupción de los sentidos del momento. El que golpea quiere sentir cómo su golpe da en el hueso, el chorro de sangre que brota de la nariz, el crujido de unas costillas rotas” (Sofksy, 2004: 43).

En este sentido, una turba enfurecida, por ejemplo, indignada contra un ladrón o un violador despierta una forma de venganza peculiar:

El denunciante cree estar cumpliendo con su deber ciudadano de desmascarar al culpable. Los cabecillas del linchamiento se ven como guardianes de la virtud de la sociedad. Todos se sienten en posesión de la verdad y eso les llena de orgullo y satisfacción. El insospechado sabor del poder les libera de muchos años de inferioridad. A eso se debe que a menudo sean los desfavore-

cidos quienes destaquen por una especial brutalidad en cuanto se les presenta la ocasión de ocupar por una vez un escalón superior (Sofsky, 2004: 46)

Lo señalado por Sofsky naturalmente no es una característica inherente a los oprimidos, resentidos sociales de una providencia que los desfavorece debido a una voluntad divina que otorgó generosos regalos a otros; ese resentimiento que puede ser muy real, por el contrario, se trata de una dimensión de sentido constituida en nexos generativos que involucran formas de desarrollo cultural, de educación en contextos precarios. Tanto el aparato represor de los poderes fácticos como el pueblo oprimido, debido a los complejos vínculos generativos de deudas añejas, herencias culturales, prejuicios asentados y prácticas habituales repetidas por generaciones, son capaces de las peores atrocidades si se les da la oportunidad.

Por tanto, el complejo desarrollo del extraño enemigo, de los vínculos de proximidad y distancia heredados determinan formas en las cuales los sujetos constituyen su identidad en relación con los otros.

En este punto podemos volver a la consideración inicial, la violencia no sólo como la manifestación de una intención explícita de hacer daño, la cual asume la vulnerabilidad del blanco, es decir, asume la posibilidad de infligir sufrimiento hasta el extremo de lo cruel; además, con Husserl, esta intención expresa el afán de imponer la voluntad sobre otra voluntad, es decir, es la expresión de una voluntad de poder, de dominio (Ms. A VI 8 I/46a). La propuesta de Villoro sobre la posibilidad disruptiva que atribuye como función de la filosofía (1997: 284; 1985, 152) coincide con su teoría del contra-poder como opción frente a la voluntad de dominio, fundamento de toda violencia; y se aproxima a la perspectiva crítica que, por último, quisiéramos sugerir en esta consideración de una fenomenología de la violencia.

### 3. Fenomenología (y) crítica de la violencia.

Al final de su obra *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Anthony Steinbock señala que la fenomenología no puede ser solamente una reflexión descriptiva sobre las cosas, precisamente porque descansa ella misma en una dimensión generativa. Así:

La fenomenología se convierte en *participación* en el sentido del desarrollo de una estructura histórica intersubjetiva que es el proceso de generación como lo hemos descrito y lo hemos dado cuenta de ello [...] la fenomenología generativa es una reflexión crítica sobre la historicidad de la esencia en la cual la “descripción” no es sólo una participación en el desarrollo de “las cosas sino

ella misma es transformada en el proceso mismo. En otras palabras, incumbe a la fenomenología dar cuenta de los cambios constitutivos introducidos por la fenomenología en el fenómeno, que en correspondencia modifica el modo de análisis (1995: 268).

¿En qué medida se puede decir que la reflexión fenomenológica transforma o da lugar a la transformación de la realidad como resultado de la efectuación de su propia tarea? La consideración autorreflexiva de la historicidad de su propio quehacer dentro de su tarea no es un asunto trivial. Husserl mismo insistió en la importancia histórica del desarrollo de su método en diferentes formas de autorreflexión; primero, en relación con la historia de la filosofía y, un poco más adelante, en relación con la historia de las ciencias. Husserl se refiere a este procedimiento, que identifica con el método de la reducción trascendental, la autreflexión o auto-examen [*Selbstbesinnung*] de la humanidad. La fenomenología, de acuerdo con Husserl, abre el espacio no sólo para que la humanidad se conozca a sí misma, sino que en ese auto-conocimiento establezca las pautas para su transformación; para Husserl una renovación de su auténtico sentido como humanidad racional.

En qué medida la propia fenomenología puede asumir la tarea de una praxis reflexiva, cuando reflexiona y no sólo describe, en este caso, las formas de la violencia, sino que además incorpora, de acuerdo con su reflexión, las condiciones de posibilidad de una crítica inmanente desde la historicidad de su propio quehacer, incluida en la reflexión de su tradición occidental y con miras a una verdadera universalidad, más allá de los prejuicios eurocéntricos de algunos de sus representantes prominentes, como es el caso del propio Husserl.

Una de las tareas de esta empresa es precisamente la de la crítica a la violencia, pero no desde el llamado puramente intelectual a un pacifismo que en abstracto signifique una reorientación de acciones individuales; sino a partir de la meditación sobre las condiciones estructurales e históricas de la violenta humanidad que hemos sido y seguimos siendo. Es decir, se precisa de un desmontaje crítico del papel de la violencia en la configuración de los regímenes normativos que han dado lugar a identidades culturales y políticas fundadas en la exclusión y la marginación de grupos minoritarios. En este punto, una reflexión orientada hacia la experiencia, como es la fenomenología, puede contribuir de forma decisiva. Ciertamente, no podemos asumir la violencia ni como algo inherente a la condición humana ni como una contingencia posible de disolver por decreto. Es preciso analizar en qué medida y bajo qué contextos la violencia forma parte de nosotros, es y ha sido en términos histó-

ricos una fuente de sentido, una manera de relacionarnos con nuestra propia finitud en la interacción con los otros; en suma, forma parte de lo que ha constituido a la humanidad a lo largo de la historia, y de la formación de casi todas sus instituciones. Así, la crítica de la violencia es a un tiempo la crítica de la humanidad y el compromiso con un proyecto que se ajuste a la posibilidad de la razón. Si la racionalidad es posible, como piensa Husserl, entonces es posible la renovación de la humanidad y, con ella, acaso tenga sentido como parte del ejercicio de la crítica filosófica la aspiración y el compromiso con un mundo no sólo menos violento, sino uno donde se ponga de manifiesto la profunda irracionalidad de alcances de la justificación ideológica de la violencia, en cualquiera de sus formas, tanto las simbólicas como las que ocultan esas formas en valores supuestamente universales.

## Referencias

- ARENDT, Hannah (2010): *Sobre la violencia*, Madrid: Alianza.
- BARTHOLINI, Ignazia (2019): “The phenomenology of proximity violence: relational strategies and modalities used against vulnerable migrants”, en *Proximity Violence In Migration Times. A Focus In Some Regions Of Italy, France And Spain*, Milán: FrancoAngeli, 31-50.
- BEHNKE, Elizabeth (2008): “Interkinaesthetic affectivity” *Continental Philosophy Review*, 41, 143-161.
- y CIOCAN, Christian (2012): “Introduction: possibilities of embodiment”, *Studia Phaenomenologica* XII, 11-16.
- BENJAMIN, Walter (2009): *Para una crítica de la violencia*, Madrid: Taurus.
- BREYER, Thiemo, (2017): “Violence as violation of experiential structures”, en *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 16(4), 737-751.
- BREAZU, Remus (2020): “The Question of Violence Between the Transcendental and the Empirical Field: The Case of Husserl’s Philosophy”, *Human Studies*, 43, 159-170.
- CROWELL, Steven (2013): *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DODD, James, (2009): *Violence and Phenomenology*, Londres y Nueva York: Routledge.
- DE WARREN, Nicolas (2015): “Torture and Trust in the World. A Phenomenological Essay”, *Phänomenologische Forschungen*, 83-99.
- ENG, Erling (1972): “Body, Consciousness, and Violence”, en Tymieniecka A.T. (eds.) *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology. Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), vol 2., Dodrecht: Springer. [https://doi.org/10.1007/978-94-010-2882-0\\_21](https://doi.org/10.1007/978-94-010-2882-0_21)
- FANON, Frantz (1962): *Los condenados de la tierra*, México: Fondo de Cultura Económica.



- LANDGREBE, Ludwig (1968): *El camino a la fenomenología*, Sudamericana: Buenos Aires.
- (1982): *Faktizität und Individuation*, Hamburg, Felix Meiner.
- LEVINAS, Emmanuel (1978): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya: Martinus Nijhoff/Kluwer.
- LIEBSCH, Burkhard (2014): *Gewalt verstehen*, Berlín: De Gruyter Akademie Forschung,
- LOHMAR, Dieter (2012): "Genetic Phenomenology", en Sebastian Luft and Søren Overgaard, *The Routledge Companion to Phenomenology*, Londres y Nueva York: Routledge.
- HEASLIP, Vanessa (2012): *Understanding Vulnerability; A Nursing and HealthCare Approach*, Oxford: Blackwell.
- MARCUSE, Herbert (1967): *Das Ende der Utopie*, Berlín: Verlag Peter von Maikowski.
- MASIÁ-CLAVEL, Juan, (2015): *Animal Vulnerable*, Trotta: Madrid.
- MENSCH, James (2008): Violence and embodiment. *Symposium, Canadian Journal of Continental Philosophy*, 12(1), 4-15.
- (2013): Violence and Selfhood. *Human Studies*, 36, 25-41.
- MORAN, Dermot (2011): Edmund Husserls Phenomenology of habituality and habitus. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 42(1), 53-77.
- (2005): *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press.
- PAIGE, Arthur, (2010): *Unfinished Projects: Decolonization and the Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Nueva York: Verso.
- ROGERS, A.C (1997): Vulnerability, health and health care. *Journal of advanced nursing*, 26(1), 65-72.
- SALAMON, Gayle (2018): What is Critical about Critical Phenomenology? *Puncta, Journal of Critical Phenomenology*, 1, 9-17.
- SARIEDDINE, Maysar (2018): Violence against Women: A Phenomenological Perspective. *Clinical and Experimental Psychology*, 4(1), DOI: 10.4172/2471-2701.1000180
- SCHELER, Max, (2005): *Esencia y formas de la simpatía*, Tr. José Gaos, revisada por Ingrid Vendrell, Salamanca: Sígueme.
- SOREL, Georg, (1978), *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires: La Pléyade.
- STEINBOCK, Anthony (1995): *Home and Beyond: generative phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University: Studies in Phenomenology & Existential Philosophy.
- (2014): *Moral emotions: reclaiming the evidence of the Heart*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- STAUDIGL, Michael, (2013): "Towards a relational theory of violence", *Human Studies*, 36(1), Dodrecht: Springer, 43-66.
- (2015): *Phänomenologie der Gewalt*, Dodrecht: Springer.
- VENEBA, Marcela (2019): El mal y las técnicas de envejecimiento: fenomenología del cuerpo torturado. *Investigaciones Fenomenológicas*, 16, 109-133.

(2020): La violación originaria: fenomenología del cuerpo sexualmente abusado. *Ágora*, 40(1), 155-178.

VILLORO, Luis (1985): *Creer,saber,conocer*, Mexico: Siglo XXI.

(1997): *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, México: Fondo de Cultura Económica.

# La violencia como fenómeno de correlación intencional.

## Análisis del abuso de fuerza como fenómeno de conciencia práctico-intersubjetivo

Sergio Pérez Gatica  
(ORCID 0000-0001-7152-5291)

Este trabajo analiza el tema de la violencia desde el punto de vista de la fenomenología trascendental actual.<sup>1</sup> La primera parte de mi exposición consiste en una observación preliminar de carácter general sobre el concepto de violencia. La segunda parte presenta un esbozo de aplicación del así llamado “esquema general”<sup>2</sup> del método fenomenológico a este concepto. Con este esbozo se abrirá un horizonte de investigación posible y, sobre todo, de posible trabajo interdisciplinario. En la tercera y última parte hago un breve comentario crítico sobre un estudio que ha tenido un impacto académico enorme en los últimos 5 años, el cual trata el tema de la violencia desde una perspectiva fenomenológica no-trascendental.

### Observación preliminar

La violencia ha sido asociada desde tiempos muy remotos con la idea de la fuerza física y del poder, con el vigor que permite que la voluntad de uno(s) se imponga sobre la de otro(s). La etimología de esta palabra es consistente con ello. La raíz latina *vīs* (fuerza) dio lugar al adjetivo *violentus*, que se puede traducir como “impetuoso” y, cuando se refiere a personas, como “furioso” o

---

1. Sobre el estado general de la cuestión en el marco de la investigación fenomenológica internacional actual véase C. Ciocan (2020), T. Breyer (2017).

2. Cf. *Meditaciones Cartesianas* (Husserl 1986: 67).

“irascible”. Con *violentus* se relacionan *violare* (que tiene el sentido de “agredir” y “dañar”) y *violentia*, que significa “ferocidad”, “rudeza” y “saña”.<sup>3</sup>

En el lenguaje de la vida cotidiana utilizamos el adjetivo “violento”, sin embargo, para designar no sólo fenómenos moralmente condenables, sino también ciertos fenómenos relacionados con la fuerza vital humana (lo cual no siempre es negativo en sentido moral). Un “amor violento” (título de una canción de la banda de rock chilena Los Tres) en sentido romántico puede significar, por ejemplo, un amor muy apasionado.

Cuando hablamos de fuerza vital humana nos referimos sobre todo a la capacidad de aplicar fuerza sobre otros humanos, sobre otros vivientes y sobre todas las cosas que nos son corporalmente accesibles con el fin de conseguir lo que queremos y/o satisfacer nuestras necesidades. Esto es así en el caso de todos los grandes mamíferos, el humano entre ellos, desde el nacimiento hasta la muerte. En el caso específico del ser humano ocurre un desarrollo corporal y mental masivo desde el alumbramiento hasta alrededor de los 15-18 años de vida. Con la edad, el humano, por lo regular, se hace más fuerte física y mentalmente, con lo que su capacidad para interactuar con su entorno ejerciendo su propia fuerza se incrementa día con día. Por esta razón es familiar y socialmente importantísimo que desde la primera infancia el sujeto humano vaya poco a poco, paso a paso y procesualmente aprendiendo a moderar el uso de su creciente fuerza a través del apego a comportamientos sociales regulados por normas. Se trata de normas primero muy básicas (en familia) y luego de complejidad gradualmente creciente (en el barrio, la escuela, el trabajo, etc.). Todo esto se realiza a través de diferentes tipos de educación, de los cuales especialmente importante el aprendizaje del manejo atemperado y autoconsciente de las emociones. Éste permea todas las esferas de la vida social y forma parte esencial de todo proceso de gradual racionalización (es decir, de moderación de la propia fuerza a través de la educación) en lo familiar, barrial, escolar, deportivo etc. Dichos procesos de educación ocurren de modo muy gradual aun cuando tienen éxito. Esto es especialmente claro en una etapa a menudo crítica y decisiva de la vida humana, cuando en la transición de la vida infantil a la vida adulta algunas personas (adolescentes) son corporalmente grandes y fuertes (muchas veces más fuertes que sus abuelos, p. ej.), pero todavía no muy “educados”, es decir, autoconscientes, autoregulados y responsables de sí.

Ahora bien, *hay varias formas de que el proceso de educación y racionalización de un humano falle, y puede fallar parcial o totalmente*. Cuando en una familia,

---

3. Véase el diccionario de latín en línea: <https://es.pons.com/traduccion/ingles-espanol/Latin>

barrio, ciudad o cualquier comunidad humana el proceso falla en individuos aislados que tienden a transgredir la moral y la ley, ellos son reprendidos, castigados y/o tratados con alguna forma de rehabilitación. ¿Qué pasa cuando el proceso falla en porcentajes elevados de una población, es decir, no en individuos aislados, sino en proporciones tales que el miembro promedio de la comunidad vive con miedo permanente de sufrir algún tipo de agresión por parte de la gente que lo rodea? Cuando esto ocurre es porque la educación sobre la base de la razón es altamente inoperante y los agentes que construyen y/o habitan esta sociedad día con día están moralmente “deshabilitados” en el sentido de que sus procesos de educación para la vida racional son parcial o totalmente fallidos: Demuestran repetidamente ser parcial o totalmente incapaces, culturalmente hablando, de vivir conforme a las reglas de una sociedad normativamente estructurada. Éste es el fenómeno ante el que nos encontramos y que debe determinar nuestra praxis como filósofos que reflexionan sobre el fenómeno de la violencia como un problema cultural radical. ¿Cómo se trata una cuestión así en perspectiva filosófica?

### **Aplicación del método fenomenológico al tema de la violencia**

Lo primero que hay que entender es que estamos ante un problema complejísimo, cuya tematización exige trabajo interdisciplinario. Antes de esto último, sin embargo, es necesario que haya habido trabajo “disciplinario”, es decir, estrictamente apegado al marco de disciplinas científicas especiales. Hablar de trabajo interdisciplinario sin presuponer una multiplicidad de disciplinas diferenciadas unas de otras (según campos de trabajo, métodos y metas) es un contrasentido de principio y una deficiencia metodológica gravísima. Empecemos, pues, por lo “disciplinario”. ¿Qué le toca hacer a la filosofía? A la filosofía le toca el trabajo del concepto, es decir, la clarificación del concepto de violencia como violencia, como fenómeno de conciencia y, fenomenológicamente, como fenómeno de correlación. Si partimos del esquema general del método fenomenológico tenemos el siguiente punto de partida analítico:

ego – cogito – cogitata

que podemos traducir como

yo – vivo / experimento – las cosas que se me presentan

En la fenomenología contemporánea existe la muy difundida creencia de que este esquema es inaplicable más allá del ámbito de una “metafísica solipsista” o “egoista” esencialmente fallida y estéril en sí misma. Pero esta creencia se basa en una interpretación grotescamente errónea de dicho esquema. De hecho, la aplicación metodológica del “esquema general” al tema de la violencia como fenómeno intersubjetivo es no sólo posible, sino también relativamente simple, es decir, fácil de hacer y de entender. Sobre lo primero volveré en la tercera parte. Empecemos, ahora, por lo último (la aplicación del esquema), que es lo más importante: La violencia es algo que nosotros mismos hacemos. Como todo fenómeno intersubjetivo, las situaciones violentas implican una multiplicidad de sujetos de conciencia que se relacionan unos con otros según formas de convivencia que pueden ser analizadas en sus rasgos típicos. Bien podemos decir, siguiendo el esquema general, que la violencia es un tipo de relación intersubjetiva en la que un yo ejerce y/o padece y/o atestigua un cierto abuso de fuerza. A veces un yo ejerce violencia y otro yo la padece, y a veces un yo la ejerce y a la vez la padece (como cuando A quería golpear a B y resultó golpeada(o) por C), de modo que la *situación intersubjetiva de violencia* está formada por las vivencias de *al menos* dos sujetos de conciencia que experimentan la situación desde perspectivas diferentes:

ego – cogito – cogitata<sup>4</sup>–cogitata<sup>5</sup> – cogito – ego



Situación intersubjetiva-objetiva de violencia

Para el caso de la violencia tenemos, entonces, que:

yo – violento – a otro ser vivo

y desde la perspectiva opuesta:

yo – padezco – la violencia que otro ser vivo ejerce en mi contra

Ahora bien, si le pego a la pata de mi escritorio con un martillo con el fin de fijarla o enderezarla, esto no es un acto violento en sentido moral (a menos que lo haga de una forma desproporcionadamente agresiva y esto perturbe a

4. Situación vista desde la perspectiva del agente de un acto violento.

5. Situación vista desde la perspectiva de quien es víctima de un acto violento.

la gente que me rodea). Si, por otro lado, le doy un golpe igual con el mismo martillo al tobillo de la persona que trabaja junto a mí en el escritorio de al lado, intencionalmente y con el fin de dañarla, esto sí es un acto violento en sentido moral. En ambos casos se trata de un golpe con un martillo, pero uno de los golpes es violencia –en sentido moral– y el otro no. Esto nos muestra que los actos violentos en sentido moral no pueden entenderse como actos simples, porque son actos prácticos (*Handlungen*). Esto significa que al acto violento como tal le es inherente un contexto u horizonte práctico, es decir, que no es un acto simple –como lo es, por ejemplo, percibir un contraste entre colores– sino un acto complejo que tiene su origen en motivaciones y metas que pueden ser implícitas o explícitas y deliberadas o espontáneas (es decir, que surgen de pronto en ciertos tipos de situación). Ahora bien, el análisis intencional, que es el tipo de análisis prescrito por el “esquema general”,<sup>6</sup> es análisis de horizonte, es decir, análisis de las actualidades y potencialidades noético-noemáticas del acto. “Noético-noemático” significa tanto del lado subjetivo (noético) como del lado objetivo (noemático), tanto del lado del yo como del lado de la situación que el yo experimenta, sea como agresor o como víctima o como ambas. Del lado subjetivo está el yo como persona (*ego*) y sus vivencias junto con la historia de vida relevante para el acto o el padecimiento en cuestión. Del lado objetivo está la situación violenta objetiva: su inicio, transcurso y término. Esta forma de análisis consiste básicamente en una orientación descriptiva doble: por un lado hacia la dimensión subjetiva (noética) del fenómeno intencional en cuestión (en este caso una intención violenta), y por otro lado hacia la dimensión objetiva (noemática) del mismo fenómeno. En otras palabras, este tipo de análisis describe “horizontes implícitos” entendidos como potencialidades subjetivo-objetivas de vivencias intencionales. Husserl llama “horizontes” a las potencialidades de conciencia que están implícitamente predelineadas en toda vivencia intencional actual.<sup>7</sup> Todo acto intencional tiene, por ejemplo, un horizonte de futuro como potencialidad de la experiencia venidera (expectativa) y un horizonte de pasado como potencialidad de despertar recuerdos de experiencias pasadas.<sup>8</sup> Además existen no sólo horizontes temporales, sino también asociativos y motivacionales. Estos horizontes pertenecen a la experiencia actual en el sentido de que determinan tanto su sentido objetivo entendido (el lado noemático) como su transcurso experiencial subjetivo (el lado noético). “Análisis intencional” es pues el nombre que Husserl le da al método para investigar estas determina-

6. Véase aquí, nota 2.

7. Véase Husserl, *op. cit.* p. 91.

8. Cf. Husserl, *Conferencias de París* (1988: 25).

ciones de conciencia. Dicho análisis descubre las potencialidades implícitas en las actualidades de la conciencia, descubrimiento por medio del cual se lleva a cabo en el respecto noemático la *explicitación*, la *elucidación* y eventualmente la *aclaración* de lo mentado por la conciencia, del sentido objetivo.<sup>9</sup>

Así, para los actos violentos en sentido moral tenemos que algunos de sus horizontes esenciales, expresado noético-noemáticamente, son los siguientes (nótese que este esquema no es exhaustivo sino tentativo, y que cada momento de la tabla puede describirse con mayor o menor detalle, según lo amerite el caso):

ego cogito (el agresor)	cogitata - cogitata	ego cogito (el agredido)
Ejercicio violencia: la mayoría de las veces en la persecución de un fin práctico relacionado con mi historia personal, mis deseos, mis metas y mis costumbres	Situación intersubjetivo-objetiva de violencia	Padezco violencia: sabiendo o sin saber la razón por la que otro sujeto ejerce violencia sobre mí
Tengo la experiencia de subyugar a otro(s) sujeto(s) infligiendo dolor, presión psicológica y/o manipulación emocional (en la persecución de mis intereses y el intento de realizar mis propios deseos, de imponer mi voluntad) <sup>10</sup>	Diversidad de intereses, desequilibrio de fuerzas y vulnerabilidad corporal y psíquica (emocional e intelectual)	Tengo la experiencia de padecer agresión corporal y/o presión psicológica (ya más, ya menos agresiva) por parte de otro(s) sujeto(s)
Abuso de fuerza corporal, emocional y/o intelectual	Atropellamiento del otro y/o pleito corporal, emocional y/o intelectual (todo esto puede ocurrir en diferentes grados de complejidad a nivel social e institucional).	Impotencia ante el atropellamiento de una fuerza superior a la mía, o bien, resistencia y/o contraataque

Estos horizontes son esenciales en el sentido de que sin ellos el acto violento sería impensable como lo que es: un acto en el que en la persecución de un fin práctico yo atropello la voluntad y el bienestar de otros y me relaciono con ellos de una forma tal, que ejerzo abusivamente mi propia fuerza corporal

9. Cf. Husserl, 1986: 63. En otro lugar Husserl escribe: “En cada cogito hallamos [...] horizontes. La percepción progresa y traza un horizonte de expectativa [...] que muestra lo venidero”, predelineando, así, un transcurso posible de posibles “percepciones futuras” (Husserl, 1988: 25). En términos metodológicos esto significa que “puedo consultar a toda vivencia intencional, y ello quiere decir: puedo penetrar en sus horizontes, exponerlos, y con ello, por un lado, descubro potencialidades de mi vida, y por el otro, desde el punto de vista objetivo, aclaro el sentido mentado” (ib.).

10. Sobre la relación entre violencia y “voluntad de poder, de dominio”, véase el trabajo de Ignacio Quepons en el presente volumen.



y/o psíquica (emocional o intelectual) con tal de perseguir mis intereses.<sup>11</sup> Este abuso es un uso moralmente condenable de mi fuerza vital, porque es dañino para otras personas, para su relación conmigo y para la comunidad de vida de la que formamos parte.

Ahora bien, metodológicamente es de la mayor importancia subrayar que este esquema es sumamente flexible, pues se le pueden añadir cualesquiera horizontes *experienciales* como elementos de análisis, lo cual permite ir construyendo paso por paso una visión de conjunto bien ordenada. Otros horizontes de la violencia como fenómeno cultural son, por ejemplo, los siguientes:

- a. Pobreza alimentaria (padezco hambre y/o no tengo una alimentación saludable), patrimonial (no tengo ahorros ni pertenencias de ningún tipo) y cultural (no tengo educación, cualificación laboral ni saberes recreativos, p. ej. musicales y deportivos).
- b. Desempleo y ausencia de perspectivas económicas para el futuro.
- c. Desigualdad económica y resentimiento social (soy pobre y esto me enfurece, por pura frustración y/o porque creo que es injusto (porque, por ejemplo, he trabajado duro por décadas y aun así sigo siendo pobre).
- d. Ideología (sobre todo religiosa y política).
- e. Deterioro del tejido social a causa de las anteriores.
- f. Normalización histórico-social de formas comportamentales violentas.

Cada uno de estos puntos puede integrarse sin ninguna dificultad metodológica de principio como elemento de análisis en el esquema general. Tomemos, por ejemplo, el último punto:

<p>Normalización de la violencia: Ante situaciones de conflicto se tiende a intentar imponer la voluntad propia por cualquier medio en vez de atenerse a normas (p. ej. incidentes de tránsito donde la agresión verbal y corporal es lo primero que ocurre)</p>	<p>Transgresión cotidianamente reiterada de normas sociales implícitas y/o explícitas</p>	<p>Normalización de la violencia: Imposibilidad de fiarse en las normas realmente existentes, lo que conduce a una creciente pérdida de confianza en las instituciones y al fortalecimiento de la creencia en la violencia como primer y único recurso (“el valiente vive hasta que el cobarde quiere”, “el que no transa no avanza” etc.)<sup>12</sup></p>
--	---	---

11. Violencia emocional es, por ejemplo, hacer sentir bien o mal a alguien con el fin de manipularla(o), llevándola(o) a hacer cosas que de otro modo no haría, porque no le conviene. Violencia intelectual es, por ejemplo, plantarle a alguien creencias falsas a sabiendas de que son falsas.

12. Sobre el fenómeno de la confianza en entornos violentos véase la contribución de Esteban Marín Ávila en el presente volumen.

Ahora bien, el trabajo presente fue originalmente parte de un seminario de la Universidad Autónoma del Estado de México sobre violencia de género. La intención inicial de esta presentación era demostrar la idoneidad de la fenomenología trascendental para el trabajo interdisciplinario. En el marco de esta intención original podemos esbozar, ahora, los primeros pasos de un análisis intencional de la violencia de género. Los horizontes más básicos de la violencia de género conciernen lo relativo a:

- a. El género a nivel corporal: 1) identidad sexual (anatómica, por un lado, y, por otro, biográfico-personal). 2) Desequilibrio *general* en la fuerza física (una mujer *generalmente* tiene menos masa muscular y menos fuerza física que un hombre).
- b. El género a nivel tradicional: roles familiares, institucionales y laborales. Aquí es especialmente importante señalar la historicidad de las convenciones sociales en lo que se refiere a los roles tradicionales de género.

Integremos ahora estos elementos en el modelo del esquema general:

ego cogito	cogitata - cogitata	ego cogito
Ejercicio violencia por motivaciones y con fines de género	Situación intersubjetiva de violencia de género	Padezco violencia a causa de mi género
Quiero o rechazo activa y agresivamente algo directa o indirectamente relacionado con el género de otra persona	Diversidad de intereses - Intereses de género	Veo mis intereses personales afectados a causa del género al que pertenezco, ya que a causa de éste se me condiciona, discrimina, acosa y/o rechaza
Experiencia de subyugar a otro(s) sujeto(s) a causa del género al que pertenecen	Vulnerabilidad de género (corporal, tradicional e institucional)	Experiencia de padecer subyugación por parte de otro(s) sujeto(s) a través de abuso corporal y/o psicológico relacionado con mi género

## 2. Comentario crítico y conclusión

El esquema general de la fenomenología trascendental ha sido muy criticado no sólo en las últimas décadas, sino desde por lo menos 1926, cuando se publica *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. La gran mayoría de estas críticas se basa, sin embargo, en interpretaciones altamente cuestionables, como que el “ego cogito” “es un espacio cerrado”,<sup>13</sup> una “subjetividad encapsulada”,<sup>14</sup> “una palabra vacía”<sup>15</sup>

13. Heidegger, 1986: 383.

14. Tengelyi, 2014: 204.

15. Nam-In Lee (1993): *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht: Springer, 66.

o una “supresión de la fenomenicidad del horizonte”.<sup>16</sup> En lo que se refiere específicamente al tema de la violencia, Michael Staudigl sostiene —en un estudio filosófico relativamente reciente y ya mundialmente famoso— que Husserl “se aferra a la ininterrumpida competencia de donación de sentido del sujeto intencional” y por ello es incapaz de dar cuenta de la violencia como un acontecimiento que, “a causa de su extrañeza inasimilable”, “pone en cuestión la fuerza de integración de la auto-apercepción [...] intencional”.<sup>17</sup> El autor añade que Husserl, no obstante, desarrolla el “método genético” para investigar “los límites de lo intencionalmente tematizable”,<sup>18</sup> es decir, los llamados fenómenos límite: la muerte, el destino, el quedarse dormido etc. Ambas tesis, la de que Husserl se aferra a una supuesta competencia ininterrumpida de donación de sentido [*ungebrochene Sinngebungskompetenz*] y la de que el análisis genético trata sobre problemas límite, son enteramente incorrectas y carecen de todo soporte textual preciso.<sup>19</sup> El enorme aparato de citas de esta obra es en general poco útil, debido a que se da en el marco de malentendidos elementales y radicales en torno a qué es la fenomenología trascendental y cómo puede ser usada para hacer análisis conceptual orientado a fenómenos como el de la violencia. El hecho, finalmente, de que el autor utiliza una infinidad de conceptos fenomenológicos de muy difícil comprensión para el no-especialista en fenomenología, hace que su obra resulte inutilizable para el trabajo interdisciplinario. Esto último es así, más específicamente, por cuatro características generales de esta obra: 1) Se basa en una interpretación radicalmente errónea de la fenomenología (especialmente la de Husserl) como un método de trabajo filosófico. 2) Abandona el análisis intencional como método de análisis conceptual. 3) Mistifica el tema de la violencia en el sentido de que la interpreta como algo inaprehensible e indescriptible en primera persona. Finalmente, 4) confunde el fenómeno específico de la violencia con el fenómeno más general de todos aquellos acontecimientos traumáticos en los que quien padece el trauma no entiende bien qué ocurrió, no puede reconstruirlo del todo en el recuerdo ni asimilarlo positivamente para el futuro (como, por ejemplo, un accidente grave de tránsito).

Mi propuesta frente a estas deficiencias básicas es también muy básica y ha sido esbozada ya en las dos primeras partes de este trabajo. En síntesis: 1) Es preciso entender que la fenomenología no va a resolver nada ella sola. La tematización de la violencia y sus horizontes exige trabajo interdisciplinario;

---

16. Geniusas, 2012: 114.

17. Staudigl, 2015: 68.

18. Ib.: 66.

19. Para una interpretación correcta del método genético véase Lohmar (2012); Welton (1997); Aguirre (1970).

pero primero, como vimos, trabajo “disciplinario”. 2) Es fundamental determinar qué aspecto del complejísimo problema cultural de la violencia le toca tematizar a la fenomenología, y esto es tanto más urgente, cuanto más interdisciplinario sea el trabajo. 3) Es necesario llevar a cabo la tematización de una forma metodológicamente regulada.

## Referencias

- AGUIRRE, Antonio (1970): *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Edmund Husserls*, La Haya: Martinus Nijhoff.
- BREYER, Thimeo (2017): “Violence as violation of experiential structures”, en *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 16/4, 737-751.
- CIOCAN, Cristian (2020): “Violence and Affectivity”, en *Human Studies* 43, 195-218.
- DICCIONARIO de latín en línea: <https://es.pons.com/traduccic%C3%B3n/ingl%C3%A9s-esp%C3%B1ol/Lat%C3%ADn>.
- GENIUSAS, Saulius (2012): *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht: Springer.
- HEIDEGGER, Martin (1986): *Seminare* [Gesamtausgabe, Bd. 15], Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, Edmund (1986): *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario A. Presas, Madrid: Tecnos.
- (1988): *Conferencias de París*, trad. Antonio Ziri3n Quijano, M3xico: UNAM.
- LEE, Nam-In (1993): *Edmund Husserl's Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht: Springer.
- LOHMAR, Dieter (2012): “Genetic phenomenology”, en Luft, Sebastian et al. (eds.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, London / New York: Routledge, 266-275.
- STAUDIGL, Michael (2015): *Phänomenologie der Gewalt*, Cham: Springer.
- TENGELYI, László (2014): *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg / München: Karl Alber.
- WELTON, Donn (1997): “Genetic Phenomenology”, en Embree, Lester et al. (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht: Springer, 266-270.

II

## LA VULNERACIÓN DEL CUERPO



# “No hay caminos, hay que caminar”. Violaciones de la conciencia cinestésica y caminos hacia su recuperación

Elizabeth A. Behnke

TRADUCCIÓN: IGNACIO QUEPONS

## Consideraciones preliminares

Bernhard Waldenfels (2007: 89) escribe que la violencia “transforma nuestro propio *cuerpo* en una esfera de vulnerabilidad hasta el extremo de la violencia contra la vida y la integridad personal”, hasta el punto de la muerte. No podemos negar la horrible fatalidad de los feminicidios, como nos recuerda el poeta, “Un golpe de ataúd en tierra es algo perfectamente serio” (Machado, 1982: 70). Sin embargo, mi presentación aquí no trata sobre las víctimas de la violencia que han perdido sus vidas, sino está dirigida hacia aquellos quienes han sobrevivido la violencia; aquellos quienes han sido testigos de la violencia, aquellos quienes tienen que enfrentarse con las historias y los recuentos de la violencia y, de hecho, a todos aquellos quienes se encuentran a sí mismos viviendo en una atmósfera de violencia. ¿Cómo tales experiencias afectan nuestro cuerpo en general y nuestra vida cinestésica en particular? Mi respuesta fenomenológica a tal cuestión comienza con el reconocimiento de que “*la existencia corporal es la esfera suprema de vulnerabilidad*” (Waldenfels 2007: 95; Quepons 2016, 2019, en prensa), o como Michael Staudigl (2007: 687), lo ha presentado: la “vulnerabilidad indecible de la subjetividad encarnada” algo que podría parecer inevitable dada la “la eminente vulnerabilidad de nuestra existencia es el reverso de nuestra receptividad” (Waldenfels, 1990: 129). Además, la violencia no sólo es profundamente destructiva mientras la estamos padeciendo de hecho, sino que resulta ser “un tipo de *violación* que

bajo ciertas circunstancias descenderá hasta volverse las formas paralizantes y duraderas del trauma” (Waldenfels, 2007: 93). En consecuencia, no solo sugeriré algunas formas en las cuales la vida cinestésica puede ser violada, sino también intentaré identificar algunas formas en las cuales es posible comenzar a curar estas heridas. Primero, sin embargo, quisiera clarificar cómo estoy utilizando la palabra “cinestésica”.

Para empezar, el término “conciencia cinestésica” (Claesges, 1964: §§24ss., y cf. Behnke, 2009b: 17ss.; 2011: 92ss.; 2018c: §5) no se refiere a una conciencia “de” movimiento, sino a una vida de experiencia que es ella misma capaz de moverse —más precisamente, se refiere a una conciencia de capacidad [*capability consciousness*] (cf. Behnke, 2018b: §2) que los fenomenólogos a menudo se refieren con el término “yo puedo” (Hua 4: §38; cf., e.g., Behnke, 2004a: 242ss.; Venebra, 2021)—. Así desde mi posición corporal actual, “podría” (cf. Hua XI: 14; Hua XIV: 447) moverme de esta o aquella manera, comenzando con una especie de “halo” de posibilidades inmediatamente adyacentes, aunque también incluyendo otras posibilidades más que podría realizar al moverme en tal o cual trayectoria (Behnke, 2009a: 206). Para acceder a esta dimensión vivencialmente, intenta encontrar un movimiento que “podrías” hacer, pero sin realizarlo de hecho: por ejemplo, puede encontrar, sin hacerlo, “donde” en un sistema cinestésico de posibles movimientos de cabeza el acto de cómo el acto de mover tu cabeza en el sentido del “no” podría ser, o el acto de asentir con la cabeza en el sentido de “sí”. En otras palabras, aquí el término “conciencia cinestésica” se refiere a una *movilidad situada, sentiente/sensitiva* de cuyas capacidades cinestésicas podemos ser conscientes de hecho, incluso si no estamos intentando movernos de hecho en ninguna dirección en particular.

Sin embargo, cuando de hecho comenzamos a movernos, entonces, estamos guiando conscientemente el movimiento, podemos volvernos conscientes de que se siente moverse. La característica de la experiencia que ejemplifica un principio fundamental de la vida cinestésica que podría definirse como la *localización de la capacidad cinestésica en la sensibilidad soma-estética*, donde el término “soma-estético” no se refiere sólo a las superficies sensibles, como cuando sentimos que nos tocan, sino también en el sentido más profundo de las sensaciones corporales (cf. Behnke, 2004a: 245) que varía con el estilo de movimiento de acuerdo con una estructura básica “sí-entonces”. Por ejemplo, siento que ocurre cuando cierras un puño, apretarlo incluso un poco más, así que puedes sentir el resultado en todo tu brazo... en contraste con sólo mover libremente los dedos ligeramente (¿cambia la sensación cuando cierras tus ojos?)... Así, incluso cuando la palabra “cinestésico” ha sido usada a menudo para referirse a una “sensación” de movimiento esta, se trata más fundamen-



talmente del ser-capaces-de-movernos en primer lugar, así como ser capaces de sentirnos moviéndonos “de hecho”. Volveré sobre esta característica de la experiencia más adelante. Ahora, sin embargo, volvamos a algunas formas en las que la experiencia vivida de la violencia resulta en una violación de la conciencia cinestésica. Aunque, y dado que cualquier episodio de violencia nos afecta en una variedad de formas interrelacionadas, aquí intentaré separar algunas de estas posibilidades entrelazadas y acercarme a cuatro diferentes formas de violación de la vida cinestésica, comencemos con §1.

### **1. Perdiendo nuestro estatus como el centro de movimiento de nuestros proyectos situados**

Sumada a la localización cinestésica en la sensibilidad somatológica, otra característica fundamental de la vida cinestésica involucra la correlación esencial entre el carácter de estar situado —que quiere decir, por ejemplo, que siempre estoy teniendo experiencia de cosas desde una perspectiva particular— y la *libertad de movimiento*, que me permite tener experiencia de cosas desde un nuevo punto de partida, incluso si, vivencialmente, yo mismo siempre estoy *aquí*, en el centro de mi mundo vivido. No obstante, al mismo tiempo, normalmente reconozco que otra persona también está moviéndose aquí que siempre está en el centro de su propio mundo vivido, de tal forma que, para cada uno de nosotros, el mundo se abre en derredor como un campo de acción práctica donde podemos movilizar nuestras propias capacidades cinestésicas al servicio de nuestros propios proyectos (algunas veces actuando en soledad y algunas veces en conjunto hacia una meta común). Así, para cada uno de nosotros, el mundo es un mundo de significaciones vividas que están delineadas por lo que es relevante para nuestras necesidades situadas, intereses, y valores. Y a su vez, normalmente somos capaces de reconocer a los demás como el centro de sus propias perspectivas y proyectos. Por tomar un ejemplo muy sencillo, no nos confunde el hecho de que la misma cosa que percibo en un momento dado a mi izquierda está simultáneamente a la derecha de la persona enfrente de mí, en la medida en que todos sabemos que, si cambiamos de lugar, el mismo objeto estará ahora a mi derecha y a la izquierda del otro. De este modo nuestra experiencia normal envuelve una “reciprocidad de perspectiva”. Pero esto es más que un asunto de mi percibir una cosa desde un ángulo mientras que tú lo percibes desde otro: no sólo tenemos literalmente nuestra perspectiva de un mundo compartido, sino que tenemos nuestra propia forma de evaluar y responder a su posibilidad, y normalmente —al menos idealmente— somos capaces de apreciar y concordar unos con otros en mutuo respeto y comprensión.

Pero esta “reciprocidad de perspectivas”, en sentido amplio (cf. de Folter, 1983), se rompe por el acontecimiento experiencial de la violencia, el cual en muchos sentidos –y especialmente en caso de la violencia sexual dirigida contra las mujeres– no se trata del concurso de dos participantes en igualdad, sino que se juega en términos de una asimetría de poder (cf. Ciocan, 2020b: 245): uno es el atacante, el otro el atacado; uno es el perpetrador, el otro es la víctima, uno es depredador, el otro, presa. En los casos más extremos, cuando una mujer es asesinada, lo que se extingue no es solo su vida; el mundo como ella vivió también se hace polvo y escuchamos los ecos de su pérdida en la pregunta del poeta: “¿Y ha de morir conmigo el mundo tuyo/la vieja vida en orden tuyo y nueva?” (Machado, 1982: 98). Pero incluso si la violencia no escala en línea recta rumbo al feminicidio, lo que es violado es la estructura experiencial en la cual cada vida cinestésica está situada como el centro de un mundo de proyectos significativos y valores. En su lugar, la persona está desplazada desde el centro de su propio mundo y se vuelve un objeto en el campo de acción del otro, en palabras de Waldenfels (2007: 95): “una forma amplia y abarcadora de violencia está fundada en la transformación de alguien en algo” (Waldenfels, 2019: 22). Nuestra respuesta cinestésica inmediata a este acontecimiento objetivante puede variar – podríamos tratar de responder al ataque, pero no somos suficientemente fuertes (especialmente en los casos de abuso sexual infantil); estaríamos literalmente restringidos, de tal forma que no sería posible más ningún movimiento libre en absoluto; o simplemente podríamos quedar petrificados de miedo, incapaces de huir de la situación que el otro ha impuesto sobre nosotros como una red. Y en cada caso, no sólo podríamos experimentar dolor “físico” y lesión, sino que padecemos la violación de la integridad de nuestra propia existencia como situada en el centro de un mundo gobernado por nuestra necesidades y valores, no los de otro (cf. Delhom, 2019: 39).

Sin embargo, lo que aquí quiero enfatizar es que la vivencia de la violación no termina necesariamente cuando termina el ataque. Estar situado es encontrar un lugar en el mundo, mientras que el libre movimiento significa que no estamos limitados a este lugar, a esta situación (cf. Waldenfels, 2000: 209). Pero si hemos sido traumatizados por la violencia, si hemos sido denigrados sin escapatoria al estatus de objetos dentro del mundo del otro, nos encontramos varados en una situación que no elegimos, realmente padeciendo la “inferiorización”, para usar el término que Sandra Bartky (1990) desarrolla en su fenomenología de la opresión. Esto puede tener consecuencias cinestésicas, afectando nuestra postura dentro y hacia el mundo. Me referiré a esto a través de la noción de *hacer-un-cuerpo* (Behnke, 1997: §2; 2009a: 192s.; 2009b: 20; 2010, 232s.; 2018b: 95ss.).

Ahora quienes han estudiado la configuración social de los cuerpos pueden apuntar las diferentes maneras en las que nos volvemos cuerpos dóciles, desensibilizados o sexualizados (cf. Johnson, 1983: 1997). De lo que estoy hablando aquí, sin embargo, es de un proceso cinestésico en desarrollo más directo, inmediato, de hacer-un-cuerpo. He acuñado este término en analogía con “hacer el gesto” de “cerrar un puño ” [*making a fist*] y “hacer una cara” [un gesto facial, *making a face*] (por ejemplo, cuando estamos contando una historia a un niño y hacemos una cara divertida o de miedo para ilustrar este o aquel carácter). Pero permítanme preguntarles ¿qué cara están haciendo ahora mismo, cuando no están tratando de “hacer una cara” en este sentido? ¿Y qué forma tiene tu mano vacía cuando no estás “haciendo” el gesto de cerrar el puño? O podríamos considerar que el actor que conscientemente prepara un cuerpo diferente para cada papel (el hombre anciano, cansado, el amante joven y tímido, el abusador o el villano, y así sucesivamente). Naturalmente, el actor crea un repertorio de gestos posibles, estilos de movimiento y gestos expresivos de forma deliberada; mientras, para la mayoría de nosotros el modo en el que hacemos-el-cuerpo rara vez es cuestión de control consciente y nuestro estilo sedimentado o el moldeamiento cinestésico suelen permanecer sin tematizar. Pero mi punto aquí es que cada uno de nosotros desarrolla su propia forma de “hacer-un-cuerpo”, nuestra propia “firma” corporal habitual que es asumida por descontado en todo lo que hacemos. Después de experimentar violencia traumática, sin embargo, nos encontramos a nosotros mismos, derrotados, hundidos, ocupando menos espacio en el mundo (Behnke 2010: 243ss.), como si encarnáramos el estatus inferior de alguien que no es más el auténtico centro de nuestros proyectos. ¿Hay algún camino desde aquí? ¿Podríamos en efecto recobrar nuestro sentido de ser alguien en lugar de algo o ser una vida cinestésica cuya movilidad sentiente/sensitiva abra a un mundo de significación vivencial?

Aquí quiero presentar una práctica fenomenológica inspirada en el término “coincidir” [*matching*] (Behnke, 1988). Imaginen, por ejemplo, que un fotógrafo ha entrado en el cuarto y está muy impresionado con lo que vemos todos. “Mantengan esa pose” dice el fotógrafo, “Es perfecta, ¡no se muevan!” Justo hace un momento nuestra postura corporal era simplemente la que tenía lugar en el ese momento. Pero ahora es como si tuviéramos que asumir una auto-responsabilidad cinestésica consciente para poder “mantener esa pose” y mantener, por ejemplo, esta posición exacta de la cabeza, en consecuencia, dando forma a algo a lo que estábamos completamente desatentos con un acto explícito de “yo ejecuto”, exactamente aquí, en el presente viviente. Y cuando lo hacemos, podemos darnos cuenta de que la posibilidad cinestésica

actual —aquella que pasa que es la que efectivamente tiene lugar en este momento— es justo una posibilidad entre otras, pero ahora está rodeada por un halo de otras posibilidades que podría realizar inmediatamente desde aquí (Hua XI: 15; Hua XXXIX: 397). Es posible que sea el caso que el “coincidir” de la forma cinestésica actual de “mantener esa pose” —o hacer-un-cuerpo en general— pueda servir para motivar un cambio espontáneo hacia una forma diferente de hacer-un-cuerpo, rompiendo el patrón de inferiorización y restaurando nuestro estatus de ser el centro moviente de nuestros propios proyectos situados. La práctica de la “coincidencia” sin embargo, requiere que tengamos al menos alguna conciencia inicial acerca de la forma en la que nos damos forma a nosotros mismos a través del “hacer-un-cuerpo” en una manera particular —o, en otras palabras, esto implica que pueda comenzar a encontrar el temple en la textura vital de nuestra vida corporal [embodiment] en todas sus dimensiones—. Y esto conduce a un segundo orden de violación de la vida cinestésica.

## **2. Perdiendo el sentido de vivacidad anclada en la proximidad más próxima**

La noción de “proximidad más próxima” viene de Husserl (cf. Hua XV: 400s., 496, 507), y es su manera de referirse no sólo al cuerpo como entidad “psicofísica” sino a la inmersión en curso de nuestra propia vida afectiva corporal (cf. Lotz, 2007: cap. 2). Y cuando digo “vivacidad anclada” (cf. Behnke, 2003a), en un sentido en el que me refiero es a una combinación de dos principios fundamentales de la vida cinestésica ya mencionados: a saber, estar anclado en un “aquí” desde el cual un mundo significativo se despliega para mí como un campo de acción, y ser capaz de sentir las diferentes maneras en que me comprometo con este mundo, en la medida en que ejecuto mi capacidad cinestésica; también puedo estar vivo y “despierto” con respecto a lo que estoy haciendo, sintiendo mi propio movimiento en el registro distintivo de una sensibilidad somaestésica. Pero en este punto, me gustaría mencionar otra estructura importante: a saber, los dos vectores del “hacia” y el “más allá” que dan forma a mi compromiso cinestésico con el mundo fisionómico al que me acerco o me alejo, donde el yo activo, despierto con respecto al “yo puedo” consciente, no está en juego de forma explícita.

Ahora, como enfatizan muchas descripciones de la vida cinestésica (cf. Behnke 2015: 79), uno de los patrones más básicos envuelve de forma expansiva la prolongación del movimiento hacia lo placentero y acogerse en lo agradable; en contraste, podemos retirarnos, como cuando huimos de lo

doloroso y lo displacentero. ¿Pero qué ocurre cuando estamos sujetos a la violencia? Podríamos, por ejemplo, estar físicamente restringidos a nuestra habilidad normal de alejarnos de lo doloroso, de lo asqueroso, de lo humillante; o lo espantoso es expropiado por una fuerza ajena que simplemente nos oprime, una fuerza confrontante cuya resistencia es por completo fútil. Para algunas víctimas, el último y desesperado movimiento de libertad e integridad envuelve un abandonar experiencialmente el propio cuerpo, abandonándolo al opresor, como si así pudiera salvarse a sí misma. Esto se ha discutido algunas veces bajo el título de “disociación”, un término que tiene muchas connotaciones clínicas (cf. Kirkengen, 2001: 113ss; Koch y Harvey, 2012: 370). Aquí, sin embargo, estoy utilizando la palabra en un sentido menos técnico, uno que se refiere a un tipo de “espaciamiento” o “apagamiento” (cf. Johnson, 1994: 166). La dificultad es que incluso si esto nos ha ayudado a sobrevivir a una violación sexual (u otro trauma) mientras que está ocurriendo, la estrategia podría ser reactivada más tarde –recurriendo al ejemplo de cuando algo provoca el recuerdo de un abuso sexual– o esto puede incluso volverse una manera en curso de enfrentarse con la vida en general (cf. Kirkengen, 2001: 54/120; Koch y Harvey, 2012: 370). Esto, sin embargo, nos desplaza de nuestra “propiedad íntima” (cf. Staudigl, 2007: 695) de nuestra vida corporal; somos exiliados de la proximidad más próxima de “this sensible warm motion” en palabras de Shakespeare (*Measure for Measure*, Act III, Scene 1), y nos encontramos a nosotros mismos a través de los movimientos, como si fuera, sin sentir de hecho lo que estamos haciendo: podemos “saber” que estamos moviéndonos, pero estamos experiencialmente desencarnados. ¿No hay forma de salir al paso, de encontrar salida a semejante situación?

Como dice el poeta, “caminante, no hay camino / se hace camino al andar” (Machado, 1982, 142). Y como Anna Luise Kirkengen encontró en sus investigaciones fenomenológica sobre los efectos de la violación sexual, la experiencia vivida de caminar puede de hecho ayudar a superar la disociación y recuperar un sentido vivido de anclaje vital [anchored aliveness] (Kirkengen, 2001: 239, 242, 420n. 149; cf. Johnson, 1998: 7). De alguna manera, caminar es la antítesis de esforzarse en vano por escapar de la violencia que primero nos inmoviliza y después nos insensibiliza; al caminar, estamos comprometidos no con un adversario sino con un tipo completamente diferente de “otro”. Primero que nada, en el caminar normal, el suelo sobre el que caminamos sirve como campo de apoyo que puede soportar a salvo nuestro peso sin revelarse contra nosotros y bloqueando de forma agresiva nuestros esfuerzos de seguir adelante. Al mismo tiempo, la vivencia de la “gravedad” como el campo siempre presente en el cual podemos perder o recuperar nuestro balance, nos

encontramos en un continuo diálogo con compañero experiencialmente consistente que no nos ataca desde afuera como otro hostil, sino que nos domina sin invadirnos (Behnke, 2003b). Caminar, entonces, nos permite confiar en nuestro peso a la tierra con cada paso y dejar el lugar donde estamos, en un proceso continuo de desbalance y recuperación que somos de hecho capaces de sentir. Incluso cuando simplemente nos sentamos o nos ponemos de pie en firme, podemos templar la experiencia de estar incluso ligeramente dentro o fuera de sincronía con un eje arriba-abajo constante, y al hacer esto, este se vuelve más seguro de forma progresiva para apreciar las sensaciones que están implicadas, al restaurar la estructura cinestésica básica “si-entonces”: si me muevo de cierta forma, se siente así, y si me muevo de esta otra forma, se siente así. Cuando estoy atrapado en una disociación, puedo como si tuviera un “si” kinestésico sin un “entonces” somaestético: me muevo, pero estoy en falta de las sensaciones que acompañan el movimiento. En la experiencia contraria, sin embargo, puedo tener un cierto sentimiento corporal notable, un sentimiento de tensión persistente, pero no puedo arreglármelas para cambiarlo, como si solo fuera consciente de la tensión y no pudiera recobrar el lado “si” cinestésico de la estructura “si-entonces”: no tengo idea de cómo puedo detener el entrar en tensión conmigo mismo. Y esto conduce a un tercer tipo de violación de la vida cinestésica.

### **3. Perdiendo nuestra disposición responsiva a lo que demanda el aquí y el ahora**

Hay muchas formas en las que las tensiones crónicas pueden formarse en nuestra vida cinestésica, especialmente cuando se ha sido víctima de violación sexual u otras experiencias traumáticas (cf., e.g., Kirkengen, 2001: 227, 253ss.) en la cual somos “paralizados” por el miedo o “congelados” por la ansiedad (Hua XXXIX: 316; Hua XXXIV: 262s.), apenas podemos respirar; completamente incapaces de resistir la opresión sobre nosotros. Pero, si podemos rastrear tales tensiones a experiencias traumáticas específicas o a la línea de tiempo de la violación, la dificultad es que mientras los momentos efectivos e históricos del trauma pueden volar lejos en el tiempo de los relojes y los calendarios, el cuerpo “guarda el tiempo” de una forma muy diferente (cf. Behnke 2018b: 102). Y tales patrones de tensión, o “patrones de retención” pueden persistir hasta el punto de volverse partes permanentes de nuestro estilo de “hacer-un-cuerpo” (Behnke, 1997: §4; 2018b: §4.1). Por ejemplo, podemos encontrarnos constantemente “reteniendo el pasado” como si cinestésicamente nos guardáramos de responder, de chillar, de gritar, o dejar que las lágrimas se apoderen de nuestros ojos,

o podemos encontrarnos continuamente a la defensiva ante un posible abuso físico, verbal o sexual, incluso en situaciones aparentemente “a salvo”, como si siempre estuviéramos tensados de antemano, continuamente alerta por peligros desconocidos que amenazan nuestra existencia en un mundo en el que nunca nos sentiremos a salvo (cf. Behnke, 1997: 197; Ciocan, 2020a: 151s.).

En el interior del ámbito más amplio de “patrones de retención” que podemos sentir pero que no podemos dejar ir, quiero concentrarme en un patrón particular al que me referiré dentro del contexto de la noción de “violaciones fronterizas” (véase Kirkengen, 2010: 15-25). Esta noción puede referirse no sólo a la violencia del abuso sexual y el daño físico, sino a todos los tipos de “asaltos a la integridad de la persona como ser humano” (Kirkengen, 2010: 86) que nos hace “víctimas de abuso de poder” (Kirkengen, 2010: 213) por parte de individuos o instituciones –incluyendo formas de sumisión que son “inherentes a violaciones legitimadas o racionalizadas de grupos de personas de estratos de poblaciones por medio estructuras racistas, sexistas o de otro tipo– que estigmatizan, marginalizan y humillan” produciendo así “seres humanos violados” (Kirkengen, 2010: 15s). Y en el interior de este contexto, la violación de la vida cinestésica de la que me ocupo aquí podría terminar “perdurando” (Behnke, 2012). En este patrón están operando simultáneamente dos direcciones del esfuerzo cinestésico como parte del mismo cuerpo: una es un movimiento de jalar hacia el centro del propio cuerpo, como si se escapara de algo doloroso, perturbador o molesto, y el otro es un movimiento de empujar apartándose del centro del propio cuerpo, como si se eludiera un ataque. Tomados en conjunto, estos movimientos simultáneos tienen que ver con la auto-protección y la auto-defensa en contra de violaciones fronterizas en las que “la integridad de uno mismo [*selfhood*] está en riesgo o se le falta al respeto”, todos los casos de tener que “soportar lo insoportable” (Kirkengen, 2010: 25) mientras el dolor en curso de “haber sido convertido en objeto, en una cosa” (Kirkengen, 2010: 85). Aquí, intentar “hacer coincidir” el patrón en juego, permitiéndome mi “yo ejecuto” una auto-formación que ya está en proceso, puede ser menos efectiva, precisamente porque he perdido el “si” cinestésico de la estructura “si-entonces” –a saber, el tensar– y todo lo que tengo es el reiterado “entonces” cinestésico, la tensión.

Como ya he mencionado, la dificultad estriba en que el patrón cinestésico de perdurar se puede quedar atascado en el cuerpo y obsesionándonos sin descanso. Pero esto puede volverse un problema afectando nuestra relación con el mundo en general: si estuviéramos atrapados en un constante movimiento empujar y jalar en nuestro intento de mantener o recuperar la barrera entre nosotros mismos y un mundo hostil, el doloroso esfuerzo de atrincherarnos para poder ser menos

vulnerables no sólo compromete la receptividad a través de la cual somos capaces de estar abiertos al mundo en primer lugar, sino que limita el rango de formas en la cuales podemos responder cinestésicamente a cualquier cosa que afrontemos. Ahora, si de hecho somos capaces de “habitar” ambos “lados” del patrón de empujar-jalar, “haciéndolos coincidir” en la forma que he descrito, el patrón puede comenzar a liberar su propia concordancia, haciendo más fácil el acompañamiento de las tensiones de tal manera que no estamos a la defensiva por cualquier cosa en cualquier momento, sino que podemos disfrutar, por ejemplo, la sensación de libertad de convocar ya sea una mano firme para tocar en el piano un acorde *fortissimo*, o una mano suave y gentil para poder acariciar la mejilla de un bebé. Sin embargo, como he indicado, en el caso de la “resistencia” o la estrategia de la “coincidencia” no siempre puede funcionar. Además, en una violación más profunda es posible que esto nos vuelva de nuevo a la cuestión acerca de nuestra habilidad misma de sentir sensaciones somaestéticas en absoluto.

Aquí es útil identificar lo que he llamado el *cómo cinestésico del recibir* [*receivingness*] (Behnke, 2004b: 10, 12; 2018b: 97s.; 2018c: 35s., y cf. 2007: 69; 2008: 48; 2008b: 146; 2012: 86, 95). La forma de este término tiene la intención de traer a consideración la noción fenomenológica del “cómo de la donación” del fenómeno que encontramos: por ejemplo, una cosa visible es siempre una cosa dada “desde cierto lado”. Pero si ahora vuelvo mi atención al “cómo del recibir” en relación con mis propias sensaciones somaestéticas, encuentro que puede haber un número de diferentes formas en las que mi comportamiento cinestésico afecta lo que puedo sentir en mi propio cuerpo. Por ejemplo, puedo sentir un dolor súbito en mi pie y darme cuenta de que estoy haciendo un gesto interior extraño como tratando de sacar el dolor; por otro lado, como me despierto por la mañana, puedo darme el lujo de disfrutar estirarme generosamente abriendo paso al sentir y dando lugar a éste de manera más plena. E incluso cuando estamos experimentando prominencias somaestéticas más obvias, podemos encontrarnos ya sea sujetos a ellas y tratando de bloquearlas, o abiertos a ellas y dóciles ante ellas, o algo en medio. De este modo, el estilo de mi receptividad cinestésica a lo que estoy sintiendo normalmente pone en marcha una variación constante, incluso si no estoy explícitamente consciente de esta dimensión de la experiencia. Pero si estoy tenso de forma crónica, puedo ser insensible con respecto a estos matices cinestésicos. Encerrada en el modo de “resistencia” estoy efectivamente cerrándome a mí misma no sólo con respecto al mundo sino en relación con la textura misma de mi cuerpo propio. ¿No hay camino, no hay forma para avanzar y recobrar la fluidez sentida, nuestro sentido de un movimiento, el sentirse a sí mismo? —“este yo que vive y siente / dentro la carne mortal” (Machado, 1982: 134)—?



Aquí me gustaría presentar un par de prácticas que he llamado “tocar transitivo” [*touching-through*] (Behnke, 2007: 75; 2009b: 23; 2018b: 106ss.) y “tocar reversivo” [*touching-back*] (Behnke, 2018b: 107). Todos estamos familiarizados con la forma en la que podemos usar de forma apropiada una herramienta como extensión de nuestras capacidades: por ejemplo, no sólo podemos hacer uso de un palo para apoyarnos o un bastón para mantener el balance, sino que podemos sentir “a través” de este y sentir la cualidad de la superficie en la que caminamos (cf. Hua XIV: 327 n. 1, 327s., 450 n. 1). De igual forma, a pesar de que podemos ciertamente usar un lápiz como objeto separado cuya superficie puedo tocar, también puedo usarlo como una especie de vara para sentir “a través” de para poder explorar las cualidades táctiles de algo más. Es así como podemos modular donde termina el “yo” y comienza el mundo: en este primer caso, el “yo” termina en los límites de mi piel, mientras que, en un segundo caso, podríamos hablar de forma metafórica de un “rayo” de “mí” extendiéndose a través del objeto. Lo interesante es que podemos extender nuestra capacidad para tal contacto sin tener que usar un objeto que intervenga; tratar, por ejemplo, de tocarse ligeramente a sí mismo, sin “presionar” como si localizara huesos o cualquier otra estructura anatómica bajo la piel sin permanecer en el nivel de un mero contacto entre dos superficies, sino tocando a través de la corriente de vida desde dentro, y sintiendo qué es lo que pasa ahí, no como “estado” sino como “proceso” (incluso si lo que está ocurriendo es un proceso de tensión continua con uno mismo ahí). Esta práctica en solitario puede a veces servir para “despertar” algo adormecido y congelado, permitiendo un cambio, así sea muy sutil. Sin embargo, también podemos agregar el elemento de “tocar reversivo”.

En el caso del tocar transitivo, estamos, por decir, “viviendo en” la mano que toca como si esta tocara a través de la superficie. Pero podemos también que “habita” el lugar que es tocado, y podemos preguntarnos: ¿cómo estoy recibiendo este contacto? ¿Me estoy resistiendo a este o me alejo de él? ¿O lo estoy aceptando, con gratitud, fundiéndome con éste? ¿Puedo hacer “coincidir” en este gesto interno de responder de una manera particular a ser tocado? ¿y el estilo de la receptividad cinestésica que estoy brindando no sólo al hecho de ser tocado, sino a la sensación misma? Una vez más, puedo encontrar un espectro de posibilidades desde la contracción experiencial, que interiormente rechaza, y disminuyendo hacia la apertura y la permisividad, siendo en presencia más plena para la experiencia. Pero estas estructuras pueden encontrarse en otros registros de la experiencia también, y esto conduce a un cuarto tipo de violación de la vida cinestésica.

#### 4. Perdiendo el sentido de las formas cinestésicas de reciprocidad, el sentirse a salvo y la confianza

El adjetivo “intracinestésico” es una variación del término fenomenológico “intercorpóreo” que nombra la dimensión corporal específica de lo que los fenomenólogos llaman “intersubjetividad” –una palabra al que el poeta da vida cuando escribe “un corazón solitario / no es un corazón” (Machado, 1982: 194). Los ejemplos cotidianos de experiencias intracinestésicas podrían incluir, por ejemplo, dos amigos que se encuentran ellos mismos caminando a la par o colocando sus copas al mismo tiempo sin pensar conscientemente en hacerlo –un fenómeno que a veces se llama “entrainment”<sup>1</sup>–. O pensar en entrar en una habitación donde todo el mundo parece tenso y preocupado, y eventualmente encuentras tu propio cuerpo un poco tensado también, como si se contagiara. Hay, por su puesto, muchos otros tipos de experiencias intracinestésicas (cf. Behnke, 1997: §5; 2007: II.B, D; 2008b).

En lo que a mí concierne, sin embargo, algunas formas en las que nuestra habilidad de movernos libremente en un campo intracinestésico sano podría ser violado por la vivencia de la violencia, y específicamente de la violencia sexual.

Una posibilidad podría implicar una experiencia intensificada de dolorosa vulnerabilidad en la que uno de los sentidos de uno mismo sea privado de la autonomía cinestésica, resultando demasiado disponible para los proyectos de los demás. Por otro lado, también existe la posibilidad de vivir una alienación dolorosa, de estar cerrado a la conectividad cinestésica, incapaz de participar plenamente en los ritmos compartidos y el contagio vivo de los temples de ánimo que murmullan a través del campo cinestésico. Y tal alienación también podría tener efectos destructivos posteriores. Pienso, por ejemplo, en una persona que ha atravesado las prácticas de desprendimiento de su cuerpo que son utilizadas en el entrenamiento militar para desensibilizar a los soldados de la violencia, o pensar que una persona que ha tenido que bloquearse a sí misma después de sufrir o ser testigo de la violencia en contra de una mujer en casa, o pensar que una persona que vuelto de hierro para vivir en un clima cotidiano de violencia de cualquier tipo. Tales individuos pueden no sólo ser separados de la fábrica viviente de la reciprocidad cinestésica sino que incluso pueden haber perdido su habilidad misma de percibir a otros como cuerpos sensibles dotados de dignidad y respeto. Cuando esto pasa, una posibilidad es

---

1. La noción de *entrainment* se utiliza en psicología de la música y se refiere al proceso por el cual dos desarrollos rítmicos modifican progresivamente sus pautas temporales en orden a ajustarse uno a otro, alcanzando una pauta común. Es habitual encontrarlo sin traducir en artículos de psicología en español [N.E.].

que un ciclo de violencia pueda surgir en el cual las víctimas se vuelven perpetradores. Pero incluso si esto no pasa, la vivencia de la violación puede tener efectos intergeneracionales devastadores, en la medida en que una persona herida puede pasar esta herida a sus hijos no es su culpa (cf. Kirkengen, 2010: cap. 4, especialmente 167ss.). Por ejemplo, los niños indígenas forzados a ir a “escuelas residenciales” donde muchas veces fueron sujetos de violencia física o sexual, y su vida familiar como un adulto a menudo sufrió como un resultado. Tales casos desafortunadamente nos recuerdan que la violencia en contra de ciertos grupos puede ser institucionalizada, creando en general atmósfera en las que las violaciones a la vulnerabilidad de los demás están “normalizadas”, violando también con ello su posibilidad misma tener experiencia de un mundo de seguridad y confianza (cf. Mensch, 2019). ¿Hay algún camino, alguna forma de salir de este predicamento?

Una forma de ayudar a las víctimas de la violación a recuperar la posibilidad de una conexión intracinestésica sana y con ello reincorporarse a la red intercorporal es a través de lo que he llamado “trabajo corporal restaurativo” (Behnke, 2012: 93ss.). Aquí sólo puedo resumir brevemente algunos elementos claves de este tipo de práctica experiencial (Behnke, 2007: 79ss; cf. 1999: 102ss). El proceso comienza con volverse conscientes de forma gentil y no crítica de cualquier cosa que sientas cinestésicamente o somaestéticamente, desde dentro, aceptando lo que sea que se encuentre tal como es antes de volverse hacia una actitud de disposición a permitir el cambio. Y si los cambios comienzan a ocurrir en su propia cadencia, permítanlos venir gradualmente, comenzando con una zona de confort de lo que se siente apropiadamente aquí y ahora. Dados estos principios generales, puedo comenzar a volver nuestra atención a algunos modos básicos de la experiencia cinestésica –por ejemplo, haciéndonos cargo de nuestra forma dada de respirar con atención, permitiendo activamente que ocurra sin intentar modificarla, incluso permitiendo cualquier modificación espontánea que pueda ocurrir–. Podemos también sentir hasta qué punto somos capaces de permitir nuestro peso reposar en la superficie en la que nos apoyamos, brindando nuestro peso no “a” sino “a través de” la superficie. Sin embargo, podríamos volver esta práctica de “coincidir” en la que podemos alinear nuestro “yo hago” con lo que ya está ya ocurriendo de todas formas, y aquí también permitiendo modificar nuestra forma de hacer-un-cuerpo en dirección de una respuesta. Podría incluso experimentar con la forma en la que estamos relacionándonos con nuestro entorno inmediato, quizá comenzando por enfocarnos en la sensación del aire, o en la sensación de la ropa, sobre nuestra piel, la expansión de este “envoltura” relacional para sentir la presencia de otros seres vivos cercanos, sentir nuestros modos hasta un grado de apertura apropiada para la ocasión.

También me gustaría sugerir, sin embargo, que tal práctica no es sólo para las víctimas de violación, especialmente en la medida en que no estoy contándoles sus historias, sino que ser escuchadas y que les crean es crucial para curarlas de la violencia. Incluso podríamos considerar la vulnerabilidad de tales que escucharon sus historias, porque historias de este tipo son difíciles de escuchar. Es muy fácil para el que escucha retroceder en lugar de recibir a los heridos de vuelta a casa en su comunidad intercinestésica (Behnke, 2010: 247s; cf. Popa, 2019: 135). Aquellos que repetidamente tienen que confrontarse con estudios sobre la violencia y la violación también deben encontrar una forma consecuente de proteger su propia integridad, no volviéndose insensibles y cerrándose al otro –“el corazón cerrado” (Machado, 1982: 204)– sino, por el contrario, encontrando la manera en que podemos abrirnos un espacio para el diálogo al encarnar una calmada confianza en uno mismo que pudiera crear un clima de seguridad, aceptación y confianza (Behnke, 2007: 81).

Ahora también, hay mucho que podría decirse sobre las violaciones de la vida cinestésica y los caminos hacia la recuperación. Pero me gustaría concluir mi presentación mencionando algunas consideraciones adicionales.

### Consideraciones adicionales

Dada la inmensa cantidad de violaciones a la vulnerabilidad de las mujeres en feminicidios y violencia sexual, bien podríamos preguntar si una disciplina como la fenomenología realmente tiene algo que ofrecer (cf. Ciocan y Marinescu, 2019: 12; Behnke, 2018<sup>a</sup>: 22s., 29). Esto es particularmente importante en el caso de mi propia tradición de fenomenología husserliana, a propósito de lo que Antonio Zirión apunta en su *Historia de la fenomenología en México* (2003: 403ss.), la recepción inicial de Husserl aquí tendió a ser vista como un trabajo demasiado teórico, enfatizando lo meramente intelectual a costa de otras dimensiones de la vida. Tal caracterización es bien comprensible si consideramos que mucho del trabajo publicado por Husserl durante su vida trató de temas como la lógica y la teoría de la ciencia. Al paso de los años, sin embargo, hemos ganado gradualmente acceso a los manuscritos de investigación en los que discute temas tales como la vida corporal-cinestésica, y que nosotros mismos hemos sido más conscientes de valernos de estos métodos por nosotros mismos (cf. Behnke, 2014), no meramente para elucidar varios fenómenos que él mismo no describió, sino para responder a problemas apremiantes de nuestro tiempo.

En consecuencia, debo enfatizar sólo un aspecto del método fenomenológico husserliano que puede ser especialmente relevante para los temas que nos

conciernen hoy en día, y este aspecto envuelve la *crítica de las presuposiciones* (cf. Funke, 1966: cap. 3; Behnke, 2011: §1). Por ejemplo, Debra Bergoffen (2016) se aproxima al doloroso tema de la violación genocida a través de la crítica de las presuposiciones sobre el género. Las investigaciones fenomenológicas de Anna Luise Kirkengen acerca de los efectos de por vida del abuso sexual (2001, 2010) la condujeron a una crítica de las presuposiciones del modelo biomédico, y su propio trabajo sobre el prejuicio y el crimen de odio. Michael Salter y Kim McGuire (2020) se refiere a la objetivación de las víctimas de los crímenes de odio a través de la crítica cultural de presuposiciones del objetivismo per se (cf. Behnke 2018a: 25-28). La fenomenología, entonces, no sólo se toma seriamente a las vivencias, sino que es capaz de reconocer las presuposiciones y llevarla a actitudes desde las que surgen, considerando estos asuntos de forma crítica y respondiendo a los tiempos de crisis al desarrollar nueva actitudes y prácticas que nos den nuevas formas de avanzar. A la pregunta del poeta “¿Adónde el camino irá?” (Machado, 1982: 78), sólo puedo responder: ¡podemos seguir trabajando en esto juntos!

## Referencias

- BARTKY, Sandra Lee (1990): *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge, Chapman & Hall.
- BEHNKE, Elizabeth A. (1988): Matching. *Somatics* 6(4), 24-32; reproducido en *Bone, Breath, and Gesture: Practices of Embodiment*. Ed. Don Hanlon Johnson. Berkeley: North Atlantic Books, 1995, 317-37; trad. parcial “Faire Un avec la sensation”, *3e Millénaire* (Paris), 56 (2000), 60-63, 81; “Matching” en *Klassiker der Körperwahrnehmung. Erfahrungen und Methoden des Embodiment*. Ed. Thea Rytz, trad. Christine Mauch. Bern: Verlag Hans Huber, 2012, 345-68.
- (1997): Ghost Gestures: Phenomenological Investigations of Bodily Micromovements and Their Intercorporeal Implications. *Human Studies*, 20(2), 181-201.
- (1999): “From Merleau-Ponty’s Concept of Nature to an Interspecies Practice of Peace” en *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*. Ed. H. Peter Steeves. Albany: State University of New York Press, 93-116.
- (2003a): “Embodiment Work for the Victims of Violation: In Solidarity with the Community of the Shaken”, en *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*. Ed. Cheung Chan-Fai, Ivan Chvatík, Ion Copoeru, Lester Embree, Julia Iribarne, and Hans Rainer Sepp. Publicación original en [www.o-p-o.net](http://www.o-p-o.net), ahora disponible en [www.ipjp.org/e-books](http://www.ipjp.org/e-books); “Il lavoro somatico per le vittime della violenza: In solidarietà con la comunità degli scampati”. Trad. Achille Brunazzi y Arcangelo Liciano. *Biblioteca Husserliana* 1 (2009), <http://biblioteca-husserliana.com/krisis/Behnke-Krisis2.pdf>.

- (2003b): “Contact Improvisation and the Lived World”, en *Kunst und Wahrheit. Festschrift für Walter Biemel zu seinem 85. Geburtstag*. Ed. Mădălina Diaconu. Bucharest: Humanitas, 39-61.
- (2004a): “Edmund Husserl’s Contribution to Phenomenology of the Body in *Ideas II*”. Edición revisada en *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*. Ed. Dermot Moran y Lester E. Embree con Tanja Staehler y Elizabeth A. Behnke. Vol. 2: *Phenomenology: Themes and Issues*. London: Routledge, 235-64.
- (2004b): “Body-as-constituting / Body-as-constituted: An experiment in phenomenological practice (V)”. Conferencia presentada en Husserl Circle, Georgetown.
- (2007): “Bodily Relationality: An Experiment in Phenomenological Practice (VII)” en *Phenomenology 2005*, Vol. 5: *Selected Essays from North America, Part 1*. Ed. Lester Embree y Thomas Nenon. Bucharest: Zeta Books, 67-97.
- (2008a): “Husserl’s Protean Concept of Affectivity: From the Texts to the Phenomena Themselves”. *Philosophy Today*, 52 (SPEP Supplement): 46-53; “El concepto proteico de afectividad en Husserl: De los textos a los fenómenos mismos”, trad. Germán Vargas y Harry P. Reeder, *Anuario Colombiano de Fenomenología*, 3 (2009), 55-68.
- (2008b): Interkinaesthetic affectivity: A phenomenological approach. *Continental Philosophy Review*, 41(2), 143-61.
- (2009a): “Bodily Protentionality”, *Husserl Studies*, 25(3), 185-217.
- (2009b): “The Human Science of Somatics and Transcendental Phenomenology”, *Žmogus ir Žodis* (Lituania), 11(4), 10-26.
- (2010): “The Socially Shaped Body and the Critique of Corporeal Experience”, en *Sartre on the Body*. Ed. Katherine J. Morris. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 231-55.
- (2011): Critique of presuppositions, apperceptive traditionality, and the body as a medium for movement. *Studia Phaenomenologica*, 11, 77-98.
- (2012): “Enduring: A phenomenological investigation”, en *Body Memory, Metaphor, and Movement*. Ed. Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa, y Cornelia Müller. Amsterdam: John Benjamins, 83-103.
- (2014): Husserl’s *Forschungsmanuskripte* and the Open Horizon of Phenomenological Practice. *Studia Phaenomenologica*, 14, 285-306.
- (2015): “Null-Body, Protean Body, Potent Body, Neutral Body, Wild Body”, en *Time, Memory, Institution: Merleau-Ponty’s New Ontology of Self*. Ed. David Morris and Kym Maclaren. Athens, OH: Ohio University Press, 69-90.
- (2018a): Phenomenological Reflections on the Structure of Transformation: The Example of Sustainable Agriculture. *Filosofija. Sociologija* (Lituania), 29(1), 21-31.
- (2018b): On the Transformation of the Time-Drenched Body: Kinaesthetic Capability-Consciousness and Recalcitrant Holding Patterns. *Journal of Consciousness Studies*, 25(7-8), 89-111.
- (2018c): On the Deep Structure of World-Experiencing Life. *Études Phénoménologiques / Phenomenological Studies*, 2, 21-45.

- BERGOFFEN, Debra (2016): “Genocidal Rape as Spectacle”, en *Political Phenomenology: Essays in Memory of Petee Jung*. Ed. Hwa Yol Jung y Lester Embree. Switzerland: Springer, 379-94.
- CIOCAN, Cristian, y MARINESCU, Paul (2019): Introduction: On Conflict and Violence, *Studia Phaenomenologica*, 19, 11-18.
- CIOCAN, Cristian (2020a): Towards a Multi-modal Phenomenological Approach of Violence. *Human Studies*, 43(2), 151-158.
- (2020b): Violence and Affectivity. *Human Studies*, 43(2), 195-218.
- CLAESGES, Ulrich (1964): *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- DELHOM, Pascal (2019): L'expérience de la violence subie: Scès aux phénomènes. *Studia Phaenomenologica*, 19, 37-58.
- FOLTER, Rolf J. de (1983): “Reziprozität der Perspektiven und Normalität bei Husserl und Schütz”, en *Sozialität und Intersubjektivität*. Ed. Richard Grathoff y Bernhard Waldenfels. München: Wilhelm Fink, 157-81.
- FUNKE, Gerhard (1966): *Phänomenologie–Metaphysik oder Methode?* Bonn: Bouvier; *Phenomenology–Metaphysics or Method?* Trad. David J. Parent. Athens, OH: Ohio University Press, 1987.
- HUSSERL, Edmund. Hua. *Husserliana*. La Haya / Dordrecht: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer, 1950ss.
- JOHNSON, Don Hanlon (1983): *Body*. Boston: Beacon Press.
- (1994): *Body, Spirit, and Democracy*. Berkeley: North Atlantic Books.
- (1997): “Body-Making”, en *Groundworks: Narratives of Embodiment*. Ed. Don Hanlon Johnson. Berkeley: North Atlantic Books, 1-13.
- (1998): “Who Walks?”, en *The Body in Psychotherapy: Inquiries in Somatic Psychology*. Ed. Don Hanlon Johnson and Ian J. Grand. Berkeley: North Atlantic Books, 1-16.
- KIRKENGEN, Anna Luise (2001): *Inscribed Bodies: Health Impact of Childhood Sexual Abuse*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- (2010): *The Lived Experience of Violation: How Abused Children Become Unhealthy Adults*. Bucharest: Zeta Books.
- KOCH, Sabine C., y Steve Harvey (2012): “Dance/movement therapy with traumatized dissociative patients”, en *Body Memory, Metaphor, and Movement*. Ed. Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa, y Cornelia Müller. Amsterdam: John Benjamins, 369-85.
- LOTZ, Christian (2007): *From Affectivity to Subjectivity: Husserl's Phenomenology Revisited*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- MACHADO, Antonio (1982): *Selected Poems* [edición bilingüe], trad. Alan S. Trueblood. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MENSCH, James (2019): L'expérience de la violence subie: Scès aux phénomènes. *Studia Phaenomenologica*, 19, 37-58.
- POPA, Delia (2019): Entre réversibilité et réverbération. Une approche phénoménologique de la violence social”. *Studia Phaenomenologica*, 19, 129-51.

- QUEPONS, Ignacio (2017): Horizons of vulnerability: ethical and phenomenological assessments. *Acta Universitatis Carolinae, Interpretationes. Studia Philosophica Europaeae*, 2017(2), 153-168.
- (2019): Some problems of the phenomenological description of pain and vulnerability. Trabajo presentado en Workshop Pain and Vulnerability, Charles University of Prague.
- (en prensa): "Vulnerability and horizons of embodiment: An attempt at phenomenological description".
- SALTER, Michael, and Kim McGuire (2020): *The Lived Experience of Hate Crime: Towards a Phenomenological Approach*, Cham, Switzerland: Springer.
- STAUDIGL, Michael (2007): The Many Faces of Violence: A Phenomenological Inquiry. *Phenomenology*, 4(2005): *Selected Essays from Northern Europe, Part 2*. Ed. Hans Rainer Sepp and Ion Copoeru. Bucharest: Zeta Books, 685-716.
- VENEBRA, Marcela (2020): La violación originaria: Fenomenología del cuerpo sexualmente abusado. *Agora*, 40(1), 155-178.
- WALDENFELS, Bernhard (1990): "Das überbewältigte Leiden", en su *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 120-34.
- (2000): *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Ed. Regula Giuliani. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2007): "Violence as Violation". Lección VI en su *The Question of the Other: The Tang Chun-I Lecture for 2004*. Hong Kong: The Chinese University Press, 87-105.
- (2019): "Metamorphoses of Violence". Trad. Amalia Trepca. *Studia Phaenomenologica* 19, 19-35.
- ZIRIÓN Quijano, Antonio (2003): *Historia de la fenomenología en México*. Morelia: Jitanjáfora.



# Explotar la dignidad del cuerpo vulnerable: la violación como un arma de guerra<sup>1</sup>

Debra Bergoffen  
(ORCID 0000-0001-9269-3155)

TRADUCCIÓN: CHRISTIAN RAMOS GARCÍA

## 1. Crear un nuevo derecho humano: la integridad sexual

La violación en tiempos de guerra no es un fenómeno nuevo. Es tan antiguo como la guerra misma. Tampoco es nueva la prohibición de la violación de mujeres civiles por parte del personal militar. Hasta hace poco, sin embargo, este crimen era un crimen sólo de nombre. Las acusaciones fueron raras. Si se hacían, no se tomaban lo suficientemente en serio para ser llevadas a juicio. Si se llevaban a juicio, pocas veces llegaban a ser penalizadas. Eso cambió drásticamente cuando el Consejo de Seguridad de la ONU autorizó tribunales penales a raíz de las guerras en Ruanda y la ex-Yugoslavia. Estas cortes, el Tribunal Penal Internacional para Ruanda (TPIR) y el Tribunal Penal Internacional para la ex-Yugoslavia (TPIY) transformaron el acto de violar a mujeres y niñas civiles, un crimen ignorado, tolerado o trivializado, en uno real y castigable, cuando condenaron a los soldados serbios y ruandeses que violaron a mujeres y niñas civiles de crímenes de guerra. En febrero del 2001 el TPIY dio el paso dramático al clasificar estas violaciones como un crimen contra la humanidad, el delito penal internacional más atroz.

Las condenas rompieron esquemas. No fueron, sin embargo, eventos repentinos. Los grupos locales e internacionales de mujeres que habían presionado por los acuerdos adoptados en las conferencias de la ONU en la década

---

1. [Nota de la autora]: Una versión anterior a este artículo fue publicada como D. Bergoffen, “Exploiting the Dignity of the Vulnerable Body: Rape as a Weapon of War”, en *Philosophical Papers*, Vol. 3. N° 3, 2012, pp. 307-325. [Nota de la editora]: El texto que aquí se traduce fue publicado originalmente como (2014): “Exploiting the Dignity of the Vulnerable Body: Rape as a Weapon of War”, en Staudigl, Michael (ed.): *Phenomenologies of Violence*, Leiden: Brill, 109-122.

de 1990 (la Conferencia de Viena sobre Derechos Humanos de 1993, la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo en El Cairo de 1994, la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social en Copenhague de 1995 y la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer de 1995 en Beijing) pavimentaron el camino. Estas resoluciones, además de otorgar a las mujeres derechos concretos y específicos, establecieron el derecho fundamental de las mujeres a hablar y ser escuchadas. Permitieron que el testimonio de una mujer violada tuviera peso en un juzgado. Al validar las voces de las mujeres, las sentencias de los tribunales transformaron las resoluciones sobre los derechos de las mujeres en derechos humanos reconocidos en virtud del derecho internacional.<sup>2</sup>

La atención del TPIR y el TPIY al crimen de la violación no solo reflejó el trabajo de los grupos locales e internacionales de mujeres, también fue una consecuencia del hecho de que las violaciones en las guerras en Ruanda y la ex-Yugoslavia fueran parte de campañas genocidas oficiales. No podían ser descartadas como irrelevantes para el propósito por el cual se libraron estas guerras. No podían ser tratados como daños colaterales o como actos fortuitos de personal militar indisciplinado. Ante el uso de la violación como arma de guerra, el TPIR y el TPIY tuvieron que crear categorías legales relevantes para las circunstancias de aquello que los teóricos de la Guerra Justa llaman y condenan como „guerra total” y que Martin Shaw llama „guerra degenerada”.<sup>3</sup> Shaw usa el término „guerra degenerada” para designar un conflicto donde el objetivo principal son los pueblos y poblaciones enemigas en lugar de las unidades militares enemigas. Hoy estas guerras se han convertido en algo normal. En ellas, las bajas civiles superan a las de los militares. En estas guerras, la violación, que alguna vez fue un botín de guerra, se ha convertido en un arma de guerra.

Los veredictos de los tribunales de Ruanda y Yugoslavia reflejan el advenimiento de esta nueva arma. Sus juicios lo criminalizan. Sin embargo, no está claro qué criminalizaron exactamente. Qué fue lo que se condenó, ¿la violación con intención genocida, o la violación como arma de guerra? En junio del 2008 el Consejo de Seguridad de la ONU proporcionó una respuesta a esta pregunta. El organismo, en referencia al hecho de que la violación ahora es usada como arma de guerra en zonas de conflicto degeneradas y también en genocidios, adoptó la Resolución 1820 que condena el uso de la violencia sexual de mujeres y niños como arma de guerra en todas las contiendas. La Resolución 1820 puede verse como el cumplimiento de la intención de los

2. Ver A., Wilson (2012): “The Transnational Geography of Sexual Rights” en *Truth Claims: Representation and Human Rights*, New Brunswick: Rutgers University Press, 251-265.

3. Ver M., Shaw (2003): *War and Genocide: Organized Killing in Modern Society*, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing.

veredictos de los tribunales. Aunque los casos anteriores al TPIR y el TPIY involucraron guerras genocidas, los tribunales identificaron las violaciones de los derechos humanos a la autodeterminación sexual, a la integridad sexual, no así el derecho a estar libre de intención genocida. Este amplio derecho se vería violado en todos los casos de violación en tiempos de guerra.

El derecho a la autodeterminación sexual establecido en las resoluciones del TPIY del 2001 dependió, al menos en parte, de la forma en que el tribunal distinguió la violación de la tortura. Mientras la violación fue considerada como una especie de tortura, las condenas por violación requirieron pruebas de daños corporales y dolor físico. La defensa en el juicio de TPIY asumió que la corte estaba operando en la comprensión tradicional de la violación como tortura. Sostuvo que, dado que no había evidencia de forzamiento ni signos de daño corporal, no hubo violación ni se violaron los derechos humanos. El tribunal rechazó este argumento. Lo que estaba en cuestión no era la imposición de dolor sino la autodeterminación sexual. La integridad corporal violada en la violación no fue un efecto de infligir dolor, como en la tortura, sino de negar el derecho de la mujer a la autodeterminación sexual. Al desvincular la violación de la tortura, el tribunal también cuestionó también los enfoques tradicionales, sin perspectiva de género, respecto a las exigencias de los derechos humanos; lo cual nos condujo a considerar las formas en las que como humanos siempre somos sexuados y de género, y las formas en que el cuerpo sintiente, que desea, sexuado/de género es tan constitutivo de nuestra humanidad como otros estratos corporales.

Las decisiones del TPIR, del TPIY, así como la Resolución 1820, al establecer que la violación en tiempos de guerra, al igual que la esclavitud y la tortura, es una violación de los derechos humanos, requieren que reconsideremos la relación entre la dignidad humana y la integridad corporal. Cada uno de estos crímenes amenaza nuestra dignidad, pues explota las formas en las que como seres encarnados somos vulnerables a ser abusados por otros. No obstante, en sus diferencias, estos crímenes revelan las diversas formas en que es vivida la integridad corporal. Específicamente, revelan las formas en que nuestra dignidad humana está incrustada en el “yo-puedo” instrumental, sensible, y la participación sintiente del cuerpo en el mundo. Más específicamente, identifican las formas en que estos nexos con el mundo pueden convertirse en el sitio del abuso de mi humanidad.

Como cuerpo de trabajo “yo-puedo” instrumental, participo en el mundo transformando la materia prima de la Tierra en un lugar que llamo hogar. En la esclavitud, el poder de trabajo de mi cuerpo se convierte en una máquina de trabajo que se utiliza para servir a un mundo donde no tengo lugar. Como

un cuerpo sensible y de sentimientos, experimento las maravillas de la vista, el sonido, la textura, la sensación y el color del mundo. En la tortura, sólo se me permite experimentar dolor. Como un cuerpo sintiente y que desea, descubro los placeres de la intimidad y el deseo, y creo lazos comunitarios que sostienen estos placeres. En la violación en tiempos de guerra, mi cuerpo sintiente es explotado para destruir la vida de deseo y los lazos comunitarios que crea. Como la interdicción contra la esclavitud nos conduce a vincular las condiciones del cuerpo de trabajo con nuestro estado como seres humanos, y la interdicción contra la tortura nos lleva a comprender la relación entre el cuerpo en dolor y la destrucción de nuestra humanidad, la interdicción contra la violación como un arma de guerra nos dirige a considerar las formas en que el cuerpo que desea es parte integral de nuestra humanidad. En conjunto, estas negativas nos alertan de las formas en que los cuerpos de trabajo, sensibles y sintientes son esenciales para nuestro ser como sujetos encarnados que dan significado y valor al mundo. Ellos materializan los conceptos abstractos de integridad y dignidad citados en la legislación de los derechos humanos.

Ampliar nuestra comprensión de los lazos entre la dignidad humana y la integridad corporal es algo definitivamente válido. La historia del establecimiento que la esclavitud y la tortura son violaciones de los derechos humanos nos enseña, sin embargo, que las interdicciones legales y morales no necesariamente se traducen en hechos. La esclavitud, teóricamente abolida hace siglos, sigue siendo una epidemia: ahora la llamamos trata. La tortura, aunque en principio universalmente condenada, florece en la práctica. La violación en tiempos de guerra, ahora condenada oficialmente, es desenfrenada. En el conflicto entre nuestra capacidad para destruir la dignidad humana y nuestra determinación a (por lo menos) respetarla surgen dos cuestiones. Una es práctica: ¿cómo podemos crear instituciones que disuadirán, si no eliminarán, las violaciones de nuestra humanidad? La otra es teórica: ¿qué es lo que pasa con el ser humano que nos deja vulnerables a la destrucción de nuestra dignidad por los abusos de la opresión, la tortura y la violación? Estas preguntas no están inconexas. Hago la segunda pregunta con la esperanza de que nos oriente hacia algunas respuestas para la primera.

## 2. Subjetividad encarnada

Una violación de los derechos humanos se distingue de otros tipos de delitos. A diferencia de otros crímenes que me perjudican de alguna manera pero que dejan a mi humanidad intacta, un crimen contra los derechos humanos amenaza mi ser como humano. La inteligibilidad de una demanda de derechos

humanos depende de dos supuestos. Uno, que sabemos lo que distintivamente nos hace humanos; y dos, que sabemos cómo y por qué ciertos abusos y no otros nos privan de nuestra humanidad. Filósofos, teólogos, éticos, teóricos políticos y legales han debatido estos temas durante siglos sin signos de llegar a un acuerdo. Los tribunales, al trabajar en un plazo más corto, han recurrido a los conceptos de dignidad e integridad para crear un cuerpo de leyes de derechos humanos que identifique ciertos delitos como algo más que delitos contra las leyes particulares de esta o aquella jurisdicción. Este cuerpo de leyes es una ley de cuerpos. Al identificar la esclavitud, la tortura y la violación como arma de guerra, como violaciones de los derechos humanos, se vincula la dignidad humana con la integridad corporal. De esta forma, se hace eco de la afirmación fenomenológica-existencial de la subjetividad encarnada. Al escuchar este eco, me dirijo al concepto fenomenológico de lo humano para desarrollar las intuiciones puestas en juego en los juicios y discursos de derechos humanos.

Los fenomenólogos existenciales usan el concepto de ambigüedad para describir a los seres humanos. Al usar este término, señalan el hecho de que somos tanto seres conscientes, sujetos que dan significado y valor al mundo, como seres encarnados, objetos materiales en el mundo. En tanto que ambiguos, somos sujetos constituyentes de sentido incorporados a las materialidades de nuestros cuerpos, al mundo y a los otros. Esto significa que soy vulnerable ante las fragilidades de mi cuerpo, las fuerzas de la naturaleza y el juicio de los demás. Esta ambigüedad, como la fuente de mi humanidad, dignidad e integridad, es también, sin embargo, mi talón de Aquiles. Así como mi dignidad reside en el hecho de que doy significado y valor al mundo, también para alguien que da significado y valor al mundo en el que soy vulnerable a ver estos valores destruidos. Así como mi dignidad reside en el hecho de que encarno ciertos valores, también para alguien que encarna ciertos valores en los que yo soy el objetivo del abuso corporal. Así como mi dignidad reside en el hecho de que soy un cuerpo vivido en el mundo, también para alguien que es un cuerpo material en el mundo en el que puedo ser reducido a un instrumento para el uso del otro. La dignidad humana se preserva cuando la vulnerabilidad, que es la marca de mi ambigüedad, se respeta como la marca de mi integridad. Se destruye cuando se explota mi vulnerabilidad para convertirme en un objeto útil para los propósitos de otro y cuando mis capacidades de constituir sentido se suprimen o se usan para destruirme.

### 3. Explotar la vulnerabilidad: esclavitud, tortura, violación

Llevar los conceptos de ambigüedad y vulnerabilidad a las categorías de la legislación en materia de los derechos humanos nos permite ver las formas en que los delitos de esclavitud, tortura y violación constituyen diferentes formas de explotar nuestras vulnerabilidades. También nos alerta sobre el hecho de que no podemos reducir ninguno de estos delitos contra los derechos humanos a los asuntos del cuerpo material. Debemos tener en cuenta las formas en que el cuerpo humano es siempre la encarnación de un sujeto constituyente de sentido. Por ejemplo, si identificamos la violación de los derechos humanos en la tortura con la imposición de dolor (tomando en cuenta sólo la forma en la que se abusa del cuerpo material) y olvidamos la importancia de la confesión y el significado de la humillación (al olvidar que el cuerpo siempre es un cuerpo vivido que constituye sentido), terminaremos escuchando las vergonzosas discusiones de los Estados Unidos tras el 11 de septiembre sobre las sutilezas de si X o Y involucraban suficiente dolor para ser considerados tortura. Si equiparamos la violación de los derechos humanos en la violación con un arma de guerra y el delito de relación sexual forzada (teniendo en cuenta nuevamente sólo la forma en que se abusa del cuerpo material) y olvidamos las formas en que se destruye el deseo del cuerpo de la intimidad y los efectos comunales de destruir nuestra confianza en este deseo (al olvidar que el cuerpo vivido es siempre un cuerpo de deseo vivido), no podremos entender la efectividad de la violación como un arma de guerra. A través de la idea del cuerpo vivido como ambiguo y vulnerable podemos ver las formas en que la esclavitud, la tortura y la violación toman diferentes rutas hacia el mismo fin: el de violar nuestra humanidad.

#### 3.1. Esclavitud

La esclavitud es una violación bastante evidente de nuestra ambigüedad. El esclavizador toma la existencia de mi cuerpo como un objeto en el mundo como una oportunidad para borrar mi subjetividad, para reducirla a un objeto al servicio de sus proyectos. Para los esclavizadores, los cuerpos esclavizados no son sujetos susceptibles de explotación. Dividen la ambigüedad de la condición humana en un mundo habitado por amos y esclavos inequívocos. Amos, colonizadores, traficantes, reclaman derechos exclusivos para establecer el significado del mundo. Viven sus cuerpos como instrumentos invulnerables de sus valores. Los esclavos, las personas colonizadas y traficadas se reducen a objetos materialmente vulnerables en el mundo de los amos, los colonizadores

o los traficantes. El proyecto de esclavitud, colonización y tráfico conlleva el objetivo de privar a las personas esclavas, colonizadas y traficadas de sus capacidades para constituir sentido (el éxito limitado de este proyecto, como lo demuestra, por ejemplo, la historia de las rebeliones de esclavos y colonias atestigüa el poder del cuerpo que configura sentido).

### 3.2. La tortura y la violación como un arma de guerra

Los torturadores y los que usan la violación como arma de guerra explotan nuestras vulnerabilidades de manera diferente. Su objetivo es diferente al del esclavizador. No quieren reducirme a una máquina de trabajo pasivo. No quieren los frutos del trabajo de mi cuerpo. Quieren usurpar, aunque no destruir, mis capacidades de constituir sentido. Su manipulación de mi ambigüedad es más compleja que la del dueño del esclavo, el colonizador o el traficante. A diferencia del amo, el colonizador y el traficante, quienes intentan separarme de mis capacidades de constituir sentido al decirme que soy infrahumano (o sea, que no tengo posibilidad de hacerlo), el torturador y violador en tiempos de guerra, después de reducirme a un simple objeto corporal en su mundo, me devuelven a la humanidad de mis capacidades de constitución de sentido al hacerme cómplice de su mundo y de sus valores. El torturador hace esto a través del discurso de la confesión. Después de reducirme a un cuerpo con dolor, el torturador demanda la información y yo hago una confesión. Recurriendo a las connotaciones religiosas de este término, cuando revelo cierta información me veo obligado a declarar la verdad del mundo del torturador. El violador en tiempos de guerra me utiliza como un objeto de placer. Al demostrar su poder sobre mí, destruye el mundo de mi gente mediante la manipulación de los significados simbólicos y de género de mi cuerpo.

Mientras que el delito de opresión radica en la reducción de la persona esclava, colonizada o traficada a un objeto corpóreo de trabajo, lo que es exclusivo del delito de tortura es que el torturador sólo se satisface cuando la víctima, que ha sido reducida a un cuerpo inútil en el dolor, es llevada a la absoluta humillación. La diferencia entre el significado del sufrimiento de la persona oprimida y el sufrimiento de la víctima de tortura puede verse en el hecho de que en la opresión la persona esclava, colonizada o traficada permanece en el anonimato, pues sólo aparece al amo que posee tanto al esclavo como al mundo. En la tortura, el torturador es eliminado de la escena. El lugar de la víctima está en la confesión. Es la firma de su humillación, porque la persona torturada ahora aparece como cómplice de un mundo donde sus valores son despreciados.

La humillación también es parte de la agenda del violador en tiempos de guerra. Extraer una confesión, por otro lado, no lo es. Se espera que la mujer violada permanezca en silencio. Su cuerpo es el que habla. El violador en tiempos de guerra toma el significado del cuerpo de una mujer como un símbolo de los códigos de la intimidad que unen a su comunidad para destruirla, pues en ella el deseo de la intimidad de la mujer encuentra su hogar. Su cuerpo se convierte en un objeto de placer que, al proporcionar placer al violador, se utiliza para validar su objetivo genocida o degenerado de destruir los lazos comunitarios de intimidad entre su gente. De esta manera, aunque es obvio que la mujer no podría haber consentido ser violada, su violación se transforma en un acto de consentir los valores del mundo de los violadores.

En la tortura y la violación en tiempos de guerra, mi cuerpo es la ruta hacia la explotación de la capacidad de dar sentido al mundo del sujeto encarnado. Tanto en la tortura como en la violación, las personas que son objeto de abuso experimentan la explotación de su vulnerabilidad como humillante; y es que, estrictamente hablando, no pueden ser consideradas como responsables de su confesión o sumisión, aún no pueden extraerse ellas mismas de las formas en que son vistas como reafirmando los significados de un mundo que es ajeno a sus formas de vida. No pueden asegurar que el juicio del otro sobre sus acciones sea irrelevante. Están avergonzadas de su propia traición. A veces, sus comunidades también se avergüenzan de ellos, lo cual respalda las afirmaciones de los torturadores y violadores.

La concepción de Sartre de la experiencia de la vergüenza como una dimensión de la forma en que existimos como un ser-para-otros es útil aquí.<sup>4</sup> Describe a una persona que espía a través de un ojo de la cerradura que, en tanto que pasa desapercibida, no tiene reparo en su comportamiento. Sin embargo, una vez que descubre que está observada, se avergüenza. Ahora se ve a sí mismo como lo ve el otro y sabe que el juicio del otro revela una verdad acerca de sí mismo que no puede negar; porque no puede afirmar que no es, en cierto sentido, un ser para otros. No puede afirmar que el otro no puede conocerlo. Como seres conscientes encarnados en el mundo que viven entre otros, no podemos retirarnos de la verdad de quiénes somos como vistos por el otro. Podemos, por supuesto, protestar por su juicio. Sin embargo, como el objetivo de nuestra protesta es lograr que el otro cambie de opinión, nuestra protesta en sí misma reconoce su poder para definirnos. *A puerta cerrada* de Sartre es inquietantemente clara acerca de esta capacidad.

---

4. Ver J.-P. Sartre (1956): *Being and Nothingness*, trad. ing. de H. A. Barnes (New York, Washington Square Press, 1956), 347-370. En español J.-P. (1993): *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 427-454.



#### 4. El cuerpo de género y el deseo de intimidad

Mientras que la tortura, al agravar el delito de esclavitud, revela las formas en que el cuerpo sensible y constituyente de sentido es, en tanto que un ser-para-otro, siempre más que un objeto material en el mundo, la violación en tiempos de guerra, en sus diferencias de la esclavitud y la tortura, revela las formas en que el cuerpo como una forma material y sensible de estar en el mundo es, en su ser-para-otro, también una realidad sintiente y simbólica. La violación como un arma de guerra depende de su eficacia tanto del significado simbólico de los cuerpos sexuados y de género de las mujeres como del deseo de intimidad de todos los cuerpos humanos. Para que se entienda adecuadamente, el crimen de violación debe ser visto como la explotación de la vulnerabilidad de nuestro deseo por los lazos de intimidad y como la explotación de los códigos de género a través de los cuales este deseo se estructura social y políticamente. En la tortura, la agresión al cuerpo de género puede o no ser parte del arsenal de tácticas del torturador. Agredir el significado del género de la encarnación de la víctima no es esencial –aunque puede resultar útil– para el objetivo del torturador: la confesión. En la violación en tiempos de guerra, el cuerpo de género es esencial para los efectos estratégicos previstos. En tanto un arma de guerra, los criminales de violación confían en el hecho de que para muchas comunidades el cuerpo de una mujer porta el honor de su comunidad. Su cuerpo violado avergüenza y humilla al cuerpo político, se solicite o no su consentimiento, y a veces especialmente cuando está claro que no se ha dado su consentimiento. En la medida en que el honor de la comunidad de las mujeres nace de su cuerpo, este es tanto su responsabilidad como la responsabilidad de los hombres de la comunidad: ella está encargada de garantizarlo, ellos están encargados de salvaguardarlos. El cuerpo de una mujer violada estigmatiza a ella y a los hombres que no pudieron protegerla. Su cuerpo violado lleva, y está destinado a llevar, un mensaje a los hombres de su comunidad: ustedes no son hombres. Al igual que sus mujeres que ahora son nuestras, ustedes también están sujetos a nuestro poder.

La codificación del género de las mujeres como débiles y vulnerables y de los hombres como invulnerables y fuertes, cuya fuerza se mide en parte por su capacidad para proteger a „sus” mujeres, no se limita a las sociedades de honor. El género es un principio estructurante fundamental de las sociedades de todo el mundo. Un aspecto central de esta estructuración es la asignación sexuada de los roles protector-protegido.<sup>5</sup> Esto permite que la efectividad de las tácticas de

---

5. Cf. K., Hutchings (2007): “Feminist Ethics and Political Violence”, en *International Politics*, 44, 90-106.

violación en tiempos de guerra cruce las líneas culturales. Mientras que el torturador puede confiar en los efectos destructores del mundo de la confesión, el violador en tiempos de guerra puede confiar en el cuerpo de la mujer violada para desestabilizar las identidades de los hombres como protectores –identidades que se consideran esenciales para su moral como combatientes–. Se decía que esta destrucción de la identidad masculina era uno de los puntos de la estrategia de violación genocida serbio-bosnia. Ciertamente fue el punto de escenificación de las violaciones genocidas como espectáculos públicos. El efecto genocida de las violaciones dependió de la presencia de padres, esposos, hijos y hermanos que, al presenciar el abuso sexual de sus madres, esposas, hermanas e hijas, se vieron obligados a enfrentar su propia destrucción como hombres.

La distinción de género entre quienes necesitan protección y quienes la brindan crea un mundo en el que las mujeres deben llevar la vulnerabilidad de la condición humana como una carga para que los hombres puedan imaginar que pueden escapar de las vulnerabilidades de ser humanos. Crea un orden social ficticio donde el mito de la invulnerabilidad masculina se alinea con ideales militares heroicos para posicionar a los hombres como protectores del cuerpo político. Las estrategias de violación en tiempos de guerra apuntan a esta fantasía. Ellos usan los cuerpos de las mujeres para destruirla.

La fantasía masculina de invulnerabilidad no es una fantasía de inmortalidad. Tampoco es una fantasía de ser inmune al daño. Es la fantasía del héroe –del que es invulnerable al poder del otro en la medida en que siempre se enfrentará a este poder como agente activo–. Por lo tanto, un hombre que enfrenta su vulnerabilidad en la batalla sigue siendo un hombre: invulnerable a la muerte. Sin embargo, un hombre obligado a presenciar la violación de „sus” mujeres, se ve obligado a vivir su vulnerabilidad así como las mujeres cisgénero se ven obligadas a vivir su vulnerabilidad: con vergüenza. De esta manera, la vulnerabilidad del género se despoja de su dignidad humana y se permite que la explotación de la vulnerabilidad, ya normalizada en las relaciones de género, se convierta en una táctica efectiva en tiempos de guerra.

Es tentador adoptar una actitud cínica hacia las estructuras de género que equiparan la masculinidad con el poder de proteger. Las estadísticas que documentan la epidemia mundial de la violencia contra las mujeres, donde el poder de protección se convierte en un tráfico de protección y una licencia para matar, sin duda justifica este cinismo. Sin embargo, el poder de género para proteger es también un deseo vivido. Como deseo vivido es una realidad existencial. La mayoría de las veces queda atrapado en sentimientos que no se pueden reducir, contener o explicar adecuadamente mediante códigos sociales disciplinarios. Como vivido, este deseo no es necesariamente pervertido por

las estructuras patriarcales de dominación y sumisión. La naturaleza incontrolada del deseo de proteger es esencial para el poder existencial del espectáculo de las madres, hermanas, esposas e hijas violadas. Los padres, esposos, hijos y hermanos son humillados a nivel existencial y es porque son humillados aquí, donde viven, donde su degradación estructural está asegurada y donde los espectáculos de violación pueden hacer su trabajo genocida.

Así como Sartre tiene algo que enseñarnos sobre la estructura fenomenológica de la vergüenza y nuestro ser-para-otros, también la novela *Esperando a los Bárbaros* de J. M. Coetzee puede enseñarnos algo sobre la vergüenza específica que destruye las relaciones familiares íntimas. Estamos acostumbrados a pensar en la tortura como una práctica secreta. Coetzee lo presenta como un espectáculo. Representa la escena de una hija siendo torturada y maltratada frente a su padre. El magistrado de la ciudad atrincherada utilizada como área de escenificación para el ataque y la tortura de los identificados por el imperio como „los bárbaros”, se compadece de la niña y la lleva a su casa. Se convierte en su protector. Como no puede lograr que la niña hable de sí misma o de su experiencia de ser maltratada ante los ojos de su padre, él trata de entenderla intentando comprender la experiencia de su padre de presenciar su abuso. Aquí también él falla. Incapaz de evocar la imagen del verdadero padre de la niña bárbara a quien él le está dando refugiando, el magistrado debe conformarse con una imagen tipificadora, una que al no capturar los detalles del padre de esta chica, captura la experiencia de un padre, cualquiera obligado a presenciar su degradación como padre. En palabras del Magistrado:

Todo lo que veo es una figura llamada padre que podría ser la figura de cualquier padre que sabe que un niño está siendo golpeado, al cual no puede proteger. Para alguien a quien él ama no puede cumplir con su deber. Por esto sabe que nunca es perdonado. Este saber de padres, esta conciencia de condena, es más de lo que él puede soportar.<sup>6</sup>

La imagen tipificadora del padre lo lleva a un reflexión tipificadora de la hija. Hablando de la niña, el Magistrado dice: Pienso en una persona que fue traída aquí y herida ante los ojos de su padre: quien lo vio siendo humillado ante ella y vio que él sabía lo que ella veía. Después de eso ella no tuvo padre. Su padre se había aniquilado a sí mismo, era un hombre muerto.<sup>7</sup>

La muerte de este padre no es una cuestión de masculinidad heroica perdida. Es una cuestión de amor.

6. J. M. Coetzee (1980): *Waiting for the Barbarians*, New York, Penguin Books, 80. En español J. M. Coetzee (2016), *Esperando a los bárbaros*, México: Penguin Random House, 93.

7. *Ibid.*

El padre de la niña, cualquier padre, nunca puede ser perdonado por no cumplir con su deber. Ya no es padre. Él era un hombre muerto. No porque fuera torturado. No porque su hija haya sido abusada. Sino porque que su hija fue golpeada y abusada mientras él se vio obligado a mirar. Porque su tortura fue puesta en escena como un espectáculo para sus ojos y los de ella. ¿Necesitamos decir más sobre las formas en que la táctica serbio-bosnia de violación pública ejecutó su fuerza genocida?; ¿sobre por qué se desplegó para destruir la voluntad y la moral de los hombres musulmanes?; ¿acerca de por qué las mujeres violadas no pudieron regresar a sus comunidades?; ¿acerca de por qué un análisis estructural no puede contar la historia completa del poder de este espectáculo ¿acerca de cómo funciona el espectáculo de los cuerpos de las mujeres violadas a nivel existencial para destruir los lazos de intimidad y el sentido de respeto propio tan crítico para la vida de cualquier comunidad viable?

## 5. Desafiar al silencio, alterar el *status quo*

El TPIY declaró culpables a los soldados que llevaron a cabo la estrategia de violación serbio-bosnia por transgredir la integridad sexual de las mujeres violadas, que identificó como el derecho a la autodeterminación sexual. Llamó a esta violación un crimen contra la humanidad y no sólo un crimen contra la mujer. Aunque el caso ante el tribunal se refería a la intención genocida de las violaciones, su decisión doble habla de la autodeterminación sexual como un derecho humano y del papel del hombre como protector. Bajo este contexto, el tribunal señaló las formas en que la estrategia genocida atacaba los deseos existenciales y los significados simbólicos de las mujeres y los hombres musulmanes. Atacando los cuerpos de las mujeres, su derecho a la autodeterminación sexual pero no su posición simbólica de necesitar protección, las violaciones también atacaron las posiciones simbólicas de los hombres como protectores y su deseo existencial de proteger sin tocar sus cuerpos (Esto no sugiere que los cuerpos de los hombres no hayan sido tocados. Otras tácticas genocidas fueron menos existenciales y simbólicas).

Examinar las formas en que el espectáculo funcionó a nivel existencial y simbólico nos alerta sobre el hecho de que hablar del derecho humano a la integridad sexual en términos de las estructuras de género de nuestros mundos sociales y políticos es necesario pero no suficiente para comprender las formas en que los problemas de integridad sexual son problemas de dignidad humana. Para comprender adecuadamente transgresión de la violación en tiempos de guerra, también debemos prestar atención a las formas en que la violación como un arma de guerra destruye los lazos de intimidad creados por el cuerpo que

desea. Sin embargo, el veredicto del TPIY y su opinión escrita nos alertan sobre el hecho de que, a menos que seamos cuidadosos en las formas en que damos cuenta de las dimensiones existenciales y simbólicas de la integridad sexual, los códigos de género que permiten que la violación genocida sea una estrategia efectiva en tiempos de guerra serán fomentados involuntariamente. Cuando la jueza Florence Mumba, del TPIY, escribe: „Tanto en tiempos de paz como en tiempos de guerra, los hombres ricos no abusan de las mujeres”<sup>8</sup>, reafirma los códigos de género protector-protégido que permiten que el espectáculo de la violación en tiempos de guerra haga su trabajo genocida. Sin embargo, cuando vincula la dignidad de las mujeres con su „derecho humano fundamental a la autodeterminación sexual”, pone en juego otro discurso de género.<sup>9</sup>

Dos principios están actuando en su decisión. El primero desafía el silencio que rodea al crimen de guerra de violación. Sin embargo, no cuestiona los códigos de género establecidos. Les recuerda a los hombres su obligación de proteger a las mujeres e insiste en que las condiciones de guerra no las eximen de esta obligación. El segundo altera el status quo. Habla de las mujeres como sujetos con derechos propios y de que su integridad sexual es una cuestión de dignidad en lugar de una cuestión de honor o modestia. Como una cuestión de dignidad, no de honor, es algo que el tribunal está obligado a garantizar. No es algo que „sus” hombres estén encargados de proteger. Mientras que el primer principio reafirma el estatus de las mujeres como víctimas potenciales de los hombres, el segundo desafía esta relación víctima-depredador. También transforma el significado del cuerpo de una mujer.

Bajo el sistema protector-protégido, el cuerpo de una mujer es una fuente de peligro para ella y para los demás. Su vulnerabilidad existe como una fuente potencial de abuso o vergüenza. Establecer un derecho humano a la autodeterminación sexual cambia esto. Ahora el cuerpo de una mujer, como vulnerable, es una fuente de dignidad que debe ser respetada. En esta transformación, el fallo de la corte desafía los códigos tradicionales de vulnerabilidad e invulnerabilidad de género. Reconoce la vulnerabilidad como una condición humana compartida, no sexuada ni de género. Dignificar la vulnerabilidad sensible y sexual como un derecho humano nos conduce en dos direcciones. Una dirección apunta a la forma en que el deseo de intimidad del cuerpo vivido es también un deseo de poder vivir su vulnerabilidad, y el deseo del otro con otros de confianza. Comprender las formas en que las relaciones íntimas dignifican nuestras vulnerabilidades al validarlas también nos conduce en una segunda

8. M. Simons (22 de Febrero de 2001): *Three Serbs convicted in war time rapes*, Nueva York: The New York Times.

9. Ver <http://www.un.org/icty/Kunarac/trial2/judgement/index.htm>

dirección. Esta dirección apunta a la transgresión única de la violación como arma de guerra. Nos muestra las formas en que se recurre a la violación en tiempos de guerra, porque destruye la confianza del cuerpo vivido en la intimidad y los lazos creados por esta confianza.

## 6. Derechos humanos encarnados

Las historias de explotación, tortura y violación en tiempos de guerra revelan la centralidad de la encarnación de la subjetividad y exponen el papel que juegan las diferencias sexuales en la vida social y política. También nos enseñan que nuestra ambigüedad, el sitio de nuestra vulnerabilidad, la condición de nuestra humanidad, el fundamento de nuestra dignidad, igualmente es una invitación al abuso. Desde la perspectiva del cuerpo vulnerable, los mandatos de derechos humanos pueden leerse como un intento de crear un mundo donde las validaciones morales, políticas y culturales de nuestra vulnerabilidad sean lo suficientemente poderosas como para contrarrestar las seducciones para explotarla.

Hasta ahora, los mandatos de los derechos humanos han sido reactivos en dos aspectos. Se han desarrollado mandatos específicos de derechos humanos en respuesta a nuevos rostros de maldad, atrocidades traídas al mundo a través de la imaginación diabólica, siendo los campos de exterminio nazis de la Solución Final el ejemplo más gráfico. En estos casos, una sensación colectiva de horror y conmoción provoca un llamado a la acción. Los juicios de Nuremberg y Tokio posteriores a la Segunda Guerra Mundial, la Carta de las Naciones Unidas y los gritos de „Nunca más” son ejemplos de este impulso a la defensa de los derechos humanos. Los mandatos de derechos humanos también son respuestas a los conceptos cambiantes de la dignidad humana. La esclavitud, la tortura y la violación en tiempos de guerra fueron prácticas aceptadas mucho antes de ser condenadas como abusos de los derechos humanos. En este segundo grupo de casos, nuestra comprensión de la dignidad humana y los efectos de su privación no son evocados por la confrontación con una atrocidad impactante. Aquí la condena debe justificarse frente a las costumbres y hábitos existentes. A diferencia del primer grupo de casos en los que el impacto se pronuncia a favor de nosotros al referirse a una intuición inmediata de dignidad violada, aquí debemos ser conmovidos por nuestras reflexiones sobre lo que significa ser humano.

Sin embargo, ya sea que estemos lidiando con el primero o segundo caso de abusos de los derechos humanos, la naturaleza reactiva de la historia de los derechos humanos nos recuerda que no podemos asumir complacientemente que hemos identificado todas las formas en que nuestra dignidad puede ser violada.

Aquí el caso de la violación como arma de guerra es instructivo. Aunque sea el caso de que la violación en tiempos de guerra fue condenada como un crimen contra la humanidad después de los hechos ocurridos, como filósofos no deberíamos haber tenido que esperar a que ocurrieran las violaciones para marcar su criminalidad. Atendiendo a la compleja relación entre nuestra vulnerabilidad encarnada y nuestra integridad debió habernos alertado la dignidad del cuerpo sintiente y sexual antes de que el impacto de las violaciones genocidas dirigiera nuestra atención hacia la dignidad del deseo de intimidad y la gravedad de su violación. Si el desafío para los historiadores y sociólogos en el tratamiento de los abusos de los derechos humanos ya identificados es empírico en la medida en que implica comprender el caldo de cultivo de estos abusos para que podamos desactivarlos antes de que hagan su trabajo antihumano, el desafío para los filósofos ante los abusos contra los derechos humanos que surgen sin previo aviso o precedente, o que están incrustados en las prácticas actuales pero no condenados, son tanto teóricos como prácticos. Teóricamente, debemos asumir la tarea de identificar la complejidad de nuestras vulnerabilidades vividas y dignificarlas. Sobre la base de este trabajo teórico, debemos asumir la tarea práctica de traducir los conceptos intuitivos e imprecisos de dignidad e integridad en categorías materiales concretas que puedan convertirse en la base de las leyes y los protocolos de los derechos humanos.

## Referencias

- BERGOFFEN, Debra (2009): Exploiting the Dignity of the Vulnerable Body: Rape as a Weapon of War. *Philosophical Papers*, 3(3), 307-325.
- COETZEE, John Maxwell (1980): *Waiting for the Barbarians*, Nueva York: Penguin Books [traducción al español (2016): *Esperando a los bárbaros*, México: Penguin Random House].
- HUTCHINGS, Kimberly (2007): Feminist Ethics and Political Violence. *International Politics*, 44, 90-106.
- SARTRE, Jean-Paul (1956): *Being and Nothingness*, trad. ing. de H. A. Barnes, New York, Washington Square Press [traducción al español (1993): *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada].
- SHAW, Martin (2003): *War and Genocide: Organized Killing in Modern Society*, Massachusetts: Malden, Blackwell Publishing.
- SIMONS, Marlise (2001): Three Serbs convicted in war time rapes, Nueva York: The New York Times, 22 de Febrero.
- WILSON, Ara (2000): "The Transnational Geography of Sexual Rights", en *Truth Claims: Representation and Human Rights*, New Brunswick: Rutgers University Press, 251-265.





# A ras de la carne: en el límite de la violencia y el sentido

Marcela Venebra Muñoz  
(ORCID 0000-0003-3880-8155)

## Introducción

Este capítulo se propone una clarificación de algunos elementos esenciales de la constitución de los límites de la violencia, a través de una fenomenología de la corporalidad —o el *Leib-körper* husserliano—. Me interesa describir algunos rasgos específicos de la experiencia violenta y el contenido de sus límites inmediatos a ras del cuerpo, es decir, a nivel de la relación yo-cuerpo que hace visible la fenomenología de la constitución. La fenomenología husserliana hace accesible la violencia como un modo de la experiencia anclado en la diferencia esencial entre el yo y su cuerpo, por lo que decir *a ras del cuerpo* es como decir *a ras del yo*. La violencia, tal como aquí intentamos describirla, sería primariamente un atentado contra el yo a través de la manipulación y negación de su voluntad o autodeterminación corporal; concretamente, su capacidad auto-moviente.

La violencia, fenomenológicamente entendida, es sobre todo una reducción del yo a su voluntad corporal y de la corporalidad a su pura materialidad impulsiva. En la experiencia violenta el *yo puedo*, que está en el núcleo de la constitución del cuerpo propio, es negado, pero no suprimido sino convertido en víctima, expuesto a través de la vulnerabilidad por voluntad del otro hostil. La violencia explota la heterogeneidad ontológica entre el yo y su cuerpo. Desarrollo esta tesis en tres momentos principales. En el primero, exploro la problemática en torno a la determinación de los límites de la violencia sobre el terreno de la experiencia que aquí llamo “a ras del cuerpo”. En un segundo apartado me aboco a la clarificación del concepto de corporalidad en el contexto de los análisis husserlianos de la constitución, enfatizando la dimen-

sión objetiva del cuerpo propio, en su distinción y relación con el yo-puedo / yo-hago encarnado, que la experiencia violenta polariza o “explota” entre la voluntad, el yo que se vulnera como voluntad y el cuerpo, como materialidad perteneciente al yo. La unidad polarizada yo/cuerpo está en el núcleo de la experiencia violenta y de los modos de su sedimentación o normalización, cuya ruta de análisis trato en el tercer y último apartado.

El objetivo del tercer apartado es mostrar que la distinción entre la experiencia violenta y los modos de su sedimentación permite rebasar toda tentativa de relativismo histórico en torno a la violencia, en la medida en que muestra la estructura de su historicidad intrínseca. Se trata de mostrar el sentido absoluto de la experiencia de violación del sí que se experimenta a ras de la carne. La experiencia violenta constituye un horizonte violento o de violencia, caracterizado por la determinación limitada o estrecha de las posibilidades correlativas a las potencialidades del yo, que han sido mutiladas o canceladas por la violencia. Este horizonte violento se muestra en esta última parte del análisis como fondo totalizante de la autocaptación del yo en la vulnerabilidad, como único horizonte posible, como única posibilidad mundano-existencial del yo (el encierro).<sup>1</sup>

## El problema de la determinación de los límites de la violencia

Desde el punto de vista fenomenológico, afirma Staudigl, la violencia es un problema que comienza en la determinación de sus límites: “Esto simplemente implica que la violencia debe ser pensada como un fenómeno social en el horizonte de este orden, en el que negociamos, definimos, y debatimos qué es lo que se considera y es reconocido como violencia y qué no” (Staudigl, 2014: 1). El interés sobre estas líneas de Staudigl estriba en la problematización del reconocimiento de la violencia. El problema de los límites es el problema de su visibilidad. El nivel de este planteamiento atiende, por un lado, a los discursos sobre la violencia, es decir, las consideraciones en debate sobre lo que sea la violencia (aunque más adelante señala que no cabe pensar una experiencia de violencia

---

1. La violencia tiende a la reducción del yo a su cuerpo, de la voluntad al dolor en el que el yo debe mantenerse despierto, alerta, activo pero preso. Igual que en la experiencia del dolor (la violencia es, en su núcleo, dolor causado por la intención hostil de otro) hay otro que padece despierto su impotencia, su condición toda, entera, determinada en el dolor. La violencia explota esta cara del dolor que exhibe una diferencia que toca los límites mismos del yo como voluntad corporal. “[...] El dolor –y las otras formas relativas del sufrimiento físico que he mencionado– no es sólo una sensibilidad dolorosa de una parte del cuerpo, sino que el aparecer del todo del mundo del sufriente, en un modo doloroso” (Ver Svenaeus, 2018: 20).

pura, *ib.*, 2) y su reconocimiento vivencial. Este reconocimiento es el único tema propiamente fenomenológico, pues nos exige una vuelta sobre la experiencia violenta en cuanto tal, es decir, antes de presupuestos o asunciones teóricas.

Fenomenológicamente, pues, la violencia no puede ser analizada en términos sustantivos sino experienciales, corporales, carnales, a ras del cuerpo propio; sobre ese plano, podemos reconocer que no hay incertidumbre alguna: la violencia se siente, se vive en carne propia, es un estado del cuerpo y de la voluntad del yo, describable en primera persona como cualquier estado afectivo, con todo su campo emocional y sus sesgos perceptivos. Los límites de la violencia no pueden ser borrosos porque los sentimientos que suscita y las emociones y estados corporales en los que se despliega son tan absolutos como mi dolor, mi placer o mi deseo. Esto significa que reconocer la violencia no es un problema; la inmediata experiencia de perder o ver disuelta la voluntad de mi ser en la amenaza del otro, la mutilación de posibilidades de realización efectiva de mi propia vida en alguno de sus planos o esferas de su despliegue “normal”<sup>2</sup> por voluntad de otro hostil, eso es lo que se vive como violencia antes de cualquier consideración teórica sobre sus límites. El atentado contra la voluntad corporal y el campo emocional desatado en tal experiencia: la vulnerabilidad como estar, ser en el mundo a merced del otro, el temor, la cancelación de la apertura proyectiva de la propia vida, el saber-se manipulado. La experiencia violenta es la experiencia del atentado contra mi voluntad básica, primaria, la de mi propio cuerpo, es decir, mi situación.

Más que ceñir el concepto de violencia a la descripción de la violencia física, se trata de abrir o ampliar dicho concepto y ver que toda violencia entraña un grado de violencia física que no es menor, sino que atañe a la más íntima *autopo-sicionalidad* del yo: el situar-se desde sí a través de la potencia cinética del cuerpo propio.<sup>3</sup> Toda violencia es violencia física, se ejerce sobre el cuerpo porque la

---

2. “Normal” quiere decir aquí no impedido u obstaculizado en su despliegue. La percepción normal y el desarrollo y funcionamiento normal de los órganos de la percepción refiere sólo el cumplimiento no modificado por el dolor, por el efecto de alguna sustancia sobre el cuerpo, por las condiciones de un ambiente enrarecido –sin luz, estrecho, etc.– o de alguna falla sensorial o motora, etc (Ver Husserl, 2005: 302).

3. El énfasis en la potencia moviente o cinética del cuerpo como dimensión fundamental del análisis fenomenológico de la vida subjetiva como irradiada desde un yo puedo es un elemento que recupero de la interpretación o lectura de Landgrebe sobre la fenomenología del cuerpo en tanto vivido: “El «yo puedo» o la «capacitación» (*Vermöglichkeit*), como eso de lo que uno es capaz, resulta así una categoría fundamental en el análisis husserliano del modo como llegamos a un ser conscientes de nuestro mundo; y lo más elemental de lo que el ser humano es capaz es el poder-mover-se entre las cosas que le rodean [...] Comportarse significa, por tanto, el movimiento auto-dirigido en medio de las cosas y, en realidad, tomado primariamente de un modo completamente literal, como acercar-se, alejar-se, etc.” (Landgrebe, 2017: 103).

víctima se constituye desde un estado corporal y afectivo concreto que no le pertenece o que le ha sido impuesto. La violencia es un estado afectivo caracterizado por una profundización de la originaria distancia entre la voluntad egoica y el cuerpo que le es propio, y que se vive entonces como alienado.

Decir que el cuerpo violentado es reducido a un objeto en el acto violento no exhibe un límite, porque también la medicina opera esta reducción y no se puede tachar toda la práctica médica como praxis violenta o de la violencia. La medicina no busca la destrucción del otro sino la restauración de un cuerpo orgánico al que el otro ha sido reducido. La violencia no supone ni esencial ni históricamente un caos, ni provechosamente un cálculo. Lo que a ras de la carne podemos situar en verdad como violencia es nada más que el atentado contra la libre voluntad del sujeto a través de la privación de su decisión y de sus potencias encarnadas. El límite de la violencia, la violencia absoluta es paralización definitiva del otro, y esto no necesariamente coincide con la muerte en la tortura o en el envilecimiento, pues en tales casos se trata más bien de arrebatar, en la alienación del cuerpo, la voluntad al yo, arrebatándole en alguna parte o momento el “gobierno” de sus potencialidades.

En referencia a mis actos de yo centrípetos, tengo la conciencia del “yo puedo”. Son acciones, y en su curso entero yace precisamente no un mero ocurrir que va transcurriendo, sino que el curso ha salido siempre del centro-yo, y hasta donde esto sea el caso llega la conciencia del “yo hago”, “yo actúo”. Si el yo es “arrastrado” o “encadenado” de alguna forma por alguna afección, entonces el “yo hago” propiamente dicho se rompe, el yo está impedido como yo activo, es no libre, “movido, no moviente” (Husserl, 2005: 305).

El cuerpo violentado es un yo movido, no moviente, está impedido por el campo afectante que genera la violencia. Actúa conforme a la amenaza violenta y de más violencia, no está en el mundo desde una situación libre, es decir, desde su autoposicionalidad espacializante –sin impedimento– desplegada normalmente. La posición del yo está así determinada por un otro hostil, la más básica condición de su estar en el mundo, moverse en el mundo no causal sino voluntariamente, y desde esa voluntad autosituarse, ser-aquí, corporal, yo-hago como voluntad, etc.; es esta condición la que se viola, la que tiene originariamente como foco más amplio el acto violento.

Los límites de la violencia no son difusos, porque no se fundan en nada más que en la experiencia real o posible de la vulneración de la voluntad, a través del daño, la manipulación corporal o su inmovilización en el sentido más básico y último.

El límite de la violencia que se inscribe (o debe inscribirse) a ras del cuerpo está en realidad en el linde mismo entre la carne, es decir, el cuerpo en su ani-

micidad, su animalidad impulsiva, y el yo, la vida que no se deja reducir –tampoco– a la inmovilidad del cuerpo. Esto sólo es posible por el reconocimiento inmediato de la unidad anímico espiritual que constituye a la persona humana y por la intuición, también inmediata, de la vida anímica en su ilocalización excedente de la finitud del cuerpo; la captación de la distancia originaria del yo, como de mi yo, respecto de mi cuerpo:

LA APREHENSIÓN en la que nos es dado EL HOMBRE EN EL CUERPO HUMANO, en la que nos es dado como *personalidad* que vive, obra, padece, y en la que nos es consciente como *personalidad* REAL que en las circunstancias de su vida *personal* se comportan tan pronto así, tan pronto asá, PARECE CONTENER UN PLUS que no se da como mejor complejo de momentos de aprehensión constitutivos del tipo que hemos descrito (Husserl, 2005: 179).

Este plus es la vida egoica que anima y mueve al cuerpo. La delimitación de la experiencia violenta pasa entonces por una delimitación de la corporalidad respecto de la vida. Esto significa que los límites de la violencia propuestos a ras de cuerpo deberán clarificar el ras o linde de la carne en su distinción respecto de la esfera egoica, yoica activa y despierta que le gobierna. El yo y su cuerpo no se confunden, ni se confunde esta distinción con la simple reafirmación de un esquema dualista de comprensión de lo humano, y esto es así porque la carne no es *res* extensa ni la conciencia es *res*.<sup>4</sup>

La tematización contemporánea de la violencia desplaza la experiencia efectiva, como núcleo de significado, hacia un segundo plano de interés en la descripción científica (el sistema, la estructura) que margina al sujeto, excluye a la víctima (y su experiencia comprendida en primerísima instancia) a través de una idea de “subjetivación”<sup>5</sup> que se coloca antes de la experiencia; eso es

4. La distinción entre lo concienical y lo corporal no se basa en los contenidos de la *res cogitans* y la *res* extensa, porque la carne no es pura extensión, es materialidad vivida, es afectación y pasividad espiritual, histórica. La escisión metafísica de la *res* extensa y la *res-cogitans* no es en realidad sino una hendidura en la totalidad de la res, es decir, que inserta el cogito en una materialidad idealizada en la *mathesis universalis*: “La tendencia que bien podríamos llamar cartesianista de las ciencias del espíritu y su matematización estructuralista expresa, justamente, esta construcción de la *res cogitans* sobre el modo ontológico de la *res extensa*, pues la *res cogitans*, la *mens*, le *mind* no es nada más que res extensa desprovista de algunos de sus atributos” (Patočka, 1988: 218).

5. Tomo este término del contexto post-estructuralista y los supuestos que le sostienen. Judith Butler, por ejemplo, sostiene que la “forclusión” (un término técnico con una trayectoria propia) es el mecanismo de exclusión que produce los límites de un orden a través de su marginación; ese orden es tanto de los cuerpos, según la autora, como de las subjetividades (Butler, 2002: 270). O sea, desde el punto de vista de Butler, la violencia forclusiva produce el orden que mentar, genera los contenidos de las esferas cuyo límite traza, etc. Esto es, que a

decir que la violencia no sólo precede al sujeto que la vive, sino que le produce, le constituye en el mundo desde un inicio, en efecto, anterior a él mismo, se trata, en el fondo, del inusitado peso ontológico de la tradición que todo relativismo epistemológico<sup>6</sup> pone en juego. No es el momento, en verdad, para llevar a cabo el repaso de los supuestos que arrastran tales posiciones; baste con señalar que al perder de vista la experiencia efectiva de la violencia (por no cargar con los prejuicios del subjetivismo, el trascendentalismo o el “fundacionalismo”<sup>7</sup>) se pierde de vista la responsabilidad que la experiencia violenta implica. No se pueden relativizar los límites de la violencia a tal grado que se pierdan de vista las posiciones de la víctima y el victimario. La representación de la violencia no se confunde con la experiencia violenta, del mismo modo que las representaciones del dolor, no se confunden con el dolor vivido. El sentido de la experiencia violenta no se funde con la representación de sus límites forjados a través de las representaciones del cuerpo. Sin una apelación a ese fondo insobornable de la intimidad egoica, sería incomprendible la acción del yo que pide incluso morir antes que ser doblegado, y la reflexión teórica sobre los mecanismos de la violencia quedaría velada nuevamente a ras de sus límites, que son los límites de su sentido. Podría decirse incluso, que el

---

la perspectiva post-estructuralista de esta cepa le interesa el descubrimiento de los mecanismos productores de subjetividades y corporalidades. “Si el género se construye a través de las relaciones de poder y, específicamente, las restricciones normativas que no sólo producen sino que además regulan los diversos seres corporales” (*ib.*, p. 13). Desde esta orientación, la experiencia sería una categoría difusa, oscura, y desde luego no considerable como una instancia inmediata (la idea misma de “inmediatez” es un problema desde esta perspectiva), lo que expone parte de los supuestos de los que una postura semejante parte, y que serán los mismos a los que la fenomenología deba renunciar de entrada.

6. La importante distinción entre relativismo cultural y relativismo epistemológico ha sido arduamente aclarada y precisada por Javier San Martín en su ensayo *Tolerancia, fundamentalismo y dignidad. Tres cuestiones de nuestro tiempo* (2009: 26-30), y de manera algo más extensa en el libro *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica* (2009: 116 ss).

7. Michael Staudigl señala que su propia perspectiva se distancia de las interpretaciones subjetivistas de la fenomenología (asumimos que se refiere a algún tipo de reducción psicológica de la subjetividad) y, por el contrario, pretende “abocarse” al análisis de un concepto relacional de sentido y a “propagar una fenomenología no fundacionalista” (Staudigl, 2014: 15). Sabemos que el término “fundacionalismo” como concepto relativamente despectivo de una idea realmente no revisada de cientificidad se pone de moda hacia finales del siglo XX, en el campo emergente de la crítica post-estructuralista. Lo que parece todavía oscuro es a qué se refiere ese concepto de fundacionalismo. En términos husserlianos, el fundamento experiencial de todo fenómeno es la vida subjetiva en la que tal experiencia se despliega, pero como el autor ha dicho antes que no es un subjetivista, tampoco queda claro lo que deba entenderse por fundacionalismo. Lo más probable es que Staudigl esté leyendo (algo de la fenomenología) en clave estrechamente positivista o bajo los prejuicios del pensamiento post-estructuralista.

problema del sentido y sinsentido relativos a la violencia arraiga en la disolución de la voluntad egoica que pasa velada en el discurso científico o político sobre la vulneración de derechos o dignidades. Desde luego que el sentido de la violencia será un problema para un pensamiento que ha extirpado de su planteamiento al sujeto de la experiencia violenta.

Fenomenológicamente se exige un descenso desde los más abstractos niveles y concepciones de los derechos y dignidades humanas (otra categoría igualmente abstracta), hasta el más básico nivel de una idea de voluntad que corresponde solamente al “gobierno corporal”<sup>8</sup> en el que se a-percibe o se a-presenta el otro. La voluntad no es entonces una idea sino un acto: mover-se (por sí mismo, no causalmente), yo-me-muevo, yo puedo / yo hago. El límite está, pues, en la voluntad, en la violación del libre despliegue de la voluntad corporal, del ir y estar auto-determinadamente en un aquí.

### A ras de carne: el yo puedo negado

El *Leib-Körper* es la carne, pero más que la carne es el objeto, el primero que encuentra al yo, que el yo encuentra y le constituye. La piel no es enlace sino momento en el *continuum* del *Um-welt* de lo vivo y lo no vivo que conforma el entorno del yo como sujeto encarnado. El cuerpo vivido es el viviente que el animal humano es, un viviente autoconsciente, automoviente y autosintiente en su movimiento, tan impulsivo como voluntario, tan habitual como orientado en el mundo, tan material, causal, meramente físico, como constituyente de mundo: “En el dominio de la causalidad de la voluntad y de la apercepción corporal, de la apercepción de una cosa con «miembros» que no solamente son movidos, sino que yo muevo y que conforme a ello pueden ser eventualmente movidos en el «yo quiero»” (Husserl, 2005: 306).

La voluntad de movimiento es la condición esencial de la vida anímica o animal. Los objetos animados son los objetos que experiencialmente reconocemos como cuerpos automovientes y semejantes a este cuerpo vivo que soy yo, autosintiente, y capaz, pero también necesitado, etc. El yo puedo, yo hago, yo me muevo es la manifestación de la voluntad egoica que “gobierna”

---

8. Tomo esta expresión de la explicación husserliana de la empatía en el contexto de la Quinta meditación cartesiana: “El otro, además, es apercebido presentativamente como el yo de un mundo primordial, o sea, como el yo de una mónada en la cual su cuerpo orgánico está originariamente constituido y es experimentado en el modo del aquí absoluto, justamente como el centro funcional de su gobierno” (Husserl, 1979: 185). Me interesa especialmente este énfasis en el “gobierno” que pone de relieve la distinción de los campos conciential y material-corporal de un modo que no es tan accesible en la vía genética.

al cuerpo. La voluntad encarnada es el poder del cuerpo, el poder del yo está “mediado” por el reconocimiento (apropiación o no) de su “haber” corporal. El yo puedo, por mí cuerpo y a través de mi cuerpo, representa la emergencia primigenia del yo, el yo “brota” en el esfuerzo de su cuerpo, y el esfuerzo implica una no-coincidencia originaria entre el yo y su cuerpo, un *hiatum* que demanda la exhibición de los modos de su anclaje en la materialidad de la carne, o la gradación de su desgajamiento en la estela de la naturaleza.<sup>9</sup>

La voluntad encarnada no se corresponde con un ideal histórico de libertad o realización humana, sólo describe un momento concretizante del yo y esa voluntad encarnada y orientada; un momento concretizante de la persona humana en el mundo de la vida ordinaria –la vida de la que emana la filosofía y en la que se suscita la violencia–. Los límites de la violencia, experimentados a ras del cuerpo, son los límites de la voluntad que anima al cuerpo propio, porque la violencia es alienación forzada de esta propiedad. La violencia reconoce y centra su blanco en lo que no es extenso y fragmentable, en la voluntad que anima al cuerpo, sin encontrar, sin embargo, su cumplimiento último en su aniquilación, pues la aniquilación del cuerpo no equivale a la aniquilación absoluta del yo.

La delimitación de lo yoico en relación con la carne es la manifestación originaria de una voluntad que se gradúa entre la vigilia y el sueño. La conciencia corporal, el yo encarnado es una conciencia viva, vivida, que en el hombre se expresa desde su génesis como impulso de movimiento, hasta su más complejo despliegue como autodeterminación, independiente o más allá de los límites, incluso, de la propia materialidad corporal. El modo en que esta “independencia” se manifiesta aparece –o trasparece– en la instrumentación del cuerpo en el horizonte de los medios del yo para la consecución de un fin más allá de la inmediatez más básica de la necesidad vivida.

La experiencia violenta niega la voluntad más básica de la víctima, su capacidad de movimiento; esa simple neutralización que implica ya un primer sometimiento de la voluntad que constituye el sustrato animal del cuerpo es el primer límite intuible de la violencia, esto es, la violación de la voluntad más básica del cuerpo vivido. La inmovilización representa una reducción de la víctima a una condición animal, en el sentido prehumano que pone en juego la humillación: “No se necesita matar a un ser humano en el campo para hacerle sufrir; basta con una patada para que caiga en el lodo. Caer equivalía a

---

9. Una de las más ricas imágenes del cuerpo que propone la fenomenología husserliana es la de un cometa y su estela, la estela, el cuerpo, no hace al cometa, sino que su sentido y dirección es siempre dependiente del yo: “todo acto libre tiene su cola de cometa en la naturaleza [...], él mismo no ha llegado a ser a partir de la naturaleza, sino por el yo” (Husserl, 2005: 390).



perecer. Ya no es un ser humano lo que se levanta, sino un monstruo ridículo, amasado de lodo” (Marcel, 2001: 45). Las técnicas de envilecimiento incluyen la pérdida de la posición vertical o erguida de la víctima que, inmobilizada, tumbada por el golpe, hincada, constituye el mundo desde una posición que no es suya, que le está determinada por su negación como voluntad de su cuerpo. La violencia física supone de algún modo la humillación, se vale de ella, como de todo lo que pueda poner en riesgo la autodeterminación del yo.

La experiencia violenta se conforma desde la polarización entre lo concien- cial y lo corporal de tal manera que, buscando reducir la voluntad al dolor, al miedo, a la humillación, que se producen por la vergüenza del cuerpo y la imposibilidad de higiene, tiene ya en la mira esta distinción entre dos campos heterogéneos, en continua tensión en el sí mismo, y latente en el corazón de la experiencia empática, entre la materialidad del cuerpo y su propiedad.

La experiencia empática que supone la violencia parte del pleno reconoci- miento de la unidad egoico-carnal o egoico-material que constituye el cuerpo; esta unidad se ve polarizada a tal grado en la experiencia violenta que se ins- trumenta al cuerpo como un medio de aniquilación del yo, siempre sobre un reconocimiento muy básico de la originaria distinción entre el yo y su cuerpo a través de una presentación de la voluntad como anclada al cuerpo, pero al mismo tiempo excedente de su materialidad:

¿Qué convierte a ese cuerpo orgánico en un cuerpo orgánico extraño y no en un segundo cuerpo orgánico propio? Manifiestamente hay que considerar aquí lo que designamos como la segunda característica fundamental de la apercep- ción en cuestión, a saber, que nada del sentido transferido de esa corporalidad orgánica específica puede ser realizado originalmente en mis esfera promordial (Husserl, 2004: 162).

La inaccesibilidad de la vida anímica del otro se muestra como una condi- ción estructural de la experiencia violenta, pues esta inaccesibilidad de la vo- luntad del otro motiva la polarización –de la unidad– del yo y su cuerpo, que posibilita la “instrumentalización” del cuerpo como medio de vulneración del yo. La esfera egoica o concien- cial –o volitiva– es inmediatamente reconocida como inaccesible, inasequible aun en el maltrato físico o el envilecimiento. La tortura no busca la destrucción del cuerpo antes que doblegar la voluntad del yo a través de la enajenación de la voluntad del cuerpo. El atroz maltrato de los cadáveres femeninos en situaciones de femicidio expone está condición del rebasamiento egoico respecto del propio cuerpo: “El cadáver lleva consigo la representación del alma humana, pero ya no la presenta, y entonces vemos precisamente un cadáver, que fue hombre pero ya no es” (Husserl, 2005: 394).

Pero es esta diferencia aún intuitiva en el cadáver, es esta ausencia vista lo que motiva el maltrato del cuerpo inerme. No se aniquila al yo (un yo amplísimo en tal caso, generizado) a través de la simple aniquilación del cuerpo –bastaría para ello con un golpe mortal–, sino que sigue el desollamiento, descuartizamiento, el destazar y poner el cuerpo en una bolsa de basura o en un ducto de drenaje. Cada acción llevada a cabo sobre el cadáver manifiesta esa agudísima representación (en el caso del cadáver) del yo en su irreductibilidad a la materialidad del cuerpo<sup>10</sup> incesantemente objetivada en la parificación del cadáver, conforme a la continua presencia de mi propio yo-puedo, etc.

En el esquema de análisis que despliega Husserl en la “Quinta meditación cartesiana” –que podría entenderse también como la vía de entrada estática al tema de la intersubjetividad (la otra vía es la genética<sup>11</sup>)– la presencia del otro se da en un mundo ya constituido y como elemento ingrediente de mi mundo primordial (ese más íntimo horizonte que estrecha la propiedad del yo en los límites de lo que le es dado sólo en su íntima originariedad experiencial). El otro es experimentado como mi semejante, se me da, se manifiesta y expresa como un otro presente en un mundo para mí. La estructura de esta experiencia es la de una unidad de síntesis parificantes, a partir de la presencia de un sí mismo ya en el mundo como una mónada.<sup>12</sup> La asociación parificante se conforma como una síntesis o continuo entretejimiento entre la presencia efecti-

---

10. “La expresión es apresentante, lo expresado es co-existente. Existente en el sentido propio tempo-local de una res extensa el cuerpo está allí como cosa sensiblemente intuitiva. Lo presentado está co-siendo con lo existente y es co-existente, por lo cual participa en la existencia objetivamente espacial y del espacio-tiempo en el modo que aquí la a-presentación procura, y conforme a ella tenemos una especie de «intuición» del hombre como unidad corporal-espiritual” (Husserl, 2005: 394).

11. Podríamos señalar, como momentos culminantes de ambas vías de acceso y desarrollo del problema de la intersubjetividad la Quinta meditación cartesiana, como un momento en el que el tema alcanza, por la vía estática, uno de los momentos de mayor claridad respecto de la estructura del darse o presentarse del otro como “cuerpo extenso vivo ajeno”, y los análisis agrupados bajo el subtítulo de Primer periodo (1905-1920) de Husserliana XIII y XIV. Como antes y más adelante señalaré, me interesa especialmente la estructura de los análisis estáticos en la medida en que revelan una dimensión antropológica fundamental. Ver Husserl, 2004: 160-164; Husserl, 2001: 43-57.

12. Lo que quisiera destacar aquí es la precisión con la que sirve el modelo estático de las meditaciones cartesianas para dar cuenta de la experiencia violenta en su estructura más inmediata o evidente. La inaccesibilidad de la vida psíquica del otro no es, seguramente, lo único que podemos decir sobre el otro, pero sí es uno de los rasgos antropológicos decisivos. El rasgo por el cual, en efecto, el otro se presenta como un objeto, como un cuerpo físico cuyas determinaciones se despliegan visiblemente en el acto violento. Esta condición objetiva y por ello posiblemente objetivante y cosificante de la experiencia del otro está anclada, además, en la estructura por la cual puede el sí mismo cosificar, distinguiéndose, del haber de su propio cuerpo.

vamente dada del cuerpo-físico, vivo o vivido del otro y la representación, en ese cuerpo, de mi propia vida anímica, de mi yo como yo situado y carnal. En el horizonte del mundo, de la naturaleza, el otro aparece en el espacio como un allí que es a su vez un aquí. Desde la más básica centralidad del cuerpo, el cuerpo físico del otro es, como otros cuerpos, una cosa a distancia, en una situación respecto de mi propia posición. La posición o situación del yo conforma la raíz más básica de lo que el yo es, como un yo-muevo (mi cuerpo), yo me muevo, en el que se despliega la condición espacializante (constituyente) del yo; desde esa posición autodeterminada, que expone de hecho su voluntad vivida, encarnada, constituye su mundo y le aparecen los otros, como en un allí. Pues bien, el allí que ocupa el cuerpo del otro, es un allí que es también un “aquí”, como el mío. Lo que se parifica entre el yo y el otro es la irreductibilidad de sus posiciones.

Quiero decir que la violencia implica esta condición de la experiencia parificante en la cual, en efecto, el otro es inaccesible, es dado como objeto, aparece en un mundo como un objeto físico al que le atribuyo siempre algo de mí mismo (su mismidad); en efecto, en la experiencia pre-teórica del mundo, precientífica, etc., el otro es lo que capto en el cuerpo del otro, es un allí que supongo un aquí, que solo puedo corroborar si el otro se mueve en su mundo como un yo en un ahora, desde un aquí, etc.

La posibilidad de que el otro me ataque y pretenda adueñarse de mi cuerpo, de mi voluntad corporal, es una posibilidad abierta en el horizonte de su propia voluntad corporal un comportamiento esperable en nuestro horizonte común. Un niño que aprende a caminar no puede violentarme, porque él mismo es una voluntad más básica que no objetiva aún mi propia voluntad, lo tiene todo como un *continuum* al alcance sobre el que va definiendo límites físicos y anímicos (el trato que los niños muy pequeños suelen dar a los animales es un ejemplo de ello). Un adulto sí puede, sin embargo, ejercer violencia sobre un niño por una disparidad de fuerzas ya plenamente constituida por el adulto; esta asimetría es objetivada en el acto violento por parte del victimario. Del lado del victimario se da, pues, un reconocimiento de la voluntad del otro como constituida y como irreductible, en un absoluto reconocimiento de la alteridad en su condición de semejanza (simétrica o asimétrica, pero objetivada) con la mía. En la víctima la voluntad se reduce a un apego a la vida, tal como las técnicas de envilecimiento se proponen, a través de la vulneración de la higiene<sup>13</sup> y los límites de intimidad y genitalidad del cuerpo propio.

---

13. La higiene funciona aquí como un límite simultáneamente partícipe de las esferas pública y privada del propio cuerpo. La higiene delinea una esfera de propiedad e intimidad del cuerpo que está social o públicamente pautada, por lo que la violación de las reglas de higiene puede

La violencia explota la distinción fenomenológicamente visible entre la no materialidad del yo y su encarnación necesaria de tal modo que se sirve del cuerpo, lo usa o utiliza como un medio de “acceso” a la voluntad egoica más íntima, en la que se forja incluso la auto-percepción o autoconstitución del yo, como se exhibe en el envilecimiento. El cuerpo torturado, denigrado, desde el que se vehicula la autopercepción de la víctima supone, por parte del victimario, el pleno reconocimiento empático no sólo de la unidad anímico espiritual de la persona como *alter*, sino que apunta a lo concienical y capaz de la autodeterminación moviente de ese cuerpo.

El cuerpo es un medio del acto violento. Por ejemplo, la capacidad de sentir placer que se niega en la violación,<sup>14</sup> la capacidad de esfuerzo que se niega en la esclavitud o la capacidad, en fin, de percepción normal que niega la tortura, son todas capacidades del yo, no del cuerpo: la mutilación –o el muñón– puede ser la marca de una capacidad negada pero no enteramente desterrada de la corporalidad. La violencia es el atentado contra el cuerpo como medio de realización de un yo-puedo. La mutilación, la tortura y aquellas formas de violencia física que pretenden “doblegar” la voluntad del individuo deben traspasar y destruir progresivamente las capas de significación del cuerpo, la percepción normal de sí a través del dolor o la hostilidad. Del lado de la víctima, el sí mismo se constituye en un yo-no-puedo impuesto por la voluntad hostil del otro. Esta negación de la posibilidad (que está en la génesis del despliegue cinético) del yo determina la posición o situación, que se le impone a través de la manipulación de su cuerpo, y es desde esa posición enajenada que constituye su mundo y en él sus objetos, etc. Podríamos decir, entonces, que desde esa posición que no es la propia, que no es un aquí autodeterminado (expresión del sí automoviente) se constituye un mundo atravesado por esta condición enajenada de la propia situación; esto es, se estrechan y cierran los límites de un horizonte que podríamos calificar de violento, en tanto correlato de esta experiencia del yo

---

acarrear la vulneración del sujeto a través de la humillación que exhibe o publicita esa esfera más íntima de la vida corporal o personal. Se trata de un principio antropológico especialmente importante aunque quizá aun no suficientemente tematizado o problematizado: “Nuestra idea de la suciedad presenta dos aspectos: el cuidado por la higiene y el respeto de las convenciones. Las reglas de la higiene cambian, desde luego, a medida que se modifica el estado de nuestros conocimientos” (Douglas, 1973: 21).

14. Y nos referimos aquí a la capacidad contra la que atenta directamente la violencia sexual, según el modelo de análisis de Bergoffen, como capacidad de autodeterminación sexual y capacidad de sentir placer. “La integridad corporal violada en el abuso sexual no fue el dolor ocasionado, como en la tortura, sino la negación del derecho de las mujeres a la autodeterminación sexual” (Bergoffen, 2014: 111).

en una situación que no es la suya, que no es el “resultado” de su autonomía cinética (o vitalidad autogobernada).

El horizonte violento o de violencia es el correlato del estado en el que el sujeto se reconoce a merced de la voluntad hostil del otro y no desde el horizonte de capacidades y potencialidades de sí mismo (y de su cuerpo). El horizonte violento sería, pues, ese horizonte no propio, determinado desde la condición alienada de la voluntad corporal y, por lo tanto, también hostil y cuyos límites, como en el dolor, se vuelven cada vez más estrechos.

### 3. Horizonte de violencia: normalización

La normalización consiste en la inserción de la experiencia violenta en un horizonte de “normalidad” o de lo esperable como más o mayor violencia. Partimos del hecho de que la experiencia violenta no es una vivencia puntual o una unidad discreta experiencial que ocupe su lugar en la corriente temporal y se hunda en el pasado. La experiencia del descentramiento, la imposición situacional o arrebato de la voluntad no rompe el curso constituyente de mundo de la víctima, sino que le constituye precisamente en la posición de víctima; esto significa que tiene objetos y un horizonte que no le pertenecen, que en lugar de abrirse (como en una situación normal) se estrechan en la intención hostil del otro; sus posibilidades proyectivas se cancelan ante la amenaza del otro y quizá deba proponerse otras, distintas, no propias (como una huida).<sup>15</sup>

La normalización incorpora la propia vulnerabilidad, no sólo como un elemento accidental o una vivencia que se pierde en el trasfondo del pasado del sujeto, sino como un estado que se entrelaza con estados afectivos asociados a la expectativa de más o mayor violencia. La vulnerabilidad puede llegar a integrar incluso el marco afectivo de autopercepción de sí de un modo permanente, es decir, puede convertirse en elemento irradiante de una estructura cognitiva total del sujeto frente al mundo. Esta es la “toma” de la voluntad por la violencia, pues en este escenario la violencia y el temor de más violencia determinarán el horizonte de posibilidades y de movimiento de la persona violentada. El horizonte de violencia es el correlato de las posibilidades o capacidades del yo que han sido coartadas o mutiladas de su propio cuerpo.

---

15. Huir de la violencia no es una acción voluntaria y libre del yo, sino una movilización impuesta sobre su cuerpo, en la huida su cuerpo es también arrastrado, llevado en el apego a la vida al que la violencia pretende reducir la voluntad egoica.

Hay, pues, un horizonte de sentido para la víctima que se caracteriza por su “rebajamiento” (angostura) en la voluntad hostil del victimario, o del que han sido desterradas posibilidades de realización vital o personal –trascendental en última instancia–. La normalización consiste, pues, en la constitución –desde esta condición corporal alienada o mutilada– de este horizonte como el único posible para el propio yo. Esto representa un estrechamiento de sus límites en un doble sentido, por un lado, en lo relativo a su contenido horizontal, mutilado él mismo en sus contenidos posibles; por otro lado, en su contraste y referencia con otros horizontes posibles (y mundos primordiales incluso), como siempre posibles para otro, pero inalcanzables para el sí mismo. Esta imposibilidad estará, pues, referida a las capacidades coartadas en el horizonte inmediato de despliegue del propio cuerpo, y es de un segundo nivel en tanto toca a la autoconstitución del sí mismo respecto de los otros. La experiencia de la alteridad en ese horizonte violento está igualmente pautaada por una amenaza latente o una intemperie que sólo puede compartirse con otras víctimas.

El horizonte de violencia incorpora la imposibilidad como un límite de la propia experiencia, incluso en su carácter de ser negada, solapada por el mismo sentimiento de básico apego a la vida que produce el miedo de más violencia:

Ciertas condiciones se ponen de manifiesto como las «normales»: el ver con luz de sol y cielo despejado, sin influencia de otros cuerpos que determinen el color aparente. Lo «óptimo» que aquí se alcanza vale como el color mismo, en oposición, por ejemplo, al arbol vespertino, que «eclipsa» todos los colores propios (Husserl, 2005: 91).

El no poder hacer, el yo-no-puedo constituye desde esa imposibilidad su horizonte de sentido mundano. La violencia es el trasfondo de todas las acciones del yo encaminadas dentro de esos límites, pautaadas por la experiencia de enajenación, que se incorpora habitualmente en un determinado horizonte experiencial o de sentido; todo esto, a través de las mismas síntesis asociativas que conforman el estrato pasivo de la vida subjetiva. El nivel en el que se constituye la imposibilidad última, la de la unidad del horizonte vivido como el único viable para el yo (el opacamiento, por así decir, de todo otro horizonte posible, de otros yoes, de otros mundos espirituales, etc.) es el rasgo más amplio del horizonte de violencia, necesariamente correlativo a la auto-apercepción del yo como imposibilitado corporalmente por la voluntad hostil de otro.

La normalización describe el modo en el que la experiencia moldea las disposiciones afectivas y perceptivas de la corporalidad. Se trata de la generación de disposiciones instauradas a nivel de las estructuras más básicas de la vida sub-

jetiva. El plano estructural al que me refiero es el estrato de la pasividad, como forma dada del transcurso autosintiente y afectado del cuerpo, siempre envuelta en el decurso experiencial del sujeto. Esto significa que la sensibilidad no queda enterrada sino traspasada por el sentido de las habitualidades que alimenta y de las que se nutre en la experiencia. La carne es la condición continuamente autosintiente del propio cuerpo, el subsuelo de la persona, como lo llama Husserl (§ 2 La sensibilidad como subsuelo anímico del espíritu, Anexo XII, *Ideas* II.: 386). Este subsuelo anímico incluye en su núcleo la protosensibilidad que refiere un estrato pre-yoico o no-yoico, un plano vital más que experiencial, en el que sólo es localizable una tendencia en continuidad con el entorno afectante del cuerpo vivo. La pasividad es tanto la actividad que se lleva a cabo movido de manera “automática” por la habitualidad o el instinto, como el estrato mismo en el que se asientan las motivaciones que integran estos “caminos delineados de la reproducción”, estas disposiciones del cuerpo, de la percepción, de la captación de sí mismo también. Pero la pasividad no es mera receptividad<sup>16</sup> ni mera reproductibilidad asociativa, la pasividad es actividad. Primero, porque es despliegue de un yo, aunque este sea un yo dormido (el de los animales, por ejemplo) y, segundo, porque, en el caso de la conciencia humana, demanda, además, la instauración originariamente activa que conforma el contenido y aflujo de la pasividad. Toda actividad se hunde en el trasfondo pasivo de la conciencia, esto es, toda pasividad se instituye en el trascurso de una actividad, en un hundimiento en el tiempo de un acto del yo despierto, el yo activamente dirigido al sentido de sus objetos.<sup>17</sup> El yo pasivo o dormido es el contrapolo del yo despierto o activo; ambos refieren momentos distintos, planos de la vida de conciencia o la experiencia y no se desplazan mutuamente. En un mismo curso vivencial el sujeto puede estar llevando a cabo activamente alguna tarea, ser o estar como un yo despierto y volcado en plena vigilia a un objeto y, al mismo tiempo, estar, como el mismo yo, pasivamente desplegado en distintos planos de afección y de acción mecánica o impulsiva.

Cada vivencia es recibida en un cierto marco de sedimentación que se modifica en su propio transcurso. Se trata de una dialéctica entre los planos

16. “La ínfima espontaneidad de yo o actividad es la «receptividad», y con ello quiero decir que la constitución del [...] ya presupone esta espontaneidad ínfima [...]. El espacio es la forma de la sensibilidad en cuanto surgido de la receptividad, por lo tanto, ya sensibilidad enteramente pura” (Husserl, 2005: 387).

17. “Y todo acto tiene su lado de naturaleza principalmente en que la ejecución de actos similares anteriores lleva consigo una tendencia asociativa, una tendencia de naturaleza, a ejecutarlo de nuevo; esto quiere decir: en circunstancias de afección dadas existe una tendencia reproductiva dirigida a la reproducción de lo mentado en iguales comportamientos anteriores; y no solo eso: también a este comportamiento igual (el de ahora)” (*Ib.*: 391).

de la protosensibilidad (la sensibilidad fluyente) y la sensibilidad secundaria,<sup>18</sup> apropiada o realizada en los hábitos y, por lo tanto, en la historicidad de la vida subjetiva, como vida subjetiva encarnada: “Ahora bien, éste es exactamente el proceso del nacimiento de aquella sensibilidad intelectual o secundaria; y este mismo proceso es también determinante para la sensibilidad primigenia [...] El yo siempre tiene un haber. La protosensibilidad es su proto-haber” (Husserl, 2005: 387). La génesis del sujeto está en este sustrato sensible; la sensibilidad originaria es el haber originario del haber del cuerpo, este subsuelo anímico es el de la protosensibilidad, es decir, la sensibilidad no yoica, la vida. Husserl afirma que el yo no empieza a ser a partir de la experiencia sino a partir de la vida.<sup>19</sup> Este comienzo está ya siempre situado en los límites de la corporalidad, del cuerpo vivido como mi cuerpo en su necesidad ciega, dormida y, frente, ante mi voluntad, como haber o contenido primario de mi voluntad.

Si el foco de irradiación constituyente de la identidad del yo tiene su génesis en el movimiento y por lo tanto en la *protovoluntad*<sup>20</sup> encarnada del yo despierto, en la experiencia violenta soy en el movimiento negado; me reconozco a merced del otro, a merced de su voluntad de dañarme. El yo del acto violento es el yo paralizado (o que se mueve solo por la voluntad de otro), pero despierto, en el dolor físico, sí, pero también en el más íntimo dolor sentimental que acompaña la vulnerabilidad, y todo el campo afectivo en el que aparece el sentido del sí mismo que se genera en el acto violento. La víctima deja de ser un yo puedo y se convierte en un yo vulnerado.

La normalización o integración de los actos violentos en un horizonte de sentido sólo pauta el comportamiento desde esa imposibilidad global que implica la voluntad enajenada por la violencia. Si en el acto violento el victimario lleva a cabo una suerte de deconstrucción de las potencias corporales objetivadas en el cuerpo del otro a partir de sus propias potencialidades (sen-

18. “Distinguimos aquí sensibilidad y (decimos) razón. En la sensibilidad distinguimos la protosensibilidad, que no contiene nada de sedimentos de la razón, y la sensibilidad secundaria, que nace de una producción de la razón. En conformidad con ello dividimos también la razón en razón primigenia, *intellectus agens*, y razón sumergida en sensibilidad” (Husserl, 2005: 386).

19. “El yo no es primigeniamente a partir de la experiencia —en el sentido de la apercepción asociativa en la cual se constituyen unidades de multiplicidades del nexo— sino a partir de la vida (es lo que es no PARA el yo, sino él mismo el yo)” (Husserl, *Ideas* II, § 58: 300).

20. Hablamos de la proto-voluntad o voluntad originaria, en tal caso, como autonomía cinética. No decido como yo-formado cada paso que doy, cada uno de mis movimientos, pero cada uno de esos movimientos es tan irreflexivo como no-causal, tan motivado como material. “En la esfera de la pasividad, de este hacerse por sí mismo o llegar de nuevo (una esfera de receptividad: el yo puede mirar, encontrar, experimentar estímulos a partir de ahí), tenemos una PROTO-ESFERA DE INTENCIONALIDAD IMPROPIA, porque no se habla de una propia «intención a», para lo cual es menester el yo; pero la «presentación de», la apercepción, ya está ahí” (Husserl, 2005: 387).



sibles, estéticas, creadoras, sexuales, etc.), la víctima constituirá su horizonte de experiencia en relación con las capacidades que le quedan, o que le fueron enajenadas, esto es, desde la enajenación más global, amplia y unitaria de su estar y ser y hacer en el mundo.

Por otro lado, la normalización o integración de los actos violentos en un horizonte de sentido no disuelve el límite carnal de la violencia. La violencia se funda en el desgarramiento y exhibición involuntaria del yo, en la alienación de su voluntad a través de la alienación de su cuerpo. Esto es posible porque se constituye empática y originariamente como la unidad compleja de “cuerpo físico-vivo-ajeno” expresa en esa condición “ajena” su situación vivida, lo ajeno es lo vivido del cuerpo físico-vivo ahí delante como otro, es un cuerpo físico-vivo-vivido.

El sentido de la violencia no se confunde, primero, con las formas de su normalización, sus límites son los patentes límites de la vulnerabilidad, el dolor, el temor, la resistencia al otro como factores constitutivos de un horizonte de mundo y, de hecho, de un mundo primordial. La dimensión histórica de la violencia, que es fenomenológicamente descriptible, atañe a las formas de su normalización, de su integración en un horizonte que se percibe a partir de cierto punto como frágil o en el que el sí mismo se encuentra solo en su vulnerabilidad. La experiencia violenta, en todo, caso, y como la experiencia del dolor, pone al yo en continua tensión con su cuerpo, destaca su activa presencia, como un otro. La violencia es en alto grado dolor provocado por otro; el dolor representa ya esta enajenación de la voluntad corporal, su alienación en el desgarrar. Esto nos deja en la posibilidad de definir la violencia como la experiencia de un atentado contra la capacidad de libre autodeterminación de los sujetos sobre sí y sobre sus cuerpos en lo que, en ambas esferas, se refiere al más básico o fundamental despliegue autárquico de su yo puedo / yo hago.

La violencia es antes que la negación selectiva de un ideal de humanidad o racionalidad, o su fondo metafísico y oscuro, una experiencia en la que la víctima padece el atentado contra su voluntad de ser y hacer, no contra un ideal de su voluntad, sino contra el más elemental requisito de la autodeterminación de su movimiento y, con ello, contra su estar normal y su capacidad y posibilidad de desenvolvimiento normal en el mundo. La voluntad del yo libre y despierto no es un ideal puesto en escena antes de la experiencia de sí y del reconocimiento de las propias capacidades corporales.

La normalización o constitución de un horizonte de violencia es la irradiación de la posición-desposesión del sí mismo en el mundo. No es un marco de sentido previo a la experiencia violenta el que pauté nuestra captación de lo que es o no es violento, sino que es la estructura asociativa de la síntesis parifi-

cadora la que posibilita la violencia ejercida y padecida por otro, experienciada como tal por cualquier sujeto posible, con un cuerpo semejante al mío. La inaccesibilidad de la más íntima e irreductible vida del yo, voluntad del cuerpo, la empatía, está en el núcleo de la experiencia violenta –como alienación–. El yo pre-existe al acto violento, ya que de otro modo tendríamos que rebajarlo a un acto instintivo, a un impulso pre-egoico, pero la violencia no se confunde con la ira que puede motivarla aunque no necesariamente dirigirla. El yo pre-existe al acto violento, en ese sentido la violencia lo sitúa y lo descentra al llevarlo a su reconocimiento desde su vulnerabilidad, más allá o más acá de su cuerpo propio. El reconocimiento del sí en la vulnerabilidad (o la legitimación de su negación) pende de un mundo inestable, cuya fragilidad es el trasfondo que recorta el campo de experiencia y el horizonte de realización vital –imposibilitada– del sujeto violentado.

Por otro lado, la normalización exhibe en ciertas instancias la posible autocaptación del sujeto en la excedencia de su propio cuerpo. Uno de los casos que Debra Bergoffen señala en su estudio es el de las víctimas de la guerra en Medio-Oriente, mujeres que en situación de violaciones tumultuarias simplemente “abandonaban” su cuerpo al dolor sin oponer resistencia, concentradas en rescatar y mantener a salvo la integridad de su identidad personal, no por un ideal o pauta histórica –que en su tradición no existe– sino por el recogimiento posible del yo, de su excedencia en el distanciamiento sin sutura del sí mismo y de su propio cuerpo. Esta estrategia de resistencia a la violencia sexual implica, pues, el reconocimiento y puesta en movimiento de la autonomía del yo, de su diferencia originaria, desde un reconocimiento íntimo que demanda no un movimiento egocéntrico, imposible en medio de la vulneración de la voluntad corporal, sino centrífugo del todo, de desgarramiento en el dolor, de reconocimiento del yo más allá del cuerpo. A partir de entonces, la recuperación de la víctima depende menos de la recuperación física de sus heridas que de la confianza en su propia voluntad, o en volver a centrar su identidad en la voluntad corporal y no en la vulnerabilidad.

La esclavitud es un estado de violencia en el que la capacidad de esfuerzo<sup>21</sup> del sujeto es convertida o reducida a fuerza de trabajo, su voluntad individua-

---

21. El esfuerzo remite a una experiencia de resistencia y de sobreposición del yo a los límites y capacidades de sí en términos materiales. El esfuerzo es una acción plenamente humana, frente a la fuerza que es nada más que inversión del peso, el esfuerzo implica una proyección sobre la base de un rebasamiento material, real. “Hay un hacer sin resistencia, o una conciencia del poder sin resistencia, y un hacer en la superación de una resistencia, un hacer «contra» y una conciencia inherente del poder que supera la resistencia. Hay (siempre fenomenológicamente) una gradualidad de la resistencia y de la fuerza de superación; de la fuerza «activa» frente a la «inerte» de la resistencia” (Husserl, 2005: 306).

lísima es disuelta en la fuerza de su propio cuerpo como una reducción a su materialidad animal más simple. Desde este punto de vista, la antítesis dialéctica del esclavo no estriba en la recuperación de su voluntad vulnerada en la manipulación de un entorno envilecedor, sino en el empeño de la voluntad del amo en su explotación, ese empeño que no es esfuerzo y que deriva en su dependencia del esclavo como inmovilidad. En la inmovilidad/dependencia del amo se disuelve su propia autonomía.<sup>22</sup> El vigor de la dialéctica hegeliana estriba todavía en la oposición que descubre entre libertad y vida. La libertad pensada no como realización teleológica de una autonomía plena –al margen de la teleología, o limitada al presente vivo– es la aparición de una voluntad antepuesta al impulso mismo de la subsistencia, el yo no se opone al otro para imponer o crear por el conflicto su propia identidad, ser un yo, sino que se opone a la necesidad singular, a su propio cuerpo, al impulso como un yo despierto que objetiva al otro como se objetiva a sí mismo. El amo elige, el esclavo se apega a la vida a la que el amo renuncia, porque la elección de la libertad significa aquí una renuncia a la vida: la afirmación del sí más allá de la necesidad es la afirmación de la identidad como voluntad sobre cuerpo. La lucha del amo contra la necesidad (singular) le exige la vida. La violencia alienante de la voluntad del esclavo por el amo no es plena, se apropia de esa voluntad en lo más básico que es su cuerpo como órgano de movimiento y producción –por ese movimiento, o de re-producción como una dimensión de ese movimiento–, de tal modo que la pérdida de la autonomía del amo, su dependencia, será la antítesis del movimiento –alienado– del esclavo.<sup>23</sup>

---

22. También la definición clásica de Max Weber en el contexto de su *Economía política* (Weber, 2014: 187) cobra aquí trascendencia, en la medida en que el Estado representa una fuerza que cobra trascendencia a partir de la alienación de una parte de la voluntad de los individuos, su voluntad (o no) de ser gobernados o administrados. La violencia estatal es desde este punto de vista más sutil que los mecanismos policiales explícitos o el sistema judicial completo, pues se refiere primariamente a la deposición de esta voluntad en un acto para el que se está capacitado por el hecho de nacer en un Estado de tales o cuáles características. Es la deposición de la voluntad el acto violento originario, pues la autoridad monopólica del Estado es precisamente eso, una acción “autorizada”, esa autorización, autoridad, tiene un fundamento en el poder que emana (en las democracias) de la voluntad popular. La problemática del planteamiento económico político de Weber, visto desde la óptica fenomenológica, estriba sobre todo en que esa deposición de las voluntades que habría que suponer en el origen del monopolio estatal de la violencia sea una necesidad.

23. Recupero esta interpretación a través de algunos elementos fundamentales de la interpretación antropológica de Kójeve sobre la dialéctica hegeliana: “La realidad humana o el Yo, no es pues una realidad natural o «inmediata» sino una realidad dialéctica o «mediatizada». Concebir lo absoluto como sujeto (y eso es lo esencial según Hegel), es concebirlo implicando la Negatividad y realizándose no sólo como Naturaleza, sino además en tanto que Yo u Hombre, es decir, en tanto que devenir creador o histórico” (Kójeve, 2013: 19). Sobre estas líneas Kojève

Arraigar la fenomenología de la violencia en una fenomenología del movimiento, de la acción y autodeterminación cinética del yo, permite distinguir entre la experiencia efectiva de la inmovilidad o parálisis despierta del yo (la enajenación de su voluntad corporal) y los modos de su normalización a través de la constitución correlativa de un horizonte violento. Las representaciones históricas de la violencia o los discursos sobre el fenómeno violento se insertan en los procesos de normalización. No hay una historia de la violencia sino una historia de su tematización y de su normativa. Acaso el atentado contra la voluntad del otro es una posibilidad inherente a su reconocimiento inmediato.

Que la violencia no sea visible no significa que no se padezca. Que en una sociedad swahili esté permitido mutilar los genitales de las niñas y forme parte de un aparente entorno cultural estable o normal, no significa que las niñas mutiladas no padezcan y sufran en carne propia un hecho tan atroz; que nadie se oponga no significa que la violencia no se experimente en algún grado también por el testigo silente. El límite violento de la mutilación genital es el dolor que causa y que todos los presentes en el acto testifican en su normalización. Que sea “normal” que alguien sufra cierto tipo de privación no elimina la percepción efectiva de la privación por parte del sí mismo, desde luego, pero tampoco de los otros; la intuición del sufrimiento en el cuerpo ajeno es inmediata e incluye el cuerpo de los animales como cuerpos vividos además de vivos.

## Conclusiones

La violencia física no se explica por ella misma, no es una fuente de sentido en sí misma, sino que es atraída a un campo de significación emanado sólo de la experiencia personal (o intersubjetiva). La violencia física es violencia contra el yo, esto es, que el límite de la violencia, de lo que es y se percibe en cualquier contexto incluso trans-humano, animal, como violencia, es el atentado contra la voluntad del cuerpo, contra la autodeterminación cinética del cuerpo propio como primera expresión y manifestación de la voluntad egoica. La sedimentación de sentido en que se articula su normalización es la de

---

nos remite al pasaje de la página 21 de la Fenomenología del espíritu, que en la traducción al español por Antonio Domínguez aparece en la página 79 del Prólogo: “...pero, por medio de ese movimiento, lo único que quedaría expuesto es el contenido como sujeto. Este movimiento, por el modo como está hecho, no puede formar parte de él; mas, una vez presupuesto ese punto, tampoco puede estar hecho de otro modo, solo puede ser exterior. Por eso, aquella hipótesis anticipada de que lo absoluto es sujeto, no sólo no es la realidad efectiva de este concepto, sino que llega incluso a hacerla imposible, puesto que pone el concepto como punto en reposo; cuando la realidad efectiva es el automovimiento” (Hegel, 2010: 79).

cualquier otra pauta comportamental, cultural. La violencia tampoco puede ser simplemente asociada a una disrupción o un accidente, sino que demanda, en su distinción más inmediata respecto del dolor, la intención hostil de un otro y, probable, aunque no esencialmente, una posición de fuerzas asimétrica, factor crucial de la percepción de actos violentos de seres humanos contra animales no humanos. El reconocimiento de estos actos como violentos está fundado en la misma intuición unitaria e inmediata del cuerpo otro como voluntad encarnada.

La experiencia violenta no es génesis de sentido, ni produce la subjetividad de la víctima, tampoco afirma externamente su identidad sino que la vulnera; la violencia no produce sujetos ni, propiamente dicho, subjetividades por el simple hecho de que su objetivo es disolver la voluntad en cuanto tal, en cuanto voluntad de un yo y, básicamente, en cuanto voluntad automoviente, es decir, que parte de la agudización de la diferencia del yo de ese cuerpo abusado o maltratado al que se pretende reducir –sin conseguirlo jamás– la voluntad, el yo.

La violencia tampoco produce individualidades, sino que las somete, es decir, tales sujetos, para ser objeto de violencia deben ya existir en un mundo del que buscan ser arrancados. La violencia, pues, no pre-existe a la experiencia violenta; perder esto de vista implica borrar de un plumazo al sujeto que padece el sometimiento de su voluntad, la presencia de la víctima y, todavía peor, la responsabilidad de quien ejerce el acto de violación. Ni la voluntad ni la identidad del yo emergen o se constituyen en el acto violento contra el otro, sino que se afirman en posiciones de víctima y victimario. La definición experiencial o fenomenológica de la violencia a través de la voluntad corporal, como aquello que esencialmente la violencia afecta puede ser vista como el contenido o lo que tematizan las variantes históricas y las diversas pautas de “normalización” de la violencia, que no se confunden con sus límites carnales a ras del cuerpo.

La violencia experimentada en verdad ni destruye ni instituye; no destruye la voluntad en la destrucción del cuerpo; aunque la anule, hay en el cuerpo de la víctima un yo que tiene un mundo que vive –por la violencia– a través de la vulnerabilidad; un mundo inseguro o que no le es propio en la medida en que su voluntad esté sometida por el atentado del otro: su mundo es un horizonte violento. La violencia tampoco destruye la alteridad por la destrucción del cuerpo, pues al ser el yo excedencia continua, biografía inmaterial, no se disuelve, al menos no plenamente, en la disolución del cuerpo, sino en la disolución del tiempo. Los límites de la violencia no son históricos porque no es ella misma historizante, no genera movimiento, busca la parálisis del otro;

ni son naturales o impulsivos, porque toda impulsividad en el humano está prefigurada por el horizonte de sentido de su mundo cultural. Que la violencia no se deje describir más que desde las coordenadas de la carne vulnerable, de la voluntad derrotada (por otro) no significa que escape al sentido.

## Referencias

- BERGOFFEN, D. (2014): “Exploiting the Dignity of the Vulnerable Body: Rape as a Weapon of War”, en Staudigl, M. (2014), *Phenomenologies of Violence*, Leiden-Boston: Brill, pp. 109-122.
- DOUGLAS, M. (1973): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, México: Siglo XXI.
- HEGEL, G. W. F. (2010): *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Abada. Trad. Antonio Gómez Ramos.
- HUSSERL, Edmund (2005): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, México: FCE. Trad. Antonio Zirión Quijano.
- (1979): *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas. Trad. Mario A. Presas.
- KOJÈVE, Alexandre (2013): *Dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires: Leviatán. Trad. Juan José Sebreli.
- LANDGREBE, Ludwig (2017): El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y el marxismo. *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, 2, 93-124.
- MARCEL, Gabriel (2001): *Los hombres contra lo humano*, Madrid: Caparrós.
- PATOČKA, Jan (1988): *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer, Netherlands. Trad. Erika Abrams.
- SAN MARTÍN, Javier (2009): *Tolerancia, fundamentalismo y dignidad. Tres cuestiones de nuestro tiempo*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2009): *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica*, Tecnos: Madrid.
- SVENAEUS, Frederick (2018): *Phenomenological Bioethics. Medical Technologies, Human Suffering, and the Meaning of Being Alive*, New York-London, Earthscan-outledge.
- STAUDIGL, Michael (2014): *Phenomenologies of Violence*, Leiden-Boston: Brill.
- WEBER, Max (2014): *Economía y sociedad*, México: FCE.

# La permanencia de la herida. Sobre el sujeto vulnerado

Agata Bał

(ORCID 0000-0003-1647-5564)

La presente investigación parte de la aporética constatación de que los límites de la violencia (en este caso, sexual) no son claros y, en consecuencia, tampoco lo es la reflexión sobre quién y por qué puede dar cuenta de la violencia. Para esclarecer estos problemas esbozo breves consideraciones en torno a la identidad personal desde una perspectiva fenomenológica aplicada, concretamente, al desarrollo de la identidad sexual. Desde esta perspectiva y apoyándome en autoras feministas de orientación fenomenológica me pregunto por los distintos sentidos de la violencia que están en juego en el atentado contra la identidad sexual.

## 1. La zona gris de la violencia

El acto violento, escribe Martín Alcoff, cuya aportación al debate sobre la violencia sexual expuesta en su sonado *Rape and Resistance* (2018) tomamos como hilo conductor, constituye una trasgresión o una ruptura en la vida de la víctima. Recojo el caso de la violencia sexual como modelo para el artículo pues constituye una de las formas más directas (atenta contra el cuerpo, contra la persona, en un determinado contexto social con determinados discursos que lo tipifican o sancionan) y desgraciadamente muy extendidas. Tal vez por eso mismo ejemplifica de forma magistral algunos de los problemas concernientes a la violencia: la zona gris de su definición. Martín Alcoff es consciente de ello cuando desgrana el problema.

Por un lado, es necesario –desgraciadamente– insistir en que el acto de violencia atenta contra una persona concreta. Esto significa, por un lado, distanciarse de la concepción de que el acto violento es una acción física perpetrada sobre

un cuerpo, que solo son “20 minutos de acción” sobre otro cuerpo y ya<sup>1</sup>. Según esta concepción, el cuerpo se recupera del daño con la cicatrización de eventuales heridas pero el castigo es desproporcionado. Por muy incómodo que resulte este argumento, está embebido, argumenta la autora, en el imaginario social.

Por el otro, parece necesario distanciarse, según la autora, de la reflexión que concibe el acto violento como efecto de un cierto tipo discursos y concibe la violación como algo que ocurre en sus mentes (2018: 13). Por eso, es preciso articular la forma en la que la violencia sexual atenta contra la persona concreta, persona de carne y hueso.

Ahora bien, queda por establecer qué actos son considerados como violencia sexual. Y esto es un problema a nivel tanto personal y sexual como legal. Que sea violento en el sentido corriente, es decir, implique el uso de fuerza, no es argumento para ciertas prácticas sexuales. Y por otra parte, tampoco toda violación se perpetra con el empleo de fuerza física, sino más bien con amaños y manipulaciones. Incluso las propias víctimas, refiere Martín Alcoff, carecen a veces de la certeza de haber sido violadas, situando lo acontecido en la llamada zona gris de las prácticas al límite de abuso.

Por eso mismo, concluye la autora defendiendo su posición, es complejo establecer normas que regulen lo que ha de considerarse violencia sexual. Las normas, si son inflexibles, resultan en ocasiones en la exclusión. Para la autora, el criterio último para discernir lo que constituye un acto de violencia sexual solo puede articularse desde la propia subjetividad sexual.

Normativizar las prácticas sexuales debería tener nuestra subjetividad sexual como criterio más importante para definir la violación sexual. Podemos aquí tomar como ejemplo la noción de las tecnologías del yo formuladas por Foucault, que se centran no tanto en el descubrimiento o expresión de nuestra sexualidad (nata), sino en hacer o confeccionar un yo sexual. De acuerdo con esta concepción, la liberación vendría menos por el lado de la concordancia con nuestra sexualidad “natural o “normal” y más por el lado de la capacidad de involucrarse en el proceso de *hacer* nuestros yoes sexuales (Martín Alcoff, 2018: 78).<sup>2</sup>

En consecuencia, el daño infligido no tiene tanto que ver con las secuelas físicas o fisiológicas, ni siquiera tampoco con la incapacitación para sentir placer (aunque puede ser el caso) sino, de forma más global, con la incapa-

---

1. “20 minutos de acción”, refiere Martín Alcoff (2018: 1), es el argumento esgrimido por un padre del alumno de Stanford University en relación con el juicio sobre una violación perpetrado por uno de los estudiantes de la institución. Según este argumento, es injusto que el perpetrador tenga que pagar toda su vida por algo que duró estos veinte minutos.

2. Si no se indica lo contrario, las citas textuales son de traducción propia.



citación para participar en la formación de nuestra identidad sexual. Y esta, argumenta Martín Alcoff, es multidimensional. No solo tiene que ver con el acto sexual en su sentido físico, sino que tiene que ver con las normas, con las prácticas sociales que establecemos, incluidas las relaciones sentimentales que formamos y con la forma de identificación como persona. La violación sexual afecta desde fuera este proceso de forma abrupta; se puede comparar con una herida. Un signo visible de la fuerza ejercida en el sujeto, que duele, que puede constituir el centro de la atención vital de repente, que dificulta el movimiento y que –en caso de que sane– deja a menudo cicatrices, expresiones en cierto sentido muy elocuentes del daño sufrido. Una comparación bastante visual pero que queda pobre, ya que la violencia atenta a múltiples niveles.

Se trata, pues, de un fenómeno complejo, cuya definición, tanto corriente como legal, necesita pensarse teniendo en cuenta precisamente estos resquicios: “Tenemos que hacer más compleja [*complexify*] nuestra comprensión de lo que cuenta como violencia sexual y rehuir las simplistas categorías binarias o pretensiones simplistas” (Martín Alcoff, 2018: 12). Mantener que la violación atenta contra nuestra capacidad de hacer nuestros voes sexuales se enfrenta a las típicas y desgraciadamente extendidas opiniones acerca del excesivo subjetivismo que esta noción entraña. Pero, ¿lo es tal? ¿Podemos rehuir el eterno argumento de la “incomprensión” y articular un discurso firme que apoye la perspectiva de la víctima exorcizando el fantasma del “capricho” que, con un gesto, convierte una práctica en delictiva? ¿Qué significa propiamente atentar o romper con la capacidad de formar la identidad sexual?

## 2. Hacerse y descubrirse persona. Esbozo de una teoría fenomenológica de la identidad

Para responder a la pregunta planteada, recurro a la teoría fenomenológica de la persona. Considero que se trata de una posición que permite articular una teoría convincente de la identidad personal, preservando el carácter ineludible de la primera persona y su intrincación social o, mejor dicho, intersubjetiva. Esbozaré algunas coordenadas desde las que plantear el discurso sobre la subjetividad para posteriormente abordar el tema de la formación (o constitución, en términos fenomenológicos) de la identidad personal, con especial énfasis en el carácter procesual de la misma y el modo de articulación del impacto de las acciones ajenas (en este caso violentas).

Diversos fenomenólogos –aquí aludiré a tres autoras– insisten en el carácter procesual de la identidad humana. Para el interés del capítulo citaré las descrip-

ciones que nos pueden poner en la pista de la identidad sexual y que plantearán cierto desafío para el método fenomenológico, que explicaré a continuación.

En primer lugar, Elisabeth Behnke (1997, también en este volumen) habla de la dimensión corporal como “hacer un cuerpo”. En un nivel prerreflexivo, nuestro cuerpo opera desde ya, se mueve, gesticula; es ya una unidad pulsante de sensaciones. Y en verdad no es solo un cuerpo, es un yo que opera y vive a través de él. A partir de allí, de esta situación primitiva de ser un yo corporal, es donde se le puede empezar a habitar o describir (Behnke, 1997: 188); hacerlo presente de forma consciente. De esta breve descripción quiero retener el carácter prerreflexivo de nuestra existencia que es aprehendido en la mirada reflexiva. La formación de uno mismo como persona pasa por esta asunción de los aspectos vitales que ya son míos.

La misma observación vale para la identidad pensada a un nivel más alto: Simone de Beauvoir observa, de forma pertinente, que “una no nace, sino más bien se hace (una) mujer” (1949: 13). Esta aseveración, que tanto ha dado de sí,<sup>3</sup> puede leerse al menos en dos sentidos. Por un lado, podemos creer que se trata de una lectura constructivista del género. Esto puede significar que o bien la noción de “la mujer” es un tipo de constructo social impuesto a individuos de cierto sexo al nacimiento y que refiere más a una serie de normas e imaginarios sociales; o bien, según la pertinente observación de Sara Heinämaa en su lectura de Butler (1997: 21ss), apuntar a una lectura voluntarista de género (la identidad sexual “mujer” es mi modo de performar este concepto y para ello puedo emplear diversas técnicas, también de cambios corporales, para llevarlo a cabo). Por el otro lado, podemos interpretar la frase de beauvoiriana de modo fenomenológico, como lo hacen diversas autoras (el artículo citado de Heinämaa apunta en esta dirección); esto es, como un proceso de asunción y descubrimiento de los diversos procesos vitales, en las que una no es solo una instancia pasiva, sino que, según sugerimos en nuestra breve mención del cuerpo, opera ya con ciertas regularidades de forma activa. No es por tanto un hacerse *ex-nihilo*, pero tampoco, como intentaré mostrar a continuación, un efecto de superficie.

En tercer lugar, Sara Ahmed parece aplicar el mismo razonamiento a la cuestión de la identidad sexual. Escribe Ahmed:

De modo que no se trata de que una sea simplemente lesbiana antes del momento mismo en que habla de sí misma como “siendo” una lesbiana; y al mismo tiempo tampoco se trata de que una “no” sea lesbiana antes del acto de enunciación. Llamarse a sí misma lesbiana es por tanto un efecto de ser

3. Para una discusión pormenorizada, cfr. especialmente MANN, B. y M. FERRARI (eds.) (2017).

lesbiana (en cierto modo), lo que de por sí produce el efecto de ser lesbiana (en otro modo). Después de todo, declararse lesbiana no es lo que hace que se experimente un deseo lesbiano: tender hacia las mujeres como objetos de deseo es lo que impulsa a esa acción arriesgada (2019: 133).

Por paradójica que suene esta aseveración, refleja, igualmente, el proceso de la forja de la identidad. El deseo está dirigido hacia las personas del mismo sexo antes de que quede aprehendido con claridad. El deseo tiene una historia, se despliega en el tiempo, orienta mis acciones. Se convierte en algo habitual, algo característico de la persona en cuestión. Pero la asunción de este proceso lleva a un esclarecimiento de una misma y orienta, de forma más decidida, las futuras acciones. El hecho de asumir una orientación sexual no es un acto que aflora en un determinado momento y desaparece, sino que permea las acciones corporales, el comportamiento y la comunicación.

Ahora bien, estos tres escenarios requieren de mayor indagación. Y es que por un lado pudiera parecer que entonces la persona humana se limita a este yo, inconsciente de lo que le sucede hasta que se percata de ello y que se limita a sancionar un estado de las cosas, como una instancia externa que verbaliza un *fiat*, pero que poco tiene que ver en estos procesos. Y por otra parte, podría sospecharse que esta instancia no aleja el fantasma foucaultiano, a saber, que el yo, en este caso el yo sexuado, sea un “efecto”, ya sea de las oscuras fuerzas instintivas, ya sea de lo que otros inculcan en la persona a nivel prerreflexivo.

Por eso es necesario matizar estos escenarios, esbozando brevemente la noción del yo en el proyecto fenomenológico. Una de las acusaciones corrientes se centra en el “yo puro”, noción contra la que se aduce que pretende fundamentar la validez del punto de vista de la primera persona en un observador desapegado del mundo. Tanto el propio Husserl como los discípulos que han seguido su método han reiterado que no es así. El saber de sí mismo “[n]o es el de una «pura» subjetividad, cuya pureza sea justamente la del contemplar y presentificar universal, teórico y reflexivo, sino que el fundamento de posibilidad de tal saber reside precisamente en el carácter mundanal de la subjetividad, al cual pertenece su propio cuerpo” (Landgrebe, 1968: 318, tras Quepons, 2018: 69-70). El movimiento fenomenológico de autoconstitución que parte desde el mundo fáctico (cfr. Hua XV: 385), la actitud natural o el mundo de la vida es un proceso continuo de depuración de los fenómenos con vistas a esclarecer su sentido; proceso que culmina con las reducciones en las que se descubre la inherente co-pertenencia entre las estructuras de la conciencia y de los fenómenos como le aparecen. Pero la conciencia no es “distinta” de la conciencia mundana. Se analiza y se descubre desde los momentos más íntimos de su ser en implicación constante en el mundo.

El segundo carácter de la fenomenología que necesitamos traer a colación es la prioridad de la experiencia de primera persona, que está íntimamente relacionado con lo dicho. La investigación parte de lo que a una se le da: la experiencia que, en este sentido, no se limita a la descripción matematizante de los objetos ni al desglose de las sensaciones, sino a una interacción concreta entre el sujeto y el objeto en la experiencia (para un concepto más amplio de la noción de la experiencia, véase Landgrebe, *Der phänomenologische Begriff der Erfahrung*, en 1982: 58-70), en la que ambos se hacen patentes para el sujeto que medita sobre ello. El punto yoico del análisis de la experiencia es inalienable en la partida de la descripción; aunque su descripción evoluciona en los escritos husserlianos, no cabe duda de que, desde perspectiva fenomenológica, la noción del yo es primitiva. Si volvemos a la aporía de lo prerreflexivo, debemos admitir que el punto de partida de toda identidad es justamente el yo, un yo que actúa, percibe y valora (y también padece) en el anonimato y que se hace presente a sí mismo. Esto discurre así desde el nivel más íntimo de la corporalidad humana: “El hecho de que un cuerpo se dé presupone que uno ya posea un cuerpo y haya aprendido a dominarlo, incluso antes de haberse descubierto a sí mismo como un ego. El cuerpo no descubre en sí mismo algo así como un ego, como ha formulado Linschoten, sino a que por el contrario soy yo quien en cada caso descubro mi cuerpo” (Landgrebe, 1982: 86, tras Quepons 2018: 78). La insistencia en el operar tácito de un yo corporal es una de las claves fenomenológicas para denunciar el constructivismo en la teoría de la subjetividad.

Se torna necesario concluir, pues, que lo distintivo de la formación de la persona o identidad humana en general y, por ende, también de su integridad sexual, es su carácter procesual, en el que el yo despliega y ratifica su propio obrar. Obrar en el que él mismo está involucrado ya desde el principio en su interacción corporal con el mundo.

Quiero argumentar que este proceso, que es también propio del proceder fenomenológico mismo, tiene a menudo el carácter del *descubrimiento*. El concepto está presente tanto en las citas traídas aquí a colación, como de forma más amplia en la consideración de los autores fenomenológicos. Lo interesante de esta noción es que permite integrar el carácter intersubjetivo de la vida humana y comprender el papel que los actos de los demás (aquí específicamente de los actos violentos) intervienen en el proceso identitario. En lo que sigue, me apoyaré en el uso de la noción que hace de Beauvoir, corrigiéndola en un punto pertinente<sup>4</sup>.

---

4. La realización del problema que entraña el tratamiento de beauvoiriano del problema del descubrimiento, y más ampliamente, de la identidad, a la lectura del texto de Iris Marion Young (1998).

De Beauvoir emplea la noción del “descubrimiento” para referirse al proceso de la autoconstitución identitaria tanto en *El segundo sexo* (cfr. Heinämaa, 1997 para el tratamiento de la noción) como en su libro *La vejez*.<sup>5</sup> Ambos siguen un esquema similar. En la primera parte, la filósofa analiza una serie de datos de diversa índole (provenientes del campo de la biología, antropología, medicina, literatura etc.) para luego hacer un análisis del sentido vivido del fenómeno vital en cuestión. En el caso de la vejez, se trata de una realización más o menos repentina y dramática ante las miradas y comportamiento de los demás. La vejez es un descubrimiento, generalmente no muy placentero, que hay que asumir (capítulo 5); un acontecimiento que empieza en algún lugar del cuerpo y que se resume en esta aporética constatación: “[h]ay dentro de mí un Otro, esto es, la persona que soy para el que me ve desde fuera, [y esta] es mayor: y este otro soy yo” (1996: 284). La rotundidad de esta expresión –no soy “yo” la que ha envejecido, pero tengo que asumirlo– tal vez no refleje de forma fidedigna el movimiento fenomenológico de la asunción de la vejez, como comentaré, pero nos despierta, con fuerza, las distintas capas del *descubrimiento* de sí.

En un primer plano está la relación con el aspecto corporal. El cuerpo vivido en la fenomenología es una instancia perteneciente, sin duda, a la esfera yoica. Es el órgano de la voluntad a través del que el sujeto no solo conoce el mundo, sino también se conoce a sí mismo en su condición mundana, orientando el mundo circundante en torno al punto de la orientación constituido corporalmente. Además, es un cuerpo sujeto a la temporalidad; no solo se trata de la regularidad de ciertas sensaciones, que irían desde la experiencia más visceral (cfr. San Martín, 2019, para un análisis minucioso del carácter de estas sensaciones) hacia el despliegue temporal del mundo, sino que sobre todo marca también una temporalidad personal. De Beauvoir observa que a la vejez le puede acompañar una cierta dificultad en el ser. Puede deberse a la pérdida de facultades motoras experimentadas como “pérdidas” de lo que antes fue normal.<sup>6</sup> Pero, como observa Venebra (en prensa), estas pérdidas tienen que ver sobre todo con la experiencia del horizonte del futuro como cierta angostura de las posibilidades del yo.

El mérito de Beauvoir consiste en traer a colación la problemática relación con la “exterioridad” del cuerpo. La materialidad de la carne, que se experimenta de forma inmediata, de repente pasa a ser el foco de la atención: so-

5. Aquí citado en su traducción inglesa.

6. Hay una amplia bibliografía en torno al sentido de la pérdida de la normalidad vinculada a diversos fenómenos vitales. Husserl dedica a la pérdida de la normalidad diversos análisis (ver por ejemplo Hua IV: 78ss). La noción de la normalidad es desarrollada por ejemplo por Steinbock (1995) o Wehrle (2020). En el ámbito de la fenomenología de la enfermedad, donde el sentido de la pérdida esté tal vez más desarrollado, cfr. Carel (2016), Wehrle (2018) o Fuchs (2007).

bresalen ciertos aspectos suyos, y eso porque han sido reflejados en los demás con una significación. Se crea una imagen, “genérica, contradictoria y vaga” (1996: 291) de un cuerpo marcado por el tiempo “de los relojes”, el tiempo objetivo. Y, lo crucial, en la formación de esta imagen tiene que ver la mirada ajena. El capítulo V del libro sobre la vejez despliega un amplio repertorio de descripciones de cómo las personas se percatan de su envejecimiento a través de las situaciones sociales, a través de la mirada preocupada del otro o contemplándose en el espejo. Y mientras la investidura intersubjetiva es crucial para la conformación de la persona humana al menos en doble sentido:

- a. En tanto que la autocomprensión plena del uno mismo solo se alcanza en la comunidad, en la aprehensión empática de que no solo hay un alter ego en mi espacio circundante, sino que también yo soy un alter ego para el que me sale al encuentro; una autocomprensión que me sitúa en el plano intersubjetivo (Hua I, §56) y generacional (Hua XV: 604).
- b. En tanto que proporciona significados culturales que vivo con igual inmediatez que significados anímicos. No solo me muevo entre las cosas, sino que me comporto ante ellas y ante otras personas; no solo emito sonidos, también hablo o canto (para la comprensión de los fenómenos vitales como culturales cfr. Hua IV: 239ss); sí podemos observar en de Beauvoir como la mirada ajena imposibilita, en cierta forma, que el fenómeno de la vejez sea descubierto como plenamente “yo”: “[l]a edad no se experimenta en el modo del “para sí” y no tenemos de él el mismo conocimiento lúcido como es el caso del cogito” (de Beauvoir, 1996: 292). La noción de la intersubjetividad, para la que de Beauvoir parece apoyarse fuertemente en Sartre (cfr. Young, 1998), constituye un orden ante el que quiebra la autoconstitución y en la que ciertos fenómenos se ven, necesariamente, como sentidos que me han sido impuestos desde fuera y las que no vivo propiamente.<sup>7</sup>

En este punto, el análisis del descubrimiento que aquí propongo diverge del que se encuentra en de Beauvoir en este escrito concreto. La fenomenología no pretende reducir todos los sentidos a una vivencia originariamente dadora: hay ciertos fenómenos que no se experimentan de forma originaria. Por ejemplo, no puedo experimentar a otras personas como me experimento a mí misma. Tampoco puedo experimentar a mí misma como me experi-

---

7. No podemos discutir aquí el alcance de esta tesis de beauvoiriana que requeriría de muchas matizaciones. No obstante, el sentido del *descubrimiento de la vejez* analizado en este capítulo lo presenta así.

mentan los demás. No obstante, por medio de sus acciones, sus palabras y sus conductas hacia mí, sí puedo, en un ejercicio empático, vivir el modo en que se me ve. Y esta vivencia sí es íntimamente mía, y en un sentido me constituye, pero justamente con este sentido: del que proviene del otro.<sup>8</sup> Como intentaré argumentar en el apartado siguiente, este tipo de vivencias no tiene por qué descubrirse conscientemente; pueden ser vividas como parte de nuestro estilo habitual o sedimentado de ser, modulando la actividad del sujeto. Pero la interacción con los demás, tanto de los que me son coetáneos, como con las generaciones pasadas, forman igualmente la identidad personal. En el trascurso de la vida de la conciencia hago sentido no solo de lo que experimento a través de la exploración corporal del entorno, sino también a través de cómo me constituyen los demás, de su miradas, sus valoraciones, sus prácticas y la comunicación. En este sentido, aunque la experiencia de la constitución de uno mismo siempre se da en primera persona, en el despliegue de las estructuras de la conciencia, nuestra persona mundana es co-constituida en la comunidad de sujetos (cfr. Heinamaa, 2014).

### 3. La permanencia de la herida

En este sentido, se puede ya vislumbrar de qué forma la violencia puede atentar no meramente contra el cuerpo (“20 minutos y ya”), ni meramente contra una mente (“todo está en sus cabezas”), sino que atenta (cfr. Venebra en este volumen) contra la voluntad y el desarrollo de la persona como tal, perturbando, rompiendo o aniquilando las posibilidades de su desarrollo.

Como se ha sugerido antes, la cuestión de la identidad sexual debe abordar el aspecto corporal entendido fenomenológicamente, esto es, como el abanico de los deseos, actividades y valores puestos en juego en la actividad y que es, en suma, el sujeto de la experiencia sexual (Heinamaa, 2004: 46); con la asunción de una identidad de género y en desarrollo de una orientación sexual. No son aspectos inconexos, sino que más bien se despliegan temporalmente en una unidad de estilo personal (cfr. Heinamaa 2011; Bak, 2019), totalidad de la vida subjetiva concreta que transcurre con una cierta normalidad (comprendida como coherencia, pero también como óptimo de la experiencia) en la que confluyen todos los aspectos mencionados anteriormente. La identidad sexual comprendería tanto disposición material y espacial de los órganos sexuales, como el modo de vivirlos, específicamente el modo de vivir el placer

---

8. Un esbozo interesante del análisis de este fenómeno se puede encontrar en Sánchez Muñoz, R. (inédito) “La empatía reiterada. Una descripción fenomenológica”, *Pensamiento*, en prensa.

(cfr. Irigaray, 1985) en los que se asentarían vivencias anímicas y significados culturales; comprendería actividades y deseos, no solo en su expresión anímica, sino a la vez la vivencia de su “adecuación” o no a las normas morales y a un proyecto ético propio. Entrarían modos de comportamiento, la orientación sexual, expresada no solo como asunción de las propias tendencias sino también, desgraciadamente todavía, como la vivencia de que esta orientación constituye para la sociedad una “desviación” de la norma (para un análisis muy detallado de esta vivencia, cfr. Ahmed, 2019: 122ss).

Desde esta perspectiva es interesante ver cómo ciertos actos efectuados por otra persona o por un grupo de personas, y como ciertos ambientes culturales pueden afectar el curso libre de este despliegue. Y es que a la hora de hablar de la violencia, como argumenta de forma pertinente Heinamaa en el presente volumen (cfr. también Behnke, 1997), no tenemos por qué referirnos exclusivamente a un acto puntual, sino a toda una situación cultural.

Autoras como Young sostienen la tesis de que ciertas particularidades del estilo sexuado de la existencia se fraguan a través de la vivencia de las propias capacidades corporales formadas a través de ciertas imposiciones culturales. En “Throwing like a Girl” (1980) el estilo inhibido de exploración del mundo, y la supuesta incapacidad de ejecutar ciertos movimientos deportivos (matizada “veinte años después”, cfr. Young, 1998), es fruto de una objetivación de la mujer. El artículo, bastante controvertido, describía esta experiencia femenina en la que la mujer se muestra inhibida en sus capacidades corporales y se considera como una agente (pero limitada y no libre) y un objeto. Veinte años después la autora precisa que con aquella publicación pretendía “teoretizar los efectos de la socialización femenina y objetificación sexual sobre los movimientos constituyentes del mundo por parte de la mujer, y describiéndola como incapaz de ser libre en el movimiento” (286). En este sentido, su ensayo previo constituye una crítica a las formas de significar a la mujer en la sociedad patriarcal, en la que ocupan un puesto de exclusión al no ser integradas, mediante una educación y valores específicos, en determinadas actividades. El punto interesante de esta reflexión es que no se trata de un proceso externo de formación, sino que es vivido por la mujer, ella es protagonista de este proceso. Esta es la descripción con la que comienza su segundo ensayo:

A pesar de ser una niña atlética, el deporte organizado no me era accesible y fui inhibida en mis movimientos por la obligación de llevar faldas la mayor parte del tiempo. Como adolescente, dejé de lado el infantil correr y tirar la pelota, y practicaba con mis amigas los pasos sexy y remilgados. Como joven adulta quería ser deseable, pero me sentía congelada y atemorizada por los silbidos y comentarios obscenos [...] (Young, 1998: 286).



La vivencia de ciertos fenómenos fue identificada como violenta, en tanto que obstruía su libertad de desarrollo mediante coerción corporal indirecta y que fue vivida de esta forma. Pero no todos los fenómenos de la existencia estilizada femenina se perciben como tal: la persecución de metas consideradas como propias de la mujer (movimientos adecuados) eran parte de un proyecto propio; de la misma forma el deseo de ser vista era algo que manaba de su propio yo. Young adopta aquí una postura claramente fenomenológica. De su descripción podemos tomar dos sentidos de la violencia, que no se identifican con un acto puntual perpetrado contra la víctima.

El primer sentido de la violencia que se desprende de este breve fragmento es el que describe Young en ambos artículos: el de coerción de ciertas capacidades corporales. Esta frustración del cumplimiento de ciertos actos primero se vive como tal, con su agudez. Pero no es objeto de atención constante; más bien se sedimenta en el desarrollo de la persona (“ciertas cosas no se hacen”), lo cual puede convertirse en una “herida” en el sentido propuesto anteriormente: un gesto determinado, gesto fantasma o isometría inadvertida en clasificación de Behnke (1997). Con la noción del “gesto fantasma” se hace referencia a movimientos que “acosan” [*haunt*] el cuerpo; son gestos incoativos, que no tienen por qué realizarse, relacionados con situaciones o comportamientos del pasado y los movimientos específicos que se realizan en esas situaciones (Behnke, 1997: 188ss). En la misma categoría entrarían sensaciones de movimiento sedimentados en procesos de entrenamiento, seguidas de las relacionadas con artefactos culturales, como el movimiento del pie al andar debido al estar acostumbrados a utilizar zapatos, relacionados con el género, el “andar como una mujer” o tener las piernas cerradas al sentarse, que están socialmente instituidas. Los movimientos desenfadados de la niña que trae a colación Young seguramente carecían de los fantasmas del movimiento estilizado femenino que requirieron de un entrenamiento de otra índole.

En este sentido, podría hablarse de una institución violenta de ciertos comportamientos, en tanto que cohibe ciertas potencialidades corporales en virtud de las exigencias del imaginario colectivo. No constituye necesariamente un acto de ruptura de la experiencia vital de la identidad sexual de una persona, pero la moldea. No tenemos por qué identificarlo con un acto violento ni tiene por qué constituirse como tal. Es más vaga, menos directa. Sin embargo, es necesario ver el segundo sentido de la violencia que opera en este breve cita y que subyace, a mi juicio, a la que acabo de describir.

La experiencia de la feminidad de Young no es una experiencia privativa. Es una persona que tiene proyectos, deseos y valores a los que aspira. Su ejecución, sin embargo, se ve cohibida en la sociedad, cuya reacción ante la exhibi-

ción de sus deseos la asusta. Este miedo, según explica la autora, tiene que ver con un tópico analizado por diversas fenomenólogas, en un linaje de crítica y denuncia que puede remontarse hasta de Beauvoir: el de “trascendencia” e “inmanencia”. Escribe Young:

Para Beauvoir, por ende, la condición de las mujeres en una sociedad dominada por los hombres es fundamentalmente contradictoria: tiene[n] que ser un para-sí-en-sí. Para construir su postura, Beauvoir se apoya en la dicotomía entre la trascendencia e inmanencia. Los sujetos humanos instanciamos la trascendencia en la medida en la que somos conscientes, creativos y formulamos proyectos. Como tales, las mujeres instanciamos la trascendencia. Sin embargo, las instituciones dominadas por los hombres, asignan a las mujeres roles que minan esta trascendencia, y *apuntan a confinar a las mujeres a la inmanencia de los objetos naturales [...]* (1998: 287, cursiva mía).

La razón de ciertas prácticas que moldean el comportamiento femenino parecen estribar pues, según Young, en una falta del reconocimiento del carácter de la persona. Este proceso, ante el cual la propia Young se opone desplegando análisis conducidos en vistas a demostrar la inviabilidad del binomio trascendente-inmanente, descubre el carácter fundante del imaginario social en el que es posible la violencia. Esto es: la falta del reconocimiento del Otro en su calidad de persona. Ciertas inhibiciones de las mencionadas anteriormente pueden beber de esta consideración arraigada en el imaginario social y, *en la medida en que efectivamente privan al sujeto de las posibilidades del desarrollo*, constituyen *de facto* actos violentos. Este tema ha sido analizado en profundidad en la contribución de Heinamaa y Jardine a este volumen.

Con estos dos apuntes, a saber de que la violencia consiste en inhibir las potencialidades del desarrollo de una persona al faltar a reconocer su carácter de tal, constituyen, a mi juicio, el rasgo distintivo de la violencia. En el caso de la violencia sexual, el atentado está dirigido contra el desarrollo de las capacidades sexuales en un amplio sentido contemplado aquí. Instanciado en una de las formas de la violencia sexual, el rapto, se trata de un acto concreto infligido contra una persona de carne y hueso, cuyo objetivo es aniquilar la voluntad (contraria) del otro, faltando así a reconocerla como sujeto, y perpetrando o incitando sobre ella un acto sexual no consentido. La zona gris de la violencia se debe a que no todo acto de violencia sexual tiene por qué identificarse con la violación, sino que conforma todo un abanico de actitudes y no solo actividades que faltan a reconocer a la persona. La voluntad del otro, impuesta sobre la subjetividad corporal de una, ejerce un efecto que puede ir más allá del momento del contacto. Y eso en muchos sentidos:

- Moldeando el desarrollo de las capacidades corporales de una;
- faltando a reconocer ciertas aspiraciones, deseos y proyectos e inhibiendo ciertas prácticas al menos en la esfera pública;
- atentando, de forma física, contra la voluntad de una.

Todos estos casos, que constituyen claroscuros de la relación con el otro, afectan, en una u otra forma, la vida prerreflexiva corporal. En el descubrimiento de una misma como violentada en el desarrollo de sus propias capacidades, desgraciadamente ocurre, y no solo en los casos más extremos, que alguien puede vivir-se sin valor y no propiamente como persona. Es posible que el descubrimiento de no haber sido tratada como persona tenga consecuencias para el desarrollo de sí, sobre todo ante la evidencia de que en la violencia ha sido privada de la capacidad de “hacerse en su yo sexual” (Martín Alcoff, 2018: 78). Que una voluntad quebrada no pueda perseguir sus metas identitarias, como lo muestran análisis de Behnke en este volumen. Y que a la sazón, en virtud de ciertas dinámicas que no son de por sí un atentado directo pero que moldean el comportamiento de una, pueda tener dudas acerca de lo ocurrido. Pero, y este es el pálido consuelo con el que se puede alumbrar algo de esperanza, es en este mismo movimiento de descubrimiento en el que radica la posibilidad de la sanación.

## Referencias

- AHMED, Sara (2019): *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*. Trad. Javier Sáez del Álamo, Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- BAK, Agata (2019): Estilo corporal. Sobre la noción de estilo en la fenomenología husserliana. *Devenires*, 40, 183-213.
- BEHNKE, Elizabeth A. (1997): Ghost Gestures: Phenomenological Investigations of Bodily Micromovements and Their Intercorporeal Implications. *Human Studies*, 20(2), 181-201.
- CAREL, Havi (2016): *Phenomenology of Illness*. Oxford: Oxford University Press.
- DE BEAUVOIR (1949): *Le deuxième sexe I: Les faits et les mythes*. Paris: Gallimard. Existen múltiples traducciones al español.
- (1996): *The coming of Age*. Nueva York: W.W. Norton & Company (Existe una traducción al español: (2019): *La vejez*, México: Penguin. Traducción de Aurora Bernárdez.)
- FUCHS, T. (2007): The temporal structure of intentionality and its disturbance in schizophrenia. *Psychopathology*, 40, 229-235.
- HEINÄMAA, Sara (1997): What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference. *Hypatia*, 20(1), 20-39.

- (2004): *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- (2011): “A Phenomenology of Sexual Difference: Types, Styles and Persons”, en Ch. Witt (aut.) (ed.), *Feminist Metaphysics. Explorations in the Ontology of Sex, Gender and Self*. Netherlands: Springer, 131-155.
- (2014): “The Animal and the Infant: From Embodiment and Empathy to Generativity”, en Sara Heinämaa, Mirja Hartimo, Timo Miettinen (eds.) *Phenomenology and the Transcendental*. Nueva York y Londres: Routledge, 129-146.
- HUSSERL, Edmund (1952): *Hua IV Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. ed. Marly Biemel La Haya: M. Nijhoff[Hua IV].
- (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, ed. Iso Kern, La Haya: M. Nijhoff; [Hua XV].
- (1991): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Edición e introducción de Stephan Strasser. Reimpresión de la segunda edición, New York: Springer[Hua I].
- IRIGARAY, Luce (1985): *This sex which is not one*. Nueva York: Cornell University Press.
- LANDGREBE, Ludwig (1968): *El camino de la fenomenología: el problema de una experiencia originaria*, Tr. Mario A. Presas, Sudamericana, Buenos Aires.]
- (1982): *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundlagen der Phänomenologie*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- MANN, Bonnie, y FERRARI, Laura (eds.) (2017): “*On ne naît pas femme: on le devient*”. *The life of a Sentence*. New York: Oxford University Press.
- MARTÍN ALCOFF, Linda (2018): *Rape and resistance. Understanding the complexities of sexual violation*. Medford: Polity Press.
- QUEPONS, Ignacio (2018): Del movimiento del cuerpo al movimiento de la historia: sensibilidad afectiva, sentido y mundo de la vida en la fenomenología de Ludwig Landgrebe. *Investigaciones Fenomenológicas*, 15, 67-88.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén (en prensa): “La empatía reiterada. Una descripción fenomenológica”. *Pensamiento*.
- SAN MARTÍN, Javier (2019): Sobre *Experiencia y habla*, de Vincenzo Costa. *Segni e Comprensione*, XXXIII(97), 173- 185.
- YOUNG, Iris Marion (1980): Throwing like a girl. A phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spaciality. *Human Studies*, 3, 137-156.
- (1998): “«Throwing like a girl»: twenty years later”, en Donn Welton (ed.), *Body and Flesh. A philosophical Reader*. Hoboken, New Jersey: Blackwell.
- WEHRLE, Maren (2018): «There is a crack in everything». Fragile Normality: Husserl’s account re-visited. *Phainomenon*, 28, 45-79.
- (2020): Being a body and having a body. The twofold temporality of embodied intentionality. *Phenom Cogn Sci*, 19, 499-521.

III

# VIOLENCIA Y RACIONALIDAD



# Violencia de género, entre el instinto y la razón. Perspectiva histórico-fenomenológica

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

(ORCID 0000-0001-6634-4437)

La violencia de género no sólo hace referencia a las agresiones físicas, psicológicas o sexuales<sup>1</sup>. Incluye delitos de prostitución forzada, crímenes de honor, mutilación genital o tráfico de mujeres con fines de explotación sexual. Hoy la ONU y la OMS la reconocen como una pandemia y es abordada desde el derecho, la política, la psiquiatría, la sociología, la filosofía, y lamentablemente también alimenta a la prensa amarilla. En distintas latitudes se reconoce que, a lo largo de la historia de la humanidad y a través de la gran diversidad de culturas, pueden rastrearse ciertos elementos comunes. En mi opinión, a medida que se investiga más el problema –la profundidad y gravedad de su extensión– y, quizás a causa de la tendencia natural a diagnósticos unilaterales y movilizaciones reactivas cuyas consecuencias no siempre producen los resultados esperados, la comprensión de sus causas profundas para ofrecer soluciones más efectivas y duraderas siguen siendo esquivas.

Durante el siglo XX la legislación internacional ya ha abordado el problema y elaborado importantes instrumentos legales vigentes con ocasión de los conflictos armados internacionales y guerras civiles. Más lento es el traslado de dichos avances a los códigos civiles de los distintos países del orbe, su implementación por las fuerzas del orden y, más difícil pero más relevante aún, su asimilación por la conciencia colectiva de los pueblos. No ayuda la prensa amarilla, que criminaliza a las víctimas, infravaloriza o aísla los casos, los justifica o los reporta en términos sexistas –aunque ya existe un *Manual*

---

1. Ponencia presentada en el marco del Seminario: *El cuerpo vulnerable Seminario internacional de estudios interdisciplinarios sobre violencia. sesión extraordinaria: violencia sexual*. 11-13 de marzo 2020, a fecha de 12 de marzo.

*de género* para periodistas editado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)<sup>2</sup>-. Tampoco parece que ayuda la polarización extrema en torno al tema en ciertos colectivos y redes sociales, pues, si no se logra abrir la conciencia de absolutamente *todos* los ciudadanos (hombres, mujeres, LGBTQI+, etc.), ninguna ley ni movilización de género logrará el propósito anhelado. La prudencia y el juicio crítico (κρίνειν) sobrio, fundado en la percepción empática, la simpatía y la compasión profundas, son en la actualidad más necesarios que nunca.<sup>3</sup>

Me propongo en esta ocasión abordar la violencia de género en cuatro tiempos. Primero, desde una interpretación global de la violencia en la historia humana, especialmente en la modernidad occidental, como emanando del instinto y opuesta a la racionalidad pero también –paradójicamente– como un fenómeno legitimado y justificado por esa misma racionalidad. Dentro de esta paradoja se sitúa además la tipificación occidental de los géneros masculino y femenino. Enseguida, ilustro específicamente diversas manifestaciones de la violencia de género, siempre en el marco de interpretación global de la historia occidental, refiriéndome a ciertos casos paradigmáticos. En tercer lugar, señalo algunos cuestionamientos críticos y reacciones que se vienen dando contra la práctica y la racionalización de la violencia de género (en su sentido lato) desde la modernidad. Finalmente, desde la concepción fenomenológico-husserliana de la persona humana –encarnada, mancomunada y cuyas esferas concien- ciales y racionales (emotiva, volitiva y cognitiva) se hallan entretrejidas– intento replantear el problema apelando a una noción de humanidad (que involucra a *todas* las identidades sexuales por igual, allende sus diferencias) cuya racio-

2. Cf. <https://www.eird.org/orange-day/docs/genero/manual-de-genero-para-periodistas-pnud.pdf>.

3. Aunque se trate de evidencias preliminares, no concluyentes, un estudio de la Universidad de Carolina del Sur publicado en *Scientific Reports* (Kaplan *et al*, 2016; Gregoire, 2017) –usando resonancia magnética– mostró que las áreas más primitivas y centrales del cerebro (*Deep Lymbic System*) de un grupo de sujetos se activaban y alertaban cuando se les presentaba contraevidencias de sus convicciones más íntimas y profundas. Sus reacciones correspondían a sentimientos de amenazas a sus identidades personales (políticas, religiosas, ideológicas, intelectuales o de género). En lugar de cambiar sus convicciones previas, éstas se vieron reforzadas ante las evidencia racionales que las contradecían. Podría quizás inferirse de ese estudio que un activismo feminista extremista podría reforzar y radicalizar las convicciones y comportamientos de comunidades machistas o religiosas extremadamente represivas contra las mujeres, en lugar de transformarlas y hacerlas evolucionar. Sólo así me explico por qué hay incluso un resurgimiento del *rechazo* incluso violento a lo hasta hace poco “políticamente correcto”, los “derechos civiles” y el respeto interracial, expresado en muestras de creciente “racismo” en los Estados Unidos con los continuos homicidios de miembros de las comunidades negras incluso por agentes del orden, y en otras partes del orbe (como el resurgimiento de movimientos neonazis en Europa, entre otros).



nalidad más elevada no puede comprenderse desarraigada del estrato más profundo del mundo de la vida —el instintivo—, *ergo*, de su finitud. Mi propuesta, así, reconoce en todo postulado unilateral y polarizado del problema una identidad en la diferencia o copertenencia en la oposición<sup>4</sup>. Sólo interrogando retrospectiva y autocriticamente las profundidades del sujeto, descubriendo en su vida instintiva una tendencia teleológica hacia la razón, víctimas y victimarios reconocerán en sí mismos la fuente última de su autorresponsabilidad y, así, la posibilidad de un “nuevo amanecer”. Para los victimarios, las motivaciones irracionales (instintivas) y el daño que emana de las legitimaciones racionales de sus acciones violentas<sup>5</sup>, abriéndose a la posibilidad de una transformación existencial; para las víctimas, las potencialidades constitutivas reconfiguradoras de sus identidades y dignidad personal, levantando vuelo como el ave fénix desde las cenizas de la desesperanza e incredulidad.

## 1. Violencia y razón, la paradoja de una relación

### 1.1 Orígenes

Yuval Noah Harari, en su obra *Sapiens* (2014), presenta la *historia de la humanidad* como el tránsito “de animales a dioses”. Así, hace 6 millones de años habría vivido la “última abuela común de humanos y chimpancés” y hace 2.5 millones empezaría la evolución humana en África, sucediéndose y coexistiendo numerosas especies en Europa, Asia y luego Oceanía. El fuego empieza a

4. Cosa que explicaría la aparente contradicción de mujeres que fomentan en sus hijos varones la violencia contra su propio género.

5. Este tema fue desarrollado por Edmund Husserl, muy independientemente de los trabajos de Freud o aun de las intuiciones más tempranas de Schopenhauer y Nietzsche. Dice Husserl: “[...] si tomamos ahora al yo personal en el nexo de su desarrollo, entonces encontramos DOS NIVELES que eventualmente pueden separarse [...] una doble «subjetividad»: LA SUPERIOR ES LA ESPECÍFICAMENTE ESPIRITUAL, el estrato del «*intellectus agens*», del yo libre como yo de los actos libres, entre ellos todos los actos de razón propiamente dichos, los actos positiva, pero también los negativamente racionales. Luego a este nivel pertenece también el yo no libre, entendida la no-libertad en el sentido en que rige precisamente para un yo real: yo me dejo arrastrar por la sensibilidad. Este yo específicamente espiritual, el sujeto de los actos del espíritu, la *personalidad*, se halla dependiente de un SUBSUELO OSCURO de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes, y por otro lado dependiente de la naturaleza” (*Hua* 4: 276 [*Ideas* 2: 324]). Cf. también *Hua* 4: 279-280, Anexo XII, §§ 1-2 (1997: 327-328) *passim*; y *Hua* 37: §23 y Anexo V. A continuación citamos la obra de Husserl de su edición crítica *Husserliana* consignando primero el volumen y paginación correspondiente precedidos por la sigla *Hua*, y entre paréntesis la fecha y paginación de la traducción castellana disponible. Los datos completos se consignan en las referencias finales.

utilizarse hace 800 mil años y su uso se generaliza hace 300 mil (Harari 2014: 12); recién hace 200 mil años comienza la evolución del *homo sapiens* en África Oriental. Este coexiste primero con algunas de las demás especies homínidas; pero, hace 70 mil años, cuando evoluciona a *homo sapiens sapiens* y desarrolla el lenguaje mítico-conceptual<sup>6</sup> (la llamada “revolución cognitiva”) extiende su dominio a lugares de la tierra ocupados por los *Neanderthal* (Eurasia), los *homo denisova* (Siberia) y los *homo floresiensis* (en la isla de Flores en Indonesia),<sup>7</sup> y contribuye a la extinción de dichas especies. Las pruebas genéticas demuestran, según Harari, que si bien hay vestigios de *sapiens* que comparten rasgos genéticos con los *homo erectus*, los *Neanderthal* o los *denisova* (entre 1% y 6 %), el *sapiens*, especie más desarrollada pero poco tolerante y violenta quizás por la competencia en el acceso a recursos vitales, pudo haber sido el causante de la extinción del resto de especies. El *homo soloensis* se extingue hace 50 mil años, los *Neanderthal* hace unos 30 mil y los *floresiensis* alrededor de 13 mil años. La práctica genocida heredada de la antigüedad persistiría en el *sapiens sapiens* contemporáneo y estaría al origen no sólo de las calamidades históricas bélicas sino también de las catástrofes ecológicas contemporáneas<sup>8</sup>.

La revolución científica moderna tuvo lugar hace 500 años. Mucho mayor es la distancia temporal entre la revolución cognitiva hace 70 mil años y la revolución agrícola hace 12 mil. Se ha tejido toda suerte de narraciones respecto del “progreso” inédito de la humanidad desde la modernidad hasta la actualidad. Pero no es tan dramático como parece, visto a la luz de los millones de años de presencia de homínidos en el planeta, de la distancia entre el descubrimiento del fuego hace 800 mil años, su uso generalizado por todas las especies homínidas hace 300 mil, la primera revolución cognitiva del *sapiens* hace 70 mil y la revolución agrícola hace 12 mil.

---

6. Según Harari (2014), habría habido 3 revoluciones en la evolución del *sapiens*: la cognitiva hace 70,000 años (2-75), la agrícola hace 12,000 años (76-161) y la científica hace 500 años (246-415). Desde la revolución agrícola, los *homo sapiens* viven (piensan y actúan) más conforme a “mitos”, ficciones y normas (yo corregiría, a conceptos y cosmovisiones) y a “instintos artificiales” que ellos mismos crean y les permite cooperar en comunidades culturales (162-245). *Sapiens* ha conquistado la tierra entera, y se apresta a conquistar el espacio sideral y eventualmente dar lugar a organismos configurados por diseños inteligentes (Cf. “El animal que se convirtió en un dios”, 415). La obra *Sapiens* es la primera de una trilogía seguida por *Homo deus* (2016) y *21 Lecciones para el siglo XXI* (2019).

7. De la isla de Flores, que evolucionaron como una raza enana.

8. “¿Hay algo más peligroso que dioses insatisfechos e irresponsables que no saben lo que quieren?” (415).

## 1.2 Modernidad

En términos hegelianos, ¿acaso coinciden la “conciencia de sí” moderna y su “realidad en sí” respecto de sus conquistas racionales civilizatorias y proyectadas utopías y, con ello, su pretensión a desterrar en el pasado de la humanidad toda barbarie instintiva y sinrazón?

Los modernos quisieron erigir la razón moderna sobre arcos y columnas de solidez catedralicia al abrigo de la contingencia natural —sede del ciclo violento del nacimiento y la muerte, las pasiones e instintos—. La certeza teórica europea constituida con los criterios matemáticos de evidencia clara y distinta, y potencializada por la formalización algebraica,<sup>9</sup> fue la base tanto de la ciencia experimental (físico-matemática) que inaugura Galileo<sup>10</sup> como de los proyectos políticos utópicos modernos<sup>11</sup>.

El *Leviatán* (1651) de Thomas Hobbes traslada el “ideal baconiano” de la *scientia propter potentiam*—del poderío “técnico” que la ciencia experimental ejerce sobre la naturaleza para *dominar* sus causas y así poder *anticipar* y *producir* sus efectos —al terreno práctico-político—. Hobbes caracteriza el dominio *subjetivo* del individuo atómico y apolítico como “*estado natural*”—donde campea el *deseo de poder* y la *violencia* de las pasiones y apetitos—. Al “estado” natural de todo individuo le es inherente su “*derecho natural*” (*ius naturale*) al ejercicio irrestricto de su voluntad (libertad) y al incremento ilimitado de su poder; lo que desata la “guerra de todos contra todos” y amenaza la supervivencia de la especie humana. Sólo la *racionalidad*—desprendida de su base sensible subjetiva y violenta— garantiza la preservación de la vida al producir la “*ley natural*” (*lex naturalis*) por la que el individuo, cediendo su derecho mediante una suerte de contrato social, se somete al poder de la república (Leviatán), al “estado racional del imperio de la ley”.<sup>12</sup>

9. François Viète (1540-1603), matemático, criptógrafo y abogado, introdujo el álgebra (desarrollado en el mundo árabe) a Europa y fue el primero en usarla para resolver problemas geométricos (“logística especiosa”).

10. En *Il Saggiatore* (1623), §6, Galileo inaugura el concepto moderno de física y la matematización de la naturaleza con la distinción entre cualidades primarias (matemáticas, extensas, objetivas) de los cuerpos y las cualidades secundarias (subjetivas y relativas a nuestra percepción sensible) (Galileo, 1976: 29). Dicha distinción se propaga desde Descartes a lo largo de la filosofía y ciencia modernas, *mutatis mutandis*, bajo la forma del dualismo ontológico mente-cuerpo hasta el siglo XX.

11. La *Crítica de la razón pura* (1781/1787) de Kant resignifica el dualismo ontológico cartesiano. Introduce un hiato entre el mundo sensible fenoménico, donde rige el determinismo causal de la ciencia newtoniana, objeto de la razón pura especulativa, y el mundo inteligible (nouménico) donde se aloja la ley moral, objeto de la razón práctica.

12. La primera formulación de dicha ley “prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios para conservarla” (Hobbes, 1962: 66-67) y en virtud de la se-

Los modernos creyeron que estos ideales científicos trasladados a la conducta humana traerían consigo el progreso de la humanidad. Ellos inspiraron la *Utopía* (1516) de Moro, *La nueva Atlántida* (1627) de Bacon, la *Carta de derechos y libertades* (1689) impuesta al rey Guillermo III de Orange por el parlamento inglés, la *Declaración de derechos de Virginia* (1776) y la *Constitución de los Estados Unidos* (1787), así como *El año 2440* (1786) de Louis Sebastián Mercier. Durante la revolución francesa, dichos ideales no sólo inspiraron la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789) sino también las primeras manifestaciones políticas feministas de la Sociedad Patriótica y de Beneficencia de las Amigas de la Verdad (1791-1792), impulsada por Etta Palm<sup>13</sup>, así como la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadanía* (1793) promovida por la activista Olympe de Gouges. Estos ideales sociales y morales se perpetuaron durante el siglo IX con el *Discurso sobre el espíritu positivo* de Comte (1844) y *El capital* de Marx (1867)<sup>14</sup>, y se reforzaron en el siglo XX con la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* de la Asamblea General de las Naciones Unidas (1948).

Como uno podrá imaginar, la racionalidad teórico-científica y tecnológico-práctica se instaló como provincia exclusiva masculina, fuente de la “objetividad” de las leyes científicas y de las normas universales de la república de ciudadanos –“reino de la libertad”–. En cambio, el “reino de la necesidad”, el de la sujeción subjetiva al ámbito de la reproducción contingente de la especie, se convirtió en provincia de confinamiento femenino, privada de los derechos ciudadanos de autonomía y autodeterminación. Este reino era también el del cuerpo viviente, la vida sensible, las cualidades secundarias, la emotividad, las pasiones, los instintos –en fin, donde podría asomar la violencia y el desenfreno que había que mantener bajo control–. Síntoma de este escenario fue el destino de Olympe de Gouges quien, representando a las mujeres que tuvieron un papel protagónico a inicios de la Revolución Francesa, tuvo la osadía de reclamar iguales derechos para hombres y mujeres: Robespierre terminó juzgándola por sediciosa y enviándola a la guillotina.

---

gunda, el ciudadano “renuncia a este derecho sobre todas las cosas” y se obliga a “no hacer a los demás” lo que no quiere “que le hagan a uno mismo” (Hobbes, 1962: 67).

13. Etta Palm, desde dicha Sociedad, exigió el reconocimiento de los derechos políticos de la mujer, el divorcio y la educación de niñas pobres.

14. Durante el siglo IX se exacerbó el ideal del progreso científico en diversos proyectos políticos de izquierdas y derechas que proyectaban un estado salvífico de la humanidad (en el presente o en un futuro indeterminado), en el que se la liberaría de las ataduras necesarias y contingentes de su condición natural violenta caracterizada por la “guerra de todos contra todos”. En *El capital*, esta idea se halla especialmente presente en la noción marxiana (utópica, a pesar suyo) del “reino de la libertad” (Marx, 1975: 840, 671-672).

Según lo anterior, el “concepto de sí” o *para sí* de la racionalidad moderna y contemporánea se encuentra en las antípodas de la violencia y su fuente instintiva, donde reina la barbarie, la pasión y la desmesura. Paradójicamente, la “realidad *en sí*” del mismo modelo de razón pura, teórica y prácticamente esclarecida, resulta siendo *fuentes* de violencia –el lado “siniestro u ominoso del ideal baconiano”–.<sup>15</sup> Ella encierra, pues, lo *contrario* de sí misma. Al crecer desmedidamente buscando alejarse definitivamente del oscurantismo, la barbarie y la violencia, acrecienta –junto con sus luces– una inmensa sombra que es incapaz de controlar. La autonomía racional y la libertad, igualdad y fraternidad –incondicionales, absolutas y universales– degeneran en el Terror durante la Revolución Francesa. Desde el siglo XVI hasta 1997, el Imperio Británico pretendió difundir la civilización occidental por todo el orbe, acrecentando su tecnología y economía lucrando con el comercio de esclavos en las colonias, y estableciendo fronteras artificiales en los territorios colonizados, dejándoles atraso, miseria y una secuela de guerras. A la Revolución Rusa de 1917 que derroca el Imperio Ruso fundado en 1721, le suceden el asesinato de la familia Romanov en Ekaterimburgo (1918), el “terror rojo” bolchevique contra el “terror blanco” y, con Stalin, una larga secuela genocida.<sup>16</sup> El Imperio Austro-Húngaro (1867-1919), cuna de grandes científicos, filósofos, músicos y literatos, derrotado y desmembrado en la Primera Guerra Mundial, da lugar al Tercer Reich que invade Europa, declara la Segunda Guerra Mundial y desata el Holocausto Nazi de judíos y gitanos. Después de la Segunda Guerra Mundial, los Estados Unidos de América reemplazan a los británicos en su control del mundo. Las guerras de Corea (1950-1953) y Vietnam (1959-1975), las de Irak (2003-2011) y Afganistán (2001-2020), la de Yugoslavia (1991-2001) –que incluye la masacre de bosnios por serbios en Srebrenica (1995)– y los múltiples conflictos por todo el orbe entre los siglos XX y XXI, son todas consecuencias violentas de la Guerra Fría (1947-1989). La violencia extrema desatada por esta forma de legitimación racional de la voluntad de poder no se diferencia mucho de la de ideologías teocráticas como las que, en 1431, asesinaron en la hoguera a Juana de Arco (“Doncella de Orleans”) por herejía o las que prometen recompensas “en el paraíso” a jóvenes yihadistas asesinos de “infeles”.

15. En un anterior trabajo retomé la caracterización propuesta por Hans Jonas del tan celebrado ideal de la modernidad (*cf.* Rizo-Patrón, 2015: 177-270; Jonas, 1984: Cap. V § 4) y abordé la paradójica relación entre la violencia y la razón, fundamentalmente visible en el concepto de autonomía y libertad racionalmente conquistada por los sistemas políticos de izquierdas y derechas que emanan de la revolución francesa y el sistema hegeliano (Rizo-Patrón, 2015: 271-300).

16. La “gran purga” (1930-1939), los “procesos de Moscú” (1936-1938), la masacre de Katyn (1940), el asesinato de Trotzky (1940), los campos forzados y de muerte (“gulags”), etc.

Con la caída de la “cortina de hierro” en 1989, la “voluntad de poder” que anima los proyectos políticos de izquierda para alumbrar el “reino de la libertad” de un *homo absconditus* futuro se ve reemplazada por aquella que anuncia el mítico “mundo feliz” de proyectos políticos de derecha que –habiendo ya olvidado su ideal democrático liberal y alimentado por los intereses económicos de grandes imperios corporativos industriales-militares– propagan la idea de un mercado abundante, de crecimiento ilimitado y universal. Ambos proyectos políticos, aparentemente antitéticos, justifican racionalmente el uso de cualquier medio para alcanzar sus fines deseados. Ambos, así, han generado una suerte de “violencia estructural” o silenciosa en el mundo globalizado –expresada en formas de sometimiento, segregación, esclavitud e invisibilización de pueblos, culturas, razas y sectores sociales anatemizados– violencia visible en los dramas de refugiados o en la brecha cada vez más escandalosa entre los pocos que controlan los recursos globales y los muchos que Fanon (1961) bautiza “los condenados de la tierra”. Cabría añadir muchos otros casos de violencia ejercida por los experimentos científicos en aras del “progreso del saber”.<sup>17</sup>

Estos son diversos modos en los que la exaltación de la razón teórica y práctica ha dejado de oponerse radicalmente a distintas formas de violencia y se identifica con ellas.

¿Se justifica en este contexto la descalificación, degradación y sometimiento al que ha estado históricamente sujeta la mujer en Occidente y en todo el orbe?

### 1.3 Siglos XX y XXI

Las formas extremas de violencia de género, que han existido durante los conflictos armados a lo largo de toda la historia de la humanidad coexistieron con formas denigrantes mitigadas, socialmente aceptadas o toleradas, que en la actualidad crecientemente se rechazan y denuncian. Pongamos el caso de Jane Fonda (1937-) que, habiendo sido violada a los doce años, se convirtió en actriz mimada de la *Nouvelle vague* francesa y en ícono sexual gracias al primero de sus cuatro maridos, el director Roger Vadim, en films de culto como *Barbarella* (1968). Posteriormente asumió el activismo político, primero contra la guerra de Vietnam, luego contra la de Irak, y finalmente contra los negadores del cambio climático. En su madurez comprendió que no sólo ella había sido víctima de un sistema patriarcal, sino que los hombres de su vida (a los que nunca recusó) también lo eran –incluso aquellos que, como Vadim, se proclamaban “no bur-

---

17. Desde los del tristemente célebre Mengele, hasta los de poderosas corporaciones transnacionales químico-farmacéuticas o militares.

gueses” y sin atadura alguna—. <sup>18</sup> Jane Fonda se enteró muy tarde que su propia madre fue violada a los ocho años, y recién entonces pudo entender su inhabilidad para tener intimidad o amar y su suicidio a los cuarentidos años.

Si bien el movimiento feminista tiene una historia subterránea que quedó oculta o disfrazada desde mediados del siglo XVIII (el “siglo de las luces”) hasta el siglo XX, recién en la década del 60 las mujeres feministas norteamericanas empezaron a denunciar públicamente el abuso sexual —y la cultura de violación— en sus propios hogares, que hoy se reconoce como una “práctica cultural que se produce en todo el mundo” (Stola, 2019), una práctica que tiene que ver con el control y el poder generalizado que siguen ejerciendo los varones en la mayor parte de las sociedades y que se vuelca también contra infantes, LGBTQI+ o minorías étnicas. <sup>19</sup> Históricamente, este empoderamiento es más antiguo que su forma moderna racionalmente justificada, y sin duda se ha originado en los conflictos bélicos desde tiempos inmemoriales.

## 2. Casos paradigmáticos de violencia de género

### 2.1 Conflictos armados

Las violaciones sexuales masivas se han dado desde que la humanidad tiene memoria durante los conflictos armados. Por ello, para mi propósito, me basta destacar algunos elementos relatados en el *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú*. <sup>20</sup> Lo primero que el informe señala, basán-

---

18. Como feminista produjo y actuó en películas denunciando el Holocausto nuclear y, en el film *Cómo eliminar a su jefe* con Lily Tomlin y Dolly Parton, expuso la brecha salarial entre hombres y mujeres y el acoso sexual. Liberal y feminista, actualmente sigue protestando contra Trump, apoyando causas medioambientales y las actividades del *Centro de Tratamiento de Violaciones* en Los Ángeles —muchos de cuyos casos más dramáticos provienen del mundo del cine. Cf. <https://www.elmundo.es/loc/celebrities/2018/10/07/5bb79008268e3e7c6e8b4608.html>, <https://www.elmundo.es/loc/2017/03/03/58b94d4b268e3eee388b45f7.html>, <https://www.elmundo.es/loc/2014/09/29/5429a5e5ca4741a4628b4584.html>

19. “Los violadores no son enfermos, la violación es una práctica cultural que se produce en todo el mundo” señala Enrique Stola (2019), médico psiquiatra y psicólogo clínico argentino que se autodefine como “feminista, activista político y de derechos humanos”. Cf. <https://www.infobae.com/sociedad/2019/01/13/enrique-stola-los-violadores-no-son-enfermos-la-violacion-es-una-practica-cultural-que-se-produce-en-todo-el-mundo/>

20. Cf. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/TOMO%20VI/SECCION%20CUARTA-Crimenes%20y%20violaciones%20DDHH/FINAL-AGOSTO/1.5.VIOLENCIA%20SEXUAL%20CONTRA%20LA%20MUJER.pdf>. Por Decreto Supremo, la CVR peruana investigó durante 2001-2003 los “crímenes y graves violaciones contra los derechos de las personas” (art. 3 del D.S. 065-2001-PCM), como “torturas y otras lesiones graves”, ocurridos durante el

dose en instrumentos legales internacionales, es que “la violación sexual de la mujer constituye una violación de derechos fundamentales e inderogables de la persona humana, esto es, una forma de tortura, tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes” (CVR, 2003: 280). Dicha definición permitió a la comisión determinar que, durante el período del conflicto peruano, la violación sexual constituyó una práctica sistemática atribuible en primer término a agentes estatales (el ejército, la marina de guerra, las fuerzas policiales) y, en menor medida, a miembros de los grupos subversivos. La legislación internacional para casos de guerra, que toma en cuenta la CVR peruana, señaló asimismo que la violencia sexual se caracteriza no sólo por el uso de la fuerza invasiva en el cuerpo de la víctima, sino además por la coacción y/o intimidación psicológica con el objeto de incapacitar/anular el libre consentimiento de la víctima.<sup>21</sup> Se trata, pues, de un caso específico de tortura agravada debido a la vulnerabilidad psicofísica de la víctima que atenta asimismo contra su honor y dignidad como *persona y sujeto* de derechos, dejando en ella profundas y duraderas heridas y/o psíquicas psicológicas.<sup>22</sup> Como tal, se le considera una

---

conflicto armado interno peruano desatado por el Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso contra el Estado y la población peruana (1980-2000). El 2003, emitió un largo informe con ocho tomos y seis anexos.

21. Un sólido marco jurídico internacional permitió a la CVR peruana no sólo incluir en la violencia sexual al estupro *sensu stricto*—incluyendo “inserción de objetos y/o el uso de ciertos orificios corporales que no se consideren sexuales per se” (CVR, 2003: 265)—, sino también a modalidades y conductas afines como: prostitución forzada, unión forzada, abortos forzados, esclavitud sexual, embarazo forzado. Entre los instrumentos jurídicos citados por el IF-CVR se cuentan: *Elementos de los Crímenes del Estatuto de Roma* (2002), art. 7; Informes del *Committee for the Administration of Justice* (CAJ) (2001); Informes del *International Criminal Tribunal para Rwanda* (ICTR) (1994-2015); los *Estándares Internacionales sobre DDHH* (relativos a la protección de los derechos humanos de la mujer) de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (1990-2015); *Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* (CEDAW) (1992), Rec. Gral. 20, Inciso h, del Art. 4 y 10; *Declaración Universal de Derechos Humanos*, Art. 5 (1948); *Convención Americana de Derechos Humanos* (Pacto de San José: 1969), Art. 5; *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, Art. 7; *Inter-American Commission on Human Rights* (IACHR); *Report on the Situation of Human Rights in Haiti* (1959-1994), MRE/RES:6/94; *European Court of Human Rights, Case of Aydın v. Turkey* (1997); y el Derecho Internacional Humanitario (DIH) que está contenido en los cuatro *Convenios de Ginebra* (1949).

22. En efecto, como la psicología de las profundidades y la fenomenología de Husserl indican, el “yo espiritual”, la persona, no sólo “se halla dependiente de un SUBSUELO OSCURO de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes” innatas arraigadas en la naturaleza (como los rasgos físicos heredados), sino que sus experiencias vividas de modo consciente y activo, se sedimentan alimentando dicho subsuelo pasivo de modo secundario, configurando asociativamente no sólo el “ESTILO TOTAL Y HÁBITO DEL SUJETO” motivando así su comportamiento de modo unitariamente concordante, sino afectando “también constantemente el subsuelo anímico entero” (*Hua* 4: 276-277 [1997: 324-325]).



“violación del Derecho Internacional de Derechos Humanos” (CVR, 2003: 266-267) y, desde los casos de la exYugoslavia y Rwanda, como una transgresión grave –un “crimen de guerra” usado como “arma de terror”– tipificada por el Derecho Internacional Humanitario (DIH) y los Convenios de Ginebra de 1949 (CVR, 2003: 268). La violación sexual es, además, reconocida en estos instrumentos jurídicos como un “crimen de lesa humanidad” (CVR, 2003: 269-272) si se comete en el curso de un ataque generalizado y sistemático contra una población civil en razón de su pertenencia a un grupo político, étnico, racial, religioso o nacionalidad (Resol. 955 del Consejo de Seguridad ONU, 8.11.1994, citado en CVR, 2003: 270). Un punto de gran relevancia en la legislación internacional introducida desde el caso de Rwanda es que el tribunal no requerirá ni la corroboración del testimonio de la víctima ni se admitirá como evidencia la conducta sexual previa de la víctima para determinar el crimen. La CVR peruana señala que estos últimos elementos son esenciales y deben necesariamente introducirse en las legislaciones civiles de los países en tiempos de paz (como el Perú). Asimismo, en el caso de la exYugoslavia, las violaciones al derecho internacional humanitario no se limitan a la directa comisión de crímenes, sino también a haberlos ordenado, planificado, instigado o preparado de alguna manera (CVR, 2003: 272). Los informes de las diversas comisiones internacionales también han determinado que el carácter de “crimen de lesa humanidad” de las violaciones sexuales se determina por infligirse contra niñas o mujeres en embarazo avanzado, frecuentemente en cadena, dejando a las víctimas lesionadas de por vida, si no mueren en ese trance.

## 2.2 Períodos de paz

Gran parte de la legislación internacional avanzada desde 1948 y 1949 para casos bélicos no ha sido incluida en las legislaciones del derecho común de las sociedades civiles en tiempos de paz a nivel global. Pero casos dramáticos de crímenes semejantes, en muchos lugares del orbe, sólo parecen estar creciendo –a menos que en la actualidad los medios revelen “verdades inenarrables” y oscuras no sólo de comunidades culturales más “primitivas” sino de sociedades civiles más “avanzadas” (su “cara de Jano” impresentable, instintiva, irracional y violenta), que se habrían mantenido ocultas–.<sup>23</sup>

---

23. Son más conocidas las versiones nietzscheanas y psicoanalíticas del trasfondo instintivo, “no santo” e incluso “cruel” de la conciencia y racionalidad humanas. Pero en sus análisis intencionales fenomenológicos de la constitución activa del sentido de “unidades y multiplicidades trascendentes”, Husserl también detecta “UN FONDO QUE YACE ANTES DE TODO COMPOR-TAMIENTO” y que éste presupone; es decir, detecta que la vida activa, racional y consciente está

En estratos más violentos y menos instruidos de nuestras sociedades (o quizás incluso “instruidos”) algunas violaciones –como señala Stola (2019)– se racionalizan como “aleccionadoras”, “como ese violador solitario que hace unos meses atrás violó a una jovencita y dijo «para que aprenda a que no tiene que estar sola a estas horas de la noche»”.<sup>24</sup> Aunque un creciente número de movimientos (*Ni una menos*, *Las respondonas*, *Me too*, *Lastesis*, etc.) están levantando sus voces a nivel mundial y creando conciencia del problema, no podrá superarse esta cultura mientras subsista la inercia y desinterés social y político existentes.<sup>25</sup>

La situación es gravísima a nivel mundial. Sólo en el Perú, de enero a marzo del 2020, se han registrado 454 asesinatos de mujeres y 1540 casos de violaciones reportados en institutos de salud, pero se calcula que 65% de los casos no son reportados. Gran parte de los feminicidios están asociados a inenarrables violaciones en las que edad no constituye un factor.<sup>26</sup> Otros casos dramáticos asociados a la violencia sexual son los cada vez más crecientes ataques con ácido al rostro de mujeres, en casos individuales de violencia familiar o en amenazas colectivas a mujeres en marchas feministas, como en México el Día Internacional de la Mujer (8.03.2020), en Colombia y otros países.<sup>27</sup>

---

arraigada en “un nivel inferior del existir espiritual” que es, por decir, su “lado de naturaleza” y que aloja su vida sentimental inferior, su vida impulsiva, instintiva y los mecanismos afectantes-atencionales y asociativos primitivos de la persona. En suma, sus análisis ponen al descubierto el “SUBSUELO fundante” –“un suelo de raíces en oscuras profundidades”, “un SUBSUELO DE VIVENCIAS y un SUBSUELO DE NATURALEZA”– presupuesto por el “sujeto de tomas de posición” racionales, y motivante “conforme a reglas «ciegas» [d]el curso ulterior de la conciencia”, de su juzgar y querer, de sus estimaciones estéticas, de su fantasía, y de su reaccionar involuntario ante circunstancias o eventos (cf. *Hua* 4: § 62, 275-280 [1997: 323-328]).

24. Stola añade que se trataría de un “juego de machos entre machos” sin importar el sufrimiento causado a la víctima.

25. Desinterés e inercia que se expresan en el bloqueo de la educación sexual integral de niños y niñas; en la falta de leyes civiles equiparables a las normativas internacionales en casos bélicos; en el desinterés de hacerlas cumplir por parte de los poderes judiciales y fuerzas del orden; en el amarillismo y hedonismo de los medios de comunicación (programas cómicos incluidos); y en la actitud de “no involucrarse” por parte de todos los miembros de la sociedad (mujeres, hombres, LGBTQI+, etc.).

26. Sólo la primera semana de marzo 2020, en el momento de escribir este texto, tres casos sonados de asesinatos sacudieron a la opinión pública limeña, suscitando turbas de linchamiento difícilmente controladas por las fuerzas del orden para castigar a los perpetradores –que en momentos de ira colectiva amenazaron a sospechosos inocentes–. El caso más dramático fue el de la niña Camila, de cuatro años, asesinada con un pico en la cabeza el domingo 1 de marzo, luego de ser raptada y violada por un adolescente de quince años, y cuyo cadáver dejó en una bolsa. Así mismo, dicha semana la prensa reportaba que “hasta febrero se han reportado un total de 2,394 desaparecidas en el Perú”, y que “el jueves 27 hubo un platón frente a Palacio de Justicia para exigir que sigan buscando a las desaparecidas” (Caretas: 26-27).

27. La modalidad de estos ataques con ácido también se ha empleado en asaltos y robos a varones en Ecuador y Estados Unidos de América.

Los instrumentos jurídicos internacionales para casos de guerra también han incluido a las esterilizaciones forzadas como crímenes asociados a la violencia sexual. No es el caso de muchos códigos civiles. En 1995, durante el gobierno de Alberto Fujimori (1900-2000), se promovió una política de Estado para controlar el crecimiento de la población rural, pobre e indígena, con el propósito declarado de reducir la pobreza. La llamaron “Ley 26530 de Esterilizaciones Voluntarias” (vigente desde 1997) dentro del Programa Nacional de Salud Reproductiva y Planificación Familiar (PNSRPF), aplicando la “anticoncepción quirúrgica voluntaria” (AQV). Conservadoramente, según datos registrados, 272 mil mujeres y 21 mil hombres fueron esterilizados. Si en un inicio hubo cierto grado mínimo de acceso informado y voluntario al procedimiento, *de facto* el cumplimiento de las altas cuotas proyectadas asignadas al personal médico —amenazado con perder su trabajo si no las cumplían— empujó al personal de salud a ejecutar el proceso de modo agresivo y hasta violento. La ley fue enseguida conocida como Ley de las “esterilizaciones forzadas” pues muchas mujeres fueron llevadas a rastras y forzadas o bien esterilizadas sin su conocimiento durante intervenciones médicas distintas. Se reportó el uso de material quirúrgico y anestésico precario e insalubre y sin control postoperatorio. En muchas zonas andinas y amazónicas se dieron casos de intervenciones de mujeres con embarazo avanzado causando la muerte del feto, y severos problemas de salud, físicos y mentales, de las operadas. Varias fallecieron o bien luego fueron abandonadas o despreciadas por sus maridos, por quedar estériles o por su incapacidad de volver a trabajar.<sup>28</sup>

Allí no terminó la *via crucis* de esas mujeres. La legislación peruana no considera digno de reparación estatal dicho atropello a sus cuerpos vulnerados; tampoco lo incluye como parte de las reparaciones de la CVR pues no se dio en el contexto del “conflicto armado interno”. La Ley 26530 correspondía —como declara el propio presidente Fujimori ante la *IV Convención de Mujeres* de la ONU en Beijing, China (1995)—<sup>29</sup> a una política de “planificación familiar”. Esta, por cierto, correspondía a una política global, financiada y promovida por el Banco Mundial (WB) y la Organización Mundial de la Salud

---

28. “En 2015 el Gobierno peruano emitió un decreto supremo en el que declaró «de interés nacional la atención prioritaria de víctimas de esterilizaciones forzadas producidas entre 1995-2001» y la creación de un registro llamado Registro de Víctimas de Esterilizaciones Forzadas (REVIESFO). La implementación de este empezó en enero de 2016. Ese mismo año se formó la primera Asociación Nacional de Mujeres Esterilizadas, pero la investigación de la Fiscalía fue una vez más archivada. Hasta agosto de 2017 esta decisión sigue siendo apelada» (Lerner & Court, 2017: <https://drive.google.com/open?id=1SyltRJ4THy-xy5F2KRWSldID-gYwCYLZ>).

29. *Cf.* documental *Quipu, Calls for Justice* (Lerner & Court, 2019). <https://www.imdb.com/title/tt6725180/>

(WHO), preocupados por el aumento poblacional y el cálculo de los recursos sostenibles en la tierra. Ingenuamente, grupos feministas la apoyaron pues se la promovía como política de acceso a un “control *individual* sobre la fecundidad”. *De facto*, nunca dejó de estar controlada por los Estados, organismos y corporaciones internacionales, afectando negativamente a las poblaciones más vulnerables que, extirpadas de su condición de “sujetos de derecho” y “objetivadas” sin voz ni voto, se volvieron “excedentarias” y “dispensables”. Estos son otros tantos efectos violentos de una típica “planificación racional *objetiva*” concebida y ejecutada mayoritariamente de manera vertical por los organismos internacionales y por los jefes de estado globalizados.

#### 4. Resiliencia, Supervivencia y Activismo

La literatura feminista tiene ya un largo y abundante registro histórico de mujeres que, desde el mundo griego clásico hasta el siglo XX, contribuyeron no sólo a la historia de la filosofía, la ciencia, la cultura y el arte, sino que expresaron –muchas de ellas casi en la clandestinidad del anonimato, fundamentalmente en la literatura, pero también, sin tanta fortuna, en el activismo público– la necesidad de una igualdad de oportunidades a varones y mujeres en educación y en derechos ciudadanos. “Las más leídas” –se dice en la web– son Mary Wollstonecraft (1759-1797), Simone de Beauvoir (1908-1986), Angela Davis (1944-) y Judith Butler (1956-). El Día Internacional de la Mujer, institucionalizado por la ONU en 1975, conmemora dos hechos a inicios del siglo XX. El 25 de marzo de 1911 cientocuarentiséis trabajadoras textiles, en su mayoría inmigrantes, murieron en el incendio de la fábrica de *Triangle Shirtwaist* de Nueva York porque los dueños bloquearon las puertas para que cumplieran su horario laboral. En 1910 se propuso por primera vez celebrar el Día Internacional de la Mujer en el II Encuentro Internacional de las Mujeres Socialistas. El 8 de marzo de 1917 trabajadoras textiles de San Petersburgo se levantaron en una huelga que se sumó a la caída de la monarquía rusa; desde entonces, ese día se convirtió en un feriado nacional en Rusia, y celebrado en varios países comunistas. Finalmente, en 1967, el 8 de marzo fue adoptado por el movimiento feminista para el Día Internacional de la Mujer, y las Naciones Unidas formalizó dicha fecha desde 1977.

Me interesa destacar justamente el caso de Mary Wollstonecraft, en pleno siglo patriarcal de las Luces y del encumbramiento de la razón pura, teórico-práctica, a quien personalmente descubrí indagando las fuentes que inspiraron a Jane Austen. Más notable que su vida –descrita (no sé si irónicamente) como “cocinera y limpiaplatos inglesa” y, sin embargo, filósofa y literata– son los argu-

mentos de su obra *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792). Enfrentando la concepción prevaleciente de su época respecto de la distinción entre varones y mujeres –basada en la concepción moderna de la razón (provincia masculina) y de la sensibilidad emotiva (provincia femenina)– sostuvo que dicha diferencia descansaba más bien en el acceso a la educación, garantía de un orden social universal basado en la razón. Inspiró, pues, a Jane Austen (1775-1817), autora de *Orgullo y prejuicio*, *Sentido y sensibilidad*, entre otras obras que publicó anónimamente con éxito moderado, gracias a su sutil ironía al describir la sociedad rural inglesa y el sentimentalismo que rodeaba la necesidad de las mujeres de garantizar su seguridad económica a través del matrimonio. Otras notables escritoras que rompieron los esteoreotipos decimonónicos fueron, en mi opinión, la escritora francesa Aurore Dupin, *alias* George Sand (1804-1876), la poeta inglesa Elizabeth Barrett Browning (1806-1861) y la escritora norteamericana Harriet Elizabeth Beecher Stowe (1811-1896). Las obras literarias de las tres no sólo abogaban por los derechos de las mujeres, sino también por las reivindicaciones de las clases trabajadoras, la supresión del trabajo de niños en fábricas, y, las dos últimas, por la abolición de los esclavos. El padre de Barrett la desheredó por esto último. Beecher Stowe –de quien Lincoln habría dicho en 1862 que era “la mujercita que habría comenzado la gran guerra” civil norteamericana gracias a *La cabaña del tío Tom*, libro que vendió 300 mil copias– fue una de las fundadoras del *Hartford Art School*, que luego fue la Universidad de Hartford. Las hermanas Charlotte y Emily Brontë (1816/1818-1855/1848), publicaron bajo pseudónimos que describen con crudeza la sociedad de su época. Luisa May Alcott (1832-1888) y la canadiense Lucy Maud Montgomery (1874-1942) son escritoras cuyas obras en la segunda mitad del siglo XIX e inicios del siglo XX tienen entre sus protagonistas a mujeres fuertes (Jo Marsh y Anne Shirley) que luchan por el acceso a una educación igualitaria.

El sexismo y maltrato, diferencias salariales y abusos –que frecuentemente ocultan hechos más graves de violaciones– continúan sin embargo a lo largo del siglo XX. Baste como ejemplo ilustrativo lo que revela la serie norteamericana, situada en la década del 50, *Mad Men* (2007-2015). Saltando a la actualidad, post inicios de los movimientos feministas actuales en la década del 70, las reivindicaciones de los derechos de la mujer –como señala Stola (2019)– comienzan a modificar las relaciones sociales entre las distintas identidades sexuales (incluso LGBTQI+), pero no porque hayan logrado que los hombres cambien con mayor información y educación: siguiendo cursos o leyendo libros. Stola añade: “hemos cambiado históricamente porque las mujeres dijeron «no» y «basta»”. En este contexto se visibilizan, a través de las redes y medios, distintos movimientos reivindicatorios como *Me too*, *Las*

*respondonas*, *Ni una menos*, y *Lastesis*, entre otros. El último grupo, chileno, ha puesto en escena una *performance* participativa de protesta bastante potente titulada “Un violador en tu camino” que se ha viralizado desde fines de 2019.<sup>30</sup>

En la India otro fenómeno se ha hecho viral en una sociedad arraigada en normas patriarcales en las que impera el acoso sexual y las brutales violaciones grupales justificadas “racionalmente” también con argumentos del tipo “ninguna chica buena camina sola en la noche”, y que crean un estigma social y aislamiento no solo a la víctima sino a sus familias, a quienes se les culpa del hecho. Se trata de tres “comics”, inspirados en la mitología hindú, creados desde 2012 por Ram Devineni y basados en una violación en grupo en un autobús de Nueva Delhi, que causó indignación generalizada: *El Shakti de Priya*, trata de la violencia sexual, que también afecta a los varones; *El espejo de Priya*, que trata de las sobrevivientes de ataques de ácido, y *Priya y las chicas perdidas*, que trata del tráfico sexual que afecta a niñas y adolescentes de la India. Priya es una joven mujer humana devota de la diosa Parvati que ha sufrido una brutal violación y aislamiento social resultante. Recibe la ayuda de la diosa, quien la transforma y da una voz para cantar un mantra a las mujeres que las ayuda a empoderarse ante la humanidad; Priya lucha contra los reyes demoníacos que subyugan y violentan a las mujeres montando un tigre. Los comics han cautivado a millones a través de las redes (no sólo en la India), especialmente a adolescentes desde los catorce años por ofrecerles la esperanza de recuperar tanto sus dignidades como su lugar en la sociedad, arrebatadas ambas por la “violencia sexual basada en el género” (*gender based sexual violence*, GBV).<sup>31</sup>

Otra experiencia sanadora, de reconocimiento intersubjetivo de las propias voces de las víctimas es la que ofreció el Proyecto Quipu a las mujeres peruanas sometidas a esterilizaciones quirúrgicas a mediados de la década de los 90. Como explican las autoras y promotoras del proyecto, no se trató de

---

30. Se presentó en el contexto de las protestas de Chile de octubre de 2019, vinculando y comparando la represión policial contra los manifestantes a la violencia masculina contra las mujeres. Fue creada por Dafne Valdés y Sibila Sotomayor (artes escénicas), Paula Cometa (diseño-historia) y Lea Cáceres (diseño de vestuario) como parte de una obra teatral sobre la violación. Inicialmente convocó a jóvenes, pero pronto se sumaron mujeres de todas las generaciones. Ya se ha presentado en múltiples países adaptada a diferentes idiomas como el mapuche, el portugués, el griego, el euskera, el catalán, el alemán, el hindú, el inglés, el turco, el árabe, y el quechua cuzqueño. Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=2l6SQqdn2Y8>, <https://www.youtube.com/watch?v=JJ0CwmhVubg>. Para la letra cf. [https://elpais.com/sociedad/2019/12/07/actualidad/1575750878\\_441385.html](https://elpais.com/sociedad/2019/12/07/actualidad/1575750878_441385.html)

31. Cf. <https://www.priyashakti.com/>. Las presentaciones del autor de *Stand with Priya*, Ram Devineni: <https://www.ycf.outube.com/watch?v=UuGR0xycTZE> (2014) y <https://www.youtube.com/watch?v=nUQy2OMqTEU> (2018).

una narración en tercera persona: “No quisimos contar una historia *sobre* ellas, sino más bien proveer las herramientas para que las personas afectadas por las esterilizaciones forzadas contaran sus historias *en sus propias palabras*” (Lerner y Court, 2019: 2; yo subrayo) y reclamaran justicia y reparaciones por parte del Estado Peruano. Desde *Chaka Studio* en Londres el 2013 –con un equipo internacional (Reino Unido, Perú, Chile, Colombia y Canadá)– y con un enfoque ético en el que las únicas protagonistas debían ser las víctimas –se ideó un sistema de tecnología interactiva de amplio impacto y bajo costo entregando a las víctimas campesinas celulares descartables con dos opciones: una, para grabar su historia, la otra, para escuchar las historias de mujeres de comunidades andinas y amazónicas geográficamente lejanas. Las grabaciones de seis a ocho minutos se iban conectando a una página web, donde se traducían las grabaciones al inglés y se añadían como subtítulos. De ese modo, las propias víctimas –a través de sus celulares– se enteraban de las historias de otras mujeres formándose así una comunidad intersubjetiva cada vez mayor de protagonistas de su propia narración, y todas ellas –a través de la web– siendo a su vez escuchadas por una audiencia global (Lerner y Court, 2019: 24). El proyecto tuvo “un diseño de abajo hacia arriba” (*ib.*: 21), es decir, se instaló al modo de una auténtica intersubjetividad trascendental que se autoconstituyó como una comunidad viviente, una “personalidad de orden superior” que reclamaba ser escuchada.<sup>32</sup> El Estado y poder judicial peruanos aún no han correspondido a ese llamado de justicia (*ib.*: 22), pero las mujeres lograron el primer paso en su dirección: la recuperación de su dignidad personal mediante su *reconocimiento* mutuo y su *reconocimiento* exterior a nivel global.<sup>33</sup>

32. La vida anímica subjetiva, en la fenomenología husserliana, puede ser abordada como “unidad psicofísica” y social *real*, individual o colectiva (en el sentido de “comunidad social”, “personalidad de orden superior”) tanto desde la experiencia “externa” (en “tercera persona”) del investigador en psicología o ciencias sociales y políticas, según su “tipo general”, estructuras y dinámicas particulares fácticas. Pero también puede ser comprendida como unidad espiritual de *comportamiento* mancomunado, en el sentido de vida anímica subjetiva, individual y colectiva (en nexos noético-noemáticos interintencionalmente enlazados), desde la “primera persona” singular y plural. Si me refiero a las víctimas de las esterilizaciones forzadas como auténtica “intersubjetividad trascendental”, es en este último sentido de haberse constituido en una unidad espiritual colectiva que, en *primera persona* plural, asumió su papel de narradora y por ende constituyente del sentido de su propio drama, en nexos de *motivación* a partir de sus experiencias compartidas. Ellas mismas, así se autoconstituyeron como “colectivo”, como “espíritu común” compartiendo el mismo mundo circundante espiritual y social *objetivado* y significativo, pero, ya no más *objetivado* desde los “otros” que las sometieron como mera “cosa” (“como mero anexo de los *objetos* de la naturaleza en cuanto puras cosas”, §51), sino como “personalidad de orden superior” en el sentido de sujeto colectivo “*de derecho*”, “como miembro[s] de la comunidad de derecho” (Cf. *Hua* 4 [1997]: §51; Anexo XII, I, §1; II, §§ 6-8, 12 *passim*).

33. El documental interactivo ha sido hasta el momento visitado por auditores de más de 133

## 5. Subjetividades e intersubjetividades encarnadas: perspectiva fenomenológica

La tendencia occidental desde Aristóteles —acentuada por los filósofos modernos de Descartes a Kant— de separar en compartimentos estancos la vida humana en mente y cuerpo, mundo inteligible y mundo sensible, teoría y praxis, conciencia racional y vida emotiva, subjetividad y objetividad, conocimiento y valoración, *eidós* y *factum*, masculino y femenino, entre múltiples otros dualismos conceptuales, además de *supeditar* el segundo elemento al primero, ha sido examinada críticamente y superada por la fenomenología trascendental de Husserl desde inicios del siglo XX. Lo novedoso de su proyecto filosófico consistió en un intento radical y sistémico de comprender en qué medida todos esos elementos se correlacionaban en redes intencionales que permitían concebir un horizonte de mundo con sentido. Si actualmente en la sociología, por ejemplo, se reconoce la relevancia del cuerpo como un reto al modo cómo concebimos el poder, la ideología, los procesos sociales y la subjetividad (Blackman, 2008), ya desde 1907 (*Hua* XVI) y 1913 (*Hua* IV), Husserl estaba agudamente consciente de la raigambre mundano-vital, subjetivo-relativa —encarnada (*embodied*), enactiva, emotiva, desiderativa, instintiva, conectada generativamente con el pasado y proyectada al futuro— del sujeto consciente y racional, teórica y prácticamente. En añadidura, abordó desde una perspectiva totalmente inédita en la historia de la filosofía los problemas de la conciencia encarnada y racional en su correlación con el mundo: la de experiencias vividas *en primera persona* desde las cuales se debía interrogar *cómo* se manifiesta a la conciencia el mundo circundante y *cómo* se valida su “objetividad”.

Lo novedoso de su concepción no se limitó a subrayar el entretreimiento de las esferas conscientes del sujeto humano (la cognitiva, la emotiva y la volitiva) sino que concibió la esfera del juicio y la racionalidad *stricto sensu* como erigida sobre un trasfondo *irracional* en el que hunde sus raíces y de dónde emerge (*Hua* 8: 23, 193)<sup>34</sup>. En suma, no sólo abandonó el concepto de cog-

---

países, siendo su audiencia principal activistas en derechos de las mujeres, en desarrollo, salud y tecnología social.

34. “[...] si tomamos ahora al yo personal en el nexo de su desarrollo, entonces encontramos [...] una doble “subjetividad”: LA SUPERIOR ES LA ESPECÍFICAMENTE ESPIRITUAL, el estrato del *intellectus agens*, del yo libre como yo de los actos libres, entre ellos todos los actos de razón propiamente dichos, los actos positiva, pero también los negativamente racionales. Luego a este nivel pertenece también el yo no libre, entendida la no-libertad en el sentido en que rige precisamente para un yo real: yo me dejo arrastrar por la sensibilidad. Este yo específicamente espiritual, el sujeto de los actos del espíritu, la *personalidad*, se halla dependiente de un SUBSUELO OSCURO de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes, y por otro



nición perteneciente a la “razón pura especulativa” kantiana para concebirlo interpenetrado por otro tipo de funciones egológicas “racionales” –axiológicas y prácticas– sino que reconoció que cada una de esas esferas entrelazadas constan a su vez de sus respectivos trasfondos y fuentes pasivas e irracionales de sensaciones, sentimientos de atracción o repulsión, deseos, ansias, anhelos, impulsos e instintos, que finalmente brotan de un flujo pasivo y afectivo de vida indiferenciada en el “presente viviente, estante-fluyente”. En suma, desde muy temprano Husserl ya lidiaba con “los fundamentos afectivos del pensamiento” de los que hoy se habla (Kenaan y Ferber, 2011). Por último, en su época genética destacó que, entre el inconsciente y la conciencia, el instinto y la razón, no existe hiato, salto ni corte alguno sino un desarrollo ontoflogenético (“teleológico”) del instinto a la razón compartido por toda la humanidad<sup>35</sup>.

Asimismo, distinguió “estratos” constitutivos del sujeto: la materialidad fundante del cuerpo físico (*Hua IV*: §§12-17, 174-175 *passim*), el estrato psicofísico (*Hua IV*: §§18-42), las funciones propias de la vida anímica (*Hua IV*: 43-47), y, finalmente, el estrato emergente del mundo personalista y la vida espiritual del sujeto de derechos y miembro del mundo social (*Hua IV*: §§49-64). Como *personas*, todos los sujetos por igual no sólo son existencias humanas en el mundo circundante al lado de otras cosas, sino que son *sujetos para* dicho mundo, percibiéndolo, valorándolo y/o comportándose en relación con él, a la vez que “inseparablemente referidos el uno al otro” (*Hua IV*: 185). Como *personas*, los sujetos no sólo reaccionamos como ante “estímulos” sino que establecemos con otros y con las cosas “relaciones de motivación” (*Hua IV*: 189) y actitudes prácticas: “se trata siempre del yo que actúa o padece, y justo en el auténtico sentido interno” (*Hua IV*: 190).

Sin duda, las distinciones físicas naturales entre hombres y mujeres cumplen ciertas funciones diferenciadas que perfilan sólo parcialmente el modo cómo los sexos autoconstituyen sus identidades personales. Varones, mujeres y LGBTQI+, más bien, autoconstituyen sus identidades personales mancomunadamente, de modo sincrónico y diacrónico, en interacción con el mundo circundante. Husserl sostiene que “Lo *primero* que se constituye en forma de comunidad y como *fundamento de todas las otras formaciones intersubjetivas de comunidad*, es el ser común de la naturaleza, junto con la comunidad del cuerpo orgánico extraño y del yo psicofísico extraño en apareamiento con mi pro-

---

lado dependiente de la naturaleza” (*Hua IV*: 276 [1997: 324]). Cf. también *Hua XXXVII*: §23 y Anexos V y VI [2020]).

35. Hay un cierto paralelismo con el tema del inconsciente de Freud, pero desde una perspectiva no naturalista, y con otros fines. Cabe recordar que ambos fueron discípulos de Brentano.

pio yo psicofísico” (*Hua I*: 149 [1986: 159]). Precisamente sobre dicha base se constituye el llamado “mundo objetivo” —que presupone que el otro ve *lo mismo* que uno—, y “Esto se repite, *mutatis mutandis*, con respecto a las mundanidades (*Weltlichkeiten*) de grados superiores, constituidas subsecuentemente, del mundo objetivo concreto [...] como mundo de los hombres de la cultura” (*Hua I*: 153 [1986: 164]). Ahora bien, si cada sujeto individual monádico está *realmente* separado de los otros, “de todos modos, la penetración intencional irreal de los otros en mi primordialidad no es irreal en el sentido de un ser allí dentro en sueños o de un ser representado según la manera de una mera fantasía. Un existente está en comunidad intencional con un existente”. Esta es la intersubjetividad trascendental efectiva que “hace trascendentalmente posible el ser de un mundo [...] de hombre y de cosas” (*Hua I*: 157 [1986: 169]). Si esto es así, quizás no sea exagerado afirmar, fenomenológicamente, que hay más elementos transversales comunes (psicofísicos y espirituales) entre las identidades de género, que diferencias que las separan; y que es más lo que distingue a un individuo de otro, que lo que separa a varones y mujeres, etc.

En suma, para Husserl estamos intersubjetivamente conectados en la pasividad y en el inconsciente, constituimos pasivamente *uno* y el *mismo* mundo, uno y el *mismo* tiempo objetivo, ordenamos nuestros sistemas fenoménicos intersubjetivamente como órdenes coordinados “en el mismo tiempo”. Y no sólo “coexistimos”, sino que nuestras vidas están “dirigidas” mutuamente unas hacia otras (*Hua XI*: 343) y las confirmamos empáticamente “unas con las de los otros”. Las leyes de la génesis están arraigadas en cuerpos vivos típicamente estables y en la posibilidad de que la naturaleza nos sea dada de manera estable (*Hua XI*: 344).

Sin embargo, “activamente”, las “identidades personales” —monádicas y colectivas— se constituyen en *actos sociales*. “Se ve aquí cómo la comunidad temporal de las mónadas constitutivamente interrelacionadas, es indisoluble porque está esencialmente ligada a la constitución de un mundo y de un tiempo del mundo” (*Hua I*: 156 [1986: 168]). Los *actos sociales* (de comunicación social) permiten pues la constitución de comunidades sociales como “*personalidades de orden superior*” (*Hua I*: 160 [1986: 173]), de modo tan “orientado” desde un “miembro cero” o personalidad, como en el caso de personas monádicas. “Aquí yo y mi cultura son lo primordial frente a toda cultura *extraña*. Esta última me es accesible, tanto a mí como a los que pertenecen a mi misma cultura, sólo por una especie de *experiencia del otro*, por una suerte de empatía de la humanidad cultural *extraña* y de su cultura” (*Hua I*: 161 [1986: 176]). Lo relevante aquí es que toda esa descripción ha tenido su origen en una “*génesis temporal* [...] enraizada en el padecer y en el hacer humanos” (*Hua I*: 162 [1986: 176]). Dicha *génesis temporal* remite a la *historicidad* de toda cons-

titución. Así se constituyen y se van transformando históricamente el “mundo de la vida” y las identidades colectivas en él, adoptando propiedades habituales siempre nuevas. Todo lo anterior se aplica a nuestra historia colectiva contemporánea, al nuevo reconocimiento de identidades personales—antes excluidas, exiliadas en el ámbito de lo “absolutamente ajeno” u “otro” o simple y llanamente aniquiladas—reconocimiento que emerge de la reactivación, resignificación y transformación de constituciones de sentido heredadas de generaciones anteriores, dando lugar a nuevas posibilidades inclusivas y más justas.

## 6. Conclusión

La solución a la violencia de género, y a toda violencia que se vuelca sobre seres humanos —sea mujer, LGBTQI+, niño o adulto, miembro de culturas, etnias, razas, lenguas, religiones o ideologías distintas— requiere de una toma de conciencia radical de la tendencia objetivante a reducir al prójimo a una mera exterioridad cósmica, dispensable, sin vida interior sintiente y consciente; requiere por ello del esfuerzo de reconocer en el prójimo —más allá del “peligro de los peligros” del cansancio, de “la brasa destructora de la incredulidad, del fuego lento de la desesperación”, del “odio espiritual” y de la “barbarie”<sup>36</sup>— su dimensión práctico-moral de *persona*, de sujeto espiritual de derecho, de vida que *se vive en primera persona* afectada por el mundo y actuando en él en “relaciones de intracomprensión” y comunicación mutua (Hua IV: 190-200). Se trata, en suma, de reconocerse mutuamente como *sujetos para* el mundo en un “interior ser-unos-en-otros y unos-para-otros”, y no como meros *objetos* exteriores y contiguos en el conglomerado natural (Hua VI: 346). Sólo así, como señaló Husserl en otro contexto histórico, también de violencia, podrá resurgir y tomar vuelo “de las cenizas del gran cansancio, el Fénix de una nueva vida interior y de una nueva espiritualización” constitutiva de nuevos sentidos de mundo, “garantía primera de un futuro grande y remoto para la humanidad” (Hua VI: 348) y, en primer lugar, para las víctimas de la violencia de género.

## Referencias

AUTOR INSTITUCIONAL: América Latina y Genera. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2012): *Manual de Género para Periodistas* (<https://www.eird.org/orange-day/docs/genero/manual-de-genero-para-periodistas-pnud.pdf>).

36. Parafraseando a Husserl (Hua 6: 348).

- BLACKMAN, Lisa (2008): *The Body: The Key Concepts*. Oxford and New York: Berg.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN DEL PERÚ (CVR) (2003): *Informe Final*. Lima/Peru. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>
- CHÁVEZ DURÁN, Enrique (dir.) (2020): *Ilustración Peruana Caretas*. Lima: N° 2631, 5 de marzo, Año LXIX, 26-29.
- DEVINENI, Ram y VIKAS K. Menon (2014): *Priya's Shakti*. Columbia, Maryland: Ratapalax, Tribeca Films Institute, Ford Foundation, World Bank's WEvolve Global Initiative. <https://www.priyashakti.com/priyas-shakti>
- FANON, Frantz (1961): *Les damnés de la terre*. París: Éditions Maspéro.
- GALILEI, Galileo (1976): *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, Madrid: Editora Nacional. Ed. y trad. Carlos Solís.
- GREGOIRE, Carolyn (2017): Why People Shut Down When Their Political Beliefs Are Challenged. Certain brain areas go into overdrive, treating opposing evidence like an existential threat. *Scientific Reports* ([https://www.huffpost.com/entry/brain-political-beliefs-challenged\\_n\\_58652378e4b0de3a08f750d6](https://www.huffpost.com/entry/brain-political-beliefs-challenged_n_58652378e4b0de3a08f750d6)) (Consultado 01/12/2017 07:00am EST | Act. Enero 12, 2017).
- HARARI, Yuval Noah. 2014. *Sapiens: A Brief History of Mankind*. New York / London-Toronto et al: Harper Perennial.
- (2016): *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, London: Vintage.
- (2018): *21 Lessons for the 21<sup>st</sup> Century*. New York: Spiegel &. Grau /Penguin Random House.
- HOBBS, Thomas (1962): *Leviathan*. London/Nueva York: J.M. Dent & E.P. Dutton Co. Inc. Intr. A. D. Lindsay.
- HUSSERL, Edmund (1950 ss): *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya-Dordrecht-Londres-Nueva York: Martinus Nijhoff-Kluwer Academic Publishers/Springer.
- Hua I (1950): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. Stephan Strasser. = 1986. *Meditaciones cartesianas*. Trad. Mario A. Presas. Madrid: Tecnos.
- Hua IV (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. Marly Biemel [1997. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Zirión Q. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hua VI (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Ed. Walter Biemel, 365-386 (Beilage III, "Vom Ursprung der Geometrie") [2008. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, rçtrad. y est. prel. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros (2000). "La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional", en *Edmund Husserl, Textos Breves (1887-1936)*. Trad. Rosemary Rizo-Patrón de Lerner. Madrid: Sígueme, 33-54.
- Hua XI (1966): *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungen- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Ed. Margot Fleischer.
- Hua XVI (1973): *Ding und Raum - Vorlesungen 1907*. Ed. Ulrich Claesges.

- Hua XXXVII (2004): *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/24*. Ed. Henning Peucker. [(2020) *Introducción a la ética. Lecciones de los semestres de verano 1920 y 1924*. Madrid: Trotta. Trad. M. Chu, M. Crespo y L.R. Rabanaque. Presentación M. Chu García.
- JONAS, Hans (1984): *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago: University of Chicago Press.
- KANT, Immanuel (2009): *Crítica de la razón pura*, México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México, tr., est.prel., notas Mario Caimi. Edición bilingüe.
- KAPLAN, J. T. *et al* (2016): Neural correlates of maintaining one's political beliefs in the face of counterevidence. *Scientific Reports*. 6, 39589; doi: 10.1038/srep39589. [https://www.nature.com/articles/srep39589?utm\\_source=commission\\_junction&utm\\_medium=affiliate](https://www.nature.com/articles/srep39589?utm_source=commission_junction&utm_medium=affiliate)
- KENAAN, Hagi & Ilit Ferber (2011): *Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer (*Contributions to Phenomenology* 63).
- LENER, Rosemarie & COURT, María (2017): *Quipu: Calls for Justice*, Londres: The Guardian - Short Documentary (<https://www.imdb.com/title/tt6725180/>)
- (2019): *Proyecto Quipu-Documental Transmedia*, <https://drive.google.com/open?id=1SyltRJ4THy-xy5F2KRWSldID-gYwCYLZ>
- MARX, Karl (1975): *Werke, Frühe Schriften*, Volumen VI „Das Kapital“, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MEHTA, Dipti y DEVINENI, Ram (2017): *Priya and the Lost Girls*. Columbia, Maryland: Merriweather District's artist-in-residence program (Howard Hughes Corporation). <https://www.priyashakti.com/priya-lost-girls>
- RIZO-PATRÓN DE LERNER, Rosemary (2015): *La agonía de la razón, reflexiones desde la fenomenología práctica*, Madrid: Anthropos/Pontificia Universidad Católica del Perú.
- STOLA, Enrique (2019): “Los violadores no son enfermos, la violación es una práctica cultural que se produce en todo el mundo”, Buenos Aires: INFOBAE, entrevista de Gisela Marziotta, (<https://www.infobae.com/sociedad/2019/01/13/enrique-stola-los-violadores-no-son-enfermos-la-violacion-es-una-practica-cultural-que-se-produce-en-todo-el-mundo/>).
- VALDÉS, Dafne, Sibila Sotomayor, Paula Cometa, Lea Cáceres (2019): *Un violador en tu camino*. <https://www.youtube.com/watch?v=JJ0CwmhVubg> / <https://www.youtube.com/watch?v=2l6SQqdn2Y8> / [https://elpais.com/sociedad/2019/12/07/actualidad/1575750878\\_441385.html](https://elpais.com/sociedad/2019/12/07/actualidad/1575750878_441385.html)
- VOHRA, Paromita y RAM Devineni (2016): *Priya's Mirror*, Columbia, Maryland: World Bank's WEvolve Global Initiative. <https://www.priyashakti.com/priyas-mirror>



# Sobre la racionalidad e irracionalidad de confiar en contextos de violencia extrema

Esteban Marín Ávila  
(ORCID 0000-0002-5230-0377)

¿Qué papel juega la confianza en nuestra capacidad de participar en la conformación, reproducción y transformación de la realidad social? Este es el núcleo del problema sobre el que quiero reflexionar aquí. Sin embargo, considero que es especialmente relevante abordarlo en conexión con el de las consecuencias de la proliferación de la violencia en la sociedad, pues este fenómeno y la descomposición social que acarrea permiten apreciar la relevancia de reflexionar sobre la dimensión *racional* de la confianza y sobre algunos desafíos prácticos fundamentales que se desprenden de tal dimensión.

Las que siguen son las principales ideas de este capítulo:

1. Que una persona sea tenida por confiable implica que es capaz de entablar relaciones sociales con la persona que confía en ella. Por relación social entiendo aquí algo muy específico: una forma de orientación recíproca en la que se aspira a realizar algo que sólo es alcanzable en la medida en que implica las voluntades de varias personas y, con ello, ciertas formas de colaboración. Tal colaboración implica, por su parte, la capacidad de participar en interacciones que cabe pensar como actos sociales o actos de habla: decir, prometer, ordenar, pedir, declarar, etc.<sup>1</sup>

De acuerdo con lo anterior, confiar en alguien es otorgarle capacidad para colaborar con nosotros, y más en concreto, capacidad para decirnos, prometernos, pedirnos, declararnos cosas o para ordenar o recibir órdenes, etc. Esto guarda relación con el hecho de que confiar y recibir confianza conllevan am-

---

1. Esta idea de que lo que Husserl y Reinach denominan “actos sociales”, concepto que coincide en lo fundamental con el de “actos de habla”, implica colaboración, la he desarrollado en Marín Ávila (2015 y 2018).

pliar nuestra capacidad de actuar en el mundo, esto es, ampliar el horizonte del sentido que podemos dar a nuestras acciones y de las cosas que podemos efectivamente llevar a cabo mediante la concurrencia de nuestros esfuerzos. Quien confía en otras personas puede emprender racionalmente acciones cuyo sentido se le escapa parcialmente porque dependen en parte de inteligencias prácticas ajenas, y además puede llevar a cabo estas acciones de manera eficiente en conjunto con sus contrapartes en la confianza. En suma, esta actitud es un magnificador de nuestra agencia, pero no sólo en lo que respecta a su capacidad, sino también en cuanto a la inteligencia de medios y de fines, y por tanto, también en cuanto al sentido que damos a nuestras acciones. Con ello, la confianza abre la posibilidad de emprender acciones racionales que de otro modo no serían posibles.

2. Que la confianza magnifique nuestra capacidad de actuar racionalmente en el mundo no quiere decir que confiar y corresponder a la confianza que se deposita en nosotros sea siempre racional. Esto es algo que se hace especialmente patente ante el problema de habitar o moverse en una sociedad violenta.

Confiar y recibir la confianza de otras personas significa ser capaz o ser susceptible de tomar parte con ellas en relaciones sociales de todo tipo, incluyendo las de dominación. Sólo puede obedecer órdenes quien al mismo tiempo es capaz de prometer obediencia, y sólo puede prometer obediencia quien por cualesquiera razones le parece confiable al dominador. Cuando estas promesas no se dan en respuesta a amenazas del uso de la fuerza o de violencia de cualquier tipo, se dan bajo la asunción de que quien domina es digno de nuestra confianza. Ejemplo de esto es la autoridad de un maestro o de un líder moral o político. Además, la expresión de la confianza puede dar pie a otras formas más sutiles, a veces deliberadamente encubiertas, de dominación, como ocurre con ciertas formas de chantaje y de manipulación emocional.

Sin embargo, confiar en alguien implica hacerse vulnerable frente a dicha persona. Otra forma de plantear esto es decir que no es posible confiar en alguien sin darle la oportunidad de traicionar esta confianza. Confiar implica siempre aceptar, aunque sea tácitamente, la posibilidad de que otras personas usen esta confianza en nuestra contra. A nadie se le puede escapar el hecho de que en entornos violentos esta posibilidad es especialmente prominente y puede tener consecuencias especialmente graves. Es justo en referencia con este tipo de entornos plagados de amenazas, donde la confianza no se puede dar por sentada como algo plenamente natural y espontáneo, que se vuelve muy relevante preguntar: ¿En quienes, en qué asuntos y en qué circunstancias debemos confiar? Y porque confiar implica asumir un riesgo que en estos casos



es alto, no podemos evitar preguntar también: ¿Qué ganamos con confiar? En suma: ¿Cómo y por qué crear ambientes en los que sea posible confiar? ¿Cómo no equivocarse al correr el riesgo de confiar? ¿En qué debemos fijarnos para ponderar si vale la pena correr el riesgo de ser traicionados?

Empecemos, entonces, por detenernos en una breve reflexión sobre la violencia. Bajo este nombre solemos identificar fenómenos y relaciones tan disímiles que puede parecer que no cabe obtener de ellos ningún concepto común que quepa destacar o hacer explícito. No intentaré aquí plantear tal concepto unitario, sino sólo destacar algunas facetas de fenómenos que solemos identificar con tal nombre y que son especialmente relevantes a propósito de las motivaciones para confiar o desconfiar y del problema la racionalidad de la confianza.

El término violencia en la acepción en que lo uso remite al carácter destructivo de algo. Si se quiere distinguir la destrucción propia de los fenómenos humanos, se puede decir que se refiere a acciones y formas agencia o de ordenar la agencia –como hábitos, tradiciones, prácticas u ordenamientos– cuya realización o ejecución consiste precisamente en destruir algo, aunque sea con el propósito de transformarlo, o en el caso humano, de coaccionar (véase Arendt, 1970: 35-56 y Sánchez Vásquez, 2003: 446-474). En este sentido, la coacción es una manifestación de la violencia, pero hay también violencia que no pretende coaccionar, sino simplemente dañar, destruir o aniquilar a la persona violentada.

Creo que Hannah Arendt da con un elemento fundamental de la violencia cuando señala, además, que es una relación que tiene *su origen* en el orden de lo instrumental (véase Arendt, 1970: 79-80). En este sentido, toda infracción del imperativo categórico kantiano en su formulación de tratarse a sí mismo y de tratar a los demás siempre como fines en sí mismos y nunca como medios es una forma de violencia (véase Kant, 2016: 137-139).

Sin embargo, a propósito de la instrumentalidad de la violencia se debe hacer un matiz importante, pues hay también una violencia que podríamos denominar “ontológica”: la destrucción de la persona violentada junto con la aniquilación de toda la cadena de medios y fines que constituyen el relieve práctico del mundo en una sociedad dada. Esta concepción la tomo de los *Cuadernos sobre ética* de Sartre (1992: 170-215). Para el pensador francés, dicha forma de violencia absoluta es una forma nihilista de rechazar el mundo en tanto que ordenación de medios y fines. Uno de sus ejemplos remite a la violación sexual de una adolescente por parte de un campesino: en tal caso quien comete esta agresión no sólo rechaza la seducción como medio para tener un encuentro sexual con la persona deseada, sino que, al degradar a su

víctima a la condición de mero objeto, no obtiene la satisfacción del deseo que originalmente lo mueve, sino tan sólo el del autoengaño o la mala fe de una posesión. A lo que apunta su acción es a destruir un mundo en el que no le es posible satisfacer su deseo.<sup>2</sup> Con todo, lo que me interesa destacar aquí es la observación sartreana de que tal forma de violencia, la violencia absoluta que apunta a aniquilar el mundo, surge cuando la fuerza resulta inadecuada para alcanzar los fines que uno se propone (Sartre, 1992: 171). En este caso se trata de que lo deseado por el violador no se puede obtener mediante la fuerza: de ahí que la violencia aparezca como forma de negarse a nacer en un mundo que se forma en el establecimiento de relaciones con los otros (véase *ib.*: 177). Este curso de pensamientos me parece que gira en torno a ciertos rasgos de la violencia que han sido también observados en fechas más recientes por Rita Segato en el contexto de reflexiones sobre la violencia sexual (véase Segato, 2010).

Como se sabe, Segato explica la violencia sexual que estructura las sociedades contemporáneas a partir de la coexistencia de un orden y una forma de pensamiento tradicional asimétrico, al que llama “la ley del estatus”, y otro moderno, de corte igualitario: “la ley del contrato” (Véase Segato, 2010: 28-31, 135-136). Desde su perspectiva, la violencia sexual y en particular la violación serían formas tradicionales de disciplinar a las mujeres que no asumen una posición subordinada a la de los hombres dentro de sus respectivas sociedades. Dicha subordinación tendría una forma tributaria –de cuidado, afecto, sexo, hijos, trabajo no remunerado, etc.– que guarda una relación directa con el honor de los hombres (Véase Segato, 2010: 38, 143-144, 230, Cf. Fraser, 2010). En consecuencia, Segato observa que la violencia sexual de las sociedades modernas obedece a la persistencia del orden y del pensamiento premoderno de “estatus” cuyo conflicto con el “contrato” moderno impone un mandato de disciplinar, o más precisamente, de disciplinar mediante la violación, a quienes transgredan dicho orden tradicional que funciona sobre la base de la subordinación tributaria de un grupo de la población: las mujeres o los sujetos feminizados, si se considera la repetición de este esquema en las prisiones de hombres (véase Segato, 2010: 23). Ahora bien, Segato señala que la violencia pura de las violaciones cruentas y de los consiguientes feminicidios, que para ella representa el paradigma de toda otra forma de violencia, tiene un exceden-

---

2. A propósito de este ejemplo se podría introducir un matiz digno de consideración en relación con una tesis que defiende Marcela Venebra (2020). De acuerdo con ella, el cuerpo de la mujer es constituido en las sociedades patriarcales con el sentido de “disponible”. Siguiendo esta idea se puede entonces decir que a lo que apunta la violación del ejemplo es a destruir un mundo en que dicho cuerpo no está disponible para el violador en particular, pero sí para otros tipos de hombres. En tal caso la mala fe o el autoengaño de querer satisfacer el deseo en el encuentro con la persona deseada al tiempo que se la reduce a calidad de objeto antecedería a tal tipo de violación.

te que no se puede explicar en términos instrumentales. Con base en testimonios de agresores convictos, observa que para ellos este excedente constituye un fin emocionalmente satisfactorio en sí mismo, pero también es fuente de perplejidad: no se consiguen explicar por qué cometieron dicha agresión de la manera en que lo hicieron (Segato, 2010: 22, 43-44). ¿No puede entenderse este exceso también en los términos de la caracterización nihilista de la violencia absoluta a la que alude Sartre? Cuando la fuerza llega a ser inadecuada para restaurar el orden del estatus, entonces el hombre disciplinador puede recurrir a la violencia absoluta que apunta a la aniquilación del mundo que se pretende regir por la ley del contrato. En ese sentido, se podría decir que dicha violencia se dirige a la aniquilación del establecimiento de ciertas relaciones sociales no compatibles con las asimetrías de relaciones sociales tradicionales. En lo que tiene de excedente, la violencia sexual sería entonces síntoma del rechazo de sus perpetuadores a integrarse en el mundo de lo que Segato llama “el contrato”, un mundo formado en el establecimiento de relaciones sociales simétricas entre hombres y mujeres.

No es obvio ni mucho menos que sea reprobable o condenable toda violencia entendida como agencia o formas de agencias destructivas en sí mismas o transformadoras a través de la destrucción. Aunque la violencia tienda a encontrarse en una relación inversamente proporcional al poder, entendido arendtianamente como la capacidad de un grupo para actuar en concierto, también es cierto que la permanencia del poder frente a las amenazas internas o externas de su disolución presupone cierta base, aunque sea mínima, de violencia (véase Ardent, 1970: 35-56). La coacción parece necesaria hasta cierto punto para la socialización primaria, es decir, para la educación primera, y con ello, para la reproducción social. También parece serlo para el establecimiento de leyes que sancionen conductas que impliquen violencia de género y violencia sexual. Estas últimas son formas de violencia que debemos considerar inaceptables y reprensibles porque apuntan a degradar a la mujer y aniquilar el régimen igualitario en el que se supone que vivimos, o en realidad, en el que aspiramos a vivir.

Con las últimas palabras espero ya haber dejado en claro que no pienso que las problemáticas y encrucijadas en las que nos sitúa habitar un entorno violento se puedan resolver buscando eliminar toda forma de violencia. El problema es más complejo. Lo que quiero examinar aquí es cómo la violencia afecta nuestra agencia, cómo inhibe o limita nuestra capacidad para actuar. Es obvio que la coacción directa hace esto, pero aquí me interesa dirigir la atención a otras formas menos obvias en que ello ocurre. Las formas de inhibición o limitación de la agencia a las que me refiero consisten en minar nuestra

capacidad para actuar colectivamente, eso que Arendt identificaba con el poder (véase Arendt, 1970: 44, 51-53). Como tal, son a la vez una inhibición o limitación de nuestra capacidad para confiar.

Lo anterior quiere decir que formas de violencia inaceptables y reprehensibles, como la violencia de género y sexual propias de nuestras sociedades, imponen ciertos desafíos a quienes intenten erradicarlas y a quienes busquen crear relaciones y órdenes sociales diferentes. Se trata de ver cómo un entorno violento impone un cierto relieve o una cierta orografía que condiciona las acciones colectivas con las que se puede responder a dicha violencia y a las dinámicas sociales que la apuntalan.

Pasemos entonces a hacer explícito parte de lo que significa confiar.<sup>3</sup>

En esta reflexión les propongo no pensar en la confianza como una actitud emotiva descrita desde un punto de vista psicológico, sino como una actitud que implica una aprehensión o comprensión del mundo en la que puede haber acierto o desacierto porque supone creencias, valoraciones e intenciones prácticas que pueden ser consideradas desde el punto de vista de su racionalidad. Quiero plantear entonces el problema de la confianza en un mundo circundante violento en términos de una teoría de la acción racional, y especialmente, de los supuestos más básicos de una teoría de la acción colectiva racional.

Es importante advertir en este punto que la actitud para la que uso el término de confianza puede diferir de las actitudes, prácticas o emociones que una determinada sociedad identifica con tal nombre y sus traducciones a otras lenguas. Esto no me interesa aquí, como no me interesarían las variaciones culturales o históricas que se pudieran encontrar en actitudes de creencia en el caso de querer esbozar una teoría formal de la verdad y preguntar qué es lo que hace a una creencia verdadera. Con el término “confianza” aludo así a una actitud en la que se articulan creencias, valoraciones y disposiciones a actuar que pueden ser racionales o no. Tal actitud es generalizable en la medida en que es condición de posibilidad de lo social, aún cuando pueda adoptar formas o estilos particulares en diferentes personas y culturas. En otras palabras, donde hay relaciones sociales, hay alguna forma de lo que aquí llamo confianza.

Así, para entrar en materia quiero señalar que al preguntar qué nos conviene hacer al habitar un entorno violento no puede dejarse de lado otras preguntas como las siguientes: ¿En quiénes debo o tiene sentido confiar? ¿Qué

---

3. La caracterización que hago aquí de la confianza resume una serie de investigaciones más extensas, de las cuales una aparecerá próximamente en *Husserl Studies* con el título “Hope and Trust as Conditions for Rational Actions in Society. A Phenomenological Approach”.

asuntos, acciones o decisiones que me competen puedo confiar a otros y cuándo debo o tiene sentido hacerlo? Y sobre todo: ¿Por qué en un caso dado debo o tiene sentido confiar?

Que estas preguntas no son ociosas es especialmente claro en entornos violentos. Por desgracia nos llegan noticias a diario de casos de feminicidios en donde la confianza depositada en parejas violentas juega un papel importante. Nos enteramos también de numerosos casos de homicidios, desapariciones, violaciones y abusos de toda clase que guardan relación con el hecho de que se confió el cuidado de los hijos o de otros seres queridos en personas o instituciones que no eran capaces de protegerlos o donde no tenían la voluntad de hacerlo. El reclamo de las mujeres de no poder confiar en muchas de nuestras instituciones de seguridad y de procuración de justicia para que las protejan de las amenazas de violencia que enfrentan a diario es por lo demás generalizado en México. El Estado no protege a la población que habita en su territorio y menos a la que transita por él: no confiamos en la policía para que cuide nuestras vidas y las de nuestros seres queridos. Y para llevar los ejemplos a algo todavía más inmediato: es innegable que las universidades padecen una crisis de confianza en lo que respecta a su voluntad y capacidad para erradicar la violencia de género y sexual. ¿Qué es lo que nos lleva a desconfiar? ¿Qué es lo que asumimos o dejamos de asumir cuando adoptamos esta actitud?

Permítanme empezar a conceptualizar la confianza a partir de uno de sus rasgos más extraños: la confianza es una actitud eminentemente práctica que consiste en estar dispuesto a hacerse vulnerable frente a alguien. Y aquí hay que señalar que hacerse vulnerable no significa ser ingenuo (véase Steinbock, 2014: 207). La vulnerabilidad que caracteriza a la confianza consiste en dejar de hacer o planear cosas y en bajar la guardia frente a la persona en quien se confía (véase Baier, 1992: 145). Dicho de otra manera, consiste en renunciar a la agencia y a la inteligencia práctica, así como a mantenerse en guardia frente a la posible mala voluntad de la persona en quien se confía. Cuando confiamos en que nuestros amigos, vecinos, compañeros o instituciones nos van a cuidar de la violencia o en que van a apoyarnos en una iniciativa o un proyecto, delegamos acciones y decisiones y hacemos otras cosas que sólo tienen sentido en el supuesto de esa confianza.

¿Por qué nos hacemos vulnerables en estos casos? Nos hacemos vulnerables porque pensamos o damos por sentado que de ello dependen cosas que valoramos, como la posibilidad de andar tranquilamente por la calle, de estar seguros en nuestra casa, escuela o lugar de trabajo, de hacer cambios que consideramos benéficos en nuestras comunidades o de cultivar nuestros principales intereses, como reflexionar y discutir de los temas que más nos interesan con

otras personas. Ello indica ya otro rasgo de la confianza, a saber, que se trata de una disposición a hacerse vulnerable que apunta realizar cosas que valoramos. Dicho en otras palabras, confiamos porque al hacernos vulnerables frente a otras personas procuramos realizar o cuidar ciertos bienes.

De los bienes que realizamos o cuidamos al confiar hay algunos que no podrían existir si no fuéramos capaces de asumir tal actitud emotiva. Algunos son componentes tan elementales de nuestra vida, que sin ellos nuestra capacidad de vivir en sociedad sería inconcebible. Sin la confianza en la sinceridad de nuestros congéneres no sería siquiera posible la comunicación ni su subproducto: el lenguaje. Tampoco sería posible un acto social tan básico como el de hacer una promesa, ni por lo tanto pactar (véase Baier, 1986: 244-247, 250). Sobre esto volveré en seguida, pero antes de ello quiero destacar que la confianza no es un mero medio para alcanzar bienes. Su valor no es meramente instrumental, pues es también parte constitutiva de algunos de los bienes que más apreciamos, como las relaciones interpersonales variadísimas que se suelen identificar con nombres como amistad o amor y los placeres que éstas hacen posibles, o como conversaciones plenas de confianza u otras formas de intimidad y complicidad que nos proporcionan satisfacciones profundas cuando tienen lugar en un ambiente de confianza mutua (véase Ziri6n, 2005).

Quiero ahora llamar la atenci6n sobre el hecho de que la capacidad para hablar y de prometer depende de recibir la confianza del destinatario de tales actos. Lo que es m6s, advertir que alguien confía en nosotros es sentir la imposici6n una suerte de demanda (véase Steinbock, 2014: 212-217). Decirle a alguien “confío en ti en tal o cual asunto” es hacer explícita esta demanda, pero puede y suele tener lugar sin necesidad de que sea expresada. Saber que alguien confía en nosotros implica sentir la imposici6n de una demanda que puede o no ser atendida. Sentimos esta demanda cuando nos damos cuenta de que nuestras parejas, vecinos o compa1eros confían en nosotros para que los cuidemos o para que apoyemos en sus iniciativas y proyectos, incluso para que tomemos decisiones importantes por ellos. Aquí me gustaría sugerir que esa demanda es precisamente un llamado a establecer distintas formas de compromisos con las personas que confían en nosotros: un llamado a establecer con ellos relaciones sociales que comienzan con la mera comunicaci6n y con las promesas que nos damos unos a otros. En ese sentido, responder a la confianza con una expresi6n de cualquier tipo puede considerarse ya una forma de promesa, es decir, ya una forma de obligarse a algo frente a quien confía y concederle el derecho a reclamar el cumplimiento de dicha obligaci6n (véase Reinach 1989: 169-175). En otras palabras, lo que sentimos como una demanda en estas situaciones es la posibilidad de establecer relaciones sociales

con quienes confían en nosotros, una posibilidad que solemos tener razones o motivos para aceptar.

En suma, al confiar en alguien le damos la capacidad de decirnos y de prometernos cosas, y mediante ciertas complicaciones de estos actos sociales, la capacidad también de aceptar peticiones, de aceptar la autoridad de alguien para ordenarnos cosas o para declarar normas o la existencia de hechos institucionales, etc. (véase Marín 2018). Recibir la confianza de alguien es recibir la capacidad para actuar en acuerdo con ella a través de comunicaciones, promesas, pactos y demás actos sociales o actos de habla susceptibles de formar voluntades comunes. Actuar con voluntad común quiere decir aquí empeñarse en cuidar o hacer realidad algo que sólo puede cuidarse o realizarse en la medida en que otras personas que también se empeñan en ello. En términos coloquiales: organizarse. Por lo demás, si lo pensamos en clave arendtiana podemos decir que confiar en alguien es otorgarle capacidad para actuar en concierto con nosotros; retirar nuestra confianza equivale por lo tanto a extinguir dicho poder.

Volver ahora nuestra atención al tema de la violencia nos permitirá profundizar en el problema de la racionalidad o irracionalidad de confiar en una situación dada. Es pertinente señalar que la violencia de género y sexual a menudo ocurre en el contexto de relaciones de confianza, ya sea porque el agresor y la víctima mantienen una relación afectiva, de familia, amistad o de pareja o porque existe entre ellos una relación laboral, pedagógica o académica que para ser funcional presupone confianza o porque la violencia tiene lugar en un contexto en donde se traiciona la confianza que la víctima tenía en personas o instituciones con las que contaba para que la protegieran de tales riesgos. Sin embargo, es un error querer resolver este problema con el precepto de desconfiar de todas aquellas personas o instituciones que pueden traicionar nuestra confianza. En primer lugar, porque por principio la confianza siempre puede ser traicionada. No es posible confiar en alguien bajo el supuesto de que tal persona es incapaz de traicionar nuestra confianza. Una incapacidad semejante es incompatible con el hecho esencial de que confiar implica hacerse vulnerable frente a quien se confía, esto es, de que confiar implica reconocer al destinatario de la confianza como alguien en libertad para traicionarla. En segundo lugar, porque dejar de confiar en alguien conlleva romper la posibilidad de establecer cualquier vínculo social, empezando por la comunicación sincera y no simulada y pasando después a la posibilidad de establecer acuerdos y pactos con alguna esperanza de que puedan ser respetados por las partes. En ese sentido, hacer frente a la violencia de género y sexual con el propósito de transformar relaciones sociales e instituciones implica adoptar una actitud compleja y crítica hacia la confianza de la que éstas dependen.

Para ahondar en esta idea es necesario que nos detengamos a examinar qué es lo que asumimos al confiar y que abordemos el problema que dio título a esta sesión: ¿Qué tipos de razones podemos aducir para dar cuenta de nuestra confianza o desconfianza en alguien? ¿Qué creencias, valoraciones y disposiciones prácticas asumimos cuando confiamos?<sup>4</sup>

Empezamos por considerar a la confianza en lo que tiene de actitud específicamente práctica, abstrayendo de las creencias y valoraciones que puedan estar implicadas en ella. Ya había señalado que confiar en alguien es hacerse vulnerable frente a ella y que esto quiere decir renunciar a la agencia y a la inteligencia práctica para delegarle estas facultades. En lo que respecta a su pura forma práctica, la confianza puede ser inconsistente o en algunos casos simulada. Me refero a situaciones en las que alguien dice confiar o incluso cree confiar en alguien sin intentar hacerse realmente vulnerable frente a dicha persona. Pongamos, por ejemplo, que le pido a alguien que haga un trabajo de crucial importancia para mí y que para estar a salvo de los contratiempos que pudieran traer malas decisiones o incumplimiento de su parte, yo hago el mismo trabajo que le pedí. ¿Se puede decir que hubo ahí confianza? La respuesta tiene que ser que no, al menos si por “confianza” entendemos la actitud que vengo describiendo desde hace unos minutos. En algunos casos estas actitudes de falsa confianza pueden tener el propósito de explorar la posibilidad de confiar, de poner a prueba a la persona en la que se dice confiar para ver si realmente es posible hacerlo. Aún así, no hay ahí todavía confianza propiamente dicha porque no hay vulnerabilidad. Lo mismo puede ocurrir en casos de presunta confianza en una institución o en funcionarios de ella para atender una situación de discriminación o de abuso sexual. Confiar en tal institución o en tales funcionarios implica aceptar que tomen ciertas decisiones y que implementen ciertas medidas. Uno puede tener motivos para desconfiar en estos casos y podría ser plenamente racional hacerlo. Sin embargo, cuando no se delega efectivamente en términos de agencia y de inteligencia práctica, no hay confianza. Por el contrario, en esos casos muchas veces hay incongruencia entre lo que se quiere o dice hacer —a saber, confiar— y lo que realmente se hace. Estas incongruencias o contradicciones de la intención práctica inherente

---

4. No pienso que confiar sea siempre una decisión. Cabe incluso preguntarse si es posible decidir confiar. Con todo, a lo que apunto aquí es a una explicitación del sentido del confiar —de la manera en que aprehendemos o “comprendemos” nuestro mundo circundante al confiar— a partir de lo que esta actitud implica en términos de creencias, apreciaciones de valor y disposiciones prácticas. Lo que pregunto es lo siguiente: ¿Qué es lo que creemos, valoramos y resolvemos en términos prácticos cuando confiamos a sabiendas de todo lo que implica esta actitud en un momento dado? ¿A qué hay que prestar atención para llegar tener conocimiento de lo que significa e implica confiar en alguien o en alguna institución en un momento dado?



al confiar pueden ser formas de autoengaño o de simulación deliberada. En cualquier caso, es importante prestarles atención y hacerlas explícitas, pues engañarse en este punto significa asumir erróneamente que hay un suelo sólido para la colaboración y la magnificación de la capacidad de emprender acciones con sentido. Y vivir en la intención práctica de realizar algo que no somos capaces de realizar, esto es, querer lo que no es factible, es una forma de irracionalidad.<sup>5</sup>

Consideremos ahora los componentes dóxicos de la confianza, las creencias que necesariamente la acompañan: hacerse vulnerable frente alguien sólo puede ser racional, o sólo puede tener sentido, cuando es compatible con la creencia de que tal persona desea ayudarnos y no perjudicarnos. Asumir que una persona nos tiene buena voluntad es motivo para confiar en ella; descubrir que nos tiene mala voluntad es en consecuencia un motivo para desconfiar. Sin embargo, en ocasiones no basta constatar la buena voluntad del otro para dejar que sus resoluciones y acciones determinen el éxito o fracaso de nuestros afanes más queridos: es necesario también contar con que la persona en quien se confía es capaz de hacer aquello que se le confía (véase Baier, 1992: 111-112). Denunciar un abuso de una persona con autoridad sobre nosotros puede tener consecuencias fatales si esta denuncia se hace ante alguien que no nos tiene buena voluntad o no es capaz de honrar esa confianza. Tal error de confianza da al abusador la posibilidad de sancionarnos con todas las ventajas que le confiere la conjunción de su autoridad y la vulnerabilidad a la que nos hemos expuesto al confiar. En suma, confiar en alguien sobre la base de la creencia falsa de que nos tiene buena voluntad cuando este no es el caso es una forma de irracionalidad, lo mismo que hacerlo en la creencia falsa de que tal persona es capaz de hacer aquello que le confiamos.

Por último, permítanme decir unas palabras sobre la dimensión de racionalidad específicamente emotiva y axiológica de la confianza. Porque para que la confianza sea racional no basta con que sea consistente en términos prácticos y con que implique además creencias verdaderas. Como ya apuntaba, la resolución de bajar la guardia y de renunciar a la agencia e inteligencia práctica en algún respecto sólo tiene sentido bajo la asunción de que ello “vale la pena”, o más precisamente, de que al hacer estas cosas uno contribuye o deja que se contribuya a realizar o cuidar algo que valora. Esta asunción se basa en una aprehensión o “comprensión” axiológica-emotiva de la situación en la que se inscribe la confianza, y al igual que las creencias que la acompañan, también

---

5. A propósito de la factibilidad como uno de los componentes de la racionalidad práctica y de la relación de este tipo de racionalidad con la axiológica y la dóxica, véase Husserl (1988 y 2004) y Marín Ávila (2018).

es susceptible de estar equivocada.<sup>6</sup> Puedo asumir que vale la pena hacerme vulnerable frente a una persona en particular porque aprecio la relación que tal confianza hace posible. Y puedo tras una reflexión más atenta descubrir que realmente ya no tengo ningún aprecio por tal relación. Uno puede fácilmente equivocarse al asumir que desea o valora algo que tras cierta reflexión o curso de acontecimientos descubre que ya no desea o valora. Descubrir que la confianza no es participación en la realización o el cuidado de algo que uno valora es por lo tanto un motivo para dejar de confiar. ¿Acaso tiene sentido someterse a la voluntad ajena sólo porque sí, aún cuando esto no nos procure ninguna posible satisfacción por el lado del placer, del poder o del amor?

En última instancia, la decisión de confiar en un contexto social dado tiene que ver con lo que se quiera hacer, con el deseo de entablar nuevas relaciones sociales, de mantener las que ya existen o de recrear las que se han roto o descompuesto. En este sentido la confianza es una complicación de la esperanza. La esperanza es una actitud eminentemente emotiva porque se centra en vivir en el deseo o en la valoración de un futuro que ha sido concebido como incierto y fuera de nuestro control, pero también la intención práctica de contribuir a realizarlo, una intención práctica que en los casos más extremos consiste en meramente aguardar a la realización de dicho futuro deseado. No es posible actuar racionalmente en un mundo en el que no hay esperanza. O dicho con más precisión, no es posible actuar con sentido en este mundo social e histórico en el que vivimos si no tenemos al mismo tiempo una actitud de esperanza, pues el éxito de la gran mayoría de nuestras acciones y empeños, o al menos de todas las relevantes, depende de que sean apoyados por acciones y empeños de otras personas que están en mayor o menor medida siempre fuera de nuestro control.<sup>7</sup>

¿Qué esperanzas tenemos para confiar en el contexto de la desconfianza que ha creado la violencia de género en nuestra sociedad actual? ¿Qué bienes tenemos la esperanza de realizar, preservar o reformar con ello? En cierto sentido la cuestión de la violencia y de la desconfianza nos sitúa ante una problemática fundamental: la de qué relaciones sociales queremos construir y como queremos definirnos a partir de ellas.

¿Es posible crear las condiciones para que surja confianza y con ello la posibilidad de establecer relaciones sociales donde antes no era posible o de reestablecer las que se han roto? Pienso que al menos en algunos casos no hay

6. Sobre la aprehensión de valor, véase Husserl (2004: 71, 74, 91, 223 y 1952: 8-9).

7. Esta concepción de la esperanza la expongo con más detalle en un artículo que pronto se publicará en la revista *Husserl Studies* con el nombre “Hope and Trust as Conditions for Rational Action in Society. A Phenomenological Approach”.

razones para pensar lo contrario. Una persona, colectivo o institución puede crear estas condiciones al dar muestras de buena voluntad ante aquellos cuya confianza quiere ganarse, así como muestras de tener sus esperanzas puestas las mismas cosas que ellos. Confiar en alguien también hace más fácil que esta actitud sea recíproca porque atempera la vulnerabilidad: confiar en alguien es conferirle un poder sobre nosotros, con lo que es más fácil hacer esto mismo con alguien sobre quien nosotros tenemos esta misma forma de poder que sirve de contrapeso en caso de que quiera abusar.

No es racional confiar en quien no tiene interés en establecer con nosotros una relación social que nosotros mismos podamos considerar aceptable, o mejor aún, deseable. En la primera parte de esta presentación retomé la hipótesis de Segato de que hay formas estructurales de violencia sexual hacia las mujeres que obedecen a la lógica del castigo por la desviación del orden patriarcal de la “ley del estatus”. Si tal hipótesis es acertada, creo que se puede decir que en lo que se refiere a la tarea de construir una sociedad igualitaria en lo relativo al género nada puede venir antes que emprender esfuerzos serios por erradicarla. Si se la entiende como violencia absoluta o pura que escapa a la lógica instrumental, esta violencia apunta precisamente a aniquilar a las mujeres y al mundo en el que ya no se las puede someter por la fuerza. Por lo tanto, representa una amenaza directa a todo intento por establecer nuevas sociedades en las que las mujeres sean reconocidas como iguales a los hombres en lo que respecta a la satisfacción de sus necesidades básicas, al derecho a la igualdad ante la ley, a la participación en la creación de nuevas instituciones y leyes, y al reconocimiento de sus aportes a la sociedad.<sup>8</sup> Pienso que sólo se puede hacer frente a esta violencia con el poder y la organización colectiva que la confianza hace posible. Pasar por alto la dimensión racional de esta actitud puede llevar a pensar que nos encontramos aquí ante un callejón sin salida donde la violencia inhibe la confianza y con ello la posibilidad misma de revertirla. Lo que he sostenido es que podemos salir de este falso problema si nos preguntamos cómo y en quiénes debemos confiar, en qué asuntos y con miras a establecer qué tipo de relaciones. Espero haber dado elementos suficientes para mostrar que es posible responder estas preguntas tomando en cuenta distintos tipos de razones.

Un entorno donde ha proliferado enormemente la violencia como el México actual limita la confianza de quienes más la han padecido. A partir de lo que he argumentado, creo que se puede decir que esta limitación se puede caracterizar de manera más precisa como una delimitación. Con esto último

---

8. Al destacar estas tres dimensiones de la equidad me baso en Honneth (véase 1995).

me refiero a que propicia el trazo de límites entre las personas (o tipos de personas) y los asuntos (o tipos de asuntos) en los que hay motivos para confiar o desconfiar. En lo que respecta a la violencia sexual y de género, es sólo racional que gran parte de las mujeres desconfíen no sólo de las autoridades de gobierno y de distintas instituciones, como las universidades, que han sido incapaces de proteger sus vidas y garantizar sus derechos humanos, sino también de quienes vivimos en la condición de hombres.<sup>9</sup> Antes de asumir que es necesario recobrar esta confianza es conveniente preguntar para qué querríamos hacer tal cosa. Tal confianza sólo podría ser racional si se basara en muestras de buena voluntad y de deseos genuinos de establecer relaciones verdaderamente equitativas. Fingir estas muestras para ganar dicha confianza equivaldría querer a perpetuar los abusos propios del patriarcado sobre la base del abuso de confianza. No se puede decir que tenga buena voluntad hacia las mujeres quien no se oponga sin reservas ni simulaciones a la violencia que padecen a diario; no se puede decir que deseen

establecer relaciones equitativas quienes se oponen a todo intento por cambiar los roles tradicionales de género. Sólo con la oposición hacia la violencia y hacia la inequidad de género se puede aspirar a construir o a dejar que renazca una confianza sobre bases distintas a las del engaño y la simulación.

## REFERENCIAS

- ARENDDT, Hannah (1970): *On Violence*, San Diego: HBJ.
- AUSTIN, John L. (1962): *How to Do Things with Words*, Londres: Oxford University Press.
- BAIER, Annette C. (1992): "Trust", en *The Tanner Lectures on Human Values*, 13, Salt Lake City: University of Utah Press, 109-174.

---

9. Es interesante observar que en los movimientos feministas que han explotado en los últimos años en distintas partes del mundo esta desconfianza ha venido acompañada de esfuerzos por construir nuevas formas de solidaridad y de relaciones de confianza entre mujeres. En este sentido, uno de los lemas más difundidos de los recientes movimientos feministas en Iberoamérica es una expresión de confianza de mujeres hacia otras mujeres que han denunciado abusos: "Hermana, yo sí te creo", "Yo sí te creo". Algo parecido ocurre con la cada vez más difundida noción de "sororidad". A reserva de lo que puedan mostrar las investigaciones específicas sobre estos fenómenos sociales, en el caso de México al menos parecería que estos esfuerzos y procesos ejemplifican la forma en que la confianza se delimita en contextos violentos. La desconfianza de grupos de mujeres hacia instituciones y tipos personas con actitudes violentas hacia ellas ha venido acompañada de la construcción de nuevas relaciones de confianza entre mujeres y de la formación de colectivos feministas que para funcionar presuponen relaciones de confianza entre sus miembros.

- (1986): Trust and Antitrust. *Ethics*, 96(2), The University of Chicago Press, January, 231-260.
- FRASER, Nancy, (2014): Behind Marx's Hidden Abode. *New Left Review*, 86, 55-72.
- HONNETH, Axel (1995): *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica.
- HUSSERL, Edmund (1952): *Husserliana IV. Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (editado por M. Biemel), La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1973a): *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (editado por S. Strasser), La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1973b): *Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28* (editado por I. Kern), La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1973c): *Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35* (editado por Iso Kern), Martinus Nijhoff, La Haya, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- (1974): *Husserliana XVII. Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (editado por Paul Janssen), La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1977): *Husserliana III- 1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband* (editado por Karl Schuhmann), La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1988): *Husserliana XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914* (editado por Ullrich Melle), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- (2004): *Husserliana XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, (editado por Henning Peucker), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- KANT, Immanuel (2016): *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (traducción de Roberto R. Aramayo), Madrid: Alianza.
- KESSLER, Katharina y STAITI, Andrea (2010): "Einstellung", en *Husserl Lexikon*, ed. Hans Gander, Hans (ed.), Bremen: WBG, 78-80.
- LAZARUS, Richard S. (1999): *Stress and Emotion. A New Synthesis*, Nueva York: Springer.
- MARÍN ÁVILA, Esteban (2015): "Social Acts as Intersubjective Willing Actions", en *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*, ed. Maren Wehrle y Marta Ubiali, series Phaenomenologica, volume 216, New York: Springer, 245-261.
- (2018a): "On axiological and practical objectivity. Do Husserl's considerations about objectivity on the axiological and practical realms demand a phenomenological account of dialogue?", en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, volume XVI, Phenomenology of Emotions*, ed. Ignacio Quepons and Rodney Parker, Abington: Routledge, 230-248.
- (2018b): "Sobre la racionalidad del deber social. Reflexiones sobre el deber social con base en observaciones de Edmund Husserl y Adolf Reinach", en *Reason and Normativity. Filosofía transcendental, fenomenología y derecho natural*, ed. Mariano Crespo, Olms, Alemania: Hildesheim, 87-110.

- NUSSBAUM, Martha, (2001): *Upheavals of Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- REINACH, Adolf (1989): “Die apriorischen Grundlagen des Bürgerliches Rechtes”, en *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Band I. Die Werke* (editado por Karl Schuhmann and Barry Smith), Munich: Philosophia Verlag, 141-278.
- SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo (2003): *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2003.
- SARTRE, Jean Paul (1992): *Notebooks for an Ethics* (trad. David Pellauer), Chicago: University of Chicago Press.
- SCHELER, Max (2014): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- SEARLE, John (2010): *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Nueva York: Oxford University Press, New York.
- SEGATO, Rita Laura (2010): *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires: Prometeo.
- STEINBOCK, Anthony (2014): *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, Evaston, Illinois: Northwestern University Press.
- TOMASELLO, Michael (2016): *A Natural History of Human Morality*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- VENEBRA, Marcela (2019): El mal y las técnicas de envejecimiento: fenomenología del cuerpo torturado. *Investigaciones Fenomenológicas*, 16, 109-134.
- (2020): La violación originaria. Fenomenología del cuerpo sexualmente abusado. *AGORA*, 40(1), 155-178.
- ZIRIÓN, Antonio (2005): “Tolerancia y confianza”, en *Acta fenomenológica latinoamericana. Vol. II*, Círculo Latinoamericano de Fenomenología-Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 137-149.

IV

## CONTEXTOS DE LA VIOLENCIA





# Masculinidades tóxicas y mercados ilegales: su relación con los contextos de mayor violencia letal de mujeres en México

Sarah Patricia Cerna Villagra  
(ORCID 0000-0001-7992-8095)

Esta investigación<sup>1</sup> se inscribe dentro de los estudios sobre economía política de la violencia en América Latina, porque busca analizar qué condiciones socioeconómicas de precariedad, circunstancias geográficas de riesgo junto a qué mercados (ilegales e ilegítimos) permiten comprender los contextos de mayor violencia letal hacia las mujeres en siete entidades de la república mexicana (que concentran más del 50% del fenómeno) en los años 2017 y 2018, desde una perspectiva de género.

Para ello, la investigación utilizará una metodología cualitativa comparada que analice qué condiciones de precariedad socioeconómica junto con la ubicación geográfica de riesgo y la presencia de mercados ilegales ligados a la trata de personas y los narcolaboratorios con la concentración de bandas criminales explican la mayor y menor incidencia de asesinatos de mujeres en México.

Los principales hallazgos revelan que, en los contextos de mayor violencia si no existieran los mercados ilegales de trata de personas y de narcolaboratorios, entonces, posiblemente no habría tantos asesinatos de mujeres. Esto quiere decir que ambas variables se erigen como condiciones de necesidad en la producción del fenómeno aquí estudiado. Así mismo, esta investigación revela que la configuración de trata de personas, narcolaboratorios y concentración de bandas criminales reúnen condiciones de suficiencia en la mayoría de los casos que ostentan en mayor grado el flagelo de asesinatos de mujeres.

---

1. Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación titulado “Juvenicidio femenino en México: una aproximación sociodemográfica, económica y geográfica del fenómeno” financiado por las Becas para Mujeres en Humanidades y las Ciencias Sociales de la Academia Mexicana de Ciencias y CONACYT en el año 2019.

## Introducción

Esta investigación se inscribe dentro de los estudios de sociología y económica política de la violencia en América Latina con perspectiva de género, porque analiza qué condiciones socioeconómicas y geográficas existen en los contextos de mayor y menor violencia letal hacia las mujeres en México.

El estudio se enfoca en los patrones que caracterizan a los contextos más violentos para las mujeres en México. Estos patrones se han agrupado en dimensiones socioeconómicas y geográficas. A través de la revisión de la literatura sobre factores socioeconómicos y geográficos que inciden en la violencia, en general, y hacia las mujeres, en particular, se han seleccionado para este estudio las variables relacionadas con: a) los mercados ilegales, como los narcolaboratorios y más en particular, aquellos de carácter sexista como la trata de personas y los destinos sexuales; b) las zonas geográficas de riesgo como las fronteras y costas; c) las disputas territoriales entre bandas criminales junto con; d) la precarización socioeconómica de los territorios, para comprender cuáles de estos factores tienen mayor relevancia en el aumento en los asesinatos de mujeres en los principales municipios de los Estados más violentos en los años 2017 y 2018.

En México, desde que inició la política de “Guerra al Narcotráfico”, el número de homicidios y feminicidios ha crecido exponencialmente desde el año 2007 hasta el año 2019. Si bien es cierto que los hombres son las víctimas más numerosas del flagelo de las violencias en México, también es cierto que las muertes de las mujeres se deben a otros factores distintos a las de ellos. Los estudios científicos sobre las muertes violentas de mujeres en México, especialmente, los feminicidios, muestran que estos se producen principalmente en contextos caracterizados por la misoginia, la impunidad, la corrupción junto con la proliferación de mercados ilegales e ilegítimos como la producción de narcóticos y la trata de personas (Monárrez, 2009; Monárrez y Tabuenca, 2007; Valencia, 2016; Monárrez et. al., 2010).

En esta línea, este trabajo pretende abonar a los nuevos estudios de género sobre violencias desde un nivel macro y a través del análisis de los factores socioeconómicos y geográficos que permitan comprender los contextos de mayor violencia letal hacia las mujeres en México.

El capítulo se divide en cuatro partes. En la primera, se presentan las principales referencias teórico-conceptuales para el estudio de los contextos de mayor violencia letal hacia las mujeres en México. En la segunda parte, se define la estrategia metodológica, mientras que, en la tercera parte, se presenta el contexto en el cual se inscribe esta investigación. Y, finalmente, en la cuarta

parte, se presentan los resultados del análisis a través de la metodología cualitativa comparada entre los principales municipios de los estados más violentos y los menos violentos de la república mexicana entre los años 2017 y 2018. Se toma los años 2017 y 2018 porque han sido los más violentos desde el inicio de la Guerra al Narcotráfico y sobre los cuales se tiene datos de homicidios dolosos por el INEGI. Los municipios estudiados son: Ecatepec del Estado de México, Ciudad Juárez de Chihuahua, Salamanca de Guanajuato, Acapulco de Guerrero, Tijuana de Baja California, Coatzacoalcos de Veracruz y Guadaluajara de Jalisco para los casos más violentos y; las ciudades de Aguascalientes del Estado del mismo nombre, Mérida de Yucatán, Campeche del Estado homónimo, Tlaxcala, Lerdo de Durango, Torreón de Coahuila y Los Cabos de Baja California Sur; para los casos menos violentos del país.

## **Claves teóricas para la comprensión de los contextos violentos hacia las mujeres en México**

Como se ha mencionado, esta investigación estudia los contextos más violentos de la república mexicana para los años 2017 y 2018 en cuanto a asesinatos de mujeres. Es una investigación sobre condiciones socioeconómicas, geográficas y mercados ilegales en los contextos donde ocurren más de la mitad de las muertes violentas de mujeres para esos años. Se ha optado por investigar los asesinatos de mujeres y su relación con dos tipos de mercados ilegales y no abordar el estudio de los feminicidios propiamente, porque existen discrepancias legales y metodológicas para analizar este fenómeno. Las discrepancias legales guardan relación con la falta de homologación del delito de feminicidio en todas las entidades federativas del país –para los años estudiados<sup>2</sup>– y las dificultades institucionales para tipificar este tipo de delitos en muchas de las denuncias presentadas por muertes violentas de mujeres. Por lo tanto, existe un importante subregistro de este delito en todo el país.

Las dificultades metodológicas guardan relación con la imposibilidad de acceder a información detallada de los casos tipificados como feminicidios y con ello construir una investigación de carácter explicativo a gran escala a nivel nacional, como es el carácter de esta investigación. Precisamente, debido a la in-

---

2. La tipificación del delito de feminicidio se dio de manera gradual en las 32 entidades federativas de la república mexicana desde Guerrero en setiembre de 2012 año hasta Chihuahua en 2017. Parece una importante ironía que el último Estado en homologar este delito fuera Chihuahua en setiembre del año 2017, ya que en dicha entidad surgieron los primeros casos de feminicidios en México con las tristemente conocidas “Muertas de Juárez”.

capacidad estatal para tipificar adecuadamente los feminicidios, los subregistros de este delito y la escasez de fuentes de información sobre los casos existentes, en esta investigación se ha optado por el estudio de los contextos donde existe mayor y menor incidencia de asesinatos de mujeres y su relación con la presencia de mercados ilegales y bandas criminales desde una perspectiva de género en el marco más amplio de violencia generalizada que azota a México desde 2007.

Cabe señalar que, en esta investigación, se reconoce el amplio esfuerzo que han hecho investigadoras feministas para caracterizar, construir tipologías y comprender el femicidio en general y el feminicidio en México, en particular, desde aspectos socioculturales, socioeconómicos y geográficos (Russell, 1990; 2001; Russell y Radford, 1992; Russell y Harmes, 2001). Y en el caso mexicano, principalmente, a raíz de las tristemente conocidas como “Muertas de Juárez” en la década de 1990 (Lagarde, 2005; 2006; Monárrez Fragoso; 2000; 2002; 2003; 2008; Monárrez Fragoso y Fuentes, 2004; Segato, 2004; 2010). Siguiendo los trabajos de estas investigadoras para el caso mexicano, esta investigación busca identificar patrones socioeconómicos y geográficos en las entidades más violentas en comparación con las menos violentas para las mujeres en los años señalados.

Las investigaciones de Lagarde (2005 y 2006), de Monárrez Fragoso (2000; 2002; 2003; 2008), de Monárrez Fragoso y Fuentes (2004) y de Segato (2004; 2010) han permitido comprender el contexto de violencia estructural y de carácter sistémico en el cual se encuadran los feminicidios en México desde la década de 1990. Producto de estos esfuerzos ha sido la conceptualización del feminicidio de Lagarde (2006) que define a este fenómeno como:

El conjunto de delitos de lesa humanidad que contienen crímenes, los secuestros y desapariciones de niñas y mujeres en un cuadro de colapso institucional. Se trata de una fractura del Estado de derecho que favorece la impunidad. El feminicidio es un crimen de Estado (Lagarde, 2006: 19-20).

El esfuerzo de las académicas feministas ha significado que este delito sea tipificado en México en el Código Penal a partir del año 2012. No obstante, los casos tipificados de este fenómeno siguen, mayoritariamente, en la impunidad y los casos en aumento, a más dos décadas de los feminicidios de Ciudad Juárez. Por ello esta investigación es más que pertinente en la segunda década del siglo XXI.

Sin soslayar la importancia de nombrar al feminicidio como el último eslabón de una cadena de violencias hacia las mujeres que culmina con la muerte violenta resultante de la condición de género de la víctima, esta investigación

busca enfocarse en las condiciones socioeconómicas y geográficas que permiten comprender aquellos contextos de mayor violencia letal hacia ellas en México, en un contexto más amplio de violencia generalizada caracterizado por las disputas entre el crimen organizado y de éstas con el Estado junto con la presencia de diversos tipos de mercados ilegales en todo el país.

En ese trabajo se considera importante estudiar los mercados ilegales que imperan en los contextos de mayor violencia letal hacia las mujeres, porque ello nos permite comprender que el aumento en el consumo de productos de carácter ilegal e ilegítimo como los estupefacientes “duros” y “de personas” a través de la explotación sexual, principalmente, de mujeres y niños y niñas, guarda relación con la incidencia de los crímenes hacia mujeres y, con ello, implica redirigir el análisis no solo al lado de la oferta (las grupos del crimen organizado) sino también de la demanda (los consumidores) en nuestras sociedades.

Porque estudiar la demanda, principalmente, del mercado de trata de personas implica reconocer las condiciones estructurales de desigualdad de género en la sociedad mexicana, en la cual las mujeres son cosificadas y pueden ser compradas y vendidas en un mercado de carácter sexista que, tras utilizarlas, las desecha sin mayores consecuencias. Esa sociedad indolente ante los delitos de feminicidio y la impunidad que los rodean es la que condena (al mismo tiempo) las marchas de las organizaciones de mujeres en contra de los feminicidios como “violentas y exageradas”, pero no cuestiona, reprueba ni castiga el aumento de la demanda y el consumo de “productos” y “servicios sexuales” en condiciones de explotación y engaños, principalmente, de mujeres, niños y niñas. Dicha demanda y consumo justamente inciden en el aumento de la violencia letal hacia las mujeres en México, como se verá en esta investigación.

### 1.1. Las variables del estudio

En el siguiente apartado se explican los factores socioeconómicos y geográficos que permiten comprender los contextos de mayor violencia para las mujeres en México a partir de la literatura especializada sobre ellos.

### 1.2. Hacia una conceptualización de mercados ilegales e ilegítimos

Dewey (2017: 43) señala que los mercados ilegales son “arenas de intercambio voluntario de bienes y servicios cuya producción o consumo está oficialmente prohibida” (Arlacchi, 2002: 203; Beckert y Wehinger, 2013: 3; Von Lampe, 2006: 81; Beckert and Dewey, 2017). Este autor afirma que entre los mercados de carácter ilegal existen los de carácter legítimo e ilegítimo socialmente,

entre los primeros se encontrarían la marihuana, la ropa falsificada, los cigarrillos de contrabando y, en el límite entre ilegal e ilegítimo, se encontrarían las autopartes robadas y la cocaína; mientras que los productos de carácter ilegal e ilegítimo serían las armas, los diamantes, las obras de arte, los órganos, la pornografía infantil, las personas y los animales.

Dentro de esa diversidad de mercados ilegales, en este trabajo se dará un énfasis en dos de aquellos considerados de carácter ilegal e ilegítimo a nivel social, como son la trata de personas y la elaboración de drogas duras (como la cocaína y las drogas sintéticas en los narcolaboratorios) y que, además, son dos de las tres actividades del crimen organizado que producen más rentabilidad económica según la Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (BBC, 2016).

### 1.3. Contextos de precarización socioeconómica y violencia hacia jóvenes y mujeres en México

Valenzuela (2015: 3) acuña el concepto de juvenicidio para identificar el exterminio o eliminación permanente de jóvenes. Este concepto refiere el acto límite que arranca la vida de una persona; acto que no se realiza en el vacío ni aparece de manera repentina, sino que es el resultado de diversas formas de precarización social, económica, cultura e identitaria de jóvenes que se han convertido en “prescindibles” a partir de su situación social y sus repertorios de identidad. Este autor enfatiza que en América Latina proliferan los escenarios donde prima la precarización social y la desacreditación identitaria de jóvenes y se caracterizan por constituirse en zonas precarias, zonas sociales prescindibles, zonas de vulnerabilidad y/o exclusión.

En este sentido, Valenzuela (2015) ha acuñado el concepto de “zonas precarias” para la comprensión de aquellas áreas geográficas donde se conjugan procesos de precarización social y económica junto con criminalización e indefensión y donde se facilita el asesinato de jóvenes o mujeres. Este autor sostiene que la precarización económica es definida por la pobreza, el empleo deficiente, la falta de un sistema de seguridad social, la carencia de viviendas o la posesión de éstas, pero carenciadas (Valenzuela, s/f). Mientras que la precarización social guarda relación con escenarios donde se conjuga la violencia estructural, la anulación de los canales de movilización social, el fracaso de la educación como mecanismo de ascenso social y/o bienestar y sistemas de justicia ineficientes y corruptos.

En este sentido, Valenzuela (2015), a partir de los trabajos de Gramsci (1980); Hall (2010) y Grossberg (2006), sostiene que, para comprender el juvenicidio y el feminicidio, es necesario conocer el contexto social, histórico,

político y cultural que los posibilitan. En esta línea de investigación también se encuentran los trabajos realizados por Moñárrez y Tabuena (2007); Moñárrez (2008; 2009); Moñárrez et al. (2010) y Segato (2004; 2010) para el caso de los feminicidios en Ciudad Juárez y Tijuana, en este marco teórico se encuadra esta investigación, pero buscando abordar más entidades y municipios de la república mexicana que se caractericen por el aumento de la violencia letal hacia las mujeres en los últimos años.

Sobre el análisis de la violencia hacia las mujeres en contextos precarios socioeconómicos cabe también incorporar, en esta investigación, el concepto de vidas nudas del texto *Homo sacer* de Agamben (2006), que nos permite comprender cómo las mujeres y las juventudes en condiciones de precariedad económica y social de América Latina, en general, y de México, en particular, se enfrentan a la muerte de manera frecuente y en manos de representantes del Estado o de organizaciones criminales, porque sus vidas son consideradas prescindibles, sacrificables y son personas excluidas de sus derechos y en condiciones de vulnerabilidad permanente. Tal y como nos recuerda Valenzuela (2012), “son vidas que se pueden aniquilar sin cometer homicidio”. Este contexto de violencia hacia las mujeres y juventudes las hace víctimas del necropoder en términos de Mbembe (2011), que sostiene que son los Estados los que implementan la necropolítica como un mecanismo de decidir, desde el poder soberano que detentan, qué vidas tienen valor y qué vidas no lo tienen. En palabras de Mbembe (2011: 46), la soberanía “es la capacidad para definir quién tiene importancia y quién no la tiene, quién está desprovisto de valor y puede ser fácilmente sustituible [...]”. Ese poder soberano es el que define que unas vidas tienen más valor que en otras en contextos de violencia y precarización socioeconómica.

#### 1.4. La geografía sí importa en los contextos de violencia letal en América Latina

Este trabajo se inscribe, además, dentro de los estudios realizados por Solís y Moriconi (2017) sobre violencia letal en América Latina, en el cual se abordan los factores sociales, económicos, políticos y geográficos que inciden en el aumento de los homicidios a nivel subestatal en la región. Estos autores encontraron en dicha investigación que la geografía sí es importante para explicar la mayor incidencia de violencia letal en América Latina, ya que los municipios cuyas tasas de homicidios son los más altos en la región, en su mayoría se encuentran en zonas fronterizas o en las costas. Al respecto, una posible explicación sería que los territorios fronterizos o con costas permiten realizar la ex-

portación e importación de distintos tipos de productos de mercados ilegales y, por ello, se constituyen en territorios en disputa por las bandas criminales dedicadas a este tipo de negocios; ante el aumento del conflicto entre las bandas, aumentan los homicidios en dichos espacios geográficos.

Respecto a la relación entre feminicidios y frontera, entre los estudios realizados por investigadoras del Colegio de la Frontera Norte, se destacan los trabajos de Monárrez (2007: 25), quien sostiene que las características particulares “de los asesinatos de Juárez corresponden a la geografía física y política de la ciudad, su frontera con Estados Unidos y su importancia como sitio de participación mexicana en las instituciones globales capitalistas”.

Por su parte, Segato (2016: 37) también argumenta que en los feminicidios de las “Muertas de Juárez” existió una relación entre “sus muertes con ilícitos resultantes del neoliberalismo feroz que se globalizó en los márgenes de la gran frontera después del TLCAN” y, con ello, “la acumulación desregulada que se concentró en las manos de algunas familias de Ciudad Juárez”. Sobre los territorios en frontera, Segato (2016: 38) apunta a que en ellos se conjugan todo tipo de tráfico ilegal de mercancías hacia Estados Unidos, las cuales son producidas por la extorsión de las obreras de las maquiladoras junto con el excedente de la plusvalía que se obtiene de sus trabajos, junto con drogas, cuerpos y otros capitales que estos negocios generan al sur de la frontera. Esta autora aduce que el tráfico ilícito de mercancías “se asemeja a un proceso de devolución constante a un tributador injusto, voraz e insaciable que, sin embargo, esconde su demanda y se desentiende de la seducción que ejerce” (Segato, 2016: 38).

Por último, para abonar al análisis de la relación que existe entre mercados ilegales y la violencia feminicida en México, se utilizará el concepto de *capitalismo gore* de Valencia (2016: 106) para hacer referencia a “la reinterpretación de la economía hegemónica y global en los espacios geográficamente (fronterizos), donde se rentabilizan más visiblemente los procesos de dar muerte” y que constituyen una mezcla de hiperconsumo capitalista, “crimen organizado, violencia espectacular, división binaria de los géneros y el uso predatorio de los cuerpos en donde la violencia explícita se convierte en un mecanismo de necroempoderamiento”. El concepto de *capitalismo gore* permite comprender los espacios geográficos fronterizos mexicanos como zonas de provisión de diversos servicios a las demandas del capital extranjero (y local), tales como: prostitución, drogas, entre otros, a partir de lógicas de consumo misóginas que degradan, cosifican y materializan los cuerpos femeninos como objetos de consumo, primero, y de desecho, después.



### 1.5. Los pactos de masculinidad tóxica detrás de los mercados ilegales en los contextos de violencia letal hacia las mujeres en México

Detrás de tanta violencia desatada en México en las últimas décadas es posible detectar y analizar qué lógicas de masculinidad y disputa por el poder están presentes, ya sea entre los grupos criminales, como entre éstos y el poder estatal. Para ello, los estudios críticos de género y sociología nos brindan algunas luces. Por ejemplo, en su texto sobre *Capitalismo gore*, Valencia explica cómo “las conexiones entre el Estado y la clase criminal, en tanto que ambos detentan el mantenimiento de una masculinidad violenta emparentada con la construcción de lo nacional” tienen profundas implicaciones de carácter económico, político, social y un profundo impacto en el número de vidas humanas que se están cobrando esas “lógicas de masculinidad” que conllevan desafíos y luchas por el poder y que, de alguna manera, van legitimando a la clase criminal como “sujeto pleno de derecho en la ejecución de la violencia” como una de las principales consignas que se deben cumplir bajo las demandas de masculinidad hegemónica<sup>3</sup> y el machismo nacional (Valencia, 2016: 50). Esta autora nos permite comprender cómo las lógicas de masculinidad hegemónica y violenta han llevado a este país a esa cruenta guerra contra el narco y su consecuente costo en vidas humanas e impacto socioeconómico desde el año 2007. Ya sea porque los grupos del crimen organizado luchan entre sí por el poder económico y los territorios o porque las fuerzas del Estado también disputan de manera violenta el poder económico y político con el crimen organizado, mientras tanto en todo el país no existen posibilidades para otras formas de dirimir conflictos que impliquen nuevas formas de relaciones entre hombres y entre éstos y las mujeres.

## 2. Estrategia metodológica de la investigación

Para comprender cuáles son los patrones —a partir de las variables antes señaladas— que prevalecen en los contextos de mayor violencia letal hacia las mujeres se ha diseñado una estrategia metodológica de carácter cualitativo comparado para esta investigación. El carácter cualitativo comparado de la investigación se debe

---

3. La masculinidad hegemónica fue definida por Connel (2005) como la configuración de la práctica de género que representa la respuesta generalmente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, lo que ha garantizado histórica y socialmente, la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres. En este sentido, la masculinidad hegemónica está asociada al machismo y al patriarcado como lógica de relación y comprensión del mundo desde los estudios de género.

a que la misma abordará el análisis de los factores socioeconómicos y geográficos que permiten comprender la incidencia de asesinatos de mujeres en los municipios más violentos en comparación con aquellos menos violentos de México.

Para la recolección de datos se ha utilizado la revisión documental de fuentes oficiales como el INEGI para la construcción de la base de datos sobre asesinatos de mujeres, los índices de precarización socioeconómica de CONEVAL (2019) y de organismos de la sociedad civil como el Semáforo Delictivo (2019) para la información sobre los mercados ilegales presentes en las entidades y municipios estudiados. La base de datos sobre la presencia de mercados ilegales como bandas criminales en los municipios estudiados se ha construido a través de la revisión hemerográfica de notas periodísticas de investigación.

Por su parte para el análisis de los datos se utilizarán dos técnicas, a saber: a) la medida de entropía de Drozdova y Gaubatz (2014 y 2017) y; b) el análisis cualitativo comparado de Ragin (1987 y 2006). La primera de estas técnicas funciona a partir de la correlación de las variables independientes con la dependiente permitiendo identificar la asociación de las variables explicativas sin que dependa del número de casos. El cálculo está basado en la teoría computacional y se fundamenta en una matriz de doble entrada que clasifica a los casos en función de su comportamiento para cada variable independiente según la presencia o ausencia de cuatro condiciones: a) tener la condición (x) y tener el resultado (y); b) no tener la condición (-x), pero sí el resultado; c) tener la condición (x), pero no el resultado (-y); y d) no tener la condición (-x) ni el resultado (-y). El modelo teórico se representaría de la siguiente manera:

	y	-y	
x	a	C	a+c
-x	b	D	b+d
	a+b	c+d	a+b+c+d

De acuerdo con la propuesta de Drozdova y Gaubatz (2017), con esta técnica se busca calcular dos mediciones, que ellos llaman entropía general y condicional. La primera de ellas determina la variabilidad de la variable dependiente en donde esta medida adopta un valor de uno (1), si el número de casos positivos y negativos está perfectamente balanceado, y de cero (0) si todos los casos están inclinados hacia un mismo resultado, ya sean estos positivos o negativos. La segunda medida se centra en las variables independientes y calcula en qué medida (o proporción) estas son capaces de reducir la incertidumbre sobre el resultado de interés. En ese sentido, si esta medida otorga un valor de cero (0) estaría indicando que dicha variable es capaz de

explicar a la perfección el resultado, mientras que si arroja un valor de uno (1) indicaría, por el contrario, que esa variable es incapaz de explicar el resultado porque no puede reducir en absoluto la incertidumbre sobre el resultado de interés (entropía general).

En esta investigación, si bien la muestra no está perfectamente balanceada, pues siete casos presentan el resultado de interés y nueve que no lo poseen, sí muestra un valor muy alto (0.9890), próximo al ideal explicativo de la propuesta teórica de Drozdova y Gaubatz (2017). Y por lo que toca a las variables independientes, la base de datos confeccionada ha permitido establecer 96 observaciones para los 16 casos bajo análisis. El último paso de la propuesta de Drozdova y Gaubatz es lo que han denominado *ganancia informativa*, cuya medida se extrae de la diferencia entre la entropía general y la entropía condicional de cada una de las variables independientes. En ese sentido, la variable que aporte mayor ganancia informativa será la que explique mejor el resultado de acuerdo con el método de la diferencia.

El objetivo de utilizar esta técnica ha servido para seleccionar a las variables con mayores ganancias informativas, para procesarlas en otro modelo empírico que permita establecer las condiciones que explican el problema de investigación. Esta segunda técnica es conocida como el Análisis Cualitativo Comparado (QCA por sus siglas en inglés), la cual fue creada por Ragin (1987, 2006) y tiene como fundamento la teoría de conjuntos, a través de la cual se determinan las condiciones de suficiencia (y de necesidad, de ser el caso) de un fenómeno.

La técnica se fundamenta en los conjuntos clásicos o definidos, a través de los cuales se cuantifica de manera binaria (1, 0) la presencia o ausencia de los atributos cualitativos de las variables bajo estudio, mismas que se procesan en una Tabla de Verdad que arroja todas las combinaciones históricas y teóricamente posibles (contrafácticas) que podrían arrojar el resultado de interés. El *software* ofrece tres tipos de soluciones: compleja, parsimoniosa e intermedia, sin embargo, se emplea la primera ya que a través de ella solo se toman en cuenta las combinaciones que cuentan con registros históricos. Las configuraciones causales de los resultados se leen bajo la premisa lógica condicional *if... then...*, al tiempo que dan cuenta de los casos con más de 0.5 de membresía en cada una de ellas.

Para el análisis cualitativo comparado se ha establecido como variable dependiente el aumento de los asesinatos de mujeres en los municipios más importantes de las entidades federativas más violentas de la república mexicana en 2017 y 2018. Precisamente en el cuadro 1 se presentan los indicadores de la variable dependiente.

**Cuadro 1: Variable dependiente y sus indicadores**

Variable dependiente	Indicadores
Aumento de los asesinatos de mujeres en contextos violentos de la república mexicana	Número de asesinatos de mujeres en cada entidad Municipios con mayor frecuencia de casos de asesinatos de mujeres en cada entidad

Fuente: elaboración propia

Mientras que, en el cuadro 2, se detallan los variables sociodemográficas y geográficos que permiten comprender los contextos de mayor violencia letal hacia las mujeres en México. Además de las variables independientes, este cuadro también muestra los indicadores y las subhipótesis de la investigación.

**Cuadro 2: Variables independientes y sus indicadores**

Dimensiones	Variables independientes	Indicadores	Sub-hipótesis
Zonas precarias a nivel subnacional	Presencia de mercados ilegales ligados a la producción de narcóticos “duros” en el municipio	Presencia de narcolaboratorios en el municipio	La presencia de economías ilegales ligadas a la producción de narcóticos “duros” influye en el aumento de las muertes violentas de mujeres
	Precarización socioeconómica del municipio	Porcentaje de población en situación de pobreza o vulnerabilidad en el municipio	La precarización socioeconómica genera la indefensión de ciertos sectores como las mujeres y los jóvenes, por lo tanto, en dichos contextos, podrían aumentar los asesinatos de mujeres
Economías ilegales de carácter sexista	Presencia de economías ilegales sexistas: como el turismo sexual y la trata de personas	Evidencia de la operación de grupos criminales ligados a la trata de personas y al turismo sexual en el municipio	La presencia de mercados ilegales de carácter sexista tales como la trata de personas y el turismo sexual influye en el aumento de las muertes violentas de mujeres
Zonas geográficas de riesgo	Condición geográfica de los municipios	El municipio se encuentra en costa o frontera	La condición geográfica de los municipios (principalmente costas y fronteras) incide en la muerte violenta de mujeres jóvenes por el tipo de mercados ilegales que albergan
	Presencia de bandas criminales	Evidencia de más de 2 bandas criminales en el municipio	La presencia de 2 o más bandas criminales agudiza la violencia en el territorio y ello puede incidir en el aumento de los asesinatos de mujeres

Fuente: Elaboración propia.

La hipótesis que guía esta investigación es la siguiente: los asesinatos de mujeres se incrementan significativamente en aquellos contextos en donde existe una fuerte presencia de mercados ilegales ligados a la trata de personas y a la producción de narcóticos “duros” junto con la concentración de bandas criminales que disputan territorios y poder entre ellas. Debido principalmente a que estos mercados ilegales generan altos costos económicos para quienes los desarrollan, lo cual genera y aumenta la violencia entre las bandas del crimen organizado que buscan acaparar el control, poder y territorio donde se desenvuelven desde una lógica de masculinidades hegemónicas y violentas.

### 3. Contextualización del estudio

Entre 2007 y 2018 se han implementado en México varias estrategias de seguridad para el combate al narcotráfico que han tenido como consecuencias: el aumento en el número de muertes violentas de jóvenes, mujeres y adultos en todo el país, migraciones, feminicidios, desapariciones, violaciones a los derechos humanos, detenciones arbitrarias, entre otros fenómenos sociales. En esta línea, este trabajo se concentra en el análisis de los asesinatos de mujeres en las entidades federativas más y menos violentas para ellas en el país. Según fuentes periodísticas, México cuenta con 250.000 homicidios dolosos como consecuencia de la estrategia denominada de Guerra al Narcotráfico implementada entre 2006 y 2018 (RT, 2018). Aunque el cambio de gobierno federal implicó un giro en la estrategia de combate al narcotráfico hacia una política pública de carácter más moderado desde el advenimiento de la presidencia de Andrés Manuel López Obrador, las cifras anuales de muertes violentas no han disminuido para el año 2019, sino que se han incrementado con respecto a la cantidad de homicidios dolosos del año anterior.

Para este estudio en particular, se toman de muestra dos años (de los más violentos del periodo) en particular, el 2017 y 2018. Mientras que para el año 2017 ocurrieron en el país 32.079 homicidios dolosos, como se puede observar en el Cuadro 3, las seis entidades federativas más violentas en ese año fueron: Estado de México, Guerrero, Guanajuato, Chihuahua, Baja California, Veracruz y Michoacán (INEGI, 2019).

Mientras que para el año 2018, el INEGI (2019) arroja la alarmante cifra de 35.964 homicidios dolosos en el país, la cifra más alta desde el año 2006 en el que comienza la Guerra al Narcotráfico en el país. Y, como se puede observar en el Cuadro 3, las seis entidades federativas más violentas fueron: Guanajuato, Estado de México, Baja California, Jalisco, Chihuahua y Guerrero.

**Cuadro 3: Número de homicidios dolosos por entidad federativa  
en los años 2017 y 2018**

Entidad federativa	Número de homicidios dolosos: Año 2017	Número de homicidios dolosos: Año 2018
Aguascalientes	84	82
Baja California	2.169	2.910
Baja California Sur	751	198
Campeche	78	78
Coahuila de Zaragoza	275	241
Colima	867	746
Chiapas	591	659
Chihuahua	2.248	2.957
Ciudad de México	1.320	1.460
Durango	200	175
Guanajuato	2.285	3.493
Guerrero	2.637	2.312
Hidalgo	314	330
Jalisco	1.586	2.919
México	3.076	3.135
Michoacán de Ocampo	1.732	2.078
Morelos	654	817
Nayarit	474	394
Nuevo León	664	852
Oaxaca	1.018	863
Puebla	1.083	1.245
Querétaro	218	229
Quintana Roo	455	839
San Luis Potosí	507	560
Sinaloa	1.640	1.202
Sonora	761	933
Tabasco	450	555
Tamaulipas	1.204	1.417
Tlaxcala	126	150
Veracruz de Ignacio de la Llave	1.851	1.315
Yucatán	52	58
Zacatecas	709	762
<b>Total</b>	<b>32.079</b>	<b>35.964</b>

Fuente: Elaboración propia con base en datos del INEGI (2019).

De los 32.079 homicidios ocurridos en el año 2017, 28.522 corresponden a muertes de hombres y 3.420 a asesinatos de mujeres. De esas 3.420 muertes violentas de mujeres en el cuadro 4 se muestran datos de las seis entidades con más incidencia de este delito para el año 2017, dichas entidades concentran el 45% del total de los homicidios dolosos de mujeres del país para ese año.

**Cuadro 4: Estados con mayor número de asesinatos de mujeres en 2017**

Entidad	Número de asesinatos de mujeres
Estado de México	471
Chihuahua	244
Guanajuato	215
Guerrero	212
Baja California	205
Veracruz	202
<b>Total</b>	<b>1.549</b>

Fuente: Elaboración propia con base en datos de INEGI (2019).

Mientras que para el año 2018 fueron asesinadas un total de 3.752 mujeres. En ese sentido, en el Cuadro 5 muestra las seis entidades más peligrosas para las mujeres en el año 2018. Dichas entidades cuentan con el 48% del total de asesinatos para ese año.

**Cuadro 5: Estados con mayor número de asesinatos de mujeres en 2018**

Entidad	Número de homicidios dolosos de mujeres
Estado de México	456
Guanajuato	354
Jalisco	269
Baja California	264
Chihuahua	258
Guerrero	225
<b>Total</b>	<b>1.826</b>

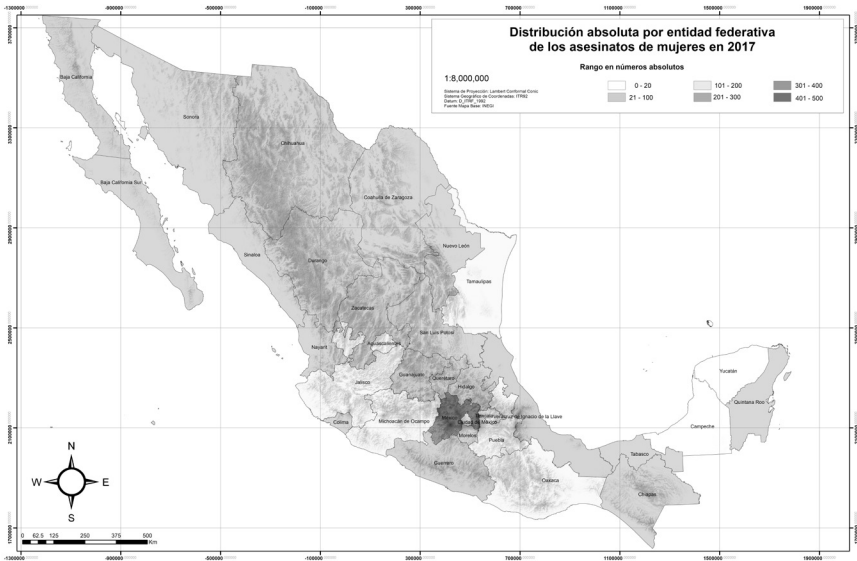
Fuente: Elaboración propia con base en datos de INEGI (2019).

### 3.1. Mapas de la violencia letal hacia las mujeres en México

A continuación, se muestran geográficamente dónde se encuentran los estados más violentos para las mujeres en los años 2017 y 2019. Como se podrá ob-

servar en los siguientes mapas, la violencia letal hacia las mujeres está dispersa en diferentes regiones del país, ya no solo en territorios fronterizos, sino que, además, en los últimos años se han concentrados los asesinatos en zonas del centro del país y en entidades mediterráneas como los Estados de México y Guanajuato.

**Mapa 1: Distribución de los asesinatos de mujeres en las entidades más violentas para ellas en el año 2017**



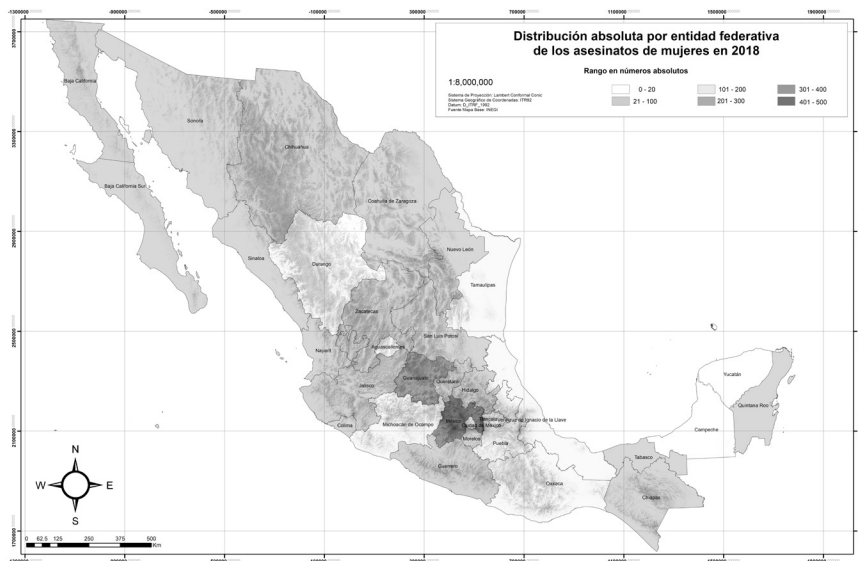
Fuente: Elaboración propia con base en datos de INEGI (2019).

Mientras que para el año 2018, los estados más violentos del país para las mujeres vuelven a ser los mismos, pero Jalisco irrumpe en los primeros lugares desplazando a Veracruz entre los que más incidencia de asesinatos femeninos presentan (ver Mapa 2).

Prácticamente entre esas siete entidades federativas se concentran uno de cada dos asesinatos de mujeres entre los años 2017 y 2018. Y para identificar los factores que permiten comprender los contextos de mayor violencia letal hacia las mujeres, se recurre al método de comparación de las variables estudiadas y su presencia o ausencia en los municipios con mayor incidencia de asesinatos de mujeres y aquellos con menor incidencia de dicho fenómeno.



**Mapa 2: Distribución de los asesinatos de mujeres en las entidades más violentas para ellas en el año 2018**



Fuente: Elaboración propia con base en datos de INEGI (2019).

Para lo anterior, en el Cuadro 6 se presentan las entidades federativas que presentan menor incidencia de asesinatos de mujeres para el año 2017.

**Cuadro 6: Estados con menor número de muertes violentas de mujeres en 2017**

Entidad	Número de asesinatos de mujeres
Aguascalientes	8
Yucatán	13
Tlaxcala	18
Durango	28
Querétaro	34
Coahuila	37
<b>Total</b>	<b>138</b>

Fuente: Elaboración propia con base en datos del INEGI (2019).

Mientras que en el Cuadro 7 se presentan el número de asesinatos de mujeres en los Estados menos violentos del país para ellas en el año 2018.

**Cuadro 7: Estados con menor número de muertes violentas de mujeres en 2018**

Entidad	Número de asesinatos de mujeres
Yucatán	9
Campeche	13
Tlaxcala	20
Durango	20
Coahuila	24
Baja California Sur	26
<b>Total</b>	<b>112</b>

Fuente: Elaboración propia con base en datos del INEGI (2019).

#### 4. Presentación de los datos

Tras la revisión documental de los indicadores de las variables independientes de la investigación, en el Cuadro 9 se presenta la matriz de datos para los municipios más violentos para las mujeres en los años 2017 y 2018.

**Cuadro 9: Matriz de datos de los municipios más violentos del país para las mujeres entre los años 2017 y 2018: indicadores de la variable dependiente y de las variables independientes**

Estado	Municipios más violentos de cada entidad federativa	Trata de personas	Destino para turismo sexual	Presencia de narco laboratorios	Precarización socio económica <sup>4</sup>	Condición geográfica
Estado de México	Ecatepec	Sí	No	Sí	77.65% de la población es pobre o vulnerable	Mediterráneo
Guanajuato	Salamanca	Sí	No	No	78.45% de la población es pobre o vulnerable	Mediterráneo
Jalisco	Guadalajara	Sí	Sí	Sí	64.15% de la población es pobre o vulnerable	Mediterráneo

4. Para la construcción de este indicador se ha tomado el porcentaje de población en situación de pobreza o vulnerabilidad en el municipio según los datos proveídos por CONEVAL (2019).

Chihuahua	Ciudad Juárez	Sí	Sí	Sí	69.9% de la población es pobre o vulnerable	Frontera
Baja California	Tijuana	Sí	Sí	Sí	73.95% de la población es pobre o vulnerable	Frontera
Guerrero	Acapulco	Sí	Sí	Sí	86.75% de la población es pobre o vulnerable	Costa
Veracruz	Coatzacoalcos	Sí	Sí	No	72.77% de la población es pobre o vulnerable	Costa

Fuente: Elaboración propia con base en datos de INEGI (2019), CONEVAL (2019) y Semáforo Delictivo (2019).

Por su parte, en el Cuadro 10 se muestran los datos para los indicadores de las variables independientes en los municipios con menor incidencia de asesinatos de mujeres en los años 2017 y 2018.

**Cuadro 10: Matriz de datos de los municipios menos violentos del país para las mujeres entre los años 2017 y 2018: indicadores de la variable dependiente y de las variables independientes**

Entidad	Municipio más violento de cada entidad federativa	Trata de personas	Destino para turismo sexual	Presencia de narco laboratorios	Precarización socio económica	Condición geográfica
Aguascalientes	Aguascalientes	Sí	No	No	64 % de la población es pobre o vulnerable	Mediterráneo
Yucatán	Mérida	No	Sí	No	63 % de la población es pobre o vulnerable	Mediterráneo
Campeche	Campeche	Sí	No	No	67.8 % de la población es pobre o vulnerable	Costa
Tlaxcala	Tlaxcala	Sí	Sí	No	72.1 % de la población es pobre o vulnerable	Mediterráneo

Durango	Lerdo	No	No	No	77.7 % de la población es pobre o vulnerable	Mediterráneo
Coahuila	Torreón	Sí	No	No	65 % de la población es pobre o vulnerable	Mediterráneo
Baja California Sur	Los Cabos	Sí	Sí	No	72.8 % de la población es pobre o vulnerable	Costa

Fuente: Elaboración propia con base en datos de INEGI (2019), CONEVAL (2019) y Semáforo Delictivo (2019).

## 5. Análisis de los resultados

De acuerdo con lo señalado sobre las técnicas de medición empleadas en este trabajo, las medidas de entropía condicional indican que cuatro de las seis variables bajo análisis arrojan ganancias informativas significativas o relevantes. Con base en el modelo elaborado, las variables con mayor capacidad de reducir la incertidumbre sobre el resultado de interés serían los *narcolaboratorios* y las *Bandas Criminales*, seguidas por aquellas que miden el impacto de la *trata* y la *precarización* económica. Es importante hacer notar que todas las variables aquí señaladas tienen una dirección positiva de acuerdo a las hipótesis que sobre ellas se plantearon en un inicio.

**Tabla 1: Medidas de entropía general y condicional**

	Trata	Dest_sexual	Narcolabs	Precarización	Geog. de riesgo	BACRIM
<b>A</b>	0.4375	0.3125	0.3125	0.3125	0.25	0.3125
<b>B</b>	0.00001	0.125	0.125	0.125	0.1875	0.125
<b>C</b>	0.4375	0.25	0.00001	0.1875	0.125	0.0625
<b>D</b>	0.125	0.3125	0.5625	0.375	0.4375	0.5
<b>H(Y)</b>	0.9890	0.9890	0.9890	0.9890	0.9890	0.9890
<b>H(Y X)</b>	0.8750	0.9350	0.4700	0.8830	0.8950	0.6950
<b>I(Y; X)</b>	0.1140	0.0540	0.5190	0.1060	0.0940	0.2940
<b>Direction</b>	Positive	Positive	Positive	Positive	Positive	Positive

Fuente: Elaboración propia.

Con base en lo anterior, se descartaron las variables de destino sexual y zonas geográficas de riesgo por no tener suficiente capacidad para reducir la incertidumbre sobre las muertes violentas de mujeres en el país. Hecho esto, se procedió a procesar las cuatro variables con mayor capacidad explicativa en un modelo de QCA en su modalidad de *Crisp Set*. Al procesar los datos, el *software* arroja una tabla de verdad con 16 combinaciones teóricamente posibles, de las cuales solo ocho recogen casos con registros históricos, y sólo tres de ellas podrían calificarse como verdaderas, en tanto cumplen la condición de suficiencia en la que siempre que están presentes estas configuraciones y se obtiene el resultado de interés. Dichas combinaciones verdaderas son: a) (1,1,1,1); b) (1,1,0,0); y c) (1,1,0,1). Asimismo, se advierte que las combinaciones (1,0,1,0) y (1,0,1,1) son contradictorias, ya que ambas recogen casos con resultados positivos y negativos en relación a la variable dependiente.

**Tabla 2: Tabla de verdad de la matriz de datos**

Trata	Narcolab	Precarización	BACRIM	Y	Raw Consist	Casos
1	1	1	1	1	1	Ecatepec, Tijuana, Acapulco
1	1	0	0	1	1	Guadalajara
1	1	0	1	1	1	Cd. Juárez
1	0	1	0	0	0.5	Coatzacoalcos, Huamantla
1	0	1	1	0	0.5	Salamanca, Los Cabos
1	0	0	0	0	0	Aguascalientes, Campeche, Tlaxcala, Gómez Palacio, Torreón
0	0	0	0	0	0	Mérida
0	0	1	0	0	0	Lerdo
1	1	1	0			
1	0	0	1			
0	1	0	0			
0	1	1	0			
0	0	0	1			
0	1	0	1			
0	0	1	1			
0	1	1	1			

Fuente: Elaboración propia.

Posteriormente se eliminaron los contrafácticos que, como ya se dijo, son las combinaciones teóricamente posibles, pero sin casos históricos, y se presta

atención a la solución compleja del programa, misma que arroja dos configuraciones causales con capacidad explicativa sobre el fenómeno de los asesinatos de mujeres en contextos violentos en México. La primera de ellas indica que allí donde hay trata de personas, narcolaboratorios y no precarización socioeconómica (es decir mayor riqueza), aumentan los asesinatos de mujeres. La segunda configuración explicativa señala que, allí donde hay trata, narcolaboratorios y bandas criminales, entonces aumentan significativamente los asesinatos de mujeres en la república mexicana.

Algo que llama poderosamente la atención es que las variables de trata y narcolaboratorios están presentes en las dos configuraciones causales que muestran el resultado de interés, lo que significa, además, que ambas son condiciones necesarias del fenómeno de los asesinatos de mujeres, de tal suerte que si no existieran la trata y los narcolaboratorios no habría asesinatos de mujeres en el país.

**Tabla 3: Solución compleja del modelo de QCA.  
Model  $Y = f(\text{Trata}, \text{Narcolab}, \text{Precarización}, \text{BACRIM})$ .  
COMPLEX SOLUTION**

	Raw Coverage	Unique Coverage	Consistency
Trata*Narcolab*~Precarización	0.285714	0.142857	1.000000
Trata*Narcolab*BACRIM	0.571429	0.428571	1.000000
Solution Coverage	0.714286		
Solution consistency	1.000000		

Casos con más de 0.5 de membresía en la ecuación Trata\*Narcolab\*~Precarización: Guadalajara, Ciudad Juárez.

Casos con más de 0.5 de membresía en la ecuación Trata\*Narcolab\*BACRIM: Ecatepec, Ciudad Juárez, Tijuana, Acapulco.

En resumen, lo anterior significa que en los contextos de mayor violencia, si no existieran los mercados ilegales de trata de personas y de narcolaboratorios y concentración de bandas criminales, posiblemente habrían menos asesinatos de mujeres. Esto quiere decir que estos tres factores se establecen como condiciones de necesidad en la producción del fenómeno del asesinato de mujeres.

Por su parte, es interesante observar la configuración de (Trata\*Narcolab\*~Precarización) que se presenta en los municipios de Guadalajara y Ciudad Juárez, lo cual nos estaría indicando que no son espacios precarizados a nivel socioeconómico pero sí son espacios muy violentos para las mujeres. Este dato es importante porque brinda luces para posteriores investigaciones respecto

a zonas de mayor crecimiento económico que son violentas porque existen allí demandas —y condiciones económicas para satisfacerlas— de productos de carácter ilegal e ilegítimo.

### **5. Principales hallazgos de la investigación: los pactos de masculinidad que están detrás las disputas por la producción de narcóticos duros y de la trata de personas y su relación con los asesinatos de mujeres en territorio mexicano**

La manifestación clara de esas masculinidades hegemónicas y violentas son los territorios abordados en esta investigación, donde se conjugan economías ilegales de producción de narcóticos “duros” con disputas entre grupos criminales y el Estado por el control del poder económico y del territorio, dejando detrás secuelas importantes en vidas humanas y altos costos sociales y económicos para las entidades más violentas del país.

Por otra parte, respecto a los pactos de masculinidad en el negocio de la trata, cabe señalar que, en México, más del 85% de las personas víctimas del delito de trata de personas son mujeres y niñas y, de ellas, el 70% son explotadas con fines sexuales, según cifras de la CNDH (2019) (*La Jornada*, 2019). Estos datos permiten comprender mejor la relación que existe en los contextos más violentos del país, entre el mercado ilegal de la trata de personas y la mayor incidencia en los asesinatos de mujeres en dichos territorios.

Al respecto, Torres (2016) apunta que el fenómeno de la trata de personas es una problemática compleja, multifacética pero aún poco analizada y comprendida. El fenómeno abarca tanto las actividades de captación, traslado, acogida y recepción de personas que se inicia en un lugar y se consuma en otro, según el Protocolo de Palermo del año 2000. La trata de personas utiliza las amenazas, el uso de la fuerza y otras formas de coacción, rapto, fraude o engaño, abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad, concesión o recepción de pagos para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra (Protocolo de Palermo, 2000). El Protocolo también señala que las distintas formas de explotación consideradas en la trata son: prostitución ajena y otras modalidades de explotación sexual, trabajos o servicios forzados, esclavitud o prácticas análogas a la esclavitud, servidumbre o extracción de órganos (Torres, 2016).

Este mercado ilegal de carácter ilegítimo socialmente, como lo denomina Dewey (2017), tiene características únicas respecto a los demás tipos de productos del comercio ilegal, porque incluye el lucro y explotación de personas. Como

bien lo explica Amorós (1994), detrás del fenómeno de la trata de personas se encuentra la ideología patriarcal, que hace posible numerosos pactos y actividades entre cofrades de muy distintas características que comparten una visión común: las mujeres como objetos de placer o de lucro (Torres, 2016:123).

Las distintas formas de tráfico de personas al mismo tiempo que generan cuantiosas ganancias a las redes de explotadores –solo superadas por el tráfico de drogas y de armas a nivel mundial– implican importantes costos para la sociedad y un dolor inconcebible a las víctimas (Torres, 2016; OEA, 2005). La modalidad más extendida, la de explotación sexual, implica además de la violencia de género ejercida hacia las víctimas, otros tipos de violencias estructurales que se manifiestan en las condiciones de exclusión, como la pobreza, la vulnerabilidad socioeconómica y la pertenencia étnica de muchas de las víctimas de este delito.

Como lo afirma Torres (2016: 124), si en la trata de personas el fin es la explotación sexual, el contenido patriarcal de dicho pacto –en términos de Amorós (1994)– es muy claro, porque el uso, ya sea en alquiler, exhibición o venta de los cuerpos femeninos para proporcionar algún tipo de placer a los hombres es, en sí mismo, una expresión paradigmática de la violencia de género en una sociedad, en este caso, la mexicana. Como refiere Torres, basándose en el concepto de Amorós, en todo el proceso de trata de personas con fines de explotación sexual, están implicados múltiples pactos patriarcales que se explicarán a continuación. Durante la fase de captación en la operación de compra-venta de la víctima, un hombre paga y otro entrega el bien; en el caso del secuestro, se realiza una promesa de matrimonio de un hombre a otro hombre que deja de ser dueño de ella; en la seducción, se entrega a la hija para el matrimonio. Los “enganchadores” hacen pactos con *agentes* de la comunidad y con hombres que transportarán a las víctimas y éstos, a su vez, con taxistas, policías, agentes de migración, dueños de hoteles, entre otros. Finalmente, explica Torres (2017: 124), se encuentran los proxenetes, que se encargan de ofrecer los distintos servicios implicados en la explotación sexual, y en el último eslabón de la cadena de los pactos patriarcales entre cofrades se encuentran los clientes, sin los cuales el negocio no existiría.

Precisamente, este negocio de compra y venta de personas existe porque hay una demanda de ellas en una sociedad que va construyendo diferencias socioculturales entre hombres y mujeres en función del género, desde una edad temprana, disparidades que, a su vez, van generando asimetrías entre ellas y ellos y que, posteriormente, se van traduciendo en violencias de diferentes tipos (sexual, laboral, económica, de género y, finalmente, pueden llegar a convertirse en feminicidios). La relación entre mercados sexistas y asesinatos



de mujeres se establece en la violencia de género que existe al interior de una sociedad misógina y patriarcal, donde las mujeres son concebidas como “objetos” o “productos” que, una vez que son utilizadas, pueden ser desechados sin que ello tenga ningún tipo de implicación jurídica o social.

Ante este escenario, en esta investigación se considera que es precisamente en la demanda de personas (principalmente mujeres y niñas) como si fueran productos desde una lógica misógina que se fundamenta en valores de una sociedad patriarcal y en los distintos tipos de violencias de género y, en especial, la feminicida, donde se debe enfocar el análisis desde las ciencias sociales y las políticas públicas para combatir y eliminar todas las violencias hacia las mujeres en México. Porque como Segato (2016: 20) lo afirma, en “el pacto y mandato de masculinidad se amparan y encubren todas las formas de dominación y abuso que en su caldo se cultivan y de allí proliferan” a otros espacios y relaciones sociales. Precisamente sobre la trata y la esclavitud sexual, esta autora sostiene que “en su espacio sombrío y dañino se sellan todos los secretos mafiosos que hoy pavimentan el camino de la acumulación” (Segato, 2016: 20).

Justamente respecto a la trata con fines de esclavitud sexual, Segato (2016: 20) manifiesta que su “rendimiento no reside meramente en la contabilidad del lucro material que de ella se extrae, sino en lo que ella cobija en términos de pacto de silencio y complicidad que a su sombra se consolidan”. En estos pactos de masculinidad se conjugan economías simbólicas y materiales en el que los cuerpos de las mujeres “hacen de puente entre lucro en peculio y capacidad de dominio jurisdiccional expresado en un orden moral en el que el acceso sexual cimienta el mancomunamiento de los dueños al garantizarles la capacidad de dañar impunemente” (Segato, 2016: 20). Es decir, que en los contextos donde proliferan mercados ilegales como la trata de personas con fines de explotación sexual coexisten de manera simultánea pactos de masculinidad, lucro económico y dominio territorial sobre los cuerpos femeninos junto con impunidad.

### 5.1. En este contexto de violencia generalizada ¿se puede hablar de feminicidio en México?

Ante este escenario de violencia extendida en todo el país y de violencias extremas contra las mujeres, cabe realizarse las siguientes preguntas: 1) ¿Es posible hablar de un concepto más amplio que el de feminicidio en términos de Lagarde? 2) ¿Es posible utilizar un nuevo concepto que permita abordar tanto los feminicidios de mujeres por el hecho de ser mujeres como aquellos feminicidios que se dan sin que exista una relación entre víctima y victimario,

en términos impersonales, y que comprenda además el territorio de extrema violencia en el cual ocurren?

Al momento de escribir este capítulo se ha generado la siguiente pregunta: ¿Los asesinatos de mujeres en contextos de predominio de mercados ilegales ligados a la trata de personas y la producción de drogas duras pueden ser considerados como femigenocidio, en términos de Segato?

Tras la propuesta reciente de Segato de conceptualizar como femigenocidio al aumento de las muertes violentas de mujeres en contextos de extrema violencia, en el que se conjugan, además, la misoginia y la impunidad generalizadas, y que a veces tienen como responsables a conocidos de las víctimas y, en otras ocasiones en las que no, igualmente se caracterizan por el desprecio a la vida de las mujeres y la indiferencia hacia sus muertes, la pregunta señalada es pertinente.

Según esta autora, el femigenocidio “posee un carácter genérico, impersonal y sistemático, lo que permite aproximarlo al perfil de genocidios o de los crímenes de lesa humanidad” (Segato, 2010). Refiere, además, que estos crímenes ocurren en el contexto público de nuevas formas bélicas perpetrados por facciones, bandos, pandillas, mafias y fuerzas paraestatales y estatales de varios tipos. Agrega que se realizan en el contexto de la “superposición precisa entre la hermandad masculina y la hermandad mafiosa, de forma amplia”, donde participan todo tipo de sicarios, jóvenes marginales y hombres de clases privilegiadas (Segato, 2010: 7).

De esta manera, el concepto de femigenocidio de Segato guarda relación con el análisis de Amorós (1994) y de Torres (2016) sobre la trata de personas como parte de pactos y actividades patriarcales entre cofrades que —aunque mantengan características distintas entre sí— comparten una visión común: las mujeres como objetos de placer o de lucro. Estos pactos patriarcales entre cofrades se dan en contextos específicos en el que las vidas de las mujeres se convierten en vidas nulas —en términos de Agamben— prescindibles y sacrificables, porque la impunidad les ampara a seguir cometiendo estos crímenes sin ningún tipo de sanción jurídica o social. Finalmente, el contexto de violencia generalizada en México remite a esta idea de Segato (2016) respecto a los crímenes de guerra, en los cuales el último eslabón de la conquista territorial es el cuerpo de las mujeres.

## 5.2. A modo de cierre: principales conclusiones de la investigación

Los hallazgos de esta investigación muestran que la economía política de la violencia abordada desde una perspectiva de género puede brindar herra-

mientas conceptuales que permitan comprender la relación que existe entre la proliferación de mercados ilegales ligados a la fabricación de drogas duras junto con la compra y venta de mujeres, niñas y niños (principalmente) en la trata de personas que generan condiciones de disputa violenta entre bandas del crimen organizado; ello permite comprender el aumento de los asesinatos de mujeres en los seis estados de la república más violentos para ellas en los últimos años.

Si bien es cierto que con el análisis de los datos realizado a través de la medida de entropía y del Qualitative Comparative Analysis, la configuración de variables como: 1) trata de personas; 2) narcolaboratorios; y 3) concentración de bandas criminales, es la que reúne condiciones de suficiencia en la mayoría de los casos que ostentan en mayor grado el flagelo de asesinatos de mujeres, ello no necesariamente implica que los demás factores (geografía y zonas precarias) no deban ser tenidos en cuenta en el momento de analizar y comprender los territorios más violentos del país. Básicamente porque la precarización socioeconómica ha pasado a ser una variable constante en los territorios violentos como en los pacíficos a lo largo del país, lo cual nos habla de contextos sumamente adversos para ejercer derechos de ciudadanía y, en especial, aquellos de última generación, como los económicos, sociales, culturales y medioambientales, por parte de amplios sectores de la población mexicana. Lo cual en sí es un dato no menor para la implementación de políticas públicas de combate a la violencia en todo el país; no obstante, no es el factor que permite comprender mejor los contextos de violencia, sino que este hallazgo posibilita desmistificar las teorías que relacionan la violencia con la pobreza y, en vez de ello, complejizar el análisis con otros factores que no necesariamente criminalicen la pobreza en México o en América Latina.

Por su parte, la geografía sí importa, pero desde otros matices que no solo son los espacios fronterizos o los puertos y costas del país, porque como se observa en esta investigación, en los últimos años, zonas mediterráneas del país como las entidades federativas de Guanajuato y el Estado de México se han convertido en territorios extremadamente violentos para hombres y mujeres, principalmente, por ser espacios geoestratégicos para la producción, trasiego y comercio de productos de carácter ilegal e ilegítimo.

Finalmente, esta investigación apunta la mirada a la demanda que se ejerce y promueve en la trata de personas en los distintos estados abordados en este capítulo. Es allí donde se considera necesario enfatizar el análisis para combatir esta problemática, ya que en una sociedad con profundas desigualdades estructurales y donde las mujeres y niñas, principalmente, son consideradas como “objetos” o “mercancías” junto a otros productos de carácter ilegal co-

mo las drogas duras, es imposible erradicar la trata de personas y con ello, los asesinatos de mujeres.

Si se combaten las desigualdades estructurales que permiten la violencia de género en sus múltiples formas, entre ellas, la explotación sexual, a través de cambios legislativos, políticas públicas, castigos ejemplares y la construcción de nuevas masculinidades, dichos cambios permiten crear condiciones de igualdad sustantiva para las mujeres, en general. Y, en un escenario donde las mujeres alcancen una igualdad sustantiva que elimine todo tipo de violencias de género, difícilmente, un mercado como la trata de personas donde las mujeres y niñas son consideradas objetos de consumo sería posible, porque no habría demanda para ello.

## Referencias

- ARLACCHI, Pino (2002): “Some Observations on Illegal Markets”, en *The New European Criminology: Crime and Social Order in Europe*. Routledge.
- BECKERT, Jens, and Frank Wehinger (2013): In the Shadow: Illegal Markets and Economic Sociology. *Socio-Economic Review*, 11(1): 5-30.
- BECKERT, Jens and Matías Dewey (2017): *The Architecture of Illegal Markets. Towards an Economic Sociology of Illegality in the Economy*, Oxford: Oxford University Press
- CONSEJO NACIONAL DE EVALUACIÓN DE LA POLÍTICA DE DESARROLLO SOCIAL (CONEVAL) (s/f): Medición de la pobreza. Pobreza a nivel municipio 2010 y 2015. Anexo estadístico. Fecha de consulta: 15 de enero de 2020. Disponible en [https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/AE\\_pobreza\\_municipal.aspx](https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/AE_pobreza_municipal.aspx)
- CONNELL, Raewyn (2005): *Masculinities*, Second Edition. Berkeley: University of California Press.
- DEWEY, Matías (2017): La demanda de productos ilegales. Elementos para explicar los intercambios desde la perspectiva de la sociología económica. *Papeles de trabajo, Revista electrónica del IDAES*, 11(20), 35-58.
- GRAMSCI, Antonio (1980): *El Risorgimento*, México, Juan Pablos Editor.
- HALL, Stuart (2010): *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Quito: Envion.
- INEGI (2019): “Conjuntos de datos: defunciones por homicidios”. Fecha de consulta: 10 de enero de 2020. Disponible en <https://www.inegi.org.mx/sistemas/olap/proyectos/bd/continuas/mortalidad/defuncioneshom.asp?s=est>
- LAMPE, Klaus von (2016): *Organized Crime: Analyzing Illegal Activities, Criminal Structures, and Extra-Legal Governance*, Thousand Oaks CA: SAGE Publications.
- MBEMBE, Achille (2011): *Necropolítica*. Madrid: Melusina.
- MONÁRREZ Fragoso, Julia E. (2000): La cultura del feminicidio en Ciudad Juárez, 1993-1999. *Frontera Norte*, 12(23), Tijuana, enero-junio, 81-91.

- (abril 2002): Femicidio sexual serial en Ciudad Juárez: 1993-2001. *Debate Feminista*, Año XIII, 25, 279-305.
- (2003): “Víctimas de crímenes sexuales... más allá de las estadísticas”. *Metapolítica / Fuera de serie*, México, 50-56.
- (2008): *Fortaleciendo el entendimiento del femicidio/femicidio*. Ponencia presentada en un encuentro organizado por PATH, la Organización Mundial de la Salud y el Consejo de Investigación Médica de Sudáfrica (Washington, 14-16 de abril).
- (2009): *Tramas de injusticia. Femicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/Porrúa.
- MONÁRREZ FRAGOSO, Julia E. y Fuentes, César M. (2004): “Femicidio y marginalidad urbana en Ciudad Juárez en la década de los años noventa”, en Torres Falcón, Martha (Comp.) (2004): *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. México: El Colegio de México/ Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, 43-70.
- MONÁRREZ Fragoso, Julia y Tabuena Córdoba, María S. (Coords.) (2007): *Bordeando la violencia contra las mujeres en la frontera norte de México*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/Porrúa.
- MONÁRREZ Fragoso, Julia; Cervera Gómez, Luis E.; Fuentes Flores, César M; Rubio Salas, Rodolfo (Coords.) (2010): *Violencia contra las mujeres e inseguridad ciudadana en Ciudad Juárez*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/Porrúa.
- RUSSELL, Diane (1990): “Femicide: the Murder of Wives”, en *Rape in Marriage*, Bloomington: Indiana University Press, 286-299.
- (2001): “Defining Femicide and Related Concepts” en D. Russell y R. Harmes (eds.), *Femicide in Global Perspective*, 12-28. Nueva York: Teacher’s College Press.
- RUSSELL, Diane & Harmes, R. (2001): “AIDS as Mass Femicide: Focus on South Africa”, en D. Russell y R. Harmes (eds.), *Femicide in Global Perspective*, Nueva York: Teacher’s College Press, 100-114.
- RUSSELL, Diane & Radford, Jane (eds.) (1992): *Femicide: The Politics of Woman Killing*. Buckingham: Open University Press.
- SEMAFORO DELICTIVO (2019): “Semáforos estatales 2017 y 2018”. Fecha de consulta: 10 de diciembre de 2019. Disponible en <http://www.semaforo.com.mx/>
- SEGATO, Rita (2006): *Qué es un feminicidio. Notas para un debate emergente*. Brasilia: Universidad de Brasilia.
- (2010): “Femicidio y femicidio: conceptualización y apropiación”, en *Femicidio: un fenómeno global. De Lima a Madrid*. Bélgica: Heinrich Boll Stiftung.
- (2012): “Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación”, *Revista Herramienta*, (49).
- (2016): *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Prometeo.
- SOLÍS Delgadillo, Juan Marío & Moriconi Bezerra, Marcelo (coords.) (2018): *Atlas de la violencia en América Latina*, San Luis Potosí: UASLP.
- TORRES Falcón, Marta (2016): El nuevo rostro de un viejo fenómeno: la trata de personas con fines de explotación sexual y los derechos humanos. *Sociológica*, 31(89), 95-129.

VALENZUELA, José M. (2015): “Remolinos de viento: juvenicidio e identidades des-acreditadas”, en Valenzuela, José M. (Coord.) (2015): *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina*. Barcelona y México: NED/El Colegio de la Frontera Norte/ITESO, 15-57.

VALENCIA, Sayak (2015): “This is what the worship of death looks like:1 Capitalismo Gore, TLCAN y máquina feminicida”. Interdisciplinario. *Interdisciplinary Mexico*, año 5, 9, 2016/1, 106-118.

(2016): *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder*, México: Paidós.

### **Fuentes periodísticas consultadas**

BBC (2016): “Las cinco actividades del crimen organizado que recaudan más dinero en el mundo”, 31 de marzo de 2016, disponible en [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/03/160316\\_economia\\_crimen\\_organizado\\_mj](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/03/160316_economia_crimen_organizado_mj)

# Fosa clandestina. Aproximaciones espaciales desde la filosofía forense

Arturo Aguirre Moreno  
ORCID 0000-0002-6182-1422)

## 1

Si se realiza un sondeo mínimo de los trabajos de investigación sobre la violencia contemporánea y los posibles e imposibles frente a ella (Dodd, 2014: 35-63), se esclarece que muchas de las acciones violentas y las vías del daño que les son coestructurales (no consecuencias ni accidentes de la acción) extienden relaciones de continuidad, acentuación o transformación de la violencia en formas de actualización de paradigmas del pasado (Marzano, 2011). Estos paradigmas son sistemas de empobrecimiento deliberado, colonización, enfrentamientos civiles, autoritarismos, divisiones políticas y económicas del territorio, administración del conflicto y la resolución del mismo, distribución de la riqueza, entre otros (Franco, 2013: 247-251). Por consiguiente, ello nos permite suponer que la forma de entender y atender a la violencia responde, en distintas gradaciones, a las formas de normalización sociohistóricas de la misma, pero, a la vez, a la transformación, diseminación y a la emergencia de otras (Bobbio, 2008: 21-31; Muchembled, 2010: 17-45).

No es de extrañar que sea hasta el siglo XX cuando la violencia y el sufrimiento humanos –en su intrínseca relación dada a escalas multitudinarias–, fueron motivo de vigilancia rampante por parte de la filosofía reciente. Contrariamente a lo que se pensaría de entrada, hay una carencia de categorías y reflexiones específicas sobre la violencia en la historia de la filosofía, que contrasta con la atención que tuvieron los sistemas filosóficos para otras cuestiones y obstinaciones como el ser, dios, el alma, la inmortalidad, etc. (Calleja, 2002: 12).

La profunda relación de una época entre el uso de complejos instrumentos para generar daño, producir muertos y encauzar miedos a escalas masivas, así como la emergencia de factores, tales como son la liberación de los mercados, el debilitamiento del Estado-nación y el empobrecimiento de sectores y/o regiones en un orden global, da por resultado la historia reciente de la humanidad en la que desborda una estela de sufrimientos sociales sin igual (Keane, 2000: 13-36).

La violencia y el sufrimiento en su profunda relación interpersonal tardaron, así, muchos siglos en acreditar su acta de nacionalidad filosófica; tuvo que llegar el tiempo de producción masiva de la muerte y una sensibilidad epocal ante tanto agravio (Feierstein, 2011: 13-28): derechos humanos, procesos jurídicos híper especializados, cortes internacionales, justicias globales, reportes y llamados a la paz, los cuales cohabitan un orden mundial en donde los crueles con sus crueldades sobre las individualidades y los colectivos crecen, se fortalecen, multiplican y diversifican. Se trata de una dinámica de hostilidad en masa o de odio interpersonal de reproducción fractal (Kressel, 2002, 1-2). Ante esto, afirma Nicol (1946):

Es cosa fácil no permanecer indiferente con las emociones ante el espectáculo de la humanidad doliente de nuestros días. Las lágrimas no cuestan, y aunque pueden ser consoladoras –sobre todo para quien las vierte– también pueden ser estériles e ineficaces. Es más difícil ser conmovido en la razón. También es más grave la esterilidad humana de un pensamiento que sabe permanecer inafectado. Hasta hoy, la ciencia ha querido convertir en motivo de prestigio esta desafección suya, en la cual ha tratado de imitarla buena parte de la filosofía. Parecía que los grandes problemas del pensamiento no tuvieran conexión alguna con el curso vital de los hombres; e inversamente, que no fuera posible ocuparse de los problemas de la vida sin que la filosofía degradara su augusta majestad para hacerse sofisticada o para tomar un estilo embarazosamente patético. Pero no se trata de hacer una filosofía patética, sino de pensar con rigor –con el rigor de siempre– los problemas que a unos afectan en la vida, y a otros les compete ser afectados por ellos en esa parte que es la razón misma (11-12).

Sobresale esta *humanidad doliente* en el último siglo; siglo, por lo demás, criminógeno sin más entre toda la historia de la humanidad, en el cual soldados y civiles caen, aunque no por igual, pues ochenta por ciento de los muertos han sido personas desarmadas en eventos bélicos (Hobsbawm, 2006: 13-19). Un siglo en el cual se instauró “la crónica persistencia del empleo de la fuerza *en el seno* de las sociedades civiles actuales; la posibilidad permanente (no sin relación con lo anterior) de que la sociedad civil retroceda al estado de *incivilidad*” (Keane, 2000: 28). Así, en una centuria la humanidad tiene por resultado cifras moderadas de 187 millones de per-



sonas aniquiladas (Hobsbawm, 2006: 7) con los recursos que van desde los más rústicos hasta los más sofisticados: desde el utensilio empuñado hasta el armamento inteligente detonado (Mbembe, 2011: 64).

De tal manera tenemos que la hostilidad global, el odio interpersonal, el repliegue del saber, la ambición tecnocientífica, la aplicación pragmática e imperativa de los desarrollos armamentísticos, las tecnologías de poder y la inoperancia de la razón que da razones, así como el espectáculo doliente en el despliegue mediático de las relaciones humanas, prevé una “realidad horror” de violencias constantes (Marzano, 2010: 79), o sea, un proceso temporal que desarticula la historia (creaciones culturales, instituciones de relación social y política, así como los esfuerzos performativos de la autopóiesis interior de los sujetos (Nicol, 2004: 113-125)). La humanidad en conflicto, polémica y belicosa permanentemente, familiarizada con la realidad amenazante y aniquiladora, con recursos a mano como son las tecnologías del poder que dinamizan las fuerzas centrípetas de la *amistad* al interior de los colectivos nacionales, regionales, identidades religiosas o intereses geopolíticos (Berstein, 2015: 47-87), dan pauta al dinamismo de las fuerzas centrífugas de aniquilación o neutralización del *enemigo* con los instrumentos más avanzados para dar muerte o desplazar territorialmente (Gerlach, 2015: 15-30).

¿No son conceptos como genocidio, arma de destrucción masiva, guerra preventiva, terrorismo, dictaduras democráticas, intervención internacional, urbicidio, y otros más, la revelación continua de un orden de disposiciones de odio, sistemáticamente administradas contra los otros, enemigos de un *nosotros* enardecido en hostilidad?

## 2

De ahí que, en gran medida, precisemos hoy pensar la violencia como un saber situado,<sup>1</sup> cuyas consideraciones sobre el espacio y los agentes de esas prácticas

---

1. América Latina ha sido en este panorama histórico un campo de experimentación para la imaginación más grotesca: desde procesos de aniquilación de siglos atrás, pasando por las violencias de Estado, hasta las violencias de proceso intraestatales por actores civiles, paramilitares y de fuerzas públicas, dan hoy por hecho un laboratorio de crueldades en espiral. En México, particularmente, se intensificaron los procesos sociales de aniquilamiento en un paulatino movimiento de emergencias de mercados ilegales alternativos (el narcotráfico, los hidrocarburos, la trata de personas, el secuestro, los ecocidios y un amplio etcétera), a lo cual se suma el incremento de circulación de armas de fuego, fortalecimiento de grupos, seccionamiento de territorios y rutas de flujo a nivel nacional y en su posición geoestratégica y con la delincuencia organizada el país está ante el flagelo de la violencia de género, la eliminación de fuentes fide-

espaciales contribuyan al cambio y emergencia de nuevos enfoques. Adviértase que los eventos de violencia generan, desde sí, nuevas agendas de trabajo de investigación, tanto individual como en grupos, pues estamos ante un *mapa de terrores* activados que se incrementan. Una secuencia de desapariciones forzadas, masacres, actos terroristas, linchamientos, feminicidios, trata de personas, desplazamientos forzados en distintas latitudes del planeta da cuenta de esta época victimogeneratriz que abrió la Primera Guerra Mundial y se extendió en el despliegue de su eficacia letal (Graham, 2010: 226-292), amplitud de geografías de terror (Elden, 2009: 1-32), desarrollo tecnológico de armamento (Llorente, 2015: 442-461) y estrategias de administración del miedo colectivo (Virilio, 2006: 89-101) que dinamiza hoy por hoy sus causas, finalidades y mediaciones criminógenas bajo la acción de una hostilidad creciente.

Enfaticemos. Bajo este horizonte, lo que destaca es que todas las capacidades de letalidad apuntan a las violencias en masa, las cuales son proporcionales a la promoción de ese odio colectivo dinamizado por los diversos medios de información digital, electrónica e impresa, y sus implicaciones en la violencia material innegables entre los grupos de víctimas. Hoy los márgenes de la hostilidad, en sus discursividades y motivaciones de aniquilación (que fluyen entre el suicida solitario, las corporaciones extractivas, las agrupaciones terroristas, los grupos delictivos y los ejércitos regulares de los Estados) (Primoratz, 2013: 1-4), se amplían en múltiples intensidades de conflicto<sup>2</sup> gestadas por los intereses de capitalización de recursos naturales, capitales humanos y geoestrategias globales de posicionamiento bélico, político y mercantil.

---

dignas de información (periodistas) y la desaparición sistemática de menores de edad (Amnesty International, 2017).

2. Sobre esta naturaleza híbrida de la violencia, desde marcos de comprensión de seguridad pública o de enfoques de conflicto, nos parece una opción el hecho de atender a los criterios del *Barómetro de conflictos* del Instituto de investigación de conflictos internacionales de Heidelberg. Bajo los criterios de actores, medidas y objetos de conflicto, se analizan el uso de armas, los actores involucrados, las causas, los alcances destructivos y que amenazan la vida, lo cual permite generar criterios sobre intensidades de conflicto y niveles de violencia, considerados como: a) conflictos no-violentos de baja intensidad (disputas, crisis no-violentas), b) conflictos violentos de mediana intensidad (crisis violentas), c) conflictos violentos de alta intensidad (guerra limitada, guerra) (HIIK, 2019: 8). Nos interesa llamar la atención, en este momento, que bajo este *Barómetro* México fue considerado en el 2019 como país en conflicto violento nacional de alta intensidad, es decir, en guerra, debido a los índices de participantes en el conflicto, por el tipo de armas (ligeras y pesas) que se emplean, por el número de homicidios, así como de destrucción en infraestructura, espacios habitables, economía y cultura; generados por *conflictos intraestatales*, que protagonizan actores estatales y grupos organizados (milicia, policía, ministerial, gobernantes, etcétera) y *conflictos subestatales*, en acciones ejecutadas por actores civiles o paraestatales, que han producido una “guerra limitada” bajo el *Barómetro* Heilderberg en la lucha librada entre carteles y organizaciones criminales (HIIK, 2019: 6-8).

De ahí que “el odio como sistema” (Nicol, 1972: 131-133), bajo las tecnologías del poder en conjunción con las tecnologías de destrucción, materializadas en armamento, ponen en marcha la transformación epocal de los mecanismos beligerantes (Kressel, 2002: 1-4), la aniquilación en masa y exhiben las asimetrías generadas por el acceso a quienes tienen determinados recursos y pertrechos.

En ese sentido, la velocidad de devastación y la masificación del daño entablan los rasgos actuales de la hostilidad,<sup>3</sup> pánico, tecnología, velocidad y la muerte infligida en masa (Glover, 2007), que nos permiten llamar la atención sobre los espacios de violencia (Gregory y Pred, 2007, pp.1-6).

### 3

En un horizonte tal, ¿qué enfoques son apropiados para hablar de estas magnitudes de violencia? ¿Cómo se habla de aquello que rebasa las experiencias vivenciales y categoriales del terror? ¿Qué duelos están a nuestro alcance, en lo singular y en lo colectivo, ante el envilecimiento contra el cuerpo humano ejecutado por los victimarios? ¿Cómo se explica ese ensañamiento? (Cavarero, 2009: 57-61).

Con el término *violencia* se remite aquí a aquellas situaciones, relaciones, hechos, mediaciones, funciones y o estrategias, cuya agencia promueven e infunden daño en la integridad de otro u otros; daño deliberadamente optado e infligido por parte de agentes individuales o colectivos que pudo ser evitado y que es indeseado por quien o quienes lo padecen.<sup>4</sup>

Frente a los ejercicios de violencia que se complacen en la brutalidad administrada hasta aniquilación y en el ensañamiento sobre los cadáveres, ¿qué

---

3. Sin ideologías de por medio ni con aspiraciones de revuelta política o conflicto religioso, la violencia dolosa en el espacio público en México tiene rasgos de aniquilación que opera desde el híbrido generado por la capitalización económica (Astorga, 2012), la generación confusa de la información —cuando la hay—, los usos políticos de la administración de la muerte y la retracción de las fuerzas formales y materiales del Estado en sus instancias de gobierno; todo ello atizado por quiebres estructurales de los enfoques culturales sobre la valoración de la vida, la benignidad ante el cuerpo y la condolencia ante la muerte de los otros.

4. Como se expondrá, líneas abajo, proponemos esta noción operativa de la violencia que tiene presente la distinción sobre las concepciones de violencia *minimalista* y la *amplia*. Amplia en el sentido que refieren a un orden de derechos que el acto violento transgrede: la violencia o violación de leyes, de derechos, de normas, daños psicológicos etc.; minimalista, a su vez, en el entendido de que esos mismos actos son referidos a la relación de agente de fuerza y el daño directo material (Bufacchi, 2015: 13-37).

puede la filosofía contemporánea? Es más, ¿qué características deberá tener o qué filosofía deberá emprenderse? ¿En cuál factor y qué objeto deberá focalizarse el pensamiento filosófico para dar razón de eventos de violencia extrema, como es la fosa clandestina? En fin, filosofar de qué manera.

Seguidamente, proponemos que la generación de criterios puntuales sobre eventos de violencia contemporánea es condición de posibilidad para enunciar, visibilizar, desnormalizar y performar críticas sobre los modos de planeación, autorización, justificación, así como de la ejecución de actos que infligen daño y producen sufrimientos sociales en escalas masivas. Dichos actos distan de ser una simple maniobra, puesto que para su ejecución requieren *arquitecturas conceptuales* sumamente complejas en la construcción de la hostilidad.

A la filosofía focalizada en la crítica de la violencia sobre estos entramados de acción-concepto la llamamos *filosofía forense*, la cual consiste en la exploración a partir de los análisis teóricos, técnicos y prácticos sobre la violencia homicida material contemporánea en las diversas formas de morir y ser victimado en el mundo actual. Los resultados buscan la visualización y la confrontación de los discursos normalizadores de la violencia. Se enfoca, desde el interaccionismo de la violencia material, que atiende a los sufrimientos sociales, a la denigración ontológica del cuerpo en la brutalidad administrada por los victimarios, advierte la necesidad de una restitución en la dimensión pública del duelo y la importancia de pensar la muerte en un proceso extremo de hostilidad social fratricida. La finalidad de la filosofía forense, en suma, es la aportación de elementos críticos para la reconfiguración jurídico-política, espacio-vital y cultural, para lo cual cuenta con acervos teóricos en la historia de Occidente, así como con vetas inexploradas en otras tradiciones marginalizadas o inadvertidas. Los resultados teóricos de la filosofía forense enuncian, denuncian y dejan testimonio sobre el periodo más criminógeno en la historia de la humanidad, en donde la racionalidad técnica, las tecnologías de aniquilación, la hostilidad global y los armamentos son la constante en una reproductibilidad de incremento sin fin.

Se requiere, por eso mismo, para pensar eventos como el de la fosa clandestina, de una “concepción amplia de la violencia”, como la llama Vittorio Bufacchi (2015: 21-22), que no se reduce al ejercicio de la fuerza ejecutada de los victimarios a la víctima (“concepción mínima de la violencia”). Una *concepción amplia* que advierta las dimensiones de espacialidad y construcción o destrucción del espacio que nosotros llamamos “espacio doliente”: un espacio creado por las relaciones e interacciones del dolor y la deuda, generados por la violencia homicida dolosa que se extiende e intensifica en un sistema de odio expansivo.

## 4

Desde esta perspectiva, atendamos al hecho de que la violencia manifiesta en la producción de fosas clandestinas delinea un acontecimiento antropoespacial, por cuanto estructura creada artificialmente que manipula técnicamente las referencias espaciales por la desfiguración, alteración, creación y ocultamiento para la reordenación o devastación de vínculos con el mundo; esto es, las relaciones espaciales que produce la existencia humana como cuerpo (que es y hace espacio), en nuestra ilación ontológica de espacios diferenciados: referencialidades y relaciones variables en extensión e intensidad con uno mismo, con los otros y con lo otro (Nicol, 1946: 18-21).

En tal sentido, las espacialidades, por cuanto estructuras de referencia, son formas de la correlación para habitar; espacios donde hay cuerpos, cuyas relaciones producen no únicamente el arriba, abajo o los aquí, ahí y allá, sino también el *en* y *entre*, el *con* y *contra*, así como el dejar y rechazar tensiones y oposiciones producidas por prácticas espaciales (Lefebvre, 2013: 244). Esta construcción, esta forma de hacer espacio es nuestra forma de haber, de tener y ocupar un lugar como realidades espaciales; por ello, el espacio no es, de tal manera, una cosa terminada por otros, sino que siempre existen relaciones que pueden continuarse, no hacerse o modificarse por un insistente nosotros heterogéneo y dinámico que hace del espacio algo común como forma compartida de ser construido.

Espacio siempre dinámico y plural en el proceso de construirse, pues nunca está finalizado ni definitivamente cerrado para la intervención de los otros (Massey, 2012: 161). Abordar el espacio en términos de efecto y relación quiere decir que éste no es “ni «sujeto» ni «objeto», sino una realidad social, es decir, un conjunto de relaciones y de formas” (Lefebvre, 2013: 170). Se trata de un espacio que “no coincide ni con el inventario de los objetos en el espacio [...] ni con las representaciones y discursos sobre el espacio” (170).

Abierto a la intervención participada por las relaciones y referencialidades que implica, entonces, el espacio de cara a las violencias se ve alterado en su eje de la referencialidad (Heidegger, 2003: 199-201); puesto que es la capacidad antropoespacial la que edifica habitaciones, puentes, ciudades, etcétera, es ella la que también posibilita la producción de otras espacialidades, como la fosa clandestina.

## 5

Entonces, ¿qué tipo de problema es la violencia perpetrada hacia las víctimas de la fosa clandestina, en el horizonte de conflictos de alta intensidad? ¿cómo formular la pregunta filosófica que transita de la muerte a la aniquilación?

La cavidad térrea ilegal o paralegal, o sea clandestina, en su realidad material y discursiva, es producción de lugar y disposición para ocultar cuerpos en donde prima el espacio de vulneración, suspensión, e incluso negación, no solo jurídica o políticamente, sino, antes que todo, la vulneración a la condición corporal de la existencia, ontológicamente espacial de las víctimas depositadas en la fosa clandestina.

Bajo este tenor, la fosa clandestina constituye un *ejemplo* pertinente de reflexión sobre los espacios de violencia contemporáneos; dado que como ejemplo no se limita a un mero carácter ilustrativo, antes bien, establece una “forma peculiar de conocimiento” (Agamben, 2010: 25), entiéndase en el sentido de lo que Agamben denomina “paradigma”: “un caso singular, ejemplar, cuya función es la de constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto” (11).

Asistimos, con dichos espacios de violencia contemporáneos, a la difusión de procedimientos de denigración, exclusión, coerción, vulneración, exterminio y desconfiguración humana en dimensiones masivas de indefensión; esto es, prácticas espaciales recurrentes en su reiteración que extrapolan y mantienen el sello (*signatura*) de los lugares de ejecución de violencias homicidas (Sofsky, 1996: 223-272). De ahí, en las fosas clandestinas se hace patente un acto de fuerza-daño agenciado por una acción colectiva y organizada en su ejecución, puesto que altera morfológicamente la cualidad espacial de la vivencia. Remitamos al hecho de que las fosas clandestinas no son producción de un individuo aislado, sino parte y secuencia de un esquema de desaparición ontológica, social y política a lo largo y ancho del mundo (Ferrándiz y Robben, 2015: 1-32). Así, “fosa clandestina” señala directamente la oclusión producida como parte de un proceso reiterativo de violencia que activan, tanto grupos criminales, grupos subestatales, así como agentes gubernamentales.

## 6

Ante la emergencia georreferenciada de la gran cantidad de fosas clandestinas que aparecen en el mundo debemos preguntar y delimitar ¿qué es una fosa? Esclarezcamos que la fosa refiere a la forma más simple de la sepultura, de la

cual existen vestigios desde hace 120 mil años, aproximadamente (Guilaine y Zammit, 2002: 61-100). Una mínima atención nos permite comprender que la fosa –como acción deliberada del enterramiento– supuso una revolución en el espacio humano. Fue la creación colectiva de un espacio específico, un hueco, oquedad, concavidad, incisión y una estancia en donde los cuerpos fueron depositados, muchas veces comunitariamente, como una continuidad de la comunidad de los vivos (Llorente, 2015: 65-67). Estructura de oclusión del cuerpo muerto en la tierra o la piedra, pero también relación íntima de la memoria espacializada y la vinculación afectiva en el duelo, simbolizada mediante inscripciones, ofrendas funerarias y otros detalles simbólicos. La fosa representó, así, la incisión vertical, subterránea, del espacio frente a la horizontalidad del paisaje. Una “infra-estructura” espacial que no solo requirió de esfuerzos colectivos y voluntarios para el enterramiento, sino, además, del esfuerzo constante en su *mantenimiento*.

Es decir, una fosa en ese contexto no solo se *construye* o adecua, también se *cuida y protege*. Mantengamos la atención sobre esta signatura tripartita de la fosa, misma que recorre la historia de las necrópolis postreras: *construcción, cuidado y protección*.

Bajo esa misma pauta, parece importante volver a los primeros asombros de estas estructuras espaciales de la fosa que son antecedente del túmulo, el corredor, el sarcófago, la cripta; pues en todas ellas se patentiza la capacidad, tanto técnica como simbólica de los vivos para humanizar el espacio de muerte: nutriendo una relación espacial-afectiva entre el vivir y el morir, entre el poblar y el conmemorar (Llorente, 2015: 73).

## 7

En este punto la atención deberá orientarse para realizar la siguiente delimitación: ¿qué es una fosa clandestina? Una cavidad producida en aras de producción espacial bajo factores como invisibilidad, *anonimidad* y olvido, una estructura no solo fuera de la ley (delictiva o criminal) sino también a contracorriente de la relación entre la producción, el cuidado y la protección de los muertos. Así mismo, distante de la *fosa común cavada en momentos de contingencia sanitaria* (que puede poner en riesgo la salud física y o mental de la comunidad ante la dispersión de epidemias o ante catástrofes naturales que puedan tener la exposición de cuerpos una repercusión en la sanidad mental), tal como lo indica la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2009), ponderando las situaciones de riesgo e insistente en el trato respetuoso en

todo momento de los cuerpos dispuestos (o sea, siempre acorde con los ritos y costumbres mortuorias, así como con el consentimiento informado de la comunidad, ya sea en relación con procesos de enterramiento o incineración).

La *fosa clandestina* producida por la violencia dolosa no debe tampoco homologarse con la *hoyancada* (también enunciada como la *huesa* o la *hoya*) que tiene lugar en el espacio civil destinado para ello: el cementerio, panteón o camposanto. En este caso la *hoyancada* –término en español que nos sirve para distinguir aquí la fosa clandestina– es una variación del entierro individual en un espacio legítimo, pero que en ese caso se dispone para el depósito de cadáveres que no pueden ser identificados ni son reclamados. La hoyancada se abre y se cierra para recibir a los cuerpos sin nombre como parte de sus propias funciones infraestructurales.

La fosa clandestina, por otra parte, es producida para la inhumación de cuerpos violentados de forma extrema e irreversible y es, a la par, una infra-estructura construida como un acto de coordinación colectiva desde el proceso de desaparición, homicidio, traslado, apertura de la cavidad, disposición de los cuerpos y oclusión de dicha oquedad térrea. Además, habrá de considerarse que no solo es parte integral de un proceso criminal organizado, sino que es exposición de un tipo de violencia ejecutada en el espacio público, es decir, de una violencia accionada que daña de manera frontal, no únicamente a las víctimas de la fosa, sino también al orden de las relaciones vitales que la situación de existencia implica para cada quien (la corporalidad-espacialidad, temporalidad, co-relatividad, sentido, historia, legalidad, etc.); bajo la *concepción amplia de la violencia* que introduce la filosofía forense para atender a la fosa clandestina.

Esto es, la excavación cuya apertura busca la oclusión definitiva de los cuerpos, así como su olvido del espacio común, habrá de contar con la meditación del dolor que es constitutivo (no derivado ni secuencial) de todo acto de violencia homicida dolosa, con las relaciones y aristas de esos dolores producidos, no únicamente en el sujeto doliente inmediato, sino también en la consideración y conmoción de dolientes que nuestras relaciones antropoespaciales amplían por nuestros nexos colectivos (comunitarios, societales, políticos, religiosos, etcétera).

En tal sentido, como estrategia metodológica, deberá postularse una “arqueología filosófica” (Agamben, 2010: 132), con la finalidad de advertir los primeros vestigios de las fosas de cuidado a los muertos y evidenciar sus firmas: las fosas, como prácticas espaciales de organización y dinamismo, evidencian que las oquedades e incisiones en la tierra tienen dimensiones apropiadas para los cuerpos que las habitan y son protectoras ante la posibilidad de su allanamiento. Pero más allá, las fosas expresan las relaciones, las funciones



y discursos de lo que puede un cuerpo humano. Sus ritmos, sus amplitudes y frecuencias, sus muestras y despliegues, nos permiten saber que la apropiación del espacio se da mediante la práctica del cuerpo, y que la apropiación del cuerpo se da mediante la práctica espacial. En suma, en la fosa el cuerpo sigue reclamando espacio (Nancy, 2010: 31-33) y es la comunidad de los suyos quien se lo propicia como un gesto afectivo, sí, de amor, honra y reconocimiento, en su producción, cuidado y protección.

Por contraste, la infra-estructura espacial de muerte dolosa que aquí pensamos, la fosa clandestina, es una realidad que rebasa no solo nuestras discursividades teóricas –al interior de las ciencias–, sino también nuestras experiencias culturales. Porque la fosa común creada por la violencia dolosa pone en crisis conceptos homogéneos, homoloidales, isotrópicos, continuos, tridimensionales como son vacío, latitud, forma, pero, también, nos cuestiona sobre el espacio mismo y sobre la situación espacial de nuestra existencia en relación con la tierra como posibilidad de ser intervenida.

La crueldad que testimonia la intensificación de cada descubrimiento de fosa clandestina en nuestros días cercanos (en España o México, por ejemplo, allá en el proceso fratricida del franquismo, aquí en el fratricidio *in activo* que vivimos por diversas causas de poder y capital en un territorio de terrores), expone el inasumible sufrimiento experimentado en el tormento y la ejecución de que fueron sujetos los victimados; además, expone una y otra vez la constatación de que esas fosas clandestinas son producciones que perseveran en la frontal disolución de la individualidad, en la dislocación y en el abatimiento de su memoria; así como el torcimiento de las consideraciones sobre la vulnerabilidad constitutiva de que no solo somos mortales (como quería el silogismo griego) sino que hemos devenido matables en esta época de hostilidades cruzadas.

Dicha modificación se advierte ante el umbral no solo de la privación de vida, la defunción; antes bien, consiste en una transmutación absoluta en donde el cadáver es a la vez instrumento y objeto de envilecimiento; transmutación que los ritos fúnebres, ganancias históricas culturales, buscaban contener, ralentizar, en una transición paulatina emprendida en el des-alejamiento del otro de esta tierra para ir a dar entre la tierra y nosotros, para ser en-terrados. Fondos seminales de nuestra memoria común (Ferrater, 1947: 144-145), que contrastan con la oclusión, olvido y desaparición de los cuerpos, de nuestra memoria y de nuestra capacidad de conmemorar su muerte y su vivir.

La administración de dar muerte no se reduce, por ello, a la materialización de quitar la vida, se extiende a la valoración afectiva de cómo comprendemos nuestras relaciones entre los vivos, y de los vivos con los muertos en un

contexto extremo de conflicto de alta intensidad. Se trataría, en todo caso, de hacer una profunda revisión de nuestras categorías de cuerpo, relaciones espaciales de la vida y la muerte, y el duelo (una “metafísica de la muerte” como la proyectaba Ferrater Mora (1947: 275)).

## 8

Las fosas clandestinas, como otros hechos de violencia homicida dolosa en el espacio público, integran un problema mayúsculo que exige medidas de identificación de cadáveres, revoluciones en los marcos jurídicos, demandas a actores políticos, acompañados de una frontal discusión en donde las ciencias humanas sean puntos de atracción crítica para cuestionar, neutralizar, evidenciar y contrarrestar discursos que canalizan socialmente formas de normalización, asunción o indiferencia ante tanta (Dreyfus y Anstett, 2017: 1-11).

Por ello, y en contraste —como hemos anotado líneas arriba—, el abordaje teórico sobre la cantidad e intensidad de la fosa clandestina contemporánea, como objeto de filosofía, se da desde el marco referencial del *espacio forense* que brinda pautas para atender a la fosa clandestina como un acontecimiento de *interrupción* y alteración espacial, configuración de “paisajes forenses” (Huffschmid, 2019: 39-45); lo cual detona consideraciones de la comunidad desde la desdicha, el dolor, la deuda y los deudos, o sea, desde el espacio doliente, y que nos permite interrogar sobre qué mundo, qué tierra y territorio común se puede construir ante tanto sufrimiento y tanta fosa clandestina en la época más criminógena de la humanidad.

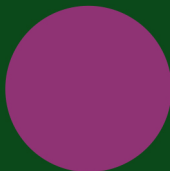
## Referencias

- AGAMBEN, Giorgio (2010): *Signatura Rerum. Sobre el método*, Barcelona: Anagrama.
- AMNESTY INTERNATIONAL (2017): *Informe 2016/17. Amnistía Internacional. La situación de los derechos humanos en el mundo*, Londres: Amnesty International.
- ASTORGA, Luis (2012): Estado, drogas ilegales y poder criminal. Retos transexenales. *Letras Libres*, 167, disponible en <https://www.letraslibres.com/mexico/estado-drogas-ilegales-y-poder-criminal-retos-transexenales>
- BERSTEIN, B. (2015): *Violencia. Pensar sin barandillas*. Barcelona: Gedisa.
- BOBBIO, N. (2008): *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona: Gedisa.
- BUFACCHI, V. (2015): “Dos conceptos de violencia”. En A. Aguirre, (comp.). *Estudios para la no-violencia I. Pensar la fragilidad humana, la condolencia y el espacio común*. Puebla: 3 norte.

- CALLEJA, E. (2002): *La violencia en la política. Perspectivas teóricas sobre el empleo deliberado de la fuerza en los conflictos de poder*. Madrid: CSIC.
- CAVARERO, A. (2009): *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos-UAM.
- DODD, J. (2014): "On the Concept of Violence: Intelligibility and Risk" en Staudigl, M. *Phenomenologies of Violence*, Boston: Brill, 33-63.
- DREYFUS, J. M. y ANSTETT E. (2017): *Human Remains and Mass Violence. Methodological Approches*. Manchester: MUP.
- ELDEN, S. (2009): *Terror and Territory. The Spatial Extend of Sovereignty*. Minneapolis: UMP.
- FEIERSTEIN, D. (2011): *El genocidio como práctica social*. Buenos Aires: FCE.
- FERRÁNDIZ, F. y ROBBEN, A. (2015): *Necropolitics. Mass Graves and Exhumations in the Age of Human Rights*. Pennsylvania: UPP.
- FERRATER, J. (1949): *El sentido de la muerte*. Buenos Aires: Sudamericana.
- FRANCO, J. (2013): *Cruel Modernity*. Durham: DUP.
- GERLACH, Ch. (2015): *Sociedades extremadamente violentas. La violencia en masa en el mundo del siglo XX*. México: FCE.
- GLOVER, J. (2007): *Humanidad e inhumanidad*. Barcelona: Cátedra.
- GRAHAM, S. (2010): "Disruption by Design: Urban Infrastructure and Political Violence", *Disrupted Cities When Infrastructure Fails*. New York-Londres: Routledge.
- GREGORY, D. y PRED, A. (2007): *Violent Geographies*. New York: Routledge.
- GUILAINE J. y ZAMMIT J. (2002): *El camino de la Guerra. La violencia en la prehistoria*. Barcelona: Ariel.
- HEIDEGGER, M. (2003): "Construir, habitar, pensar". En M. Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Trad. Francisco Soler. Santiago Chile: Ed. Universitaria.
- HIIK (Heidelberg Institute for International Conflict Research). (2019), *Conflict Barometer*, recuperado de <https://hiik.de/conflict-barometer/current-version/?lang=en>
- HOBBSAWM, E. (2006): *Guerra y paz en el siglo XXI*. Barcelona: Crítica.
- HUFFSCHMID, A. (2019): "Paisajes forenses: sobre cómo mirar, leer y narrar las fosas intervenidas de nuestro tiempo". En A. Aguirre y J. C. Ayala, *Tiempos sombríos. Violencia en el México contemporáneo*. Buenos Aires: Biblos.
- KEANE, J. (2000): *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid: Alianza.
- KRESSEL, N. (2002): *Mass Hate. The Global Rise of Genocide and Terror*, Cambridge: Westview.
- LEFEBVRE, H. (2013): *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- LLORENTE, M. (2015): *La ciudad: huellas en el espacio habitado*. Madrid: Acantilado.
- MARZANO, M. (2010): *La muerte como espectáculo. La difusión de la violencia en internet y sus implicaciones ética*. Barcelona: Tusquets.
- MARZANO, M. (2011): *Dictionarie de la Violence*. París: PUF.
- MASSEY, D. (2012): *Un sentido global de lugar*. Barcelona: Icaria.
- MBEMBE, Achille: (2011): *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

- Muchembled, R. (2010): *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*. Barcelona: Paidós.
- Nancy, J. L. (2010): *Corpus*. Madrid: Arena.
- Nicol, E. (1946): *La idea del hombre*, México, Stylo.
- Nicol, E. (1972): *El porvenir de la filosofía*, México: FCE.
- Nicol, E. (2004): *La agonía de Proteo*. México: Herder.
- OMS (Organización Mundial de la Salud) (2009): *Disposición final de los cadáveres después de una emergencia*. Guía técnica No. 8, Revisión mayo 2009, recuperado de <http://www.disaster-info.net/Agua/pdf/8->
- Primoratz, I. (2013): *Terrorism. A Philosophical Investigation*. Malden: Polity Press.
- Sosfky, W. (1996): *The Order of Terror: The Concentration Camp*. Princeton: PUP.
- Virilio, P. (2006): *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*. Buenos Aires: El Zorzal.

SERIE MEDEA



Mujeres científicas,  
artistas, humanistas,  
educadoras y académicas  
de Iberoamérica

*Las fronteras del sentido. Filosofía y crítica de la violencia* se propone analizar qué significa el acto violento para la víctima y para la sociedad, con el fin de encontrar posibilidades de resignificación y reparación del daño.

Para ello intenta delimitar conceptualmente el fenómeno de la violencia ya que, lejos de ser este un fenómeno puntual o difuso, brota dentro de las coordenadas de un contexto histórico, social, cultural y espacial determinado. Los autores esclarecen las capas intencionales involucradas en este tipo de actos, atendiendo no solo a la motivación concreta del perpetrante, sino también a las sedimentaciones culturales e históricas, imaginarios, contextos geográficos y otras actitudes que están implicadas en los horizontes de tal acto.

Otra convicción compartida es que el acto violento no busca principalmente la destrucción física, sino que atenta contra la persona de carne y hueso, impactando contra la voluntad y el desarrollo autónomo de la identidad.

Las once investigaciones incluidas en esta obra se presentan organizadas en cuatro partes: “Estructuras de la violencia”; “La vulneración del cuerpo”; “Violencia y racionalidad” y “Contextos de la violencia”.

Agata Bąk es Investigadora-Profesora a Tiempo Completo en UAEMEX, México. Doctora en Filosofía por la UNED, España. Impartió clases de Teoría del Conocimiento y Antropología Filosófica. Trabajó como tutora en Máster de Educación de Profesorado de Enseñanza Secundaria de la UNED. Entre sus temas de investigación figuran antropología filosófica, fenomenología y filosofía de la enfermedad.



Universidad Autónoma  
del Estado de México  
uamex.mx



Sb editorial  
editorialsb.com

