

# Cuidado, violencia y vulnerabilidad. Fenomenología del cuerpo abusado<sup>1</sup>

*Bryan Zúñiga*  
*Universidad de Chile*

Recepción: 20/02/2024  
Aceptación: 19/06/2024

## Resumen

En el contexto de los recientes estudios fenomenológicos, uno de los asuntos de creciente importancia en la discusión es la categoría filosófica de *vulnerabilidad*. ¿A qué hacemos referencia mediante esta noción? ¿En qué medida este concepto nos permite comprender asuntos tales como el abuso? Buscando resolver estos interrogantes, el siguiente artículo tiene como objetivo principal describir el tipo de vulnerabilidad del que son víctimas las personas que padecen abuso. Para lograr este cometido, nuestra propuesta dispondrá de tres grandes momentos. Primero, pondremos en evidencia la relación existente entre corporalidad, vulnerabilidad y violencia. Segundo, describiremos la temprana constitución del cuerpo durante la infancia mediante la dinámica del cuidado, así como su relación inexorable con la violencia. Para finalizar, realizaremos una exégesis acerca de la experiencia del abuso poniendo en relieve cómo esta vivencia supone una hiperbolización de aquella vulneración característica que está a la base de la constitución del esquema corporal.

**Palabras clave:** FENOMENOLOGÍA - CUIDADO - CORPORALIDAD - VIOLENCIA - VULNERABILIDAD

## Abstract

In the context of current phenomenological research, one of the increasingly important topics is the philosophical category of vulnerability. What is the

---

<sup>1</sup> Este texto ha sido elaborado bajo el financiamiento del Proyecto Fondecyt Regular n°1220218 “Elementary Apperceptions: The Genesis of Consciousness in Marc Richir”, a cargo del Profesor Mauro Senatore (Universidad Adolfo Ibáñez).

meaning of this notion? Is it possible to use this concept to understand issues such as abuse? In this discussion context, the main objective of this article is to describe the type of vulnerability experienced by people who suffer from abuse. To achieve this goal, our proposal will be divided into three main sections. First, we will highlight the existing relationship between corporeality, vulnerability, and violence. Second, we will describe the early constitution of the body during childhood through the dynamics of care, as well as its inexorable relationship with violence. Finally, we will conduct an exegesis on the experience of abuse, emphasizing how this experience represents a hyperbolization of the characteristic vulnerability that underlies the constitution of the body schema.

**Keywords:** PHENOMENOLOGY - CARE - EMBODIMENT - VIOLENCE - VULNERABILITY

## **Resumo**

No contexto dos estudos fenomenológicos recentes, uma das questões de crescente importância na discussão é a categoria filosófica de vulnerabilidade. A que nos referimos com essa noção? Em que medida esse conceito nos permite compreender questões como o abuso? Buscando resolver essas questões, o principal objetivo deste artigo é descrever o tipo de vulnerabilidade das quais são vítimas as pessoas que sofrem abuso. Para atingir esse objetivo, nossa proposta será dividida em três grandes momentos. Primeiro, evidenciar a relação existente entre corporalidade, vulnerabilidade e violência. Segundo, descrever a constituição precoce do corpo durante a infância através da dinâmica do cuidado, bem como sua relação inexorável com a violência. Por fim, realizaremos uma exegese sobre a experiência do abuso, destacando como essa vivência representa uma hiperbolização daquela vulnerabilidade característica que está na base da constituição do esquema corporal.

**Palavras-chave:** FENOMENOLOGÍA - CUIDADO - CORPORALIDADE - VIOLÊNCIA - VULNERABILIDADE

*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 (...) El cruel descubre en su malignidad el rebasamiento del dolor más allá de los límites de cualquier expectativa y se regodea en ese rebasamiento*

(Ignacio Quepons, 2021, p. 64)

## Introducción<sup>2</sup>

En el contexto de los recientes estudios fenomenológicos, uno de los asuntos de creciente importancia en la discusión es la categoría filosófica de *vulnerabilidad*. Vivencias tales como las psicopatologías y las enfermedades son prueba de este carácter fundamental que nos define como seres humanos. Si la fenomenología es un saber filosófico que pone en evidencia aquella serie de estructuras que están a la base de nuestra experiencia del mundo, dicho proyecto intelectual nos invita a una consideración de la vulnerabilidad como uno de los aspectos centrales que define la arquitectura de nuestras vivencias (Husserl 2014b). Pero entonces ¿qué significa ser vulnerable?

En su artículo *A ras de la carne: en el límite de la violencia y el sentido*, Marcela Venebra afirma que la vulnerabilidad es un “estar, ser en el mundo a merced del otro (...) la cancelación de la apertura proyectiva de la propia vida, el saber-se manipulado (2021, p. 123). La autora agrega posteriormente que el sujeto que se descubre vulnerable padece cierta violencia a nivel corporal que le impide afirmarse como “un yo puedo y se convierte en un yo vulnerado” (2021, p. 136). De acuerdo con esta aproximación, la vulnerabilidad es una condición corporal que posee, al menos, dos características. Por un lado, es una situación vital en la que un sujeto ve disminuida su capacidad de acción. Por otro lado, dicha disminución

---

<sup>2</sup> La traducción de todos aquellos textos que se encuentren citados en francés es de nuestra autoría.

se explica, según la filósofa, por cierta violencia de la que es víctima la persona vulnerable. Por lo tanto, pareciera ser que la definición fenomenológica de vulnerabilidad esbozada por Venebra conduce a considerar esta condición como un asunto estrechamente imbricado con la violencia y la corporalidad. Ahora bien, ¿toda forma de vulnerabilidad es el resultado de un acto de violencia corporal?

Si complementamos esta reflexión introductoria con el origen etimológico del concepto de vulnerabilidad, descubrimos que ésta es una condición corporal en virtud de la cual un sujeto es susceptible de ser *herido (vulnus)*, es decir dañado, y por ello, afectado en su capacidad de agencia (Corominas, 1987, p. 612). Esta definición, sin embargo, motiva nuevamente la pregunta esbozada con anterioridad: ¿acaso toda vulnerabilidad es la consecuencia de un acto de violencia corporal? Si bien parece que la vulnerabilidad es indiscutiblemente una experiencia de carácter corporal -y sobre esto nos detendremos posteriormente-, resulta problemático sostener que todo género de vulnerabilidad tiene una correlación directa con la violencia. Al revisar la literatura fenomenológica acerca de este tópico, encontramos descripciones acerca de vivencias tales como la enfermedad y la psicopatología en las que, si bien hay un claro componente corporal, resulta muy complejo advertir la presencia de alguna forma de violencia (Carel, 2016, Ratcliffe, 2014). En otras palabras, en el marco de experiencias como las anteriormente mencionadas, es posible advertir una clara alteración de la capacidad corporal con la que cuenta cotidianamente un individuo; sin embargo, no hay motivos suficientes para afirmar que el origen de dicha disrupción se encuentra en un acto violento. Así, por ejemplo, en *Fenomenología de la Percepción*, Maurice Merleau-Ponty describe la experiencia corporal y afectiva del dolor en los siguientes términos

Si digo que mi pie me duele, no quiero simplemente decir que es una causa de dolor, igual que el clavo que lo desgarró, pero más próxima; no quiero decir que sea el último objeto del mundo exterior, después de lo cual empezaría un dolor del sentido íntimo, una consciencia de dolor por sí misma sin ubicación que solamente se vincularía al pie por una determinación causal y en el sistema de la experiencia. Quiero decir que el dolor indica su ubicación, que es constitutivo de un “espacio doloroso”. “Mi pie duele”, significa no: “Pienso que mi pie es causa de este dolor”, sino “el dolor viene de mi pie” o incluso “mi pie está dolorido.” (1996, p. 111)

Aunque la tematización acerca de la relación entre vulnerabilidad y violencia tiene múltiples rendimientos filosóficos -algunos de los cuales intentaremos poner de manifiesto a través de este artículo-, consideramos

que la vulnerabilidad que está en juego en fenómenos tales como el dolor, la enfermedad y el envejecimiento no posee una relación directa con la violencia. Por este motivo, antes de precisar con mayor claridad el vínculo existente entre las categorías fenomenológicas de vulnerabilidad y corporalidad, nos parece importante distinguir entre dos conceptos, a saber, la “vulnerabilidad” y la “vulneración”. Mientras la primera da cuenta de una condición que caracteriza a los seres humanos, la segunda da cuenta de un tipo específico de vulnerabilidad que es la consecuencia de un acto de violencia corporal. Si vivencias como la fatiga y el cansancio son expresiones del primer concepto, fenómenos tales como el abuso o la violación son ejemplos del tipo específico de vulnerabilidad que proponemos denominar vulneración (Venebra, 2019, 2021b).

