

CUERPO ANIMAL Y MUNDO ANIMAL. FENOMENOLOGÍA EN EL BORDE DE LA EMPATÍA¹

Antonio Ziri3n Quijano
Universidad Nacional Aut3noma de M3xico

Resumen/Abstract

Se desarrolla en ocho puntos un primer acercamiento de la fenomenolog3a trascendental a la tem3tica de la subjetividad y la conciencia de los animales no humanos, las cuales pueden comprenderse como trascendentales y est3n 3ntimamente enlazadas con la corporalidad animal y con la constituci3n del mundo animal. Se indaga la diversidad de constituciones de mundo posibles debido a la interrelaci3n entre subjetividad, corporalidad y mundo. Tal diversidad de constituciones se entiende como diversidad de modos de aparecer el mismo mundo verdadero (diversidad de mundos intuitivos), y la constituci3n humana destaca como la constituci3n normal. Se admite la posibilidad en los animales de una verdad "pr3ctica"; pero tambi3n se reconoce que ni siquiera el mundo intuitivo humano tiene ninguna prerrogativa en cuanto a la posibilidad de descubrir la verdad del mundo. Se exponen los rasgos de la experiencia emp3tica con los animales y la estrategia fenomenol3gica del "desmontaje", que permite un acceso relativo al mundo animal, y a la vez las razones por las cuales la vida animal guardar3 siempre una reserva enigm3tica.

Palabras clave: subjetividad trascendental, conciencia animal, mundo animal, mundo intuitivo, verdad pr3ctica, empat3a, desmontaje.

Animal body and animal world. Phenomenology at the edges of empathy

A first approach of transcendental phenomenology to the subject of subjectivity and consciousness of nonhuman animals is developed in eight points. Animal subjectivity and consciousness are understood as transcendental and are intimately linked with animal corporality and the constitution of the animal world. The diversity of possible constitutions of the world is investigated due to the interrelation between subjectivity, corporality and the world. Such diversity of constitutions is understood as diversity of ways of appearing the same true world (diversity of intuitive worlds), and the human constitution is deemed as the normal constitution. The possibility of a “practical” truth in animals is admitted; but it is also recognized that the intuitive human world has no prerogative as to the possibility of discovering the truth of the world. The aspects of empathic experience with animals and the phenomenological strategy of “dismantling” that allow relative access to the animal world, and at the same time the reasons why animal life will always keep an enigmatic reserve are exposed.

Keywords: transcendental subjectivity, animal consciousness, animal world, intuitive world, practical truth, empathy, dismantling.

Antonio Ziri3n Quijano

(Cd. de M3xico, 1950) hizo toda su carrera de Filosof3a en la Facultad de Filosof3a y Letras de la Universidad Nacional Aut3noma de M3xico y ha sido profesor all3 mismo y en la Universidad Michoacana de San Nicol3s de Hidalgo, en Morelia, Michoac3n, donde ahora reside. Desde su ingreso en 1984 al Instituto de Investigaciones Filos3ficas de la UNAM ha dedicado diversos proyectos a la difusi3n del pensamiento de Edmund Husserl y a la creaci3n de herramientas para su estudio (*Diccionario Husserl, Glosario-Gu3a para Traducir a Husserl, Bibliograf3a de Fenomenolog3a en Espa3ol*), incluyendo la traducci3n de los dos primeros libros de *Ideas relativas a una fenomenolog3a pura y una filosof3a fenomenol3gica* (*Ideas I* e *Ideas II*). Es autor de *Historia de la fenomenolog3a en M3xico* (2003) y de *La fenomenolog3a en M3xico. Historia y antolog3a* (2009), y coautor con 3ngel Xolocotzi de *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenolog3a* (2018). Es miembro fundador (1999) y coordinador en M3xico del C3rculo Latinoamericano de Fenomenolog3a. Dirigi3 la Serie Fenomenolog3a en *jitanj3fora* Morelia Editorial (2003-2017), y desde 1997 coordina la edici3n de las *Obras completas* de Jos3 Gaos para la Coordinaci3n de Humanidades de la UNAM. Tiene en prensa *El sentido de la filosof3a. Obra reunida sobre Jos3 Gaos* (UNAM). En 2019 cambi3 su adscripci3n del Instituto de Investigaciones Filos3ficas a la Unidad de Investigaci3n sobre Representaciones Culturales y Sociales, en el Campus Morelia de la UNAM.

