



## Artículo

### Compasión, confianza y vulnerabilidad: de la fenomenología de la empatía a la individuación de la persona

### Compassion, trust and vulnerability: from the phenomenology of empathy to the individuation of the person

*Ignacio Quepons Ramírez*

INSTITUTO DE FILOSOFÍA, UNIVERSIDAD VERACRUZANA, MÉXICO  
iquepons@uv.mx

 <https://orcid.org/0000-0002-1589-3951>

**Resumen:** El artículo sugiere la importancia de la vulnerabilidad en la consideración de dos formas de referencia a la singularidad axiológica de la persona humana: la compasión y la confianza, a la luz de la fenomenología de la empatía de Edith Stein. Para tal efecto, se recurre al estudio crítico de algunas propuestas contemporáneas como la teoría enriquecida de la empatía de Mariano Crespo, y la fenomenología de la confianza como emoción moral, que encontramos en Anthony Steinbock, y como actitud práctica desarrollada por Esteban Marín-Ávila. La contribución que el artículo pone a consideración es mostrar cómo en todos los casos es necesaria una consideración de la vulnerabilidad que puede ser descrita en clave del pensamiento fenomenológico de Edmund Husserl y Edith Stein.

**Palabras clave:** intersubjetividad, emociones morales, empatía, fenomenología, corporalidad.

**Abstract:** The paper suggests the relevance of vulnerability in the study of two forms of reference to the axiological singularity of the human person: compassion and trust in light of the Phenomenology of empathy of Edith Stein. For this purpose, some contemporary doctrines such as the theory of enriched empathy of Mariano Crespo, the phenomenology of trust as a moral emotion that we may find in Anthony Steinbock, and trust understood as a practical attitude developed by Esteban Marín-Ávila. The contribution this paper puts into consideration is to show how in all these cases it is necessary to consider vulnerability which it is possible to describe following the phenomenological thought of Edmund Husserl and Edith Stein.

**Key words:** intersubjectivity, moral emotions, empathy, phenomenology, corporeality

Recibido: 25 de mayo de 2024 / Aceptado: 26 de junio de 2024





*¿En qué situación es seguro confiar en los hombres?  
Cuando un mismo peligro amenaza nuestros negocios*

Hesíodo

INTRODUCCIÓN

La disertación de Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*, defendida en agosto de 1916 y publicada al año siguiente, es una de las más importantes contribuciones de la tradición fenomenológica. En esta obra, de la mano del desarrollo de la fenomenología constitutiva de su maestro Edmund Husserl, Stein esboza los lineamientos de una descripción de la empatía como acceso originario a la alteridad<sup>1</sup>. Sin embargo, vista desde otro perfil, la obra en realidad es también una contribución a la aclaración del problema de la constitución trascendental de la persona humana, en su realidad, y en relativa independencia del acceso reflexivo por el cual tenemos conciencia de nosotros mismos como sujetos de experiencia. Como afirmará Husserl, años más tarde, «el primer hombre es el otro, no yo»<sup>2</sup>; es decir, una fenomenología consecuente de la persona debe comenzar con el paso ineludible de dar cuenta de la forma por la cual tenemos a lo humano como objeto de experiencia, esto es, en la humanidad del otro.

Así, la aclaración de la experiencia de la subjetividad ajena, la empatía, requiere, en primer lugar, desplazar el prejuicio que convierte a esta vivencia en una especie de co-sentir o sentir lo mismo que el otro<sup>3</sup>. En realidad, las vivencias con las cuales nos damos cuenta de los sentimientos de los demás, o nos dejamos afectar por lo que sienten, presuponen esta experiencia más fundamental, en la que el otro se ofrece como tal. Sin embargo, la fenomenología de la empatía de Stein sienta las bases para una teoría de la experiencia del otro en general; aunque, en otro nivel, podemos preguntarnos por otras dimensiones de constitución, las de la configuración en la experiencia de la singularidad axiológica de la persona, para lo cual es preciso incorporar otras dimensiones propiamente afectivas donde accedamos no a cualquier otro, sino al otro dado singularmente, en su existencia concreta. En las siguientes páginas intentaré apuntar la relevancia de dos dimensiones decisivas en el estudio de la singularidad axiológica de la persona, en el contexto de las investigaciones sobre la empatía iniciadas

---

<sup>1</sup> Enrique Muñoz Pérez, «El concepto de empatía (Einfühlung) en Max Scheler y Edith Stein. Sus alcances religiosos y políticos», *Veritas*, 38 (2017): 77-95.