En este contexto, y teniendo en cuenta la distinción recientemente expuesta entre vulnerabilidad y vulneración, el presente artículo tiene como objetivo principal describir el tipo de vulnerabilidad de la que son víctimas las personas que padecen abuso. Para lograr este cometido nuestra propuesta dispondrá de tres grandes momentos. En primer lugar, pondremos en evidencia la relación existente entre las nociones fenomenológicas de corporalidad, vulnerabilidad y violencia. En segundo lugar, y prestando atención al primero de estos conceptos, describiremos la temprana constitución del cuerpo durante la infancia mediante la dinámica del cuidado, así como su relación inexorable con el fenómeno de la violencia. Para finalizar, realizaremos una exégesis acerca de la experiencia del abuso poniendo de relieve cómo esta vivencia supone una hiperbolización de aquella vulneración característica que está a la base de la constitución del esquema corporal.

## **Cuerpo, Vulnerabilidad y Violencia**

Antes de describir fenomenológicamente la relación existente entre las nociones de *corporalidad*, *violencia* y *vulnerabilidad*, es necesario delimitar aquello a lo que hacemos referencia al hablar de cuerpo en un sentido fenomenológico.

### ***El Cuerpo en Sentido Fenomenológico***

Uno de los tópicos centrales de los análisis fenomenológicos es la corporalidad. Como enseña el célebre prólogo de *Fenomenología de la Percepción* (1996) de Merleau-Ponty, describir el cuerpo desde un punto de vista fenomenológico supone hacer referencia a aquel órgano

de la experiencia que nos permite entrar en relación con el mundo. El cuerpo, en su acepción fenomenológica, es decir, en su calidad de *cuero propio* (*corps propre*) no hace referencia a una estructura anatómica que puede ser comprendida mediante el vocabulario de saberes tales como la neurología, ni tampoco a un *cuero objeto* (*Körper*) que ocupa un lugar en el espacio físico. Cuando hablamos de cuerpo, desde un punto de vista fenomenológico, hacemos mención al fundamento de aquella *capacidad práctica* que nos permite realizar actividades tan cotidianas como levantarnos todos los días (Husserl 1993; Husserl 2014a; Merleau-Ponty, 1996). ¿Cómo resumir de un modo sistemático esta descripción preliminar acerca del *cuero fenomenológico*? Tomando en consideración la descripción husserliana del cuerpo esbozada en el segundo volumen de *Ideas* (2014a), podemos establecer, a modo de síntesis, que el cuerpo fenomenológico posee las siguientes características.

En primer lugar, él es centro de orientación, es decir, el *punto cero*, a través del que nos situamos en el mundo. De esta manera, solo gracias a nuestro cuerpo podemos percibir el mundo bajo la dinámica de la distancia y la cercanía. En segundo lugar, el cuerpo es un órgano de voluntad por medio del cual podemos realizar *espontáneamente* distintas acciones en el mundo. Por ejemplo, caminar, correr, danzar o permanecer en una misma posición. Por último, el cuerpo es el soporte fenomenológico de nuestra vida afectiva, vale decir, de aquella capacidad de *afectación* en función de la que nos vinculamos con las cosas en la medida que ellas nos interpelan de una determinada manera. Al mismo tiempo, es esta capacidad de afectación característica de nuestra vida corporal aquella que nos permite comprender que, así como hay experiencias que nos invitan a relacionarnos con el mundo, por ejemplo, cuando escuchamos una melodía que nos mueve a danzar, hay vivencias que interrumpen dicho vínculo, por ejemplo, los eventos traumáticos. De esta manera, ya es posible vislumbrar en qué medida el cuerpo es el soporte fenomenológico de la vulnerabilidad, es decir de aquella serie de experiencias en las que sufrimos una disminución en nuestra capacidad de acción en el mundo. En el texto antes referido Husserl afirma que

El cuerpo es órgano de voluntad, el único objeto que para la voluntad de mi yo puro es movable de manera inmediatamente espontánea y medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras cosas, las que, por ejemplo, mi mano movida de modo inmediatamente espontáneo empuja, agarra, levanta y similares. (2014a, p. 191)

Resumiendo lo expuesto hasta aquí afirmamos que el cuerpo es, en suma, *potencia de mundo*, esto es, aquella estructura fenomenológica de nuestra experiencia que nos permite actuar en el mundo y relacionarnos con otros seres humanos. ¿Cómo se relacionan las nociones de *violencia* y *vulnerabilidad* con esta descripción fenomenológica de la *corporalidad*?

### ***Violencia y Vulnerabilidad Corporal***

En su reciente artículo *Violencia, vulnerabilidad y mundo de la vida* (2021), Ignacio Quepons señala que

La violencia es una forma de comportamiento de quien no solo 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 daño es una aflicción que limita o anula la capacidad o potencia más elemental: la [capacidad corporal] de libre movimiento [en el mundo]. (2021, pp. 48-49)

Teniendo en cuenta nuestra descripción introductoria acerca de la vulnerabilidad en cuanto *disrupción de nuestra relación corporal con el mundo*, reafirmamos que, si bien no toda forma de vulnerabilidad es el resultado de una acción violenta, todo género de violencia tiene como correlato inevitable un cuerpo vulnerado, es decir un cuerpo herido producto de una acción que lo priva de su poder más básico, a saber, vincularse sensiblemente con el mundo. Si la vulnerabilidad es la susceptibilidad de ser heridos en el contexto de nuestro contacto corporal con las cosas, la violencia que se ejerce, por ejemplo, en el marco de una relación filial, sea a través del maltrato físico o las palabras, tiene como corolario inexorable una vulneración de aquel *vínculo* con el mundo. Así, la alevosía que caracteriza a esta primera definición de la violencia en tanto intención explícita de *dañar* a un tercero tiene como consecuencia inevitable *herir*, o sea, vulnerar el cuerpo y, en consecuencia, la posibilidad de mundo de la persona en cuestión. ¿Qué géneros de violencia se revelan en una descripción más atenta de su estrecha relación con la vulnerabilidad corporal?

## ***Vulnerabilidad a la Violencia y Vulnerabilidad ante la Violencia***

Retomando el análisis fenomenológico acerca de la violencia propuesto por Ignacio Quepons (2021), sostenemos con el autor que es importante especificar aún más nuestra descripción acerca del vínculo entre *violencia* y *vulnerabilidad* en su sentido fenomenológico, es decir, desde el punto de vista de la experiencia vivida en primera persona. Al respecto, es importante enfatizar nuevamente que cuando hablamos de la vulnerabilidad que es el resultado de una acción violenta, aquello a lo que estamos haciendo referencia es lo que en nuestra introducción sugerimos denominar vulneración. De este modo, cada vez que utilicemos los conceptos de *vulnerabilidad a la violencia* y *vulnerabilidad ante la violencia* propuestos por el filósofo, aquello que estamos describiendo es el tipo específico de vulnerabilidad en la que consiste la vulneración.

Tal como nos enseña el artículo antes citado, la relación entre violencia y vulnerabilidad, lejos de ser un asunto fácil que se deja descubrir a simple vista, mienta un desafío intelectual que nos exige prestar atención a la distinción fenomenológica entre dos modos de violencia que tienen como correlato actual o inminente la vulneración de un *cuerpo propio*. Por un lado, hay situaciones en las que está en juego la *vulnerabilidad a la violencia*. Por otro, hay fenómenos que ponen de manifiesto la *vulnerabilidad ante la violencia*. ¿En qué consiste la diferencia entre ambas formas de pensar el vínculo entre estas nociones filosóficas?

Por un lado, la vulnerabilidad *ante* la violencia hace referencia a aquellas situaciones interpersonales o grupales en las que un individuo busca dañar intencionalmente a otro, o sea, a un conjunto de actos cuya meta consiste en efectuar ese daño. Como establece Marcela Venebra, en este tipo de vulneración “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” (2021a, p. 123). Por otro lado, la vulnerabilidad *a* la violencia da cuenta de una situación intersubjetiva o social en la que la herida padecida en *cuerpo propio* por un sujeto es el *daño colateral* de un contexto vital en el que la violencia se posiciona como cierta *normalidad*, es decir, en el que ella constituye la cotidianidad (Quepons, 2021, p. 49). Mientras situaciones tales como el abuso son testimonio del primer género de vulnerabilidad, eventos tales como la muerte de niños producto del ambiente hostil en el que desarrolla su vida -por ejemplo, en el contexto de comunas invadidas por el narcotráfico y el crimen organizado-, son prueba del segundo tipo de vulnerabilidad. De esta manera, aunque toda violencia tiene como consecuencia vulnerar el derecho de otra persona a tener un mundo, la lógica que está a la base de cada fenómeno varía mucho de un caso a otro.

Ahora bien, a pesar de las diferencias existentes entre ambas expresiones de la vulnerabilidad corporal, es posible sostener que ambos fenómenos se inscriben al interior de aquel tipo de vulnerabilidad que, en cuanto resultado de la violencia, sugerimos llamar vulneración. A continuación, buscaremos profundizar aun más nuestra comprensión de la relación entre cuerpo, violencia y vulnerabilidad a la luz de una descripción fenomenológica del proceso a través del cual se constituye aquella relación corporal con el mundo que resulta alterada en situaciones de vulnerabilidad.

## La Constitución Genética del Cuerpo Propio: Fenomenología de la Primera Infancia

Si la fenomenología nace con el objetivo de describir las estructuras de la experiencia humana, a lo largo su desarrollo esta filosofía ha dado lugar a diversas propuestas metodológicas que buscan describir, desde distintos puntos de vista, la arquitectura de la experiencia<sup>3</sup>. A efectos de nuestra consideración es importante distinguir entre dos metodologías características de este saber filosófico, a saber: la fenomenología estática y la fenomenología genética. Mientras la primera describe los momentos estructurantes de la experiencia a través de aquello que se puede intuir en el presente, la segunda desarrolla una descripción acerca de la génesis temporal de dichos momentos (Husserl, 1998; Osswald, 2016, p. 24).

Así, por ejemplo, si el cuerpo propio es una de las estructuras que está a la base de nuestra relación con el mundo, este elemento transversal a todas nuestras experiencias puede ser descrito fenomenológicamente, al menos, desde dos perspectivas. Por una parte, desde un punto de vista *estático*, mediante una consideración que pone en evidencia los distintos caracteres a través de los cuales nos aparece *en el presente* nuestra propia corporalidad, es decir, ser el centro de orientación, órgano de voluntad y objeto afectivo que nos permite -como vimos previamente- relacionarnos

---

<sup>3</sup> En relación con este punto es importante enfatizar que la distinción fenomenología *estática* y *genética* no debe ser entendida como una distinción entre dos doctrinas filosóficas sin relación de continuidad entre sí. Si la primera centra su consideración en la descripción de aquellos momentos estructurantes de la experiencia que podemos intuir en el presente, por ejemplo, la serie de sensaciones a través de las que nos aparece un objeto, la segunda nace con la intención de poner en evidencia los procesos pasivos que están a la base de aquello que podemos captar en el presente (las sensaciones a través de las que aparece aquel objeto). Mientras la primera se centra en el resultado presente (estático) de dichos procesos, la segunda busca dejar de manifiesto la *génesis temporal* de su resultado. Por esta razón, ambas perspectivas metodológicas deben ser entendidas como asuntos complementarios. Para profundizar en la discusión acerca de la diversidad metodológica de la filosofía fenomenológica se recomienda revisar *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive* de Alexander Schnell (2007).

con el mundo (Husserl, 2014a). Por otra parte, desde un punto de vista *genético*, el cuerpo se presenta como un elemento de nuestra experiencia que puede ser descrito a la luz de su dinámica temporal, es decir, a partir de aquel proceso en virtud del cual podemos afirmar con propiedad que se *constituye la corporalidad* como un momento estructurante de todas nuestras vivencias. Si análisis acerca de los caracteres fenomenológicos fundamentales de la corporalidad, tales como aquellos desarrollados por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*, se enmarcan en la primera perspectiva metodológica, en cambio, todas aquellas descripciones que tematizan aquel momento de la vida en que se constituye el *cuerpo propio*, a saber, nuestra primera infancia, son expresiones del segundo enfoque teórico (Alves, 2020, Husserl, 1998).

En este contexto, consideramos que una de las mejores descripciones *genéticas* acerca de este asunto relevante para nuestra contribución, la hallamos en la obra *Phantasia, imagination, affectivité* de Marc Richir (2004). En este texto el autor desarrolla una descripción genética de la corporalidad estableciendo que la constitución de esta estructura de nuestra experiencia se produce mediante el encuentro temprano con nuestros cuidadores al interior del registro de la *Phantasia* (Posada-Varela, 2016). Nos parece que la propuesta genética de Richir, sin invitarnos a dejar de lado aquella esbozada previamente por Husserl, posee múltiples virtudes a la hora de describir el tipo de vulneración que está en juego en la experiencia del abuso. El énfasis dado por el autor al rol que desempeña la *Phantasia* en la constitución del cuerpo propio nos permite advertir con mayor claridad aquello que acontece en situaciones de vulneración. Por un lado, una disrupción en nuestra capacidad corporal para relacionarnos con el mundo. Por otro lado, una desarticulación de aquella distancia originaria a través de la cual nos aparecen los otros sujetos.

### ***Delimitación del Concepto Husserliano de Phantasia***

Antes de precisar el rol que desempeña la *phantasia* en el proceso a través del cual se constituye el esquema corporal, es menester realizar dos distinciones. Por una parte, una que responde a la pregunta: ¿qué tipo de acto es la *phantasia*? Por otra parte, una que busca describir la relación existente entre la *phantasia* y otros actos de nuestra experiencia, tales como la percepción o la conciencia de imagen. Para realizar ambas distinciones tomaremos como referencia principal la serie de textos de Edmund Husserl compilados en el volumen XXIII de sus obras completas bajo el título de *Phantasia, conscience d'image, souvenir* (2002).

## ***La Phantasia como Experiencia Presentificadora y Experiencia Presente***

Lo primero que debemos saber a la hora de responder a la pregunta filosófica relativa al estatuto fenomenológico de la *phantasia* es que esta experiencia puede ser descrita desde dos perspectivas. Por un lado, como un acto *presentificador*, es decir, que trae a presente vivencias pasadas, como por ejemplo los recuerdos de nuestra infancia. Por otro lado, como un acto *presente* que posee un valor a partir de lo que experimentamos *aquí y ahora*, y no en virtud de su función reproductiva o presentificadora (Husserl, 2002, pp. 49 y ss.; Richir, 2004, pp. 335-336). Si los análisis esbozados por Husserl en sus *Lecciones para una fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (2002) se inscriben al interior de la primera aproximación a la *phantasia*, las descripciones desarrolladas en gran parte de Husserliana XXIII, a propósito de experiencias como el teatro, dan cuenta de una comprensión de la *phantasia* como un acto en el que está en juego un tipo particular de *presencia*, a saber, una en la que lo *fantaseado* no se intuye directamente. A modo de ilustración de lo anterior, podemos pensar en vivencias tales como fantasear un unicornio. En este caso, nuestro modo de acceso a este ser irreal se da siempre de manera *indirecta*. Al unicornio no lo podemos tocar, ver ni situar de la misma forma que lo que hacemos con los objetos reales de la percepción o la conciencia de imagen, sin embargo, decimos que tenemos experiencia del unicornio ya que *de alguna manera* podemos captarlo *lateralmente*. Este segundo modo de aproximación a la *phantasia* es el que nos interesa ya que es a partir de este enigmático modo de presencia que acontece aquella dinámica de cuidado que está a la base de la constitución del esquema corporal durante la infancia.

### ***Phantasia Pura y Phantasia Mixta***

Habiendo respondido, aunque sea someramente, a la pregunta de qué tipo de acto es la *phantasia*, es necesario poner evidencia otra distinción relevante a efectos de nuestra indagación. En este caso, aquella entre *Phantasia pura* y *Phantasia mixta* (o atada) esbozada por Husserl. Mientras en el primer género de experiencia la *phantasia* se presenta sola y sin estar ligada a otros tipos de actos, en el segundo se encuentra imbricada con otras vivencias como la percepción y la conciencia de imagen, las cuales le sirven, en este caso, de soporte material. En palabras de Azul Katz

Una expresión clara de esa conquista progresiva de la fantasía es la distinción entre dos modalidades de fantasía: la pura, que es

el caso de la libre fantasía, y la atada, que consiste en las modalidades del caso puro, en las cuales la fantasía se entrelaza o mezcla con otro tipo de vivencias, imponiendo una restricción o dirección a su operar libre. (2023, p. 124)

Mientras la *Phantasia pura* supone una desconexión radical con respecto al *mundo real*, la *Phantasia atada* sigue ligada a este de una forma paradójica, a saber, haciendo uso del contenido sensible que nos ponen delante los objetos del mundo, pero para experimentarlos bajo el modo de lo *irreal*<sup>4</sup>. Dos ejemplos de este segundo tipo de *phantasia* son las experiencias del juego y del teatro (Luna, 2023, p. 167, 169; Senatore, 2023). En la primera quien juega dispone de objetos reales como un lápiz para darles una significación irreal y fantástica, como por ejemplo ser una espada durante todo el tiempo que dure dicha actividad. En este caso, lo que ocurre no es que el lápiz deje de ser un lápiz, sino que en el contexto de la dinámica lúdica, dicho objeto, aunque lo percibamos como un lápiz, es tomado como una espada ya que lo que nos interesa es disponer de él como el soporte material sobre la base del cual poner en marcha todo el poder de nuestra fantasía. En el segundo género de vivencia, a saber, el teatro, ocurre algo similar. Cuando vemos a los actores percibimos objetos reales, en este caso personas de carne y hueso, sin embargo lo que nos interesa es disponer de dichos objetos a los que accedemos mediante la percepción como el soporte material para fantasear con objetos irreales, a saber, los personajes. En palabras de Richir

Para introducir a la phantasia “perceptiva”, Husserl toma el ejemplo de lo que ocurre en el teatro. Ricardo III o Wallenstein “están” en