*Alles Philosophieren führt auf Widersinn, wenn nicht
der letzte Sinn aller hier fraglichen Begriffe geklärt ist,
der letzte Sinn des Seins von Bewusstsein, des Seins von
Dingen, von Leibern, von Tieren etc.*
(Hua XIII, 8)²

En el espíritu del texto que tomo aquí como epígrafe, asumo que todo discurso teórico o filosófico sobre la vida animal, incluso (o principalmente) el discurso ético que procura iniciar una meditación nueva o renovada acerca de nuestra conducta humana o nuestras prácticas humanas en relación con los animales no humanos, resultará sin duda beneficiado por una teoría fenomenológica de la vida animal y, por ende, por una teoría fenomenológica de la conciencia animal o la subjetividad animal, y de su correlato intencional, el mundo animal, y de lo que puede considerarse el mediador intencional de la constitución de este mundo, a saber, el cuerpo animal. Este breve ensayo quiere contribuir a esta compleja teoría, sugiriendo sólo algunas reflexiones basadas tentativamente en determinadas intelecciones de Husserl.

Divido la exposición en ocho temas o puntos. Me restrinjo aquí a enunciar con sobriedad, espero, estos temas, y dejo a un lado su justificación y su desarrollo.

1. No sólo la conciencia humana o la subjetividad humana puede ser comprendida fenomenológicamente como trascendental. También la conciencia animal o la subjetividad animal en general, y específicamente la conciencia o la subjetividad del animal no humano puede ser concebida o aperecebida como trascendental. En otros términos, la subjetividad trascendental puede ser alcanzada no sólo mediante una reducción trascendental efectuada en nuestra subjetividad humana, sino también mediante

una reducci6n trascendental efectuada en una subjetividad animal o en la subjetividad de un bruto.³ Desde luego, en muchos casos de subjetividades animales, la reducci6n no podr3a ser efectuada por el sujeto mismo cuya subjetividad est3 en consideraci6n, sino por otra subjetividad o por una subjetividad de otro tipo o perteneciente a otra especie de animales. Esta reducci6n intersubjetiva e interespec3fica es precisamente la que estamos llevando a cabo, en t3rminos generales, en este momento. Cuando consideramos estas posibilidades, llegamos naturalmente a la cuesti6n de si la esencia de la “subjetividad trascendental” es una sola o si esta esencia es un g3nero de diferentes especies, esto es, si esta esencia puede ella misma diversificarse, o est3 diversificada, en varias esencias de subjetividades trascendentales. Si se acepta esta 3ltima posibilidad, debemos preguntar, entonces, si el tema propio de la fenomenolog3a trascendental no es, en vez de una subjetividad trascendental “gen3rica”, esta subjetividad en todos sus tipos posibles o reales (*wirklich*). Mirando hacia otro aspecto del mismo tema, podemos decir que, incluso si la descripci6n fenomenol6gica y eid3tica de la vida, o las vivencias, de la subjetividad trascendental –llevada a cabo en muchos textos por Husserl– puede ser en gran parte com3n a todas las subjetividades posibles, puede haber muchas otras partes de esta descripci6n que deber3an diversificarse espec3ficamente. Esta diversificaci6n tiene que significar, si concebimos correctamente una subjetividad trascendental como una subjetividad constituyente, tambi3n una diversificaci6n de operaciones subjetivas constitutivas. Esto nos lleva al siguiente punto.

2. En la esencia de la subjetividad trascendental reside constituir intencionalmente un mundo. Hablar de subjetividades trascendentales diferentes conduce a hablar de diferentes constituciones intencionales *del* mundo o de diferentes *constituciones-de-mundo*. Ahora bien, este mundo constituido, cualquiera que sea, es el mundo en el cual la subjetividad constituyente se constituye a s3 misma como viviente, esto es, es el mundo en el cual vive, en el cual se mundaniza a s3 misma. Los brutos, pues, tienen un

mundo constituido en y por su vida intencional, y esta constitución, y también este mundo en tanto constituido, está en una relación funcional con su corporalidad en cuanto corporalidad viva (*Leiblichkeit*) –tal como en el caso humano el mundo humano está en “referencia a” la corporalidad humana–. Desde luego, podemos añadir a estas ecuaciones también las diferentes “almas” o las diferentes “psiques”, y podemos también hablar de las diferentes y muy diversas condiciones u organizaciones psicofísicas (en cuanto, justamente, determinantes en la respectiva constitución del mundo y por ende determinantes del mundo respectivo). Para simplificar la exposición, y considerando que un alma o una psique está también vinculada íntimamente con un cuerpo (en el sentido de *Leib*), y, por otro lado, que una corporalidad es una corporalidad vivida subjetivamente, preferimos hablar directamente de esta corporalidad, justo en cuanto encarnación de una subjetividad o de un alma, como una corporalidad animada. En esta corporalidad, la dimensión principal que hay que considerar en la constitución-de-mundo es la sensibilidad (o sensibilidad, o ambas), el peculiar conjunto y la peculiar articulación de sentidos y sensaciones, porque esta dimensión está en correlación con la configuración sensible del mundo.

