

Entrevista a Ignacio Quepons

Mariana Chu (MC): La primera pregunta que queríamos hacerte es la siguiente, ¿qué papel tiene la fenomenología actualmente? ¿Cuál es su importancia en la filosofía?

Ignacio Quepons (IQ): Esa es una pregunta un poco difícil. Hay que decir que los últimos años ha crecido el interés por la fenomenología, pero lo más interesante es que ha crecido el interés fuera de la filosofía. Evidentemente, la fenomenología tiene un lugar importante dentro de la tradición filosófica. En relación con la filosofía, por ejemplo, ha crecido el interés por utilizarla como una forma de leer nuestra propia tradición filosófica. En esa línea, han crecido los estudios que tratan de vincular las figuras más importantes de la fenomenología –Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty– con la historia de la filosofía. Sin embargo, quizá sea más interesante hablar del impacto que tiene la fenomenología hacia afuera y con ello me refiero, en particular, al estudio de las emociones, a la gente que está estudiando temas vinculados con las ciencias de la salud y, particularmente, la recepción que ha tenido en la enfermería. Es importante, también, en todas las disciplinas que tienen que ver con el cuerpo humano e incluso tiene un impacto relevante en los estudios sobre arte, danza, teatro y los estudios cinematográficos. El énfasis de la fenomenología es tratar de hacer una descripción del sentido de la experiencia, como diríamos en el lenguaje contemporáneo, en primera persona. Y eso ha tenido algunas consecuencias interesantes en la recepción actual, pero, sobre todo, fuera del ámbito de la filosofía.

MC: Desde la filosofía, ¿cómo entender las emociones. y qué papel tienen? ¿Cómo recuperarlas?

IQ: Desde el punto de vista de la fenomenología, lo interesante de las emociones es que son la instancia que permite que la experiencia adquiera una singularidad significativa. Me refiero a que las emociones son el acceso al mundo del valor, es decir, la emoción permite que el mundo que nos rodea adquiera una significatividad personal. Las cosas dejan de ser meras cosas. De hecho, nunca lo son, ya que siempre estamos en una configuración afectiva de la experiencia a través de las emociones, le damos sentido a nuestra experiencia concreta. Podríamos decir, incluso, que a través de las emociones le damos sentido a nuestra vida o que la vida personal adquiere una configuración particular. Y, especialmente en el contexto actual, las emociones juegan un papel determinante en la

forma en la que las personas se relacionan unas con otras. Del mismo modo, las decisiones en el contexto político también están permeadas por toda esta dimensión de las emociones [...] . Las emociones son una dimensión de la experiencia más bien personal, muchas veces resulta difícil ponerlas en un contexto de estudios más objetivos, siempre se habla de que son una dimensión subjetiva de la experiencia y qué mejor que la fenomenología por su larga tradición de este tipo de investigaciones, la cual le ha permitido acercarse a la descripción rigurosa de esta experiencia.

MC: Wandelfels decía que la acción dramática es el caballo de Troya de la ética del discurso de Habermas. Entonces, en relación con eso, ¿cuál es el malentendido más usual sobre las emociones actualmente?

IQ: [...] El malentendido más usual sería condenarlas o tratar de explicarlas desde un enfoque reduccionista, es decir, desde un enfoque que toma en consideración, exclusivamente, la dimensión física de las emociones. El discurso acerca de las emociones en la filosofía del siglo XX empezó enfatizando la dimensión corporal de la vida emotiva [...]. El reto es, entonces, ese: afrontar una aproximación muy fisicalista de las emociones, pero, también, afrontar el reto de considerar las emociones en un contexto puramente relativista. Por ejemplo, aquellos que piensan que las emociones son reductibles a una dimensión de mera interpretación cultural hermenéutica. [...] Estos son dos polos que un enfoque fenomenológico tendría que afrontar. Las emociones contribuyen, ciertamente, a la configuración de la vida cultural, las diferentes culturas ponen diferentes énfasis en la forma de relacionarse con la vida emotiva. No obstante, no pueden reservarse a una dimensión irreductible de diferencias culturales en las cuales la vida emotiva no podría considerarse algo de carácter compartido, más o menos universal, en la experiencia humana.

Sin embargo, el otro lado de la discusión, que trata de describir las emociones desde una perspectiva exclusivamente física [teorías cognitivistas], pierde este elemento más humano, cultural y que tiene que ver con la incorporación de un sentido de significatividad valorativa en el mundo. [...] Justamente, lo que se critica a los enfoques en los que el énfasis está más en la dimensión física es que son incapaces de dar cuenta de esta relación intencional de las emociones. Sentir emoción es sentir emoción por algo y, en esa medida, a través de las emociones, imprimimos un sentido que se manifiesta, que tiene su correlato en el mundo o en las personas, en las cosas que nos importan. En

cierto modo, creo que Martha Nussbaum tiene alguna razón, aunque no comparto todos los énfasis de su proyecto en destacar que las emociones tienen un componente evaluativo. Ella dice que son juicios, recuperando la doctrina de los estoicos. Yo diría que permiten ser enunciadas en forma de juicios, pero que corresponde a ellas una orientación, [...] una intencionalidad, una cierta referencia a que las emociones tratan acerca de algo. De modo que, en una perspectiva como la de James y los que van a enfatizar más la dimensión corporal, la dificultad es que reducimos la vinculación entre nuestra manera concreta de sentir emociones [...], a puras conexiones, estímulos o a una descripción puramente corporal. Sin embargo, ambas posiciones tienen algún interés y, a favor de esta dimensión más objetivista o fisicalista, lo más importante que hay que rescatar es que enfatiza la dimensión corporal de las emociones, que un enfoque más relativista o más culturalista, a veces pierde de vista.

MC: En relación con eso último, Husserl y Scheler defienden la objetividad de los valores. ¿Cómo hacer llegar esa tesis en un contexto en el que todo es relativo? Desde un punto de vista, se dice que el valor es objetivo, pero hay ethos múltiples y diferentes. Por ejemplo, desde una perspectiva como la de Scheler, Hans Rainer Sepp sostiene que hay una especie de hermenéutica escondida porque la única manera de conocer la multiplicidad e infinitud de valores es a partir del intercambio con el otro. Yo veo por ahí una solución, pero es difícil seguir hablando de objetividad de los valores en esta época.

IQ: [...] Es una dificultad, pero también es un reto. Es muy importante encontrar una dimensión compartida, si no queremos comprometer un sentido tan fuerte de objetividad, —aunque yo sí lo defendería, no tengo ninguna reserva en reconocer una dimensión objetiva de los valores—. Sin embargo, hay que entender cuál es el contexto al que se refiere la fenomenología de los valores. Se trata de una dimensión de la experiencia que tiene un correlato objetivo que permite ser explicitado en términos del juicio, a saber, como un predicado del objeto. Ese predicado es, no obstante, un predicado que, en principio, se revela en relación con una experiencia más bien de carácter íntimo, subjetivo, [...].

Ahora, existe un segundo nivel, incluso más importante, que nos va a acercar a la dimensión de su significatividad. Esta refiere a que los valores no solamente se exhiben de manera sensible, intuitiva y en relación con emociones, sino que sentir un valor por

algo es, de alguna manera, la inclinación a comprometernos con eso que valoramos. Porque, [...] –aquí viene la cosa importante–, si no nos comprometemos con lo que valoramos, realmente no nos importa. En esa tendencia al compromiso con aquello que nos importa, hay un reclamo en un sentido no necesariamente tan explícito al inicio. Cuando empezamos a sentir que algo nos importa, no es algo de lo que podamos simplemente desprendernos como, por ejemplo, la confirmación de que aquí tengo enfrente de mí unas flores de color amarillo. Me da un poco igual, de hecho, ni siquiera me gustan tanto esas flores, así que puedo desprenderme de ellas y voltear a mirar a mis interlocutoras aquí y mantener la conversación. Mi interés va más a la conversación, pero si fueran unas flores que de verdad me gustan, estaría todo el tiempo viendo las flores. [...] Imaginemos que las flores me gustan mucho. Si alguien llegara en este momento, tomara las flores y las aventara, yo no podría ser indiferente a ese hecho, es decir, que están agarrando algo que me satisface en este punto y que creo bonito e interesante. Entonces, si alguien simplemente agarra y las tira a la basura, voy a sentir que no está bien. A veces, ese momento se pierde de perspectiva cuando se habla de objetividad del valor. Se quiere llegar demasiado rápido a determinar la objetividad del valor y no nos detenemos en la descripción de la experiencia del valor.

El valor es, ciertamente, subjetivo, tiene que ver con una opinión personal, con algo íntimo; sin embargo, la manifestación del valor, a diferencia de otras manifestaciones que también son mías (mi percepción de colores también es mi percepción [...]), cuando hablo de que siento un valor, es un rasgo que no puede ser indiferente, especialmente, justo cuando se está manifestando un valor. Esta no-indiferencia es la primera instancia, diría yo, en la que se reclama que nuestra tendencia racional exige un sentido de objetividad. Además, como acababas de mencionar con Scheler, –yo estoy hablando más de una perspectiva husserliana–, es un sentido de objetividad tal que tengo la tendencia de que el otro reconozca, también, el mismo valor. De igual manera, tengo que convencerlo de que esto es importante, que es importante para mí, exijo respeto para eso, y, en esa medida, quiero acercarlo, de alguna forma, a que se dé cuenta de que yo siento algo por lo que se está manifestando. En ese sentir algo, el valor no se reduce, en consecuencia, a mi mera sensación, que no puedo compartir. Lo que siento personalmente por aquello que me importa no lo puedo compartir, sin embargo, en esa tendencia a que no me resulte indiferente, puedo conectar esta tendencia valorativa con otros valores. Si yo te importo, vas a entender que esto que es importante para mí, puedes acceder, de forma mediada, a

reconocer que aquí hay una cierta objetividad, al menos en la medida en que no tiene que ver exclusivamente conmigo, sino que tú también puedes reconocerlo.

Ahora bien, hay otra dimensión importantísima que me interesa mucho destacar en torno a la experiencia del valor. [...] nunca se captan los valores de un solo golpe, especialmente, aquellos valores que son importantes. Siempre se explicitan a través de síntesis progresivas de la experiencia [...], los valores también tienen horizontes. De tal forma que, así como percibimos los objetos de la experiencia [...], los valores, especialmente aquellos que importan, también exigen este tipo de perspectivismo. Esto no necesariamente conduce a un relativismo, pero, al igual que la percepción, requiere un contexto de explicitación en el cual voy descubriendo que algo me importa porque lo voy sintiendo de diferentes maneras, voy encontrando esta referencia personal que se conecta con otros valores. Husserl habla todo el tiempo de esta ponderación, los valores los comparo unos con otros y algunos resultan más importantes en relación con otros, algunos permiten ser subsumidos en cierta circunstancia, de tal forma que me importa, pero no me importa tanto como este otro valor y, si tengo que escoger, voy a escoger este otro.

Cuando se habla de objetividad de los valores, hay que tener en cuenta todos estos contextos. Las perspectivas son relevantes, la evolución progresiva de la experiencia es importante, el compromiso personal es importante y este compromiso también se traduce en un *ethos* que puede ser compartido por un grupo más amplio de personas. Por ejemplo, aquí en el Perú, el fútbol es algo importante, [...]. Esto se da porque se está manifestando para ellos, en un complejo de emociones, algo que tiene un valor para los peruanos. Es un equipo nacional, entonces, proyectan su identidad y quieren que se reconozca la relevancia que tiene este partido para su vida, en un momento determinado. Además, es la oportunidad de reunirse con amigos, amigos con los que se tienen cosas en común, de tal forma que ir a ver un partido de fútbol en donde además juega el equipo favorito, como he mencionado, se conecta con otros valores, el valor de la identidad nacional, el de la identidad cultural, de querer pasar tiempo con la familia y los amigos, de alegrarse con el equipo cuando va ganando, o entristecerse o enojarse, pero no es lo mismo estar uno solo viendo el televisor que estar con los amigos y que se comparte ese sentimiento. Este es un ejemplo un poco vulgar, si se quiere, pero aquí podemos apreciar cómo un valor, por lo menos, tiene un cierto rango de objetividad. Por supuesto, hay valores más importantes que el valor que se proyecta sobre un equipo de fútbol, pero mi punto aquí es que los valores se van manifestando de manera progresiva y aquellos que reclaman más

universalidad y más objetividad no dejan, no obstante, de estar en requerimiento de que su exhibición progresiva esté siempre en consideración de una experiencia.

Ahora, hablemos de valores más altos como, por ejemplo, la dignidad [...]. La dignidad –y este es un aporte interesante que hace la fenomenología–, no se puede simplemente postular o proyectar, ese es el rechazo que tiene la fenomenología a un enfoque más como el de Kant, que sostiene que la dignidad es un presupuesto de la comunidad del reino de los fines. [...] el argumento kantiano es puramente formal, ya que no considero a alguien con respeto y reconozco su dignidad porque me importe, sino que así lo reclama la autonomía de la razón y, si quiero ser racional, tengo que considerar la dignidad de aquellos que también son racionales. ¿Qué va a decir la fenomenología frente a ello? Que ese no es el acceso al valor de la dignidad. Si la dignidad es un valor, se tiene que manifestar afectivamente, de alguna manera. Sin embargo, el problema del valor de la dignidad es que no se manifiesta en emociones del tipo del disfrute o los ejemplos que muchas veces pone Husserl. ¿Cómo podríamos acercarnos al valor de la dignidad? Bueno, tenemos experiencia de lo indigno, experiencia de la indignación, rabia, la molestia que resulta de ver vulnerado un derecho que consideramos fundamental. Muchas veces, estas dimensiones más radicales y más importantes de la experiencia valorativa se manifiestan precisamente en una dimensión negativa. [...]

[...] Cuando viene el momento en el que pierdo mi libertad, me doy cuenta de lo importante que ella es para mí y, en consecuencia, del compromiso que adquiero personalmente. No puedo vivir en un mundo en el que la gente vea negada su libertad, no puedo vivir en un mundo en donde haya un grupo o una cultura que piense que son superiores por motivos de raza o religión o lo que sea. En el momento en el que ocurre eso, me doy cuenta de que es algo que no va conmigo, que no puedo comprometer mi persona con eso y, en consecuencia, tengo que hacer algo en contra de esa situación, porque me importa. Ese es el énfasis que pone la fenomenología y que en una perspectiva kantiana no es relevante. [Kant señalaría que] es empírico, no permite un proyecto de universalización. Pero para la fenomenología sí, porque la fenomenología asume el presupuesto de que la experiencia explícita, de forma progresiva, un sentido racional. Así, en la ira, en la indignación ante el atropello o la manifestación de la vulnerabilidad de una persona o un grupo o mi propia vulnerabilidad, emerge un sentido de valor que, eventualmente, puede ser reconocido en esta red de progresión de la experiencia como algo objetivo.

Por eso, no deberíamos tener miedo de hablar de la objetividad de los valores en este contexto de énfasis del multiculturalismo. Pienso que esos énfasis no se toman en serio los valores porque utilizan ejemplos frívolos para relativizar los valores. Cuando ponemos ejemplos de cosas que realmente importan, el escéptico no puede sostener esa posición, tiene que convertirse en un cínico, no le queda otra opción. Y, si es un cínico, no reconoce ningún valor porque nada le importa; lo único que podemos hacer –que es lo que hace la fenomenología– es mostrar cómo ese escepticismo relativista no hace otra cosa que vulgarizar su propia experiencia hasta el punto del cinismo [...]. si nada le importa, entonces tampoco puede hablar de que los valores son relativos; si nada le importa no hay valores en lo absoluto. Ese es el punto de contradicción en el que puedo poner a un escéptico relativista, no es que “los valores son relativos”. Si hay valores es porque hay cosas que importan y, si hay cosas que importan, hay una pretensión de universalidad implícita en la experiencia del valor que la progresión racional de su exhibición exige, de forma progresiva, que se manifieste en términos de una objetividad, una objetividad posible. Eventualmente, me puedo equivocar, puede que todos mis valores estén equivocados, como pasa con la percepción, [...] si eso resulta, en su contraste con otras percepciones, ilusorio, lo mismo puede ocurrir con los otros valores. Claro que es trágico, si me doy cuenta de que todos mis valores están equivocados, lo que se va con eso es, también, el sentido de mi persona y se presenta, entonces, una crisis personal. Pero [...] afrontar ese tipo de situaciones es completamente normal e incluso en el caso en el que todos los valores de una persona o una comunidad se vean desmontados y no le quede más a esa persona o a esa comunidad que reconocer que sus valores no eran auténticos valores, la propia instancia en la cual se ve confrontada, lo que acaba de ocurrir se manifiesta en términos de una crisis que da cuenta de la necesidad de proyectar algún sentido de objetividad de los valores. [...]

MC: Has hablado de la vulnerabilidad. Sobre ello, quería preguntarte ¿cuál es la relevancia de la fenomenología de la vulnerabilidad y de la confianza? ¿cómo entenderlas?

IQ: La fenomenología de la vulnerabilidad es importante para mí porque, en un sentido, [...] es un tópico más o menos reciente, importante en diferentes contextos de la filosofía contemporánea y los estudios sociales. Sin embargo, a mi juicio, se habla de vulnerabilidad, pero no se hace explícito a qué se refieren [...]. Se confunden diferentes

sentidos de la noción de la vulnerabilidad, a veces, incluso, no solo en sentido antropológico o sociológico, sino ontológico. Se piensa que un grupo es esencialmente vulnerable como si la vulnerabilidad fuera un atributo que esencialmente se podría considerar con respecto de un ente, lo cual es totalmente absurdo y pierde el punto de lo que es la vulnerabilidad. Aquí es donde empieza el trabajo de la filosofía.

Entonces, la fenomenología de la vulnerabilidad empieza con un análisis ontológico preliminar [...] ¿qué queremos decir o de qué se habla cuando hablamos de vulnerabilidad? Yo usualmente trato de presentar las cosas distinguiendo vulnerabilidad de fragilidad. La fragilidad es una forma metafórica de hablar de vulnerabilidad, pero en sentido estricto no habla de lo mismo. En ambos casos se trata de un predicado contingente: cualquier objeto es frágil en relación a alguno que pudiera romperlo, destruirlo y, de igual forma, la vulnerabilidad es un predicado circunstancial. Sin embargo, a diferencia de la fragilidad, donde se habla más de una ruptura o una destrucción, la vulnerabilidad implica un elemento axiológico que la fragilidad física no tiene en consideración necesariamente, a menos que se utilice, como he dicho, de forma metafórica. Vulnerabilidad tiene que ver con la capacidad de ser heridos y no solo destruidos, sino justo heridos. Además, la etimología que tiene la palabra “vulnerabilidad” tiene que ver con la idea de la herida. La herida puede ser de cualquier tipo, una herida física tiene también un componente axiológico, se manifiesta en un dolor, y el dolor [...] habitualmente tiene una carga de carácter negativo, da lugar a ciertos posicionamientos negativos. Entonces, vulnerabilidad tiene que ver con una herida, un dolor, una afectación, indeseable, displacentera: [...] ese sería el primer estrato en el que se podría considerar la vulnerabilidad. Ahora, la vulnerabilidad tiene también que ver con la configuración de nuestra experiencia del cuerpo. Nuestro cuerpo se manifiesta para nosotros mismos en relación con nuestra capacidad de agenciamiento sobre nuestras acciones. No solo sentimos el cuerpo, no solo es la instancia primordial en la que sentimos el mundo a nuestro alrededor, sino que también nos sentimos a nosotros mismos, en nuestro cuerpo.

No obstante, muchas veces se enfatiza poco la relación que guarda el cuerpo, también, con el sentido de la actividad corporal. Existe cierta caricatura, cierta apreciación que a veces se relaciona con Descartes, cierto dualismo sobre la relación entre el cuerpo y la mente. En fenomenología, en cambio, el cuerpo, la experiencia de la corporalidad está íntimamente ligada tanto a la exhibición sensible de nuestra propia experiencia, como a dicho agenciamiento sobre el cuerpo: yo no pienso el movimiento de mi cuerpo y luego

muevo mi cuerpo, sino que la acción de moverme involucra el movimiento corporal y, en consecuencia, se hace explícito algo que en fenomenología se llama el yo-hago, una potencia prerreflexiva. De acuerdo con Husserl y otros autores como Landgrebe, se piensa el movimiento corporal como la primera potencialidad, la potencialidad más elemental, o el inicio de un agenciamiento. Es decir, cuando me doy cuenta de que puedo hacer algo, el yo-activo se presenta como un sujeto de acciones que puede reclamar como propias, que expresa lo que es actuando sobre el mundo, pues la primera acción es moverse.

[...] Yo creo que la vulnerabilidad no solamente implica este dolor o esta afectación negativa, sino que esta afectación negativa involucra el darse cuenta, de forma normalmente súbita y violenta, de la incapacidad de moverse [...]. Mi énfasis en la idea del movimiento y su límite, junto con el tema de la vulnerabilidad [...] es que esa tendencia de movimiento está estrechamente vinculada con la dimensión axiológica, la dimensión del valor. Me muevo, algo que me mueve –justo hablamos así en el lenguaje cotidiano–: algo que me importa, me mueve, motiva mi movimiento, y cuando veo cancelada mi capacidad de movimiento, veo frustrada una intención no solamente de movimiento, sino de carácter axiológico. Cuando se frustra una capacidad de movimiento, se frustra una relación que guardo con algo que me importa, entonces, la vulnerabilidad está conectada de forma negativa con la manifestación de las cosas que nos importan. Es una parte interesante [...] que permite conectar el estudio de la vulnerabilidad con las cuestiones acerca de la justicia o con los temas de emociones.

[...] Naturalmente, vulnerabilidad involucra la relación con los demás, no solamente con el mundo, no solamente mi capacidad de ser herido. Por ejemplo, yo puedo herir haciendo algo yo solo y sin necesidad de que me hiera alguien más. Pero, muchas veces, la vulnerabilidad también se manifiesta en esa relación con los demás, como una posibilidad de ser herido por alguien más, Yo diría que la dimensión en la que nos manifestamos a nosotros mismos como mayormente vulnerables [...] es en relación con los demás, por la sencilla razón de que la experiencia [personal-individual] tiene índices de regularidad más claros que el resto de las personas, es decir, lo más irregular y menos predecible de las cosas que me rodean es otro yo, otro sujeto [...]. Precisamente, como es un sujeto de libertad, puede subvertir el sentido, la relación relativamente coherente que guardo con las cosas. [...]. Por ejemplo, yo puedo acomodar este plato aquí y volverlo a su lugar, a menos que Mariana quiera tomarlo de golpe. Respecto a la coherencia que tiene el movimiento habitual de acomodar las cosas que están dispuestas a la mano, pero a mis manos, a mi disposición, una disposición que es mía, donde yo soy el centro que

controla más o menos el orden de las cosas a mi alrededor, la irrupción de alguien más representa una posibilidad disruptiva muy radical. En consecuencia, –Jean Paul Sartre es muy importante para dar cuenta de esta explicación– el otro me manifiesta a mí mismo, en un sentido de exterioridad, donde no solamente se apropia de mi mundo, sino que también, en cierto modo, se apropia de mí, en un sentido muy específico: me revela a mí mismo más allá del propio control que puedo tener sobre mí. [...] a lo que me refiero usando a Sartre es que, específicamente, el otro revela una dimensión de mí mismo de la que yo nunca voy a poder apropiarme, que es mía: no puedo dejar de serlo, dejar de ser el cuerpo que soy y, a pesar de ello, el cuerpo está permanentemente referido a la posibilidad de ser captado y reordenado y formar parte de la historia de la perspectiva de alguien más. [...]

Aquí es donde entra en consideración el tema de la confianza. La confianza es el reconocimiento de que el otro me manifiesta en esta exterioridad íntima, irrebasable, que pone sobre la mesa un sentido de vulnerabilidad muy radical, y sin embargo permito eso, porque confío. Entonces, la confianza, como dice Steinbock, no es una creencia, o no es solo una creencia como puedo creer que va a llover, como puedo anticipar el sentido de los acontecimientos de acuerdo con experiencias anteriores, sino que es una actitud emotiva en relación con algo que no puedo anticipar de ninguna manera. Yo puedo creer que va a llover porque están las nubes un poco oscuras, tomo mi paraguas, porque anticipo; mi creencia, mi relación con el mundo objetivo, fundada sobre experiencias anteriores me permite anticipar que puede llover, porque la naturaleza que exhibe esa regularidad empírica. Los seres humanos no exhiben esa regularidad empírica, de tal manera que no me queda otro remedio que confiar, confiar que voy en la calle y que no van a asaltarme, confiar que puedo estar conversando con ustedes y no van a sacar una pistola y me van a matar en este momento [risas]. La confianza es un elemento fundamental de la experiencia humana, de las relaciones interpersonales, es un elemento insustituible. Si dejáramos de confiar en los demás no podríamos hacer absolutamente nada, no nos podríamos conducir unos con otros y, en consecuencia, no podríamos explorar esta dimensión de la socialidad con nosotros mismos.

Para mí, existe, por todas las razones que he expuesto antes, una conexión muy interesante entre vulnerabilidad y confianza que pone [...] en el centro nuestra propia experiencia de nosotros mismos, esencialmente vulnerable. [...] dije al inicio que era absurdo hablar de una vulnerabilidad esencial, porque es un predicado situacional, pero es que la experiencia humana es situacional, somos irremediamente en situaciones.

Hay una topología en sentido aristotélico: el ahí que la existencia humana es algo irreductible, la vida humana es siempre en relación con la situación, y con esa situaciones viene un sentido de la vulnerabilidad que, en la medida en que no estamos solos y necesitamos como parte de nuestra experiencia abrirnos al vínculo con los demás, viene con una indisociable apertura o tendencia hacia la confianza. Una confianza cuya conexión con la vulnerabilidad es que siempre puede ser traicionada: si no, no sería confianza, sería un conocimiento de otra naturaleza.

Cuando hablamos de confianza, lo que ponemos o se manifiesta como vulnerable somos nosotros mismos, el vínculo, aquello que está en juego en la vulnerabilidad y que, una vez más, permite distinguir, ahora con más solidez y perspectiva, de la fragilidad física. La resiliencia es una característica de los materiales y es un concepto que se utiliza en estudios de arquitectura y de ingeniería civil, porque tiene que ver con la capacidad de resistencia y la anticipación de la fractura o de un daño. Entonces, cuando se habla de resiliencia en el contexto de las emociones y de la vulnerabilidad, se está hablando con metáforas, porque es un concepto que tiene que ver con la anticipación y la estimación, el cálculo de la resistencia en relación con esta posibilidad de una fractura, ruptura, fragilidad en sentido físico. Cuando hablamos de vulnerabilidad nos referimos a otra dimensión, una dimensión de la experiencia en la que la vulnerabilidad o la incertidumbre que manifiesta, no es calculable, no es susceptible, salvo en algunos contextos. Con muchas metáforas –que no siempre se reconocen como tales– se puede hablar de un cálculo del riesgo de la vulnerabilidad, pero es otra cosa [...]. Vulnerabilidad tiene que ver con una dimensión incluso anterior a cualquier sentido de riesgo –físico, económico, de que desborde una crisis social en cualquier momento–. Todo eso está en juego, pero la vulnerabilidad es el punto de partida o la apertura originaria de una forma de tener experiencia del mundo como algo que nos importa y de nosotros mismos como algo que no puede reducirse a ninguna dimensión del cálculo deductivo [...]. Tiene su propia racionalidad [...] que no permite, salvo en contextos muy metafóricos, una idealización.

La otra dimensión de la confianza es que es un elemento central del mundo de la vida, de alguna manera tenemos un sentido de confianza sobre el mundo: caminamos y sabemos o asumimos que no se va a caer el suelo. Entonces, la confianza manifiesta una dimensión de la experiencia concreta, tiene que ver con “lo obvio” (*Selbstverständlichkeit*), este carácter o dimensión comprensible de suyo, el cual forma parte del sentido de nuestra experiencia. Eventualmente, puede ser vulnerada en algún contexto, por supuesto, pero [...] no empezamos a actuar pensando en ese riesgo, sino

que lo asumimos. De manera que poner atención en el fenómeno de la vulnerabilidad de la confianza [...] es tratar de acercarnos a algunos elementos esenciales de la experiencia de la realidad humana en el mundo y, en este sentido, creo además que está todavía en un contexto de lo que se puede manejar en la filosofía [...].