<sup>2</sup> Edmund Husserl *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*. Husserliana Gesammelte Werke, vol. XIV, (La Haya: Martinus Nijhof), 418 en lo sucesivo, Hua XIV seguido del número de página.

<sup>3</sup> Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía* (Madrid: Trotta, 2004).

por Stein y Husserl: la compasión y la confianza. Por otra parte, señalaré que el presupuesto necesario de la fenomenología de la compasión y la confianza, como emociones o actitudes prácticas que brindan a la experiencia la singularidad de la persona, es cierta consideración de la vulnerabilidad como dimensión irreductible de la existencia humana.

### 1. LA VULNERABILIDAD COMO DIMENSIÓN HUMANA

En este sentido, por vulnerabilidad no me refiero solamente a la fragilidad física, sino al sentido de «precariedad» y daño potencial que compromete la dimensión más íntima de la persona. Así, mientras Stein señala que su objetivo es describir «la experiencia de la conciencia ajena en general, sin tener en cuenta de qué tipo es el sujeto que tiene la experiencia y de qué tipo el sujeto cuya conciencia es experimentada»<sup>4</sup> la atención a la dimensión afectiva involucrada en algunas experiencias de empatía permite dar cuenta de la experiencia del otro en su singularidad íntima. Se trata, como hemos señalado, de un paso fundado en el acto propiamente objetivante a través del cual se accede a la experiencia del otro como otro yo, y que es común a cualquier otro; pero la vida afectiva permite una instanciación singular tanto al sujeto de la empatía como al sujeto «otro» del que se tiene experiencia.

Por otra parte, la descripción de la vulnerabilidad como propensión a ser heridos comienza con su manifestación más elemental: la vulnerabilidad corporal que puede describirse, en primera instancia, como una forma de horizonte negativo motivado por la posibilidad de cancelación súbita de alguna capacidad práctica, especialmente la capacidad de movimiento, aunada a alguna forma de vivencia aflictiva como el dolor, que a su vez ocasiona la formación de habitualidades concordantes a esa anticipación afectiva del daño, revelando la fragilidad y dependencia de la persona. Una de las formas en que nuestra vulnerabilidad resulta más patente es la que está en juego en la relación con los demás, quienes a su vez manifiestan desde nuestro cuerpo una fragilidad que no nos es indiferente.

Aunque la vulnerabilidad revela el horizonte de propensión al daño, casi siempre no tematizado, y en alguna medida no tematizable con respecto a sus alcances, no necesariamente tiene un signo negativo. La vulnerabilidad es también el presupuesto imprescindible para los actos sociales que llevan implícitos vínculos intersubjetivos como la confianza<sup>5</sup>. Además, la vulnerabilidad constituye una de las motivaciones más importantes en la formación de disposiciones morales como la compasión. Por tanto, en alguna medida, la vulnerabilidad revela un campo de exposición afectiva como condición

---

<sup>4</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 27.

<sup>5</sup> Anthony Steinbock, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*. (Evanston: IL, Northwestern University Press, 2014): 206-208.

común entre seres humanos, en la que descansan muchas de nuestras inquietudes morales y se vuelve manifiesta, de forma más evidente, en las formas del amor personal. De este modo, el objetivo que orienta esta investigación es aclarar en qué medida y de qué forma la vulnerabilidad y con ella la conciencia de uno mismo, que emerge al descubrir los límites afectivo-prácticos del cuerpo vivido en relación con los límites de sus capacidades y la afectación del daño, forma parte del correlato de formas empáticas enriquecidas<sup>6</sup> como la compasión y de actitudes morales como la confianza.

La vulnerabilidad, por otro lado, ha sido objeto de aproximaciones teóricas en un contexto más reciente por autoras como Martha Nussbaum, quien sugiere que las emociones son un aspecto decisivo en la configuración de nuestra humanidad y revelan nuestra propia condición como esencialmente vulnerable. Para Nussbaum, las emociones exhiben un rasgo cognitivo orientado intencionalmente hacia la captación de valores. La referencia intencional propia de ciertas emociones, motivada por creencias, está dirigida a cosas que nos importan, es decir, que son decisivas para nuestro bienestar, pero exceden a nuestro control. En palabras de la autora: «las emociones nos conectan con elementos que consideramos importantes para nuestro bienestar pero que no controlamos por completo»<sup>7</sup>.