3. Podría haber (y de hecho creo que hay) una copiosa diversidad de sensibilidades, junto a una copiosa diversidad de corporalidades, junto con la copiosa diversidad de las especies de animales (reales y también posibles). Entonces, puede asumirse una copiosa diversidad de constituciones-de-mundo y, por lo tanto, *en un sentido*, una copiosa diversidad de mundos. En la medida en que pueda hablarse, de esta manera, de una diversidad de mundos, no nos estaremos refiriendo al que reputamos normalmente como el mundo verdadero (la verdadera naturaleza), el mundo objetivo (la naturaleza objetiva). Este mundo verdadero o naturaleza verdadera, este mundo o naturaleza objetivos, en un sentido previo al mundo de la física (que es precisamente el “mundo” construido para superar toda correlación con una subjetividad encarnada), es el correlato de la subjetividad-corporalidad-sensibilidad humana normal. Pero no, por supuesto, de un

solo individuo aislado, sino de una pluralidad de sujetos o, como los llama Husserl siguiendo a Leibniz, una pluralidad de m6nadas o una “totalidad componible” de m6nadas. En idea, eid6ticamente, podemos hacer abstracci6n de la especificaci6n de esta pluralidad de m6nadas como *humana*, e incluso del hecho de que esta pluralidad ha sido ella misma constituida en el mundo como (una) humanidad. Podr3a haber, posiblemente, otras especies de animales –animales racionales, sin duda– que pudieran ser co-portadores de este mundo verdadero, esto es, que pudieran ser, con nosotros, co-constituyentes del mundo. Esta pluralidad humana, en el sentido estricto o en el sentido amplio que abraza a otros posibles animales racionales con los cuales podr3amos entrar en comunicaci6n (de acuerdo con lo que Husserl llama un “concepto esencial de humano”),⁴ tiene el privilegio constitucional de ser la norma precisamente con respecto a la constituci6n del mundo y las cosas en el mundo. Frente a esta constituci6n, toda otra constituci6n-de-mundo –por la subjetividad de un bruto, real o posible– tiene que entenderse como una variante an6mala.

Hablando en t6rminos de constituci6n, el hombre es respecto del bruto el caso normal, as3 como yo mismo soy, en lo relativo a la constituci6n, la norma originaria para todos los hombres. Los brutos, por esencia, est6n constituidos para m3 como “variaciones” an6malas de mi humanidad, aunque haya luego que separar tambi6n *entre* ellos normalidad y anormalidad.⁵

El mundo del bruto es, entonces, una variaci6n an6mala del mundo “humano”, del verdadero mundo. (Lo mismo, o algo muy similar, ocurre con el mundo del ni6o).

4. La “copiosa diversidad de mundos” no es en verdad una diversidad de mundos verdaderos o reales. Me aparecen a m3, o mejor, a nosotros (que somos seres humanos) como modificaciones intencionales del mundo que ya tenemos y que ya tiene para nosotros *sentido de ser*, existencia verdadera; aparecen a nosotros, pues, como una diversidad de “maneras de aparecer” del 6nico mundo que hay, como variaciones o incluso des-

viaciones de la manera como el mundo aparece a nosotros. Ahora bien, si nos mantenemos en el nivel de estas “maneras de aparecer”, en el nivel de la “verdad intuitiva” del mundo, del “mundo intuitivo” (sin pasar, pues, al mundo de la física), tenemos que decir que la “manera de aparecer” humana normal (el mundo intuitivo o sensible humano), la “representación” sensible humana normal del mundo, es sólo una entre muchas otras, y que no puede haber ninguna normalidad real, ningún *optimum* real, entre los diferentes “mundos” de las diferentes especies de animales. Podemos encontrar que la normalidad humana y el “mundo” humano son en ciertos aspectos “superiores” entre los que conocemos, o que tienen mayor “riqueza” que la normalidad y el mundo de los brutos, pero no podemos afirmar —y ninguna especie de animales, ni brutos ni racionales “superiores” a nosotros en caso de existir, podría afirmarlo tampoco— que poseemos la “verdad última en cuanto verdad de la intuición”, o un sistema de experiencia en el cual se exhibieran todas las propiedades de las cosas y que sería, por ello, la norma última, el *optimum*, para todos los animales concebibles respecto de todas las cosas concebibles. Las diferentes especies de animales, o de brutos, tienen su propia normalidad sensible, perceptiva, y su propia anomalía o sus propias anomalías, y no tiene sentido (y es también absolutamente imposible) imponerles, por así decir, nuestra normalidad humana.

Ahora bien, cuando consideramos la capacidad humana de alcanzar, intersubjetivamente —y sólo intersubjetivamente—, el mundo verdadero, el mundo real en el que todos estos animales viven y donde tienen sus “representaciones” o “maneras de aparecer” de este mismo mundo o de ciertas dimensiones de él, podemos ver que esas representaciones no pueden convertirse en una parte o un fragmento del mundo humano, y que, por lo tanto, no pueden contribuir a su constitución intersubjetiva. En otras palabras, en la constitución intersubjetiva de nuestro mundo humano sólo tienen parte, de hecho, humanos —aunque en idea, como ya dije, podrían tomar parte otros animales racionales no humanos, o “humanos” según el concepto esencial de Husserl—. Por otro lado, tenemos

tambi3n que reconocer que los brutos no viven realmente en meras “representaciones de mundo”, o en un mundo de meras apariencias, en una suerte de mundo fantasma, sino que viven en un mundo que tiene, para ellos, lo que podr3a llamarse “suficiencia ontol3gica”, la que estar3a definida por la imposibilidad, o las limitaciones de la capacidad, de comparar unas “representaciones de mundo” con otras. Husserl llama a esta verdad “verdad pr3ctica”. Esta verdad extrate3rica y prete3rica es previa (y tambi3n quiz3a una condici3n) para la verdad te3rica-predicativa que emerge en un animal racional como el correlato de ciertos intereses y ciertas actitudes. En todo caso, los brutos tienen, o mejor, viven, este tipo de verdad pr3ctica: “los brutos, los seres animales –escribe Husserl–, son como nosotros sujetos de una vida de conciencia, en la cual a ellos en cierta manera tambi3n les es dado un ‘mundo circundante’ como su mundo propio en certidumbre de ser”.⁶

5. 1) Aun cuando esta concepci3n fenomenol3gica de un 3nico mundo verdadero frente a una diversidad de mundos intuitivos o representaciones-demundo con una verdad pr3ctica resuelve el principal problema ontol3gico relativo a la diversidad de la vida animal, Husserl todav3a ve (en *Krisis*) un problema trascendental en el sentido de la “analog3a” que atraviesa las diferentes modificaciones intencionales de esos diferentes mundos intuitivos. Es el problema de c3mo precisamente podemos atribuir trascendentalidad a una multiplicidad de seres vivos, de seres con una “vida” consciente. Hay muchas diversidades que podr3an ser consideradas, y muchas diferentes maneras en las cuales la “analog3a” opera o trabaja. La que ya tocamos, la que se da entre un animal racional y un bruto, es s3lo una de ellas, aunque una muy importante y decisiva. Pero la multiplicidad y diversidad de la vida animal –esto es, de nuevo, de los mundos animales, de las corporalidades y sensibilidades animales...– invita a una aproximaci3n algo m3s detallada. ¿C3mo es que podemos hablar de “almas inferiores” sin una vida despierta, sin una vida actual o activa en el sentido fenomenol3gico? ¿C3mo es que podemos pensar en la posibilidad de un reconocimiento

mutuo (empatía mutua) entre algunas especies diferentes de animales, pero también en la posibilidad de un reconocimiento unilateral (empatía unilateral)? ¿Cómo podría la diversidad de la vida animal ser ordenada o clasificada desde un punto de vista fenomenológico? ¿Cuáles son las divisiones principales que pudieran fijarse entre los animales (tipos, grupos, etc.) y los criterios para establecerlas? ¿Cómo puede hablarse de brutos más o menos perfectos, de animales superiores e inferiores? Las respuestas a todas estas cuestiones, y muchas otras alrededor del sentido de la analogía de la vida subjetiva, animal, puede sólo intentarse por medio de una profundización en la vivencia de la *empatía*. Si la empatía es, a fin de cuentas, lo que da a un sujeto la experiencia y el conocimiento de la existencia y la naturaleza de otros sujetos, entonces el estudio fenomenológico de la empatía debería ayudarnos a conocer teóricamente las diversas posibilidades abiertas con respecto a las diferentes capacidades, corporalidades, mundos, en su relación con los nuestros.

2) Aunque su dación presupone la presencia originaria de su cuerpo (su *Körper*), los animales (seres animados, "*animalia*") no pueden ser dados a otros en "presