

ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Una redefinición de la violencia trascendental desde la vergüenza y el menosprecio de sí*

Daniel Salvador Alvarado Grecco

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México
Email: d_grecco96@comunidad.unam.mx

Recibido: 9 de abril de 2022 | Aprobado: 26 de septiembre de 2022
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349348>

Resumen: El concepto de violencia trascendental fue propuesto por Jacques Derrida para dar cuenta de una violencia que empieza desde el momento en que el otro aparece. Esta violencia “originaria” va de la mano con cierta traición a la singularidad del otro toda vez que el lenguaje y lo fenoménico le imponen un sentido. Pese al esfuerzo de Derrida por problematizar la idea de la violencia como derivada de un estado originariamente pacífico, su descripción asume sin más la manera en que la violencia es vivida, y margina el modo en que el ego se constituye por la violencia. En este ensayo intentaré apropiarme del concepto de violencia trascendental a través del concepto de vergüenza, el cual definiré aquí como un mirar objetivante con repercusiones en el actuar del ego. El vínculo entre la violencia y la vergüenza se encuentra en la manera en que el ego asume su propia objetivación.

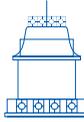
Palabras clave: ego, autonomía, menosprecio, vergüenza, mirar, violencia trascendental, cuerpo

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación “Violencia, subjetividad y trauma colectivo”, apoyado por la Universidad Nacional Autónoma de México a través de DGAPA PAPIIT IN402721.

Cómo citar este artículo

Alvarado, D. (2023). Una redefinición de la violencia trascendental desde la vergüenza y el menosprecio de sí. *Estudios de Filosofía*, 67, 25-42. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.349348>





A redefinition of transcendental violence seen from shame and despise of oneself

Abstract: Jacques Derrida coined the term “transcendental violence” to account for a kind of violence that begins as soon as the other appears to us. This “original” violence is paired with a betrayal of the other’s singularity since language and phenomenality impose meaning upon them. Despite Derrida’s efforts to question the idea that violence stems from an originally peaceful state, his account does not provide any explanation of violence as a lived experience, nor does it elaborate on how it is lived by the ego. In this essay, I will try to reappropriate the concept of transcendental violence and link it with that of shame, which I will define here as an objectifying glance that has consequences on the ego’s behavior. I will argue that the link between violence and shame can be appreciated by paying attention to the way the ego assumes the objectifying glance.

Keywords: ego, autonomy, despise, shame, the look, transcendental violence.

Daniel Salvador Alvarado Grecco: Magister en filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de investigación: fenomenología, el género desde un punto de vista fenomenológico, la alteridad y sus significados y asuntos relacionados con la salud desde una perspectiva fenomenológica (como la vergüenza y el encuentro entre pacientes y especialistas).

ORCID: 0000-0002-8092-788X



1. Fenomenología y violencia

A pesar de no haber ofrecido una “filosofía de la violencia”, Jacques Derrida contribuyó al pensamiento sobre la violencia al extender los límites del concepto en su discusión con Emmanuel Levinas y Claude Lévi-Strauss (Campos, 2019a). En lo que respecta a su discusión con Levinas, Derrida propuso la noción de violencia trascendental, la cual, de acuerdo con el filósofo argelino, se refiere a una violencia originaria que comienza desde la aparición misma del otro en mi campo fenoménico (Derrida, 1967b). Sin embargo, tal planteamiento ha despertado la suspicacia de Eddo Evink (2014), quien critica la indeterminación del concepto de violencia trascendental. La violencia que tematiza Derrida es tan inherente al encuentro con el otro que siempre termina por asomarse en cualquier intercambio. De igual manera, llama la atención que los análisis de Derrida solo se concentren en la dimensión intersubjetiva del ego y el otro, y que, al ser así, haya dejado marginada la constitución del propio ego así como el modo en que la violencia puede insinuarse aquí.

¿El concepto de violencia trascendental puede ser actualizado a partir de las descripciones que Husserl hace en *Ideas II* respecto a la constitución del ego autónomo y libre? Al afirmar que la autonomía del ego puede “vigorizarse por el menosprecio”, creo que Husserl da las herramientas para ir en esa dirección. Todavía más, me gustaría arriesgar que esta pista de investigación apunta a la vergüenza y a sus efectos para comprender uno de los modos en los que el ego es constituido. Con esta pregunta en la mira, me propongo, en primer lugar, exponer el concepto de ‘violencia trascendental’ y sus problemas —el hecho de que el concepto surge del intento de Derrida por cuestionar los presupuestos metafísicos del discurso de Levinas y que por ello no se preste a una descripción de la experiencia violenta. Una vez hecho eso, daré un salto a *Ideas II*, que es la obra en la que Husserl tematiza la constitución del ego autónomo a partir del rol del cuerpo como órgano de la voluntad. Las consideraciones finales estarán encaminadas a examinar los desarrollos anteriores a la luz del concepto de vergüenza, el cual, pese a no haber sido propuesto ni abordado directamente por Husserl, sugiero ver como una herramienta para pensar la constitución del ego desde la violencia que engendra el menosprecio de sí.

2. La violencia trascendental, el juego de lo mismo y de lo otro

Para comprender los señalamientos de Derrida, es necesario reparar en los rasgos generales de la crítica de Levinas a Husserl. En *Violence et métaphysique: essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas*, Derrida encuentra la raíz de un descontento respecto a la fenomenología que no dejará de expresarse a lo largo de la obra de Levinas, a saber, la predeterminación del ser como objeto a través del privilegio de la mirada [*regard*] del sujeto (Derrida, 1967b). Aunque pueda parecer inocua, la distancia entre sujeto

y objeto oculta, al parecer de Levinas, un esfuerzo por reducir y apropiarse del otro. Tal esfuerzo también implica una contienda en la que la representación es un intento por “domesticar” lo extraño (Evink, 2014). La fenomenología no sería la excepción a la regla en una larga tradición dominada por la correlación entre sujeto y objeto: a pesar de la atención a todo aquello capaz de exceder esta correlación, la fenomenología, continúa Levinas, violenta al otro, sobre todo cuando lo determina como alter ego en *Meditaciones cartesianas* (Derrida, 1967b, pp. 128- 129, 180). Pero el planteamiento de Levinas no se agota allí; al esforzarse por ir más allá de los confines de la fenomenología, Levinas elabora una metafísica como “meta-fenomenología”, esto es, un movimiento de excedencia ética capaz de respetar la separación y exterioridad radicales que el otro supone realmente (Derrida, 1967b, p. 132). Si he de arriesgar una interpretación cuya justificación aparecerá en lo que sigue, me parece posible afirmar que, en virtud de lo anterior, Levinas piensa en la violencia como un fenómeno secundario: solo un discurso filosófico suficientemente sensible a la trascendencia del otro es capaz de enmendar el error de metafísicas previas, particularmente el de la fenomenología, en lo que respecta a la manera de pensar la alteridad.

Frente a lo anterior, Derrida ofrece una lectura de la quinta meditación cartesiana en la que no solo demuestra que la descripción husserliana sí respeta la alteridad del otro; también explícita a lo largo de su interpretación que la violencia es un hecho originario o “trascendental”, es decir, inherente al discurso y a lo fenoménico (Derrida, 1967b, p. 181, 184).

Son dos razones las que hacen destacable la quinta meditación: en ella se encuentran la tematización del otro como alter ego y la posibilidad de la objetividad del mundo con base en la intersubjetividad. Sin prestarle mucha atención a este segundo aspecto, Derrida se concentra en la constitución del alter ego o, dicho en jerga fenomenológica, presentación analógica. Después de haber realizado una larga meditación para desentrañar el rol de la conciencia en la constitución del sentido del mundo, Husserl no podía dejar de lado el cargo del solipsismo que a veces se le achaca como consecuencia de la reducción: debido a que, con la epojé, neutralizo toda tesis de creencia y a que con ello me limito a mi propio ego trascendental (Husserl, 1979), ¿no es claro que me quedo sin posibilidad alguna de vincularme tanto con los otros como con el mundo objetivo? Con esto en la mira, Husserl emprende una “epojé temática” en la que toda referencia a lo extraño se suspende momentáneamente para hacer inteligible la esfera en la que el ego se constituye en su propiedad (Husserl, 1979).¹ Al suspender tanto al

1 La esfera de propiedad se compone así de cuatro estratos: la naturaleza en mi propiedad, el descubrimiento de mi cuerpo orgánico, la atribución de sensaciones y la reflexividad del cuerpo. Debido a que la epojé temática exige suspender toda referencia a lo extraño, la naturaleza en mi propiedad no puede confundirse con la naturaleza del mundo objetivo constituida de manera intersubjetiva (Husserl, 1979). En su lugar, esta naturaleza se refiere, siguiendo a Maxine Sheets-Johnstone, a un sustrato de motivaciones afectivas y de posibilidades cinésicas en las que se articulan el mover y hacer de mi cuerpo (Sheets-Johnstone, 2006). Solo con base en este sustrato gobierno y nuevo mi cuerpo, al cual, además, atribuyo sensaciones a través de mi capacidad perceptiva:

mundo como a los otros, queda un sustrato que Husserl identifica como “naturaleza incluida en mi propiedad”, de la cual cabe resaltar, en primer lugar, su carácter fundante en cuanto presupuesto necesario de toda experiencia de lo extraño y, en segundo, su incompatibilidad con la naturaleza entendida como orden espaciotemporal para toda experiencia posible (Husserl, 1979). El sustrato descubierto por Husserl también incluye al cuerpo orgánico, del cual son destacadas sus posibilidades en cuanto órgano de la sensación y de las capacidades del yo (Husserl, 1979).

Una vez esclarecida la esfera de propiedad, se puede hacer el tránsito hacia la experiencia de lo extraño. De aquí cabe delinear dos direcciones: el esclarecimiento de la constitución de los otros y, sobre esta base, del mundo objetivo. ¿Qué factores intervienen en el primero? Esta pregunta exige reparar en la “fenomenalidad no fenomenal” del otro (Derrida, 1967b), que es la fórmula que Husserl acuña para referirse al modo no original en que el otro se da a pesar de presentarse frente a mí (Husserl, 1979, pp. 174-175). Ciertamente, el otro se me da “en carne y hueso” (Husserl, 1979, p. 174), pero no del modo absoluto en el que, por ejemplo, mis propias vivencias lo hacen.² De lo contrario, de darse originariamente, “[el otro] sería meramente un momento de mi propia esencia, y finalmente él mismo y yo seríamos uno y lo mismo” (Husserl, 1979, p. 174). Solo a través de una “mediaticidad de la intencionalidad” o, en términos fenomenológicos, de una presentación se logra la experiencia del otro. Ahora bien, Husserl habla de dos tipos de presentación. Mientras que la primera tiene lugar en la experiencia exterior como aquella vivencia en donde la cara de una cosa presenta otra sucesiva, la presentación del otro no remite a ninguna posibilidad de verificación o de intuición plenificante. El otro se da como alter ego, es decir, como una experiencia que me implica a mí como unidad psicofísica entre cuerpo y alma, los cuales transfiero al cuerpo del otro no de manera espontánea sino por medio de una “instauración originaria” (Husserl, 1979, p. 177).³

Al afirmar que “el otro es reflejo de mí y, sin embargo, no es estrictamente reflejo; es un *analogon* de mí y, sin embargo, no es un *analogon* en el sentido habitual” (Husserl, 1979, pp. 156-157), Husserl no deja de insistir en la alteridad radical del otro. Es en este sentido que la exposición de Derrida reivindica los aciertos de Husserl frente al

siento, por ejemplo, mi mano izquierda gracias al tacto de mi mano derecha, lo que hace que el cuerpo y su actividad perceptiva estén referidos a sí (Husserl, 1979).

- 2 Aquí me refiero a *Ideas I*, obra en la que Husserl elabora otra distinción entre la vivencia de lo trascendente y la de lo inmanente. Mientras que la primera se caracteriza por ser parcial e imperfecta, la última es definida como un ver que se da de modo absoluto. En contraste con la percepción, cuyo desarrollo se da a partir de los matices percibidos de la cosa, la vivencia excluye cualquier desarrollo progresivo al darse sin lados o ángulos que contribuyan a su exhibición. El sentimiento es un ejemplo de vivencia inmanente (Husserl, 2013).
- 3 De acuerdo con Didier Franck, esta institución originaria opera en toda experiencia, no solo en la presentación analógica (Franck, 2014). La experiencia diaria implica una “transferencia analogizante” (*analogizing transfer*) de un sentido objetivo previamente instituido a un nuevo caso, ya sea en lo que concierne a dos objetos que se parecen y con los que me encuentro, o en lo que concierne a la semejanza entre dos cuerpos (el mío y el del otro).

pensamiento de Levinas. En primer lugar, Husserl no se priva de los medios por los que la tematización del otro se vuelve posible; el sentido de su alteridad (sin comparación a la de los objetos trascendentes cuya plenificación se va logrando con cada percepción) tiene que pasar por el ego para ser reconocida como una “no presencia originaria” [*non-présence originaire*] (Derrida, 1967b, p. 181). Para Derrida, al insistir en que el otro está más allá de toda fenomenalidad, tal y como hace Levinas, se renuncia al derecho a hablar de él. Solo cuando el otro entra en el campo de mi percepción y, por consiguiente, aparece frente a mí puedo hablar de él y, en consecuencia, tratar pertinentemente su alteridad. Es en este sentido que el planteamiento de Derrida se distingue del propuesto por Levinas: en lugar de reducir el otro a la mismidad, dice Derrida, Husserl es particularmente sensible a su propia manera de presentación. Así pues, Derrida subraya que la apresentation analógica, en contra de la interpretación de Levinas, se traduce como el reconocimiento de la insuperable alteridad del otro (Lawlor, 2018, p. 415). De igual manera, el carácter de alter ego del otro no hace mella en su alteridad; se trata, antes bien, del gesto por el que Husserl afirma su rol en cuanto “origen del mundo” (Derrida, 1967b, p. 184).

Al reconocer su alteridad irreductible y su estatus como ego constituyente del mundo, Husserl ofrece las herramientas necesarias para comprender la alteridad en términos relacionales y, con ello, la posibilidad tanto de la paz como de la violencia. En lugar de entender al otro como una trascendencia no negativa e infinita y al ego como totalidad finita (tal y como hace Levinas), Husserl tiene en cuenta la dinámica propia de la relación entre otro y ego: el carácter egoico del otro me hace saber que yo soy otro para él y, en esta medida, que soy susceptible de ser violentado por él tanto como él por mí (Derrida, 1967b).⁴ Disimetría originaria, juego de lo mismo y de lo otro, paso por el lenguaje y la conciencia para poder saber algo del otro, todas estas son fórmulas que permiten la tematización de la violencia trascendental, de la cual Derrida dice:

Esta violencia trascendental, que no procede de una resolución ni de una libertad éticas [...] inaugura originariamente la relación entre dos ipseidades [*ipséités*] finitas. En efecto, *la necesidad de acceder al sentido del otro [...] a partir de su ‘rostro’ [visage], es decir, del fenómeno de su no-fenomenalidad, del tema de lo no tematizable [...] esta necesidad [...] es la violencia misma o, más bien, el origen trascendental de una violencia irreductible*, suponiendo [...] que tenga un sentido hablar de violencia pre-ética (Derrida, 1967b, p. 188; las cursivas y la traducción son mías).

4 Derrida afirma lo anterior a partir de su lectura de *La fenomenología del espíritu*, obra en la que se da otro desacuerdo importante entre Derrida y Levinas en lo que concierne al concepto de finitud. Al respecto, Derrida señala que el pensamiento de Levinas esconde un “hegelianismo” al definir la alteridad en términos de trascendencia infinita (Derrida, 1967b, p. 175). Esta crítica lleva a Derrida en *Violence et métaphysique* y en otros textos a elaborar un pensamiento de la finitud no metafísico (esto es, pensar en la finitud, a la manera hegeliana, como un momento más en la afirmación del espíritu absoluto) (Vitale, 2017; Trujillo, 2018).

La violencia trascendental que Derrida desprende del planteamiento de Husserl implica así una simetría entre dos egos, yo y el otro, que posibilita la violencia y la relación ética (Lawlor, 2004). Por un lado, el término mienta una violencia irreductible en cuanto originaria y, por consiguiente, inherente a lo fenoménico: dado que solo cuento con la fenomenalidad de su cuerpo y con el lenguaje para expresar algo sobre él, la posibilidad de traicionar su alteridad radical está siempre latente. Por otro lado, es solo sobre esta base, identificada por Derrida como economía de la violencia (Derrida, 1967b), que la violencia puede ser evitada, que el discurso filosófico puede tomar conciencia de la situación del lenguaje y, en consecuencia, reapropiarse de su negatividad. Derrida opone así dos tipos de violencia: la peor violencia y aquella que es apropiada por el discurso filosófico. Mientras que la peor violencia consiste en cierto silencio y renuncia a hablar desde la fenomenalidad específica del otro (el hecho de que se oculte a mí al mismo tiempo que aparece frente a mí), el gesto ético y menos violento estaría en reconocer esta situación y en hablar desde allí, es decir, desde la no-presencia originaria del otro y la posibilidad de su traición (Derrida, 1967b).

Si los aciertos de Derrida frente a la filosofía de Levinas han de ser contrastados, puede decirse, de mano de Valeria Campos, que Derrida logra conceptualizar una violencia que permea todo intercambio entre el ego y el otro y que, por lo tanto, escapa a la dicotomía entre violencia y no-violencia (Campos, 2019b). En efecto, si Derrida emplea el término de 'originario' para describir la violencia trascendental, se debe a que toda presentación del otro la presupone. No hay en cuanto tal un encuentro o intercambio libre de violencia, pues la presentación del otro, así como el lenguaje utilizado para dirigirnos a y decir algo sobre él, imponen siempre un cierto sentido que traiciona su alteridad (Campos, 2019b).⁵ Ahora bien, si la violencia es tan irreductible como Derrida pretende, ¿no nos quedamos sin herramientas conceptuales para comprenderla como fenómeno? Aquí me interesa señalar dos cosas. En primer lugar, aunque Derrida parezca afirmar, como Evink (2016) quiere hacer ver que la violencia se encuentra “en todo acto intencional”, su planteamiento es solidario de una economía de la violencia que, como tal, implica la posibilidad de la relación ética. No obstante, me es difícil evitar pensar

5 Es de destacar que Valeria Campos define la violencia trascendental como una “condición a priori de la posibilidad del significado [meaning]” (2019b, p. 155). En la interpretación que Rodolphe Gasché ofrece del concepto de archiviencia (propuesto por Derrida en *De la grammatologie*), el concepto de condiciones de posibilidad vuelve a aparecer: la archi-violencia, aquella cuyo carácter originario reside en arrebatar la singularidad propia al otro al inscribirlo en un lenguaje determinado con tal de poder hablar sobre y a él, condiciona otras formas de violencia, tales como la prohibición y la agresión (Derrida, 1967a, pp. 157-178). Ahora bien, el concepto de trascendental y de originariedad que Derrida emplea tanto en *Violence et métaphysique* como *De la grammatologie* parece ser más cercano a Kant que a Husserl. En este sentido, me gustaría señalar que ambos conceptos (el de violencia trascendental y archi-violencia) invitan a examinar la manera en que Derrida pensó el trascendental y sus implicaciones. Además, tal y como señala Gasché atinadamente (Gasché, 2016), hay que recordar que ambos aparecen en una discusión con implicaciones que me gustaría calificar de epistemológicas: de acuerdo con Derrida, Claude Lévi-Strauss no puede establecer que la escritura facilite el sometimiento [assevissement] de otros pueblos debido a que su observación reposa en una “hipótesis inductiva” y no, como Derrida parece hacer en sus textos, en una intuición de esencias (Derrida, 1967b).

que el concepto de violencia termina por “diluirse”: cierto, la violencia trascendental es irreductible, pero al final parece ser una posibilidad entre tantas otras en el intercambio entre ego y otro. A final de cuentas, la aparición del otro frente a mí no solo abre la posibilidad de la violencia; su presentación inaugura, una vez más, “la no-violencia” (Derrida, 1967b, p. 188). En este sentido, la violencia se ve contrarrestada por el mismo gesto —el lenguaje y la fenomenalidad— que la inaugura, lo que oscurece el modo en que afecta o incide en el otro. En segundo lugar, las observaciones de Derrida conciernen más al cuestionamiento de los presupuestos metafísicos del discurso de Levinas que a una descripción de la manera en que la violencia se vive como experiencia. El problema vuelve a presentarse en la exposición que ofrece Derrida del concepto de archi-violencia: es posible decir que lo propio y la singularidad del otro son “borrados” en el momento mismo en que aparece frente a mí con un determinado nombre (Derrida, 1967a), pero las razones para describir esta situación en términos de violencia son oscuras desde un punto de vista fenomenológico, es decir, desde un punto de vista que atiende a la constitución de esta expropiación. En otras palabras, Derrida constata un hecho con los conceptos de “violencia trascendental” y “archiviencia” sin preocuparse, a mi parecer, en desarrollar la manera en que esta condición incide como violencia en el otro o incluso en el ego mismo.⁶

¿Qué hacer entonces con su propuesta? En lugar de desecharla, creo posible retomarla en sus intenciones —pensar en una violencia estructurante y configuradora de sentido— y resituarla en la constitución del propio ego. Con este último problema en la mira, propongo dirigir el foco de atención a los análisis que Husserl hace sobre la constitución del ego autónomo.

3. Del ego autónomo al ego visto por los otros

Antes de pasar a los análisis de Husserl en *Ideas II*, es necesario hacer una aclaración metodológica. Hasta donde sé, Husserl nunca abordó el concepto de vergüenza. Lo que sí encontramos en *Ideas II* es una alusión al menosprecio como desvalor propio que termina por vigorizar mi autonomía frente a las circunstancias. Ahora bien, propongo leer dicho concepto a través de la vergüenza (la cual ha sido tratada por otros fenomenólogos, como Jean-Paul Sartre y, más recientemente, Luna Dolezal) a partir del peso que el mirar del otro tiene en la conciencia de sí. En lo que sigue, presentaré el marco que permite hacer dicha transición —el menosprecio en cuanto “instrumento de la autonomía” y el menosprecio que resulta de la vergüenza.

6 La observación que hago aquí tiene el propósito de señalar un problema y no tanto una deficiencia del planteamiento de Derrida. Para continuar esta discusión sobre la experiencia, habría que seguir su interpretación sobre el concepto de aparecer, el cual está atravesado, en primer lugar, por una crítica a la metafísica de la presencia en la fenomenología y, en segundo, por una interrogación sobre el estatus problemático del nóema (Trujillo, 2018).

3.1. La acción del ego autónomo y sus pautas

Mi propuesta exige desplazarme de los análisis de *Meditaciones cartesianas* a *Ideas II*. Este movimiento implica un cambio de atención en la medida en que la segunda obra contiene descripciones amplias sobre lo que llamaré, siguiendo a Husserl, la “actitud personal”. Si bien dicha actitud implica una atención especial al cuerpo tal y como era el caso en la descripción de la presentación analógica en *Meditaciones*, el análisis de *Ideas II* añade algo más debido a que aporta descripciones en lo que respecta a la constitución del cuerpo como órgano de la voluntad del ego. Antes de llegar aquí, es necesario hacer un breve recorrido por los sentidos del ego a través de la reducción trascendental.

De acuerdo con Sara Heinämaa, Husserl distingue tres sentidos de la egoidad: el ego como polo, el ego personal y el ego como mónada (Heinämaa, 2007). En cuanto tales, estas tres dimensiones del ego aparecen solo gracias a la reducción trascendental, que es, a grandes rasgos, la operación que posibilita la toma de conciencia de la correlación entre conciencia, sentido y acto que se alcanza por la epojé fenomenológica o suspensión de la tesis de creencia.⁷ Por esta razón se hace necesario separar la conciencia trascendental del yo. Para entender la diferencia entre ambas dimensiones, se puede traer a colación las observaciones que Husserl hizo en *Amsterdam Lectures* a propósito de la conciencia trascendental y la conciencia psicológica.

La diferencia entre la dimensión trascendental y la psicológica indica, por un lado, la especificidad del problema de la fenomenología y, por el otro, el nivel en el que se ha de situar el ego personal. A diferencia de las ciencias empíricas, entre las cuales hay que incluir a la psicología, la fenomenología da un “paso atrás” en cuanto aquello que busca —la conciencia trascendental en su trabajo constituyente de sentido— no se encuentra en el mundo (Husserl, 1997, p. 243). Mientras que la psicología estudia la psique humana, presuponiendo así la existencia de un ente ubicado en un contexto espaciotemporal determinado y, por consiguiente, en el mundo, la fenomenología debe, por decirlo de algún modo, separar la psique humana de la conciencia con tal de hacer comprensible la labor constitutiva de la última (Husserl, 1997). Al reflexionar en la vida de conciencia, dice Husserl en *Amsterdam Lectures*, puedo darme cuenta

7 Para entender mejor qué implica la reducción, es necesario traer a colación una confusión recurrente: la identificación errónea entre epojé y reducción. En su acepción más general, la epojé es un ejercicio de inhibición que la psicología y la fenomenología trascendental practican con fines específicos: en el caso de la psicología, se trata de delimitar el área de la psique pura; en el de la fenomenología, el objetivo es suspender la actitud natural (Welton, 2000). El deslinde entre ambas disciplinas se da, me atrevería a decir, con la reducción trascendental, la cual es una “operación” que necesita de la epojé para “reconducir” el sentido de las cosas a su constitución por la conciencia (Staiti, 2021). Mientras que la psicología afirma que hay una separación entre el fenómeno y el mundo al interesarse exclusivamente en la dimensión psíquica, la fenomenología, a través de la reducción trascendental, se vuelve consciente de que las cosas y su sentido solo son posibles por su dación a la conciencia (Staiti, 2021, p. 369). Reducción significa así, en un sentido etimológico, reconducir —*reducere*—, pues lo fenoménico es remitido a la labor constituyente de una conciencia que vivía anónimamente en el transcurso de la actitud natural (Dastur, 2000).

de que ella, a diferencia de mi propio cuerpo y de otras cosas externas, no es algo que yazca frente a mí en el modo en que otros cuerpos físicos sí lo están (Husserl, 1997). Cierto, me experimento en la medida en que percibo mi propio cuerpo y persona, pero el proceso de conciencia en virtud del cual tal percepción tiene lugar es, más bien, su condición (Husserl, 1997). En este sentido, el concepto de violencia trascendental —y esto es algo a lo que regresaré en la última sección del artículo— tiene que ver menos, tal y como sugirió Derrida, con la postulación de un hecho originario e irreductible que con la manera en la que el ego personal es constituido a través de la violencia. A primera vista, podría parecer que la distinción entre la dimensión psicológica y la trascendental significa que Husserl se desentendió de toda consideración sobre lo humano. Nada más lejos de la verdad. Como Sara Heinämaa desarrolla, los tres sentidos del ego —ego como polo, ego personal y ego como mónada— echan luz sobre los distintos niveles de constitución del ego (Heinämaa, 2007). Para empezar, el ego como polo implica no solo que hay un centro del cual emanan los actos de conciencia; también es un término usado para describir la formación temporal del ego, esto es, el hecho de que está dotado de una historia formada por la sedimentación de sus hábitos (Heinämaa, 2007). Sobre tal idea se apoya el concepto de persona, el cual es elaborado por Husserl con tal de dar cuenta del ego constituido a partir del flujo de sus actos y hábitos a lo largo del tiempo (Heinämaa, 2007). En este sentido, la persona no solo es un agente o sujeto que realiza actos, sean de conciencia o de índole práctica-corporal; el yo también es formado por la sedimentación de estos actos (Heinämaa, 2007).

¿De qué manera hay que entender la relación entre ego y cuerpo? Esta pregunta permite ver que el cuerpo también está atravesado por un proceso de constitución que lo distingue de otros objetos de la naturaleza. Sin lugar a duda, el cuerpo pertenece a la naturaleza en cuanto está regulado por procesos fisiológicos y sometido al influjo de otros cuerpos, pero no por ello se distingue menos de estas dimensiones. Para demostrar lo anterior, Husserl tematiza la experiencia del tacto como opuesta a la visual. A diferencia de la cosa percibida visualmente a la distancia, al tocar mi propia mano no solo tengo noticia de cómo se siente; también experimento esta vivencia como una sensación localizada en una determinada parte de mi cuerpo (Husserl, 1989).⁸ En otras palabras, el tacto implica que identifico tanto a la cosa que tiene contacto con la superficie de mi piel como al área sobre la cual se pone el objeto tocado. Esta característica extensible a toda forma de experiencia táctil transforma la materialidad del cuerpo para hacer de él una superficie que me presenta tanto al objeto tocado como a mi cuerpo sintiente. En este intercambio que hay entre la sensación de la cosa

8 Habría que decir, como Agata Bał señala, que sensaciones como el dolor de estómago o cualquier otra afección corporal no son afecciones de una parte, sino "la experiencia de ciertas sensaciones localizadas [...] que trazan contornos de la corporalidad" (2019, p. 196). En este sentido, las sensaciones que tengo de mi cuerpo, sea cual sea su índole, son modos en los que se constituye mi cuerpo, no nada más estímulos aislados que afectan una cierta parte de él.

y la de mi propio cuerpo a través del tacto, el cuerpo es aprehendido como un órgano de la sensación.⁹

Otra característica importante del cuerpo está en su determinación como “órgano de la voluntad”. Al entenderlo así, Husserl añade al ego dentro de la ecuación: el cuerpo no solo se enfrenta sensiblemente al mundo, sino que su vínculo con la voluntad y libertad del ego hace de él algo espontánea e inmediatamente móvil (Husserl, 1989). En virtud de su constitución como portador de campos de sentido y en cuanto órgano de movimiento y de la voluntad, el cuerpo se “subjetiva” (Husserl, 1989, p. 224). Esto quiere decir que el cuerpo deja de ser una mera cosa entre tantas otras de la naturaleza y pasa a ser la expresión y el medio gracias al cual me relaciono con el mundo.

Introducir la voluntad y libertad del ego echa luz sobre otro nivel de constitución, a saber, la del ego actuante. De hecho, la posibilidad de actuar en modos distintos y, a la vez, la manera en que ello genera una pauta de acción son las bases para comprender al ego autónomo: dado que no solo está constituido por impulsos —en cuyo caso se dejaría conducir por ellos—, el ego también puede erigirse como autónomo, esto es, puede ser guiado por motivos racionales (Husserl, 1989). Una vez más, aquí se encuentra el peso que la constitución personal tiene en la conformación del ego. La manera en que reacciono a mis impulsos, ya sea que me deje conducir por ellos o que siempre anteponga motivos para actuar de otro modo, genera en mí un hábito que repercute a lo largo de mi vida.

Cuerpo como órgano de la voluntad, hábito como pauta de acción, estos conceptos intervienen en la manera en que el ego evalúa y decide su manera de actuar (entre las cuales Husserl destaca el menosprecio). Tal y como decía, en cuanto ego móvil y corpóreo tengo la habilidad de moverme en cierta manera que cabe esperar de acuerdo con mi condición. Al mismo tiempo, mis movimientos están moldeados por mi peculiaridad, esto es, por mi propia forma de hacer las cosas (Husserl, 1989). El ego desarrolla así un hábito que se sedimenta y lo predispone o motiva en lo subsecuente, ya sea que ceda o que resista a, por ejemplo, el deseo de dormir o de tomar agua (Husserl, 1989). Ahora bien, estas descripciones se refieren a mi actuar actual; otra cosa ocurre cuando evalúo mi capacidad para actuar sobre el mundo. Siguiendo a Husserl, mi poder para mover la mesa no implica solamente la interacción mecánica entre dos cuerpos; cuando me pregunto si seré capaz de hacerlo, interviene una posición o tesis de posibilidad que me dice algo de mi aptitud como ‘poder-hacer’ (Husserl, 1989, p. 273).

Hay ocasiones en que la tesis de posibilidad de un acto involucra no solo la aptitud para actuar, sino también la historia y los hábitos del ego (Husserl, 1989). En este caso, la posibilidad de la acción implica representarse al ego como detentor de un carácter

9 Ser órgano de la sensación significa que el cuerpo es el “punto cero de todas las orientaciones” (Husserl, 1989, pp. 165-167). Las cosas aparecen siempre desde un cierto ángulo, y lo que nos permite plenificarlas, si bien parcialmente, es la movilidad del cuerpo. Franck hace un análisis sobre la correspondencia entre la presentación por escorzos o perfiles y la corporalidad del ego (Franck, 2014, pp. 39-40).

y, por consiguiente, de una predisposición para actuar en distintas circunstancias. Con base en lo anterior, Husserl provee una base para comprender la relación entre el peso de las circunstancias y el carácter: no solo sucumbo al influjo de las cosas; por la figuración de sus efectos en mí, puedo imaginar qué acción tomar frente a la situación a la que me enfrente (Husserl, 1989). Sin embargo, sería un despropósito entender esta relación únicamente en términos de resistencia, pues Husserl precisa que el ego libre puede “fortalecer” o “vigorizar” su autonomía en este ejercicio de la imaginación. ¿De qué manera? A través del menosprecio:

Yo en cuanto yo espiritual puedo también en el curso de mi DESARROLLO volverme más fuerte; la voluntad débil puede fortalecerse. Entonces puedo decir, meditando: yo, como era yo antes, no habría resistido a esta tentación, no habría podido hacer aquello. [...] Puedo también vigorizar la fuerza de la libertad, en cuanto me pongo completamente en claro: *si cediera, entonces tendría que menospreciarme a mí, el sujeto del ceder, y ello fortalecería de tal modo el momento del desvalor al cual mi preferencia tiende, que no lo hago, no podría ceder. Con ello crece mi fuerza de resistencia* (Husserl, 2005, p. 315; las cursivas son mías).

Fortalecer la autonomía del ego a través del menosprecio, he aquí la observación hecha por Husserl y que, en mi opinión, sirve de puente a la violencia trascendental.

¿No puede decirse, sin embargo, que el puente entre la vigorización de la autonomía por el desprecio y la violencia trascendental es exagerado? Hay dos respuestas que pueden ir en esta dirección. Para empezar, que recurra al menosprecio de mí mismo para, por ejemplo, impedirme agredir a alguien parece revestir un carácter positivo antes que negativo. En segundo lugar, es preciso resaltar que la vigorización del ego por medio del menosprecio tiene que ver con una representación mía haciendo algo que despierta tal sentimiento. Por consiguiente, se trata de una posibilidad y no de un hecho por el cual el ego sí se menosprecie.

¿Qué violencia puede haber aquí? Es en este punto en que creo pertinente considerar el desarrollo que otros fenomenólogos han hecho de la vergüenza y sus consecuencias en el actuar del ego.

3.2 Razones para menospreciarse: el peso del mirar del otro en la constitución del cuerpo

Uno de los desplazamientos conceptuales necesarios para lo que viene es el tránsito del ego autónomo al ego constituido por el mirar de los otros. La razón de lo anterior se debe al marco mismo en el que Husserl plantea el menosprecio como una forma de vigorización de la libertad propia del ego. De hecho, el párrafo que sigue a “El ‘yo puedo’ motivado en el conocimiento de la propia persona” —en el cual se encuentra la

alusión al menosprecio— se intitula “Las influencias ajenas y la libertad de las personas”. Allí, Husserl plantea la diferencia entre el ego que actúa de manera autónoma y aquel que se mueve en el mundo por el influjo del otro (Husserl, 1989, p. 281). La pregunta que se abre aquí es la siguiente: si, siguiendo a Dan Zahavi, la experiencia de la vergüenza implica la introyección del mirar del otro (Zahavi, 2014), ¿cómo puede redefinirse el menosprecio del ego autónomo como un caso de la vergüenza y, por consiguiente, de violencia?

La manera en que el cuerpo se hace visible es uno de los temas más recurrentes en la literatura fenomenológica sobre la corporalidad. Estas descripciones retoman los análisis de Merleau-Ponty sobre la intencionalidad motriz. Para el fenomenólogo francés, nos dice Luna Dolezal (2015), la intencionalidad es corpórea: estamos referidos al mundo en virtud del vínculo que hay entre conciencia y cuerpo. Ahora bien, esta intencionalidad tiene un carácter práctico antes que cognoscitivo, lo que significa que las cosas y situaciones que me rodean tienen sentido a través de la acción y su sedimentación como hábito. En este sentido, mi intercambio con el mundo se fundamenta en el aprendizaje de ciertas técnicas (como, por ejemplo, aprender a usar las tijeras) y en la consecuente consolidación de una habilidad. Una vez alcanzado su dominio, la práctica se vuelve pre-reflexiva y pre-temática: dado que el cuerpo ha integrado a sus capacidades, por ejemplo, la posibilidad de manejar una bicicleta o de nadar, no es necesario hacer explícitos los pasos por los que tengo que pasar para lograr dicha actividad. Ahora bien, puede ocurrir que el curso de la acción se interrumpa. Algunos fenomenólogos como Drew Leder han tematizado lo anterior a través del concepto “*dys-appearance*”, el cual es un término que resalta la tensión entre la disfuncionalidad del cuerpo y su consecuente aparición en nuestro campo perceptivo (Leder, 1990, pp. 70-79). Si lo que caracteriza la intencionalidad motriz es la realización exitosa del acto de manera pre-temática y pre-reflexiva, situaciones como la enfermedad, el dolor o la incomodidad pueden llevarme a prestar atención a mi cuerpo y, por consiguiente, a interrumpir el flujo “normal” de la acción (Dolezal, 2015). Sin embargo, hay otras situaciones que también pueden llevarme a prestar atención a mi cuerpo sin que haya una enfermedad o cualquier otro tipo de molestia de por medio. En efecto, fenomenólogos como Jean-Paul Sartre han hecho lo anterior al tematizar la vivencia del mirar del otro. Para Sartre, hay un momento pre-reflexivo en el que el sujeto se confunde con sus actos; los actos son vividos sin más, esto es, sin que la atención se asome en su curso. Ahora bien, si de repente me siento visto por otro, ya sea de índole imaginaria o real, tomo conciencia de lo que hago y, por consiguiente, me vuelvo consciente de mí mismo en cuanto ente corpóreo a la disposición de otra conciencia (Dolezal, 2015).

¿Qué lugar tiene la vergüenza en esta descripción? Para responder a lo anterior, es necesario reparar en los tres momentos en los que se desenvuelve la constitución de la visibilidad del cuerpo, que son destacados por Dolezal a partir de los análisis de Sartre (Dolezal, 2015, p. 33). El primero de estos niveles es el del cuerpo para sí y se caracteriza por un estado de inmersión en el que el sujeto está totalmente absorto en la

acción. El segundo y tercer nivel se refieren al cuerpo como objeto en cuanto visto por el otro. Ahora bien, a diferencia del segundo nivel (que implica solamente la toma de conciencia de que mi cuerpo es un objeto para el otro y, por consiguiente, susceptible de ser visto científica o culturalmente), el tercer nivel de la visibilidad corporal significa conocer mi cuerpo en cuanto objeto visto y aprehendido en cierto modo por el otro (Dolezal, 2015). Es en este tercer nivel que la objetivación del mirar ajeno adquiere un matiz especial, pues en él no solo sé que soy un objeto para el otro; también sé que, por aparecer de cierto modo para él o ella, puede haber una disparidad entre la manera en que me aprehendo y la manera en que soy aprehendido. Cierto, ambos niveles de la constitución de la visibilidad corporal dan lugar a la objetivación —mi cuerpo es reducido a una parte cuando, por ejemplo, tengo una consulta con el médico—, pero solo el tercero desemboca en un fenómeno de alienación o disparidad al incluir sentimientos de timidez y de vergüenza que resultan de la conciencia de mi cuerpo como visto y ajeno a la imagen que tengo de él (Dolezal, 2015). Al respecto, Dolezal dice:

La alienación no es una consecuencia necesaria de la objetivación; más bien, surge cuando uno es tratado como un objeto que aliena nuestras posibilidades en una situación [dada]. En el caso de la alienación, la objetivación es opresiva y comprometedora. Somos reducidos a un objeto, algo que puede ser comprado o poseído; algo que puede ser ignorado o herido sin consecuencias. Quizás seamos tratados como mercancía, como objetos inertes, como teniendo una subjetividad impotente, como intercambiables o como careciendo de autonomía y de autodeterminación [...]. *En resumen, la alienación ocurre cuando el 'cuerpo visto' [seen body] salta a la luz y la concepción del sujeto (determinado por el Otro [sic]) no corresponde a sus verdaderas intenciones, deseos o motivos* (Dolezal, 2015, pp. 36-37; las cursivas y la traducción son mías).

Es momento de pasar del menosprecio del ego en su actuar autónomo al menosprecio que puede sentir como consecuencia de la vergüenza.

En *Ideas II*, Husserl se sirve del menosprecio para describir el modo en que el ego puede vigorizar su autonomía frente al peso de las circunstancias: para no ceder a la fuerza de los hechos, me represento como actuando por su influjo, lo que despierta en mí un sentimiento de desvalor propio que termina por fortalecer mi voluntad. Como objeción a mi planteamiento había sugerido, en primer lugar, que el menosprecio del que habla Husserl no parece implicar ninguna forma de violencia y, en segundo, que no parece detentar ninguna realidad en cuanto mera representación de la acción. Sin embargo, ¿no puede decirse que el menosprecio también resulta de la experiencia alienante que tengo de mi propio cuerpo en cuanto visto por el otro? Para concebir lo anterior, basta con prestar atención a la interrupción de lo que Dolezal llama “flujo social”. Al igual que ocurre con actividades prácticas, el cuerpo tiene un funcionamiento propio en condiciones sociales: sé, por ejemplo, que debo bajar mi voz durante ciertas

situaciones (como una conferencia, una clase o una boda), o que ciertos hábitos, como verse constantemente al espejo, pueden ser objeto de crítica frente de otras personas. Ahora bien, cuando una de estas normas de comportamiento es quebrantada por mí, me vuelvo consciente de mi cuerpo y de lo que los otros pueden pensar de mí (Dolezal, 2015). En consecuencia, puedo verme como distraído, torpe o inclusive poco inteligente. Sea cual sea la cualidad que asumo de mi ego como resultado de una norma que rompí, la enseñanza que desprendo es esta: más vale comportarme del modo esperado; de lo contrario, actuaré en cierto modo que redundará en el oprobio y desvalor propio.

A diferencia de lo que ocurre con el menosprecio como vigorización de la autonomía, la vergüenza se refiere a una situación por la que de hecho puedo menospreciarme y, por ende, no aventurarme a hacer lo que despertó el sentimiento de vergüenza. Esto se hace más evidente en las vivencias que involucran eficiencia y algún tipo de autoridad explícita. Al respecto, Dolezal destaca las observaciones de Hubert Dreyfus, quien resalta el papel que el temor a la decepción y a vivir un episodio de vergüenza pueden tener en el dominio de una habilidad (Dolezal, 2015). Ciertamente, el temor puede motivar al individuo a aprender eficientemente una nueva habilidad, pero la posibilidad del fracaso puede superar los límites de lo anecdótico para alcanzar la totalidad del ego. En este sentido, dejo de sentir vergüenza por algo en particular y paso a sentirla por la totalidad de mi ego —el cual, una vez más, está atravesado por el mirar del otro—. El ego se menosprecia, siente que hay algo defectuoso en él y, por consiguiente, se pone límites (O’ Connor, 2019, 55m39s). En este caso, los límites que se refuerzan no son los que impone una situación social; más bien, son los que el ego se pone como resultado de la introyección del mirar del otro.

4. Conclusión

Esta contribución partió de una idea: el concepto de violencia trascendental, originalmente propuesto por Derrida, necesitaba una redefinición. La razón de lo anterior se debía a la generalidad del concepto: la violencia tratada por Derrida era tan irreductible que el concepto terminaba por ser inoperante. Para transformarlo, propuse reubicar el concepto de violencia trascendental en el marco de *Ideas II* y, más en particular, en las descripciones que Husserl elaboró allí sobre la persona. Mi intuición se basaba en la exposición que Husserl hace del desprecio como una fuerza para vigorizar la autonomía del ego. Ahora bien, para tratar este término como un caso de violencia trascendental, propuse redefinirlo a partir de las tematizaciones que otros fenomenólogos han hecho del concepto de vergüenza. Mi interpretación se basaba en el hecho de que la vergüenza, que implica una introyección del mirar del otro, también desemboca en el menosprecio de sí. Sin embargo, queda abierta una pregunta: ¿por qué tratar a la vergüenza como un caso de violencia trascendental?

Para responder a la pregunta anterior, es necesario recordar lo que significa trascendental en un contexto fenomenológico. El término de trascendental se refiere al descubrimiento de la labor constitutiva de la conciencia una vez que la epojé (o suspensión en la creencia del mundo) ha sido efectuada. Tal y como mencioné, este hallazgo permitía a Husserl distinguir entre la conciencia trascendental y la conciencia psicológica. Dado que el ego situado espaciotemporalmente en un contexto cultural pertenece a esta dimensión psicológica, puede decirse que es un sentido constituido por la conciencia.¹⁰ Esta situación parece abrir caminos para la descripción fenomenológica; uno de ellos sería el de la violencia y, más en particular, el que se refiere a la violencia por vergüenza. El vínculo entre ambas vivencias se justifica, a mi parecer, por lo siguiente: ambas estructuran al ego desde el menosprecio y la limitación. Recordemos que la experiencia de la vergüenza pasa por un mirar ajeno que me objetiva y aliena. Esto significa que el mirar del otro, condición para la vergüenza, es asumido por mí. En situaciones en donde el ego está comprometido de manera total (esto es, situaciones en las cuales el valor del ego depende del resultado de una acción), el planteamiento resulta más patente: el fracaso puede resultar no solo en la decepción, sino también en un desvalor general del ego que termina por sedimentarse y establecer límites a la acción. El ego que siente vergüenza es, en este sentido, limitado: sus acciones y posibilidades se ven coartadas por la manera en que asume y adopta el juicio del otro.

Para continuar la discusión, creo que puede decirse mucho sobre la manera en que la vergüenza estructura la motilidad de los cuerpos a partir de su género. Pienso, por ejemplo, en las descripciones que Iris Marion Young hizo sobre la intencionalidad corporal femenina en *Throwing like a girl*:¹¹ a pesar de que los obstáculos y dificultades a la acción forman parte de nuestro intercambio con el mundo, Young nota que las posibilidades relativas al cuerpo femenino son tomadas como imposibilidades debido a que su intencionalidad corporal es reprimida o retenida desde un comienzo (Young, 1980). Más allá de proponer un análisis esencial que ve en esta situación una dificultad insuperable, la autora es consciente del hecho de que características normalmente asociadas con la apertura al mundo, como la subjetividad, la autonomía y la creatividad, son negadas a las mujeres y, en cambio, atribuidas a los hombres debido a las condiciones sociales y patriarcales de la sociedad (Young, 1980, p. 141). Ahora bien, pese a que la autora no menciona la vergüenza en sus descripciones, sí destaca el papel que el mirar objetivante del otro tiene en la conciencia de sí de los cuerpos

10 En *Amsterdam Lectures* se puede leer: "The subjects, which as 'minds [...]' are the topic for psychology, are the human subjects we find every day when we are in the natural focus. They are out there before us, and *we ourselves as human beings are bodily and mentally present to ourselves through objective external apperception and eventually through topical acts of external perception.*" (Husserl, 1997, p. 244; las cursivas son mías).

11 Dice Young: "I take 'femininity' to designate not a mysterious quality or essence which all women have by virtue of their being biologically female. It is, rather, a set of structures and conditions which delimit the typical situation of being a woman in a particular society". En una nota al pie, la filósofa añade: "It is not impossible, moreover, for men to be 'feminine' in at least some respects, according to the [...] definition" (1980, p. 140).

femeninos (Young, 1980). En este sentido, no creo que sea un despropósito tomar esta línea de investigación no solo para detectar los modos en los que la vergüenza moldea nuestra experiencia; también es necesaria en cuanto nos invita a pensar en modos de resistencia.

Agradecimientos

Agradezco a Marcela Venebra y a Ágata Bağ, quienes leyeron versiones previas de este texto y cuyas observaciones me ayudaron a mejorarlo.

5. Referencias

- Bağ, A. (2019). Estilo corporal: sobre la noción de estilo en la fenomenología husserliana. *Devenires*, XX(40), 182-213. <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/132>
- Campos Salvaterra, V. (2019a). Archi-violencia: génesis de la violencia de la génesis en la filosofía de Derrida. *Trans/Form/Ação*, 42(4), 99-124. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v42n4.06.p99>
- Campos Salvaterra, V. (2019b). The original polemos: phenomenology and violence in Jacques Derrida. En G. Rae and E. Ingala (Eds.), *The meanings of violence: from critical theory to biopolitics* (pp. 148-167). Routledge.
- Dastur, F. (2004). Réduction et intersubjectivité. En *La phénoménologie en questions: langage, altérité, temporalité, finitude* (pp. 83-99). Librairie Philosophique J. Vrin.
- Derrida, J. (1967a). *De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1967b). Violence et métaphysique : essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. En J. Derrida, *L'écriture et la différence* (pp. 117-228). Éditions du Seuil.
- Dolezal, L. (2015). *The body and shame: phenomenology, feminism and the socially shaped body*. Lexington Books. <https://doi.org/10.1017/S2753906700001352>
- Evink, E. (2014). On transcendental violence. En M. Staudigl (Ed.), *Phenomenologies of violence* (pp. 65-80). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004259782_004
- Franck, D. (2014 [1981]). *Flesh and body: on the phenomenology of Husserl* (J. Rivera y S. Davidson, trans.). Bloomsbury.
- Gasché, R. (2016). *Deconstruction, its force, its violence (together with: 'have we done with the empire of judgment?')*. State University of New York Press.
- Heinämaa, S. (2007). Selfhood, consciousness, and embodiment: a Husserlian approach. En S. Heinämaa, V. Lähteenmäki & P. Remes (Eds.), *Consciousness: from perception to reflection in the history of philosophy* (pp. 311-328). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6082-3_14

- Husserl, E. (1979). *Meditaciones cartesianas* (M. A. Presas, trad.). Ediciones Paulinas.
- Husserl, E. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book: studies in the phenomenology of constitution* (R. Rojcewicz & A. Schuwer, trans.). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1997). *The Amsterdam lectures*. En T. Sheehan & R. E. Palmer (comps. & trans.), *Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger (1927-1931)* (pp. 213-253). Springer. https://doi.org/10.1007/978-90-481-9923-5_5
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (A. Ziri6n Quijano, trad.). Fondo de Cultura Econ6mica.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducci6n general a la fenomenología pura* (A. Ziri6n Quijano, trad.). Fondo de Cultura Econ6mica.
- Lawlor, L. (2018). An immense power: the three phenomenological insights supporting Derridean deconstruction. En D. Zahavi (Ed.), *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology* (pp. 412-429). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198755340.013.26>
- Leder, D. (1990). *The absent body*. The University of Chicago Press.
- O'Connor, Pat. (Anfitri6n). (28 de septiembre de 2019). On shame with Luna Dolezal (Nº 30) [Episodio de podcast]. En *Thales' well*. Apple Podcasts. <https://podcasts.apple.com/mx/podcast/thaleswell/id1392680182?i=1000451621589>
- Sheets-Johnstone, M. (2006). Essential clarifications of 'self-affection' and Husserl's 'sphere of ownness': first steps toward a pure phenomenology of human nature. *Continental Philosophy Review*, 39, 361-391. <https://doi.org/10.1007/s11007-006-9039-9>
- Staiti, A. (2021). Reduction. En D. De Santis, B.C. Hopkins & C. Majolino (Eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (pp. 368- 375). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003084013-34>
- Trujillo, I. (2018). La anarquía del noema. Jacques Derrida y la generalidad del *phainesthai*. *Eikasia: revista de filosofía*, 83, 67-100. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6624644>
- Vitale, F. Finite infinity: reading Gasché reading Derrida reading Hegel... "and so on without an end". *CR: The New Centennial Review*, 17(3), 43-61. <https://doi.org/10.14321/cnnewcentrevi.17.3.0043>
- Welton, D. (2000). *The other Husserl: the horizons of transcendental phenomenology*. Indiana University Press.
- Young, I. M. (1980). Throwing like a girl: a phenomenology of feminine body Comportment, motility and spatiality. *Human Studies*, 3(2), 137-156. <https://www.jstor.org/stable/20008753>
- Zahavi, D. (2014). *Self and other: exploring subjectivity, empathy and shame*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199590681.001.0001>