Ingrid Vendrell ha destacado cómo algunas posturas, la llamada teoría cognitiva de las emociones, la de Nussbaum y la de otros representantes actuales del debate sobre filosofía de las emociones, en realidad, tienen como antecedente, no siempre reconocido, a la tradición fenomenológica. Autores tales como Edmund Husserl, Max Scheler y Edith Stein<sup>8</sup> realizaron importantes contribuciones, anteriores a los debates actuales sobre el sentido de las emociones, y describieron cómo la vida afectiva tiene una dimensión intencional por la cual se accede a la esfera del valor desde la experiencia vivida. No obstante, la hipótesis de Nussbaum sobre la relación entre vida emocional, conciencia del valor y vulnerabilidad, nos permite traer a consideración ese aspecto desatendido de la experiencia: nuestro carácter vulnerable, que resulta, por lo demás, crucial para comprender a cabalidad la implicación entre conciencia de valor y afectividad, sobre todo en lo concerniente a nuestros vínculos sociales.

---

<sup>6</sup> Mariano Crespo, «From Empathy to Sympathy: On the Importance of Love in the Experience of Others», en *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity: Historical Interpretations and Contemporary Applications*, ed. por Frode Kjosavik, Christian Beyer, y Christel Fricke (London: Routledge, 2019).

<sup>7</sup> Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005): 43.

<sup>8</sup> Ingrid Vendrell Ferrán, «Intentionality, value disclosure and constitution: Stein's model», en *Empathy, Sociality, and Personhood*, ed. por E. Magri y D. Moran, (New York: Springer, 2017): 65-85, [https://doi.org/10.1007/978-3-319-71096-9\\_4](https://doi.org/10.1007/978-3-319-71096-9_4)

## 2. EL APORTE DE STEIN RESPECTO DE LA EMPATÍA

Edith Stein presentó su tesis doctoral en la Universidad de Friburgo en 1917, bajo la dirección de Edmund Husserl. Entre los años de 1916 y 1918, realizó un intenso trabajo de estudio y edición de los manuscritos de investigación de su maestro, entre los que destaca el segundo volumen de *Ideas* que posteriormente será transcrito por Ludwig Landgrebe (1924-25), sobre quien Stein tuvo una influencia temprana decisiva.

Desde hace más de diez años, los Archivos Husserl de la Universidad de Colonia trabajan en una nueva edición del manuscrito original de Stein; luego de descubrirse la enorme intervención de Stein en ese proyecto, no sólo en la composición del manuscrito sino en los aportes teóricos. La temática decisiva de la constitución de la persona humana y el ámbito de la experiencia que le corresponde, el ámbito espiritual o cultural, formará parte de la agenda de Stein, incluso después de su ordenación religiosa. Asimismo, la estructura general de los estratos de la constitución es la misma en el tratado *Ideas II*, como lo conocemos ahora, y en obras como *La estructura de la persona humana* y, naturalmente, *Sobre el problema de la empatía*.

El conocido estudio de Stein sobre la empatía consiste en una detallada descripción de los rasgos que constituyen la experiencia de la alteridad, en estricta demarcación de otros sentidos más bien afectivos asociados a la noción de empatía. Para Stein la empatía no se identifica con el «co-sentir», los sentimientos del otro; se trata más bien, en sentido estricto, de la percepción del otro como un yo ajeno, con su propia vida afectiva, con su propia intimidad irreductible por lo demás a la mía. Sin embargo, dentro de la investigación orientada a la constitución de la persona, como señala Stein, también resulta necesaria una aclaración de la correlación entre persona y mundo de valor, para la cual se precisa dar cuenta de la vida afectiva. Las vivencias afectivas, particularmente lo que Stein llama «actos sentimentales» permiten la constitución del «mundo de los valores»<sup>9</sup>.

En su obra *Sobre el problema de la empatía*, Stein hace algunas aclaraciones sobre el tema de las vivencias del sentimiento. Siguiendo a su maestro Husserl, para Stein se puede hablar de sentimientos como sensaciones afectivas y lo que, en sentido estricto, se llaman actos del sentimiento. El sentimiento, dice, «es también sentimiento de algo, es un acto donante, y por otro lado hay que considerar también todo acto como disposición del yo anímico una vez que éste se ha constituido»<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 110.

<sup>10</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 116.

Los sentimientos entrañan una doble dimensión de la misma vivencia, su lado propiamente afectivo y su aspecto intencional, como acto del yo:

Se ha querido distinguir entre «sentir» sentimientos y «sentimiento». Yo no creo que con estas dos designaciones toquemos dos clases diferentes de vivencias, sino sólo las diferentes «direcciones» de la misma vivencia. El sentir sentimientos es la vivencia en cuanto que nos da un objeto o algo del objeto. El sentimiento es el mismo acto en cuanto que aparece como proveniente del yo o que descubre un estrato del yo<sup>11</sup>.

Por otra parte, como la propia Stein destaca, «en los sentimientos nos vivenciamos no sólo como existentes, sino como hechos así o así; ellos nos manifiestan cualidades personales»<sup>12</sup>. Este rasgo es decisivo para lo que estamos proponiendo, mientras que la empatía es la vivencia por la cual el otro se da a la experiencia en general, por sí misma no se refiere a todas sus determinaciones individuales como persona. Camino por la calle y veo a otras personas, me doy cuenta de que son otros como yo, cada uno con sus asuntos y, ciertamente, diferente del resto de cosas que hay a mi alrededor, pero no me pregunto ni por sus nombres; vivo en una atención de fondo con respecto a su singularidad personal. Incluso cuando subo al transporte público y pago mi pasaje, veo al conductor y lo reconozco como otra persona igual que yo, pero ni él ni yo orientamos nuestra atención a la singularidad de cada uno. Esto sólo ocurre cuando se establece alguna forma de compromiso afectivo donde se destaca la humanidad del otro, ya no en general, sino con respecto a su singularidad personal.

Stein, por otra parte, también señala formas afectivas de trasfondo que no destacan los estratos del yo, sino que:

Lo impregnan completamente y lo llenan, y penetran todos los estratos o pueden al menos penetrarlos. Tienen algo de omnipresencia de la luz y, por ejemplo, ni siquiera la serenidad de carácter como propiedad vivida está localizada en modo alguno en el yo, sino que está difusa por encima como un claro resplandor. Y toda vivencia actual tiene en sí algo de esta «iluminación» de conjunto está sumergida en ella<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 116.

<sup>12</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 117.

<sup>13</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 118.

Finalmente, tenemos los sentimientos estrictos, con su carga explícita de intencionalidad, que en otro lenguaje podríamos caracterizar como emociones; en el lenguaje de Stein se habla de actos sentimentales. En los actos sentimentales «se descubren los estratos personales»<sup>14</sup> a los que pertenecen vivencias como el amor, el odio, la gratitud, la venganza, el rencor. Estos sentimientos no sólo vienen del yo, sino que están anclados en el yo; y tienen como correlato «valores personales», es decir, valores que no son derivados de otros valores. Stein ejemplifica esta forma de valores en el amor:

Tenemos un asir o bien un tender a la valía personal que no es un valorar a causa de otro valor; no amamos a una persona porque hace el bien, su valía no consiste en que haga el bien (aun cuando en eso quizá se evidencia el valor), sino que ella misma es valiosa y la amamos «por ella misma». Y la capacidad de amar que se exterioriza en nuestro amor radica en otra profundidad que la capacidad del valorar moral, la cual es vivenciada en el valorar una acción<sup>15</sup>.

Asimismo, de acuerdo con la autora, entre el valor sentido a través del sentimiento, el sentimiento del valor y la realidad del valor, sumado a su profundidad en el yo, hay conexiones esenciales. «La profundidad de un sentimiento de valor determina la profundidad de un sentido que se constituye sobre la aprehensión de la existencia de ese valor, existencia que no tiene la misma profundidad»<sup>16</sup>. Así, el dolor por la pérdida de una persona amada no es tan profundo como el amor por la persona, cuando esa pérdida significa que esa persona deja de existir. El amor, sobrevive a su existencia, el amante sigue amando. Por otro lado, si la pérdida significa la «derogación de la persona» y su valía, dice Stein, «entonces el dolor por la pérdida es equivalente a la supresión del amor y radica en la misma profundidad»<sup>17</sup>.

### 3. LA TEORÍA DE LA EMPATÍA ENRIQUECIDA

El tema del amor fue también objeto de investigaciones por parte de Edmund Husserl, precisamente entre los años que mantuvo colaboración estrecha con Stein. Muchos de estos manuscritos fueron conocidos por Stein, en algunos casos, antes de la redacción de su disertación doctoral *Sobre el problema de la empatía*. En este contexto, y con base en algunos de estos manuscritos de Husserl, Mariano Crespo,

---

<sup>14</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 119.

<sup>15</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 119.

<sup>16</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 120.

<sup>17</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 120.

en una investigación reciente, sugiere la posibilidad de ampliar la teoría de la empatía de Husserl y Stein hacia la exploración de las emociones como la compasión y el amor.

Crespo llama enriquecimiento de la empatía a la experiencia donde el amor «transforma la mera empatía en una experiencia más rica del otro»<sup>18</sup>. Así, «cuando Husserl habla del amante siendo absorbido por el amado no está hablando de cualquier tipo de amor sino de amor personal»<sup>19</sup>. En un manuscrito de 1931, Husserl afirma:

Por tanto, el amor no meramente significa que uno observa al otro como feliz y bien, y después un mismo se complace, y que uno se siente mal si no es el caso. Esto quiere decir también que la vivencia misma de uno está unida con el ser del otro a tal grado que el placer extraño directa, y completamente, se convierte en el placer de uno mismo, y que la aspiración extraña es (o se vuelve) la de uno mismo, que la auto-preservación se vuelve parte – y con ella de hecho se vuelve- la propia auto-preservación<sup>20</sup>.

El texto de Husserl, citado por Crespo, parece contradecir los principios de la teoría de la empatía de Stein, para quien la captación del otro en su alegría, y mi eventual alegría por ver al otro feliz, no son el mismo sentimiento, ni la captación de su alegría necesariamente conduce a que yo sienta también alegría. Husserl estaría naturalmente de acuerdo con la descripción de Stein; sólo que en este manuscrito y, en general, en sus reflexiones sobre la ética del amor está en juego no sólo la captación del otro sino la captación de su valor, no sólo de su dignidad sino del carácter absoluto que reclama sentir amor por esa persona concreta, en esas circunstancias específicas. En el amor la alegría del otro es mi alegría, y su aspiración mi aspiración. «En el amor auténtico los amantes no viven uno con el otro, o uno junto al otro sino uno en el otro»<sup>21</sup> dice un manuscrito famoso de 1914 sobre el amor. Este vivir uno en el otro no es la empatía en el sentido de Stein, sino su forma enriquecida, donde los actos fundados que revelan el valor personal del amado no lo entregan sólo en la figura de la experiencia del otro yo, sino de una persona con quien se compromete lo que más importa. También Crespo conecta estas consideraciones con la posibilidad de preguntarse en qué medida el amante contribuye a la revelación de la vocación, y a una apertura de la «profundidad o riqueza del valor intrínseco [del

---

<sup>18</sup> Crespo, «From Empathy», 240.

<sup>19</sup> Crespo, «From Empathy», 240.

<sup>20</sup> *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*, Husserliana Gesammelte Werke, Vol. XLII, Rochus Sowa & Thomas Vongehr (New York: Springer, 2014): 467. En adelante Hua XLII seguido del número de página.

<sup>21</sup> Hua XIV, 179



amado]» a una «apertura de las posibilidades propias del amado que no pueden anticiparse de antemano y que sólo pueden ser reveladas por el movimiento del amor»<sup>22</sup>.

Aquí volvemos al punto al que nos referíamos al inicio. Con Husserl y Crespo podemos preguntar cómo el amante (ético) participa voluntariamente en el desarrollo del alma del otro, en el desarrollo de su subjetividad, y con ello también sería posible preguntar en qué medida esta experiencia revela mi auténtico yo<sup>23</sup>. A esta reflexión podríamos agregar la pregunta sobre en qué medida la auto-reflexión sobre la vulnerabilidad y su lugar en la formación de horizontes de valor, como sugerimos también con Nussbaum, constituye un elemento decisivo en su teoría de la empatía enriquecida.

Primero, para mostrar nuestro punto en torno a la vulnerabilidad, podemos tomar en cuenta otros manuscritos de la misma época donde Husserl aborda el tema del cuidado en relación con la anticipación afectiva del eventual fracaso de una capacidad práctica<sup>24</sup>. La conciencia de la vulnerabilidad no puede anticipar las formas específicas del fracaso de una tendencia práctica a la manera de una expectativa concreta, en esto se conecta con formas de anticipación como la esperanza. Como menciona Crespo, «no pueden ser anticipadas de antemano y sólo se revelan en el movimiento de amar»<sup>25</sup> pero el amor no es una «mera contemplación», sino un compromiso personal que pone en juego la totalidad de la vida abierta desde el horizonte de la circunstancia en donde nos descubrimos amando.

En efecto, hay una clara relación entre el descubrimiento del sí mismo auténtico y la vulnerabilidad revelada en su forma más radical en la experiencia del amor. La vida del amado importa en el desarrollo de la propia vida del amante, permite la articulación de todas sus metas; y para el amante, la vida del amado adquiere un valor, no sólo para sí sino también en función del amado, más allá del amante, en este punto se extiende el horizonte de la vulnerabilidad: el campo de aquello que excede el control del amante. La posibilidad del fracaso en el amor, la muerte del amado y cualquier interrupción de la tendencia anunciada en la capacidad más básica del movimiento corporal son signos de una dignidad que compromete a quien la descubre; no se da simplemente por descontada, sino que se requiere, se elige y, en consecuencia, se vive como responsabilidad y vocación personal.

---

<sup>22</sup> Crespo, «From Empathy», 245.

<sup>23</sup> Crespo, «From Empathy», 245.

<sup>24</sup> Hua XLII, 413

<sup>25</sup> Crespo, «From Empathy», 245.

#### 4. LA CONFIANZA COMO EMOCIÓN MORAL Y COMO ACTITUD PRÁCTICA

Otra posibilidad de la relación con los otros, que si bien presupone la vivencia de la empatía como acceso en general a los demás, es la relación establecida a partir de la confianza. La confianza no es una mera tesis de creencia, es decir, no es meramente reconocer un determinado contenido proposicional relativo a alguien como cierto; se trata más bien de una manera de asumir, de forma práctica, tanto a la persona en quien confío como en mí mismo, la cual me compromete al punto de crear un vínculo con otros, como vulnerable. Así lo describe Anthony Steinbock en su obra *Emociones Morales*: «Cuando confío, hago más que meramente vivir en una simple actitud de creencia; me empeño a mí mismo “personalmente” en la otra persona y, por lo tanto, en lo que la otra persona dice o en cómo la otra persona actúa; me doy a mí mismo en su “palabra”»<sup>26</sup>.

La confianza exhibe un carácter moral de la vulnerabilidad donde voluntariamente me pongo a disposición del otro, en un lazo asimétrico de dependencia. Esto naturalmente requiere haber advertido al otro en su humanidad personal, a través de los actos correspondientes de empatía, pues asumir el carácter personal del otro es condición de la confianza en esa persona. No obstante, al mismo tiempo, no confiamos en cualquier persona, sino en alguien con quien hemos establecido un vínculo moral que nos singulariza mutuamente: a mí como quien confía en esa persona, y a esa persona como digna de mi confianza. «Cuando confío, me dispongo a mí mismo hacia otro su “completamente”, por “entero”, incluso aunque pudiera traicionarme o engañarme, intencionalmente o sin intención»<sup>27</sup>.

A las descripciones de Steinbock se suman otras contribuciones hacia una fenomenología de la confianza como las de Esteban Marín-Ávila, quien ha destacado la centralidad de la confianza como un elemento crucial en la formación de los nexos sociales y, en consecuencia, indispensable para articular un discurso en torno a la deliberación de acciones racionales en la esfera social<sup>28</sup>.

La confianza, de acuerdo con Marín-Ávila se caracteriza por ser un «tipo de actitud práctica sumamente básica y simple sin la cual nuestra vida social sería impensable. Consiste en tratar de hacer algo que sólo se puede realizar si otros hacen otras cosas»<sup>29</sup>. Además, la confianza pone de manifiesto una dependencia constitutiva en nuestra realidad, todo lo que «sabemos, valoramos y hacemos depende de los demás»<sup>30</sup>. Por otra parte, a diferencia de Steinbock, Marín-Ávila restringe el componente

---

<sup>26</sup> Anthony Steinbock, *Emociones morales: el clamor de la evidencia desde el corazón*. Traducido por Ignacio Quepons Ramírez (Barcelona: Herder, 2022), 363.

<sup>27</sup> Steinbock, *Emociones Morales*, 367.

<sup>28</sup> Esteban Marín-Ávila, «Confianza reflexiva. La reflexión sobre confianza ante conocimientos y acciones», *Investigaciones fenomenológicas* no. 20 (2023):141-157.

<sup>29</sup> Marín-Ávila, «Confianza reflexiva», 142.

<sup>30</sup> Marín-Ávila, «Confianza reflexiva», 142.

emocional de la confianza en su descripción; es decir, con confianza no se refiere a la emoción experimentada durante la ejecución de la actitud práctica de la confianza, ciertamente es posible actuar «de manera confiada sin estar motivado emotivamente a ello, como cuando confiamos por mero hábito práctico»<sup>31</sup>.

El supuesto de investigación de Marín-Ávila enfatiza el papel de las síntesis activas que intervienen en la configuración de los actos sociales y, en consecuencia, en las acciones racionales. De hecho, como él mismo advierte en su estudio, cabe distinguir entre un sentido de confianza ciega a un sentido de confianza propiamente racional, con un amplio espectro de matices y modalizaciones de atención en su ejecución. La descripción de la confianza de Marín-Ávila se refiere sobre todo a un restringido de dicha noción, como actitud o disposición práctica con carácter temático explícito, una «intención práctica»<sup>32</sup>. En esa medida, cabe preguntarse si la confianza con carácter de acto no presupone un horizonte no temático, pero relativo a esta misma forma de intencionalidad.

En este sentido, y sin que ello suponga una contradicción de su propuesta, resulta interesante cierta vuelta a la postura de Steinbock que ubica la confianza dentro del ámbito emocional. Es decir, hay formas de confianza no motivadas por emociones o donde las emociones no juegan un papel en la ejecución de esta actividad práctica; pero, por otro lado, hay formas no temáticas de la confianza, o bien, hay cierto horizonte de trasfondo no temático y más bien asumido, que sólo se destaca en su contrario -en la sorpresa ante la irrupción de lo insospechado- y pone en contradicción la actitud práctica de la confianza. Aquí la vulnerabilidad tiene un cierto grado de tematización que no corresponde a su objetivación explícita e impacta, al menos parcialmente, el punto de Steinbock. En todo acto de confianza hay cierta conciencia de la vulnerabilidad, pero la patencia de tal vulnerabilidad no es una decepción sólo sobre una expectativa práctica, como la de una sorpresa, sino sobre todo ante el acontecimiento de la traición. Mientras que la frustración de otras actitudes prácticas, como la esperanza, es la decepción; la decepción de la confianza, en sentido estricto, es la traición. Además, en concordancia con Marín-Ávila y con Steinbock, la traición sólo tiene lugar en la actitud práctica de la confianza en el contexto de las acciones colectivas y los vínculos sociales. Y en relación con lo que hemos destacado de Stein, la traición supone la constitución de la persona que no sólo decepciona, en su comportamiento, cierta expectativa práctica fundada en la constatación de su alteridad subjetiva en la empatía, sino que, además, como traición, fractura el vínculo.

---

<sup>31</sup> Marín-Ávila, «Confianza reflexiva», 143.

<sup>32</sup> Marín-Ávila, «Confianza reflexiva», 142.

Hay otras formas de desconfianza como las que describe Marín-Ávila en su estudio<sup>33</sup>. La traición naturalmente suscita la actitud práctica contraria a la de la confianza, la desconfianza, y tiene en común con ella una relativa atención a la vulnerabilidad. El que desconfía se sabe vulnerable y se cuida; el que es traicionado constata su vulnerabilidad en el daño de la traición. Así, la vulnerabilidad, de la que habla Steinbock, en la cual me enlazo con el otro a través de la confianza, supone también una forma particularmente íntima de la vulnerabilidad, que no comparte la relativa conciencia de ella que tiene lugar en la desconfianza.

De igual forma, la vulnerabilidad en la confianza exhibe una forma de vulnerabilidad distinta de la disposición a ser afectados perjudicialmente de forma corporal; se trata de una forma de exposición profunda y de carácter propiamente moral. Por otro lado, al confiar, sólo en casos que implican un acto social donde se involucra de forma tética el conferir la confianza a alguien, no estamos vueltos a dicha actitud ni la ejecutamos de forma activa, al contrario, vivimos en ella como una tesis implícita, la confianza ciega de la que habla Marín-Ávila; por ejemplo, cuando asumimos que hay suelo bajo nuestros pies mientras caminamos, o que nos desnudamos para entrar en la ducha sin miedo a cortarnos con algo. En la confianza, como destaca Nicolas De Warren, no nos sentimos vulnerables, al contrario, dentro de la actitud de la confianza es donde nos movemos con libertad, sin necesidad de cuidarnos<sup>34</sup>.

Así, la confianza con carácter de acto, la confianza reflexiva, puede dar pie a la traición porque no sólo presupone la vulnerabilidad, sino que, al mismo tiempo, la asume: la confianza nos vuelve vulnerables. Sin embargo, la confianza como disposición (y no como una vivencia intencional con carácter de acto) constituye un análogo práctico de la actitud natural, la cual quizá sólo se revela en toda su magnitud en el evento de la traición<sup>35</sup>.

Resulta interesante, por otro lado, que Marín-Ávila se ocupa de la vulnerabilidad en relación con la confianza en otro contexto; la asunción de la vulnerabilidad como un rasgo de nuestra existencia social: «vivir en un mundo intersubjetivo implica ser vulnerable»<sup>36</sup>, lo cual nos coloca en una situación que debe afrontarse racionalmente, y para la cual la confianza racional es la forma de darle sentido a nuestra vulnerabilidad ante los demás.

---

<sup>33</sup> Marín-Ávila, «Confianza reflexiva», 151.

<sup>34</sup> Nicolas de Warren, *Original Forgiveness*, (Evanston IL: Northwestern University Press, 2020) 198.

<sup>35</sup> De Warren, *Original Forgiveness*, 199.

<sup>36</sup> Marín-Ávila, «Confianza reflexiva», 32.

## 5. CONCLUSIONES

Por todo lo anterior, podemos concluir que la teoría enriquecida de la empatía de Crespo parece presuponer una centralidad del reconocimiento de un sentido existencial de la precariedad, que estaría en la base del acceso amoroso o enriquecido de la empatía compasiva. Por otro lado, con respecto a los aportes de Marín-Ávila y Steinbock sobre la relación entre vulnerabilidad y confianza, quisiera insistir en la dimensión genéticamente anterior a las formas más explícitas de la confianza, que pueden suscitar también una tematización o conciencia de la vulnerabilidad: se trata de la relación de confianza que tiene lugar constitución del cuerpo propio, a través del agenciamiento surgido de la síntesis cinestésica del movimiento auto-motivado. En sentido estricto, esta dimensión se trata de la capacidad primordial de la subjetividad, la unidad de todos los enlaces que Husserl llama el «yo puedo» como capacidad facultativa de otras capacidades eventualmente adquiridas, y que redundan en la capacidad de moverse, donde la corporalidad viva es un elemento irreductible. Lo interesante es que el cuerpo es, al mismo tiempo, el vehículo de todos los enlaces cinestésicos, todos los enlaces que suponen el agenciamiento sobre el cuerpo, del que depende tanto la exhibición perceptiva del entorno como la posibilidad de emprender acciones y asumir el mismo mundo percibido como un campo práctico. Como toda forma de intencionalidad, el cumplimiento práctico está abierto a la eventual decepción; las formas que, no sólo decepcionan una expectativa práctica, sino que reducen o violentan el cuerpo, disminuyen o eventualmente destruyen la capacidad sintética elemental sin la cual no son posibles otras capacidades, dando lugar al daño del que hablamos en la vulnerabilidad. Así, si avanzamos de esta forma primordial de vulnerabilidad del cuerpo, como fractura en la secuencia sintética que permite el agenciamiento subjetivo sobre él y que lo revela como afectable y dañable, a formas de reducción o limitación de capacidades explícitamente prácticas, las acciones voluntarias, encontramos que, al constituir la confianza la actitud práctica que nos vuelve dependientes de las acciones de los demás para la consecución de las propias, en el enlace sintético de esta forma de dependencia descansa en una vulnerabilidad constitutiva, cuyo arraigo final es el cuerpo.

Así, la exposición del cuerpo supone una cierta dis-posición hacia los demás, fundada en un vínculo de dependencia que posibilita la configuración del campo práctico, formado a partir de vínculos de confianza en sentido social, fundados, a su vez, genéticamente en una confianza originaria en las capacidades corporales (el yo-puedo) que permite nuestra interacción y desplazamiento en el mundo. La propia comparecencia del mundo nos revela dependientes de los demás; lo que De Warren llama «la confianza en el mundo» descansa en esa forma de dependencia, si se quiere, ontológica, que revela la confianza como su propia condición de posibilidad. La confianza permite asumir el entorno



como un «espacio seguro», no necesariamente tematizado como tal, pero tampoco funciona como una mera creencia en sentido proposicional. Las formas de disposición, indisposición y exposición del cuerpo están íntimamente conectadas con el sistema de capacidades prácticas, sus eventuales limitaciones y frustraciones en las que nuestra vulnerabilidad es manifiesta. La disposición e indisposición afectivo-práctico de la vida corporal presupone un vínculo de dependencia con los demás, por tanto, la exposición al daño que resulta de la traición, aunque involucra aspectos de orden simbólico y no es equiparable a la mera decepción de una capacidad práctica, conserva algo de la afectación corporal y la exposición del cuerpo al daño. El cuerpo no sólo es la unidad de las capacidades prácticas, sino que instituye un punto de vista, en principio, siempre parcial, con puntos ciegos que son, no obstante, visibles para otros. La exterioridad del cuerpo y la finitud con respecto al punto de vista que induce ese punto ciego, visible no obstante para otros, se conecta con la condición de dependencia común, opacada por las abstracciones de la autonomía subjetiva, y que experiencias como la confianza y la compasión no sólo nos devuelven a la centralidad de la vida ética en los vínculos intersubjetivos, sino a su arraigo en la común condición vulnerable.