---

<sup>4</sup> Al respecto, es importante mencionar que una descripción más apropiada de la *phantasia* exige hacer referencia a lo que con Husserl podemos denominar la *dimensión posicional* de la experiencia humana. Vale decir, aquella que se relaciona con el *carácter de creencia* a través del cual experimentamos nuestras distintas experiencias. Fenomenológicamente, resulta relevante tomar en cuenta este registro ya que nos permite advertir las diferencias que hay entre vivencias que hacemos de un mismo objeto. Por ejemplo, no es lo mismo experimentar una imagen que aparece en nuestro horizonte bajo el modo de lo *real*, lo *irreal*, lo *existente* o lo *inexistente*. Aunque el contenido de todas estas vivencias sea el mismo, nuestro modo de experimentar cada una de ellas va a diferir de las otras en virtud del carácter de creencia a través del cual nos aparece el mismo objeto. En el caso de la *phantasia* debemos señalar que ella supone una *neutralización* del carácter posicional que caracteriza nuestra cotidiana experiencia perceptiva. Es decir, en la *phantasia* las cosas aparecen bajo el modo de lo *irreal*, siendo irrelevante en este caso si el objeto que fantaseamos existe efectivamente. Profundizar en este asunto nos desviaría seriamente del objetivo de esta contribución, sin embargo, para quienes deseen profundizar en este asunto se recomienda *Génesis y evolución del concepto de fantasía en la fenomenología de Husserl* (Katz, 2023).

escena, aunque no estén percibidos (*wahrgenommen*) “en carne y hueso” —percibidos lo están el actor y la escena con sus decorados, lo está el teatro entero [...] Si el actor es bueno, si interpreta bien su papel, el personaje que encarna estará precisamente vivo, la magia e ilusión del teatro consistiendo precisamente en desplegar ante nuestros ojos una intriga entre personajes vivos, dentro de un marco (los decorados del teatro) que no acaba siendo mero ensamblaje de cosas o una suerte de “imagen” de tal ensamblaje, sino que directamente parece algo cuasi-real y que formará parte del todo de la trama. Sólo —cabe añadir— cuando es malo el actor (...) sólo entonces, en efecto, no le queda más remedio, al espectador, que imaginarse al personaje (figurárselo en imaginación tal y como debiera ser). (2011, pp. 430-431)

De esta manera, tanto en el juego como el teatro, la *phantasia*, aunque ligada a otros actos, sigue siendo la experiencia que protagoniza dichas vivencias. Así las cosas, la *phantasia* mixta, aunque limitada a los contenidos sensibles que nos ofrecen otros actos como la percepción y la conciencia de imagen, nos permite ver *más allá de ellos*, es decir, *más allá del mundo real* (Senatore, 2023, p. 199). Este segundo género de *phantasia*, en cuanto experiencia presente y no presentificadora (reproductiva), es el que nos permite describir las relaciones de cuidado. En efecto, sólo mediante un modo específico de *phantasia* mixta, a saber, la *phantasia perceptiva*, resulta posible aquella dinámica vincular a través de la cual los padres intentan responder a las necesidades de un sujeto que solo pueden captar a *distancia* por medio de la *phantasia*.

### ***Phantasia, Conciencia de Imagen y Percepción***

Habiendo precisado qué tipo de acto es la *phantasia* (presentificador y presente) y los dos grandes géneros al interior de los cuales puede ser clasificada esta vivencia (pura y mixta), es necesario poner de relieve sus principales diferencias con respecto a la conciencia de imagen y la percepción.

En primer lugar, todo tipo de *phantasia* se distingue de la conciencia de imagen porque esta última se compone de un *objeto-imagen* (*Bildobjekt*), por ejemplo, una fotografía, que remite a un *sujeto-imagen* (*Bildsujet*), en este caso la persona *real* que aparece en la fotografía. Por esta razón podemos sostener que esta vivencia supone cierta degradación con respecto a la *percepción* en presente de la persona fotografiada, ya que esta aparece *mediante una imagen*, es decir, a través de un representante. En cambio, la *phantasia* mienta una experiencia de imagen en la que esta no es tributaria del mundo *real* de la percepción, sino más bien posee

un ámbito propio en el que se evidencia una *realidad fantástica* (Husserl, 2002, pp. 486 ss.; Richir, 2004, pp. 501 ss.). Por ejemplo, aquella de la que forman parte imágenes irreales como unicornios, contenidos de nuestra vida onírica y, como veremos posteriormente, la *esfera de propiedad* de los otros sujetos.

En segundo lugar, la *phantasia* a diferencia de la *Percepción*, constituye una experiencia en la que no está en juego una relación directa, esto es, en carne y hueso, con *objetos del mundo*, como por ejemplo un libro, sino una vivencia de distintos *fantasmas*, es decir, imágenes que exceden la forma de la objetualidad, no remiten a objetos *reales* del mundo, y aparecen bajo el modo de la *distancia* (Richir, 2004, pp. 337-339). Puestas en evidencia las principales diferencias que tiene *phantasia* con respecto a la conciencia de imagen y la percepción, es importante describir el rol que desempeña este tipo de experiencia, y en particular la *phantasia* perceptiva, en la constitución del *cuerpo propio*.

### ***El Rol de la Phantasia Perceptiva en la Constitución del Esquema Corporal***

En el manuscrito titulado “El niño, su primera empatía” de 1935, incluido dentro del texto *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserl describe la primera experiencia de nuestro cuerpo, esta es, aquella que hacemos en nuestra primera infancia, de la siguiente manera

El yo antes de este despertar, el proto-yo que aún no está vivo, sin embargo, ya tiene un mundo a su manera, en la forma preliminar [*Vor-Weise*], su mundo inactivo “en” el cual no vive, para el cual aún no está despierto<sup>5</sup>. (1973, p. 604)

En el marco de nuestros primeros meses de vida nos encontramos en un momento de nuestro desarrollo en el que el *cuerpo propio* no está aún constituido. Antes bien, nos encontramos en este contexto con una situación vital en la que hay un *proto-yo* todavía indiferenciado del cuerpo de su madre, y que por tanto aún no tiene con propiedad experiencia de mundo. ¿Cómo acontece la *génesis* de aquel *cuerpo propio* que nos per-

---

<sup>5</sup> La traducción es de nuestra autoría y toma como referencia la traducción al inglés desarrollada por István Fazakas y Tudi Gozé en *The Promise of the World: Towards a Transcendental History of Trust* (2020).

mite entrar en contacto con el mundo y los demás individuos? Una posible respuesta a esta pregunta la encontramos en el diálogo que Marc Richir sostiene en la obra referida previamente (2004) con el psicoanalista inglés Donald Winnicott (1975). En este contexto de discusión es que nuestra descripción de la *phantasia* cobra relevancia, pues Richir afirma que la constitución genética del *cuerpo propio* se produce a partir del encuentro entre el *proto-yo* infantil y la madre a través de la *phantasia perceptiva* (Richir, 2012, p. 352). ¿Cuáles son las características de este encuentro originario con la alteridad?

### ***Fenomenología de la Primera Infancia***

Como afirma Richir en su artículo *Leiblichkeit y Phantasia* (2012), la constitución del cuerpo propio se produce mediante aquella *institución intersubjetiva* por medio de la que se establece aquella *distancia originaria* con los otros cuerpos a partir de la que nace un cuerpo propio. Es mediante la *phantasia* que aparece nuestra propia corporalidad (*Leiblichkeit*) a través de su matriz afectiva y su carácter espacializante (2012, p. 352). La propia relación que tenemos con nuestro cuerpo se encuentra mediada, a juicio de Richir, por la labor de la *phantasia*. Si para Husserl el cuerpo es aquel órgano de la experiencia que nos abre múltiples posibilidades de acción, Richir agrega que sólo mediante la *phantasia* es posible aprehender como *propias* dichas posibilidades *virtuales*. Así, por ejemplo, cuando estamos en una situación que nos ofrece dos posibilidades de acción corporal, es la *phantasia* la que nos permite *hacer ficción* sobre qué es lo que ocurriría en cada escenario hipotético. Por este motivo, a partir de obras tales como *Phénoménologie en esquisses* (2000), el filósofo belga acuña la expresión *Phantasieleib*, la cual hace referencia a aquella relación íntima con nuestro cuerpo en cuanto órgano que nos abre posibilidades siempre nuevas que resultan inaccesibles -al menos de la misma forma que para nosotros- a los demás individuos. En el texto antes mencionado Richir establece que

El *Phantasieleib* no es sino un “centro de orientación”, el punto cero (*Nullpunkt*) que no es un punto o un centro que se sitúe en el cuerpo real ni en el espacio real, sino, por decirlo de alguna manera, el elemento de espacio o la célula de espacialización a partir de la cual hay orientación. El *Phantasieleib* es aquí, a la vez, el elemento espacializante y el elemento espacializado en la Phantasia. (2000, p. 137)

La Phantasia es así cierto registro individualizante que instaura

una distancia infranqueable con respecto a aquello que con Husserl podemos llamar la *esfera de propiedad* de los otros, es decir, aquella perspectiva singular a través de la cual cada sujeto hace experiencia del mundo (Husserl, 2006, p. 127). ¿Qué rol desempeña la *phantasia* perceptiva en este proceso de individuación? Si la *phantasia* perceptiva es un acto en el que la *phantasia* se encuentra *atada* a otras vivencias, en este caso a la percepción de objetos, esta experiencia resulta fundamental en aquel encuentro con los otros a través del que acontece la individuación. En efecto, cuando nos encontramos con otro sujeto esta experiencia posee, al menos, dos dimensiones. Por una parte, aquello que podemos percibir del otro, es decir, captar directamente. Por ejemplo, su color de pelo, su estatura y su semblante. Por otra parte, aquello que no podemos percibir del otro, vale decir, que resulta inaccesible mediante la percepción, pero a lo que sin embargo nos aproximamos indirectamente a través de la *phantasia* perceptiva. En este caso, prestando atención a aquello que nos pone delante la percepción del otro, pero para ir más allá de este registro. A saber, en dirección a aquello que el otro experimenta en su esfera de propiedad. Es en el marco del encuentro con el otro en la esfera de la *phantasia* perceptiva que tomamos conciencia de que, así como el otro es incapaz de percibir directamente a mi *Phantasieleib*, yo soy incapaz de acceder a su esfera de propiedad. La *phantasia* perceptiva es aquel registro que instaura aquella *distancia originaria* a través de la cual se constituye cierta *intimidación* que nos autoriza a hablar de *mi* cuerpo (Richir, 2012, p. 353). ¿Cómo se produce aquel encuentro originario con nuestros cuidadores por medio del que emerge el cuerpo propio?

Retomando la descripción sobre la relación entre el *proto-yo* de la primera infancia y la madre, afirmamos que aquel primer encuentro intersubjetivo opera bajo la dinámica de aquello que con Donald Winnicott podemos denominar, por una parte, el *sostén* y el *cuidado*, y, por otra parte, la *función de espejo*<sup>6</sup> que desempeñan la madre y la familia en nuestra primera infancia (1975; Gozé y Fazakas, 2020, p. 183; Murakami, 2012, p. 237). En este contexto, es importante insistir nuevamente en que el lugar de la *phantasia perceptiva* es fundamental ya que es mediante ella que el *proto-yo* infantil se descubre como *alguien* distinto a su madre.

Solo por medio la percepción (*Perzeption*) de la madre mediante

---

<sup>6</sup> Es importante señalar que, aunque es posible encontrar en Jacques Lacan (1978) un antecedente a la propuesta winnicottiana acerca del rol que cumple el *espejo* en la constitución del esquema corporal, ambas teorías se diferencian producto del énfasis que el psicoanalista inglés pone en la, desde su perspectiva, función insustituible que juega la madre en dicho proceso genético (1975). En otros términos, si bien para ambos autores el *espejo* es central para el surgimiento del yo, en el caso de Winnicott dicha función *espejular* está reservada, al menos en un primer momento, a la madre del infante.

la *phantasia* el niño aprende que, así como su cuidadora posee un *aquí absoluto*, es decir, un *cuerpo propio* que guarda una relación de absoluta exterioridad con respecto a él, de la misma manera él dispone de un *cuerpo propio* que le permite realizar distintas actividades en el marco de su vínculo con el mundo. István Fazakas describe esta experiencia en los siguientes términos

Viendo otro cuerpo (*corps étranger*), tengo la sensación de mi propio cuerpo que, de cierta manera, responde al otro. Pero no se trata aquí de una representación imaginaria, de un efecto espejo especular (*miroir spéculaire*). En efecto, comenzamos a advertirlo, es producto de la implicación de aquello que Marc Richir denomina *Phantasieleib* que mi cuerpo responde. El otro, por su presencia, despierta en mí kinestesis de Phantasia, sin que ninguna imagen se instituya entre nosotros. (2017, p. 135)

¿Qué condiciones debe cumplir el primer encuentro con la madre para que se produzca efectivamente la constitución del *cuerpo propio*? Como señala Donald Winnicott en su ensayo *La distorsión del yo en términos de Self verdadero y Self falso* (1981), para que la constitución de aquel *yo* que experimenta como suyo el *cuerpo propio* sea posible, es necesario que el primer encuentro con la madre recientemente descrito vaya acompañado de aquella dinámica del *sostén* y el *cuidado* que ya anunciamos previamente. Para que el *proto-yo* infantil descubra que dispone de un *cuerpo propio* es menester que su madre le permita afirmarse en su singularidad, es decir, es necesario que lo reconozca como un sujeto distinto a ella. En palabras del psicoanalista, “la madre suficientemente buena da satisfacción a la omnipotencia del infante (...) Lo hace repetidamente. Empieza a tener vida el *self verdadero*, gracias a la fuerza que le cede al yo débil del infante la instrumentalización por la madre de las expresiones omnipotentes de este último (1981, p. 189). Para que se produzca la constitución del *cuerpo propio* es necesario que en el marco encuentro entre el infante y su madre, esta última desempeñe la función de *espejo*, esto es, de *reconocimiento de su singularidad* y *cuidado de su vulnerabilidad* (1981, p. 148). Solo una vez que acontece el tránsito desde el *proto-yo* al yo con un cuerpo propio, y que, en consecuencia, tiene sentido distinguir entre un *afuera* y un *adentro* -en este caso entre la exterioridad del mundo y la intimidad del existente humano-, comienza aquello que Winnicott (1975) denomina la segunda gran etapa del desarrollo emocional infantil, a saber, los *fenómenos transicionales*. Esta etapa de nuestro desarrollo es aquel momento de nuestra vida en el que, una vez adquirimos *confianza* (*Urdoxa*) en la estabilidad mundo, producto de los cuidados y del sostén de nuestra familia, comenzamos a apropiarnos de dicho horizonte mediante

la dinámica del juego (Fazakas, 2019). ¿Qué ocurre en aquellas situaciones vitales en las que no se produce el encuentro con nuestros cuidadores bajo la dinámica descrita por ambos autores? ¿Cómo se relaciona esta discusión con las nociones de violencia y vulnerabilidad mencionadas anteriormente?

Es a la luz de estas preguntas que se pone de manifiesto la importancia de la *phantasia* a la hora de describir el tipo de vulnerabilidad y el género de violencia que está en juego en la experiencia del abuso. Si toda relación de cuidado supone una distancia infranqueable con la persona cuidada, pareciera ser que esta dinámica vincular nos expone a una serie de riesgos que se explican por la incapacidad del cuidador de saber con certeza aquello que necesita la persona cuidada. Como veremos a continuación, en el seno de la dinámica del cuidado hay inevitablemente cierta *vulnerabilidad a la violencia* suscitada por los fracasos de quienes cuidan. Ahora bien, es importante distinguir esta vulnerabilidad y violencia de aquella que es el resultado de una estrategia explícita de dañar al otro, como por ejemplo, en el marco de situaciones de abuso. En otras palabras, es importante diferenciar aquella violencia que inevitablemente permea la constitución de nuestro esquema corporal durante la infancia, de su hiperbolización en el marco de la experiencia del abuso. Esta distinción nos permitirá comprender, entre otras cosas, en qué momento la violencia inevitable de una relación de cuidado deviene perversión, es decir, un deseo explícito de desarticular la esfera de intimidad del otro.

## **Cuidado, Atención y Violencia en la Primera Infancia**

Una vez puesta de relieve la importancia del cuidado para efectos de la constitución de nuestra corporalidad, es necesario precisar en qué consiste este tipo de vínculo intersubjetivo, pues solo una vez determinado qué es el cuidado sabremos con claridad cuáles son las posibles consecuencias de su ausencia durante la primera infancia.

### ***El Cuidado como Necesidad***

Como nos enseña Emmanuel Levinas en una de sus entrevistas compiladas bajo el título de *Ensayos y conversaciones* (2013), en tanto producto del carácter *material* de nuestro cuerpo, es decir, de los distintos requerimientos *biológicos*, *afectivos* e *intersubjetivos* que definen nuestra corporalidad, el *cuidado* mienta una necesidad de la que ningún existente humano puede prescindir, sobre todo en el marco de etapas de la vida tales

como la infancia y el envejecimiento (Levinas, 2013, p. 83; Levinas, 1972; Levinas, 1995). Solo gracias a los cuidados tempranos que recibimos de parte de otras personas durante los primeros años de nuestra vida es posible la constitución de nuestro *esquema corporal* y, con ello, de aquel mundo del que nos apropiamos inicialmente mediante la dinámica del juego y el *espacio transicional* (Winnicott, 1975). Solo en virtud de la dinámica del cuidado resulta comprensible la constitución genética del mundo como aquel *suelo* en el que se desarrollan todas nuestras experiencias.

Si los otros nos *dan el mundo* mediante el cuidado como podríamos afirmar con Levinas (1972) y Dan Arbib (2019), la ausencia del encuentro con dichos otros nos permite pensar aquella serie de experiencias, como por ejemplo situaciones de vulneración corporal, en las que aquel vínculo con el mundo se ve interrumpido. Llegados a este punto, una de las cuestiones que debemos resolver es: ¿a qué hacemos referencia cuando hablamos fenomenológicamente de cuidado?

### ***El Cuidado y sus Posibles Limitaciones***

Como afirma Patricio Mena (2013; 2018), hablar de cuidado es dar cuenta de un asunto de *atención*, vale decir, de una relación con la alteridad que sólo resulta posible mediante la *vigilancia* a través de la cual tomamos a nuestro cargo la vulnerabilidad del otro. En palabras del autor, “cuidar es prestar el máximo de atención al objeto o actividad por realizar; cuidar es, en dicho ejemplo, atender de tal modo de no descuidar lo por hacer” (2013, p. 3). Tal como sugiere la etimología latina comentada por el filósofo, hablar de atención es, por una parte, hacer referencia a una *vigilia perceptiva (intendere)* mediante la que prestamos el mayor de los esfuerzos a la labor que estamos realizando en ese momento, como por ejemplo, cuando nos piden *estar atentos* a las instrucciones de una persona; y, por otra parte, ofrecer lo mejor de nuestros *cuidados* y de nuestros *servicios (habodáh)* a otro individuo (*adtere*). De aquí se sigue una consecuencia relevante, pues si todo cuidado requiere del esfuerzo atencional de quien lo realiza, las limitaciones propias de la mirada de nuestra conciencia, y más precisamente de nuestra vida atencional, afectan inevitablemente el alcance que el cuidado puede tener (Husserl, 2011; Wandenfels, 2015).

¿Acaso las limitaciones asociadas al cuidado se explican únicamente por la finitud de nuestra atención? Por supuesto que no, pues así como fenómenos como el olvido pueden afectar nuestra capacidad de cuidar y por tanto atender al otro, de la misma manera -y tal como nos muestran las abundantes descripciones fenomenológicas acerca de la intersubjetividad, por ejemplo aquella desarrollada por Richir (2004)-, hay algo propio del encuentro con los otros que amenaza seriamente la posibilidad del cuidado, a

saber, el modo mismo en que dichos otros aparecen ante nuestra mirada.

Retomando el lenguaje richiriano y husserliano utilizado previamente, sostenemos que el acceso a la *esfera primordial* de los otros, esto es, a su experiencia de mundo vivida bajo la perspectiva de un *yo*, es uno de los tantos límites de nuestra capacidad perceptiva y atencional (Richir, 2004; Husserl, 2006). A diferencia de lo que establecen las tramas de sentido más evidentes, cada vez que nos encontramos con otra persona, en lugar de acceder a sus vivencias, somos testigos de una experiencia de la *ausencia radical*. De este modo, aquel tocar a través del cual nos vinculamos con los otros, por ejemplo, en el contexto de un apretón de manos, en lugar de posibilitar una continuidad entre sus experiencias y las mías, instaura una distancia irreductible articulando un *límite* y una *frontera* que resulta imposible de franquear. Por lo tanto, la dinámica del cuidado que caracteriza la primera relación que tenemos con nuestra familia está expuesta a una serie de limitaciones y peligros que amenazan seriamente nuestra constitución corporal. ¿Cómo cuidar de alguien a quien solo podemos acceder mediante la distancia que permite la *phantasia*? ¿Cómo no errar en el marco de aquella experiencia a ciegas? Pareciera ser que ante la indigencia de los recursos de los que dispone todo cuidador, la exigencia fundamental de un buen cuidado, o al menos de uno *lo suficientemente bueno*, es paradójicamente asumir sus limitaciones, pues solo de esta forma es posible vincularse con un otro reconociendo su singularidad y respetando las fronteras que instaura su corporalidad (Winnicott, 1975). ¿Cómo se liga esta discusión con nuestra descripción precedente acerca de la correlación entre violencia y vulnerabilidad?

### **Cuidado y Violencia**

Si la violencia es un fenómeno intersubjetivo en el que un otro nos vulnera al despojarnos de nuestro vínculo corporal con el mundo, y el cuidado consiste en aquella dinámica mediante la que ofrecemos un mundo al otro, pareciera ser, al menos una primera aproximación, que la relación entre ambos conceptos es antinómica, es decir, tenemos la tentación a pensar que *a mayor cuidado hay menor violencia*, y a la inversa, que *una mayor violencia va acompañada de una mayor ausencia de cuidado*. ¿Es del todo justa esta intuición? Consideramos que no, ya que teniendo en cuenta todas las limitaciones propias del cuidado es posible afirmar que a la base de esta relación intersubjetiva existe un germen permanente de violencia, a saber, aquel que instaura la incapacidad de cuidar completamente a otro.

Si todo cuidado requiere atención, la finitud misma de esta capacidad nos expone a la paradójica posibilidad de vulnerar a quienes cuidamos,

es decir, de dañarlos producto de la imposibilidad de atender plenamente a sus necesidades. De acuerdo con esto, a todo vínculo de cuidado subyace a nuestro pesar la posibilidad de la *desatención*, o sea, de ser *descuidados* o no *absolutamente cuidadosos* con respecto a aquel o aquella que demanda nuestro servicio. Así, situaciones tan cotidianas como fallar *de buena fe*, y sin alevosía, en el cuidado del otro, nos confrontan a la posibilidad de herirlo sin querer, es decir de dañarlo sin que el móvil de nuestra acción sea aquella vulneración. ¿Cómo delimitar el modo de violencia que está en juego en estas situaciones?

Retomando una vez más la distinción entre la vulnerabilidad *a* la violencia y la vulnerabilidad *ante* la violencia presentada por Quepons, afirmamos que la *desatención* asociada a las limitaciones propias del cuidado no es sino una expresión insigne del primer tipo de violencia, vale decir, de una violencia inevitable que es el *daño colateral* de acciones y decisiones humanas que se toman sin alevosía. De esta manera, es importante distinguir con claridad este tipo de vulneración que inevitablemente asedia a las relaciones humanas de aquella que es el resultado de una acción o una decisión que tiene como meta *dañar al otro*, como en el caso de prácticas deshumanizantes tales como la tortura y el abuso.

Así, aunque la violencia no es del todo ajena al cuidado -incluso a aquel que se realiza con las mejores intenciones-, y por tanto no es su antónimo inmediato, sí podemos afirmar que la *crueledad*, en tanto búsqueda explícita de la vulneración del otro, se posiciona como su opuesto. Si bien todo acto violento supone un atentado contra la posibilidad de mundo de un otro, si ponemos nuestra mirada en el *contexto de aparición* de dicha violencia nos encontramos, al menos, con dos tipos de situaciones. Por una parte, una serie de experiencias en las que la violencia aparece a nuestro pesar, es decir, momentos de nuestra vida en los que nos descubrimos vulnerables *a la violencia*. Por ejemplo, aquella vulneración que permea la constitución de nuestro esquema corporal durante la infancia producto de las limitaciones características del cuidado que pueden ofrecernos nuestros padres, pero que, sin embargo, es un resultado involuntario e indeseado de dicha dinámica vincular. Por otra parte, aquellas experiencias en las que la violencia aparece como el resultado de una decisión que se explica en virtud de una indiferencia ante el malestar de los otros, vale decir, situaciones en las que se encuentra ausente toda lógica del cuidado y frente a las cuales nos sabemos vulnerables *ante la violencia* de la que somos víctimas. Así, mientras el margen de desatención que define todo cuidado es un ejemplo de la primera forma de violencia, por su parte el *abandono* intencional de aquel otro que nos demanda cuidado es una expresión del segundo modo de violencia. ¿Cuál es el móvil fenomenológico que nos permite entender el *deseo* de ejercer violencia en contra de otro?

## Fenomenología del Cuerpo Abusado y de la Crueldad

En *Totalité et infini*, Emmanuel Levinas describe el encuentro con los otros de la siguiente manera

La profundidad que se abre en esta sensibilidad modifica la naturaleza misma del poder que no puede ya aprehender, pero puede matar. El asesinato tiene como objetivo así a un dato sensible y, sin embargo, se enfrenta a un dato cuyo ser no podría suspender por apropiación. Se encuentra ante un dato absolutamente no neutralizable... Yo no puedo querer matar más que a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que por ello no se opone, sino que paraliza el poder mismo del poder. El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar. (1971, p. 173)

A aquella dimensión de *exceso* y de *distancia* que caracteriza nuestro encuentro con la alteridad humana, subyace la tentación ante la perversión, y más precisamente ante la perversión que suscita el deseo de asesinar al otro. ¿Cómo se justifica esta inclinación? ¿De qué forma resulta compatible o incompatible con la dinámica del cuidado descrita recientemente? Nos parece que la respuesta a esta pregunta la hallamos en la descripción del aparecer del otro como el límite de nuestro poder de poder, es decir, como una frontera infranqueable a todas nuestras capacidades. El deseo de asesinar al otro solo puede ser entendido a la luz de lo insoportable que puede resultar en algunos contextos, y para algunas personas, la incapacidad de percibir a este del mismo modo en que captamos a los objetos del mundo, es decir, bajo la forma de la *accesibilidad* y la *disponibilidad*. La violencia que está en el origen de todo asesinato solo puede ser comprendida como una búsqueda desesperada por superar los *límites* que instaura el encuentro con las otras personas, es decir, el intento de despojar al otro o a la otra de su carácter de alteridad radical.

¿Es lo mismo hablar de asesinato que de experiencias tales como el abuso? Si bien es posible encontrar un parentesco evidente entre ambas vivencias, y afirmar, por ejemplo, que el asesinato es la expresión hiperbólica que suscita la *alergia a la alteridad*, consideramos que la dinámica característica de cada una de estas vivencias es distinta. El deseo de matar no es lo mismo que el deseo de abusar. Mientras en el primer caso

nos encontramos con una situación en que se pone fin a la vida del otro, y por tanto se asume el fracaso del intento por despojar al otro en vida de su alteridad, en el segundo caso nos encontramos con una situación que es una expresión abyecta del potencial de la empatía humana. Si la empatía nos permite captar a distancia y mediante la *phantasia* aquello que siente el otro, en el caso del abuso estamos frente a una paradójica empatía que busca franquear los límites del otro mediante la puesta en marcha de un conjunto de prácticas deshumanizantes que, despojando al otro de su cuerpo, lo despojan simultáneamente de su mundo, quitándole así su dimensión de alteridad (Husserl, 2006).

Tal como sostiene Elizabeth Behnke (2021), la vulnerabilidad *ante* la violencia del otro es un género de experiencia en la acontecen, al menos, tres pérdidas. En primer lugar, la pérdida de aquella *confianza tácita (Urdoxa)* en la permanencia del mundo como suelo de nuestra experiencia, la cual a su vez da paso a un sentimiento permanente de *vértigo*. En segundo lugar, la pérdida de aquel *sistema kinestésico*, es decir, de aquel poder de movimiento, a través del cual nuestro cuerpo nos permite apropiarnos del mundo. En este caso, nos encontramos con situaciones que nos inmovilizan de una forma tan radical que nos impiden entrar en contacto con las cosas y las demás personas tal y como lo hacíamos antes de padecer aquella violencia. Finalmente, la pérdida de los límites del *cuerpo propio* producto de la *invasión del abusador*, pues siendo vulnerados por la violencia de los otros somos despojados de nuestra posesión más elemental, a saber, aquel cuerpo y aquella *intimidación* que nos permite tener un mundo. En este sentido, nos encontramos con situaciones en las que, perdiéndose la posibilidad de un adentro, se pierde también la posibilidad del afuera. ¿Qué sentimiento está a la base de aquel deseo de violencia que moviliza al abuso? La crueldad. A este respecto, Ignacio Quepons señala que

---

<sup>7</sup> Como intentamos mostrar en nuestro reciente artículo *Richir y el origen trascendental de la experiencia disociativa* (2024) y en la segunda sección de este texto, uno de los resultados de aquel proceso a través del que se constituye nuestro esquema corporal durante la infancia es el surgimiento de aquello que con Husserl denominamos *esfera de propiedad* (2006, pp. 127 ss.). Sólo por mor de los cuidados que nos brindan nuestros padres durante los primeros años de vida se constituye cierta esfera de *intimidación* que nos permite aprehender como *nuestras*, es decir, desde el punto de vista de un *yo singular*, todas nuestras vivencias. Ahora bien, lo que ocurre en experiencias tales como el abuso, la tortura, cierto tipo de enfermedades y algunas psicopatologías, es que dicho sentido de lo propio es alterado a tal punto que, en algunas situaciones, da lugar a la *disociación (Spaltung)*, es decir, a la imposibilidad que captar como *propias* nuestras distintas experiencias. Profundizar en la descripción de la relación existente entre la disociación característica de ciertas psicopatologías y el ser víctima de situaciones de abuso, sobre todo durante la primera infancia, es un asunto que escapa a las pretensiones de la presente indagación, sin embargo dejamos anunciado este *posible vínculo* para retomarlo en una próxima oportunidad.

La crueldad es un 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 (...) El cruel descubre en su malignidad el rebasamiento del dolor más allá de los límites de cualquier expectativa y se regodea en ese rebasamiento. (2021, p. 64)

A partir de esta descripción sostenemos que el sufrimiento de quien padece crueldad mienta una expresión insigne de la vulnerabilidad *ante* la violencia del otro, es decir, de aquel despojo de mundo que se produce ante la hostilidad ajena (Venebra, 2019). Si, como vimos, el cuidado está estrechamente ligado en sus posibilidades al fenómeno de la atención, de alguna forma u otra la crueldad, y no la desatención, se posiciona como su antónimo. En efecto, la crueldad, en cuanto género abyecto de empatía que busca destruir la dimensión de alteridad del otro o la otra mediante una dinámica de lo insoportable, lejos de ser una experiencia en que la atención esté ausente, mienta, por el contrario, una vivencia en que la atención y todos los recursos que ella pueda movilizar están al servicio de la intención de infligir un daño al otro. Tal como nos muestran las descripciones fenomenológicas de prácticas deshumanizantes como la tortura, la crueldad humana, en sus distintas manifestaciones, exige cierta prudencia y cierto cálculo que permitan imaginar nuevas técnicas y nuevos dispositivos para vulnerar al otro (Venebra, 2021).

Si la vulnerabilidad *a la violencia* es un asunto que escapa al lenguaje de lo voluntario y lo involuntario, la vulnerabilidad *ante la violencia* que reflejan experiencias tales como la crueldad, debe ser entendida bajo la lógica de la hostilidad, es decir, de la búsqueda explícita y consciente de *invadir* el espacio del otro, de invadir sus fronteras para así desarticularlas y privarlo de su acceso al mundo. Si el deseo de asesinar tiene como consecuencia la imposibilidad de lograr lo que se busca, en este caso despojar al otro de su carácter de alteridad radical, el deseo de abusar tiene como objetivo violar uno de los principios fenomenológicos fundamentales, a saber, la incapacidad para acceder *directamente* al mundo de experiencia de los otros. En este caso se realiza dicha *operación desarticuladora de fronteras* buscando dañar al otro a tal punto que la intensidad de su dolor permita estar un poco más cerca de su intimidad<sup>7</sup>. De este modo, el tipo de vulnerabilidad que está en juego en fenómenos como el abuso es una forma específica de vulneración, a saber, aquella de la que somos víctimas ante la violencia voluntariamente ejercida por otro.

## Conclusiones

A lo largo de esta indagación hemos intentado poner en evidencia los distintos niveles de análisis que se revelan en una descripción fenomenológica de la estrecha correlación existente entre violencia, cuidado y vulnerabilidad. En este marco general, nuestra argumentación se articuló fundamentalmente en tres momentos.

En primer lugar, establecimos que, si bien no toda experiencia del orden de la vulnerabilidad es el resultado de un ejercicio de violencia, toda práctica violenta supone el daño, y en consecuencia la vulneración, de aquel cuerpo que la padece en carne propia. En este contexto, e intentando precisar aún más el tipo de relación existente entre violencia y vulnerabilidad a partir de un diálogo con la propuesta de Ignacio Quepons (2021), establecimos la distinción entre dos modos de vinculación entre ambas categorías. Por una parte, la vulnerabilidad *ante* la violencia ejercida por otro, es decir, la vulnerabilidad frente a un acto cuya intención explícita es hacer daño sobre un tercero, tal como es el caso, por ejemplo, de situaciones de abuso y violación. Por otra parte, la vulnerabilidad *a* la violencia propia del desarrollo de la vida humana en ambientes hostiles tales como aquellas comunidades invadidas por el narcotráfico y el crimen organizado. Al respecto, señalamos que mientras la descripción del primer tipo de vulnerabilidad nos permitió materializar el objetivo mayor de nuestra contribución al conducirnos a pensar dinámicas vinculares como las relaciones de cuidado o la crueldad que está a la base de prácticas tales como el abuso, la segunda, si bien poseía interesantes rendimientos filosóficos, fue dejada fuera de consideración teniendo en cuenta las intenciones propuestas para este texto.

En segundo lugar, después de haber puesto de relieve la relación existente entre violencia y vulnerabilidad, nos arrojamus a la tarea de desarrollar una *fenomenología genética* acerca del origen de aquel vínculo corporal con el mundo que se ve interrumpido -o al menos suspendido por un momento-, en el contexto de situaciones de vulnerabilidad. Así, y a partir de nuestra exégesis filosófica de la propuesta genética esbozada por Marc Richir (2004), declaramos que el origen de aquella relación corporal con el mundo que se ve reconfigurada en experiencias de vulnerabilidad, sólo puede ser entendido a la luz de la dinámica del cuidado y la atención que nos ofrecen aquellas personas que nos acompañan durante los primeros años de nuestra infancia. En este marco descubrimos que, aunque exista la tentación a contraponer como antónimos *cuidado* y *violencia*, nos encontramos con un escenario mucho más complejo. En efecto, como producto de las limitaciones de nuestra capacidad atencional que nos permite cuidar de otro, pareciera ser que la violencia -en este caso aquella que es el resultado involuntario de un cuidado que se ejerce con las mejores intenciones-,

es un resto ineludible a toda dinámica de cuidado, sean aquellas que se desarrollan en el contexto clínico, por ejemplo, el vínculo entre un psicólogo o un médico y sus paciente, como aquellas que se inscriben al interior de relaciones filiales, amistosas y afectivas.

En tercer lugar, y teniendo ya presente aquel germen de violencia que asedia inexorablemente a toda práctica de cuidado, intentamos distinguir entre aquella *vulnerabilidad a la violencia* que acompaña inevitablemente este tipo de dinámicas, de aquella *vulnerabilidad ante la violencia* que es el efecto directo de una acción cuyo objetivo es dañar al otro. Así, retomando la fenomenología de alteridad propuesta por Emmanuel Levinas (1971), sostuvimos que la *crueledad*, es decir, la realización de acciones cuyo objetivo explícito es vulnerar al otro, solo puede ser comprendida adecuadamente bajo la lógica de *privar* al otro de su carácter de alteridad radical, esto es, bajo la dinámica de la *vulnerabilidad ante la violencia*. De esta manera, y a contrapelo de lo que establecen las tramas de sentido común más evidentes, afirmamos que la crueldad que está en el origen de prácticas como el abuso, supone una forma abyecta de atención hacia el otro cuyo objetivo es desplegar diversos recursos y estrategias con la intención de despojarlo de su alteridad, vale decir, de su calidad de otro absolutamente inapropiable, inaprehensible y, si se quiere, incomprensible mediante nuestras categorías.

¿Qué elementos puede aportar este esbozo de una fenomenología del cuerpo abusado para pensar asuntos tales como la práctica clínica en su relación con fenómenos como la violencia de género y la injusticia epistémica, las políticas institucionales en torno al cuidado de la infancia o la vejez, y la vulnerabilidad misma como una categoría que nos define como seres humanos? Responder estas preguntas es una tarea filosófica que quedará pendiente para una próxima indagación. Sin embargo, consideramos que su simple planteamiento nos permite dejar en evidencia laprincipal conclusión de este escrito. Si el origen de nuestro vínculo corporal con el mundo encuentra su génesis en la dinámica intersubjetiva del cuidado, al mismo tiempo dicha dinámica nos permite comprender una serie de situaciones vitales en las que, siendo víctimas de la violencia ejercida intencionalmente por otros, perdemos aquella certeza que nos permite afirmar que el mundo es el suelo de todas nuestras experiencias. Solo en el marco de una reflexión en torno a nuestros vínculos con los otros resulta posible comprender la posibilidad de tener un mundo, así como la posibilidad de perderlo. El abuso, en cuanto hiperbolización de la violencia que inevitablemente constituye nuestro esquema corporal, es una experiencia del orden de la vulnerabilidad que, igual que vivencias tales como la enfermedad y el dolor, pone de manifiesto la fragilidad de dicha posesión, así como de aquella que tenemos habitualmente sobre nuestro propio cuerpo.

## Bibliografía Primaria

- Husserl, E. (1993). *Chose et espace (1907)*. Paris: Puf.
- Husserl, E. (1998). *De la synthèse passive*. Paris: Millon.
- Husserl, E. (2014a). *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Volumen II. Investigaciones fenomenológicas acerca de la constitución*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2014b). *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Prometeo.
- Husserl, E. (2006). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Husserl, E. (2002). *Phantasia, conscience d'image, souvenir*. Paris: Millon.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass Dritter Teil: 1929–1935*. La Haya: Springer.
- Levinas, E. (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le livre de poche.
- Levinas, E. (1991). La souffrance inutile. En E. Levinas (ed.), *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (pp. 100-112). Paris: Le livre de poche.
- Levinas, E. (1983). *Le temps et l'autre*. Paris: Puf.
- Levinas, E. (1971). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le livre de poche.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Richir, M. (2011). Imaginación y Phantasia en Husserl. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 40, pp. 33-54.
- Richir, M. (2012). *Leiblichkeit y Phantasia*. *Investigaciones fenomenológicas*, 9, pp. 349-365.
- Richir, M. (2004). *Phantasia, imagination, affectivité*. Paris: Millon.
- Richir, M. (2012). Phantasia, imaginación e imagen. *Investigaciones fenomenológicas*, 9, pp. 333-347.
- Richir, M. (2000). *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Paris: Millon.
- Waldenfels, B. (2010). Attention suscitée et dirigée. *Alter. Revue de phénoménologie*, 18, pp. 33-44.
- Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Siglo XXI Editores.
- Winnicott, D. (1981). *El proceso de maduración en el niño. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Barcelona: Laia
- Winnicott, D. (1975). *Jeu et réalité. L'espace potentiel*. Paris: Gallimard.

## Bibliografía Secundaria

- Alves, P. (2020). Genesis. En, D. De Santis, B. C. Hopkins y C. Majolino (eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (pp. 207-220). Londres: Routledge Press.

- Behnke, E. (2021). No hay caminos, hay que caminar. Violaciones de la conciencia kinestésica y caminos hacia su recuperación. En, A. Bak (ed.) *Las fronteras del sentido. Filosofía y crítica de la violencia* (pp 87-103.). Ciudad de México: SB.
- Carel, H. (2016). *Phenomenology of illness*. Oxford: Oxford University Press.
- Corominas, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- Fazakas, I. (2017). Les structures imaginaires et phantastiques de l'intersubjectivité. *Annales de Phénoménologie*, 16, pp. 125-143.
- Fazakas, I. (2019). Jeu et phantasia. Une lecture richirienne de D.W. Winnicott. *Acta Romanica Quinqueecclesiensis VI: Philosophie francophone en Hongrie*. Pecs: Universidad de Pécs. pp. 65-80.
- Fazakas, I. y Gozé, T. (2020). The Promise of the World: Towards a Transcendental History of Trust. *Husserl Studies*, 36, pp. 169-189.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Katz, A. (2023). Génesis y evolución del concepto de “fantasía” en la fenomenología de Husserl. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 66, pp. 119-151.
- Lacan, J. (1978). *Le séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*. Paris: Seuil.
- Levinas, E. (1995). Trascendencia y mal. En, E. Levinas (ed.), *De Dios que viene a la idea* (pp. 201-219). Madrid: Caparrós Editores.
- Luna, J. (2023). Análisis fenomenológico de la experiencia del juego infantil como modalidad de la fantasía perceptiva. *Areté. Revista de Filosofía*, 35(1), pp. 158-178.
- Mena, P. (2013). Atender y responder. *Tópicos*, 26, pp. 1-31.
- Mena, P. (2018). La atencionalidad del amor. Una experiencia privilegiada y primordial del cuidado. *Ideas y Valores*, 67(168), pp. 319-344.
- Mena, P. (2021). Vulnerabilidad y cuidado. *Transformação*, 44(2), pp. 278-300.
- Osswald, A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Husserl*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Posada-Varela, P. (2016). Fenómeno, Phantasia, Afectividad. La refundición de la fenomenología en Marc Richir. *Acta mexicana de fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, 1, pp. 91-114.
- Quepons, I. (2021). Violencia, vulnerabilidad y mundo de la vida. En, A. Bak (ed.), *Las fronteras del sentido. Filosofía y crítica de la violencia* (pp. 41-74). Ciudad de México: SB.
- Ratcliffe, M. (2024). *Experiences of Depression. A study in phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.
- Schnell, A. (2007). *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Paris: Millon.
- Senatore, M. (2024). Mimetic Phantasia in Action: Marc Richir's Phenomenology of Intersubjectivity. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 55(2), pp. 149-166.

- Senatore, M. (2023). Where the Centaurs Come From? En, A. Altobrando y A. Pugliese (eds.), *Oltre la coscienza. Percorsi della ricerca fenomenologica* (pp.185-207). Macerata: Quodlibet.
- Venebra, M. (2021a). A ras de la carne: en el límite de la violencia y el sentido. En, A. Bak (ed.), *Las fronteras del sentido. Filosofía y crítica de la violencia* (pp. 121-142). Ciudad de México: SB.
- Venebra, M. (2019). El mal y las técnicas de envilecimiento: fenomenología del cuerpo torturado. *Investigaciones fenomenológicas*, 16, pp. 109-133.
- Venebra, M. (2021b). La violación originaria: fenomenología del cuerpo sexualmente abusado. *Ágora. Papeles de filosofía*, 40(1), pp. 155-178.
- Zúñiga, B. (2024). Richir and the transcendental origin of the dissociative experience (Spaltung). *Estudios de Filosofía*, 70, pp. 180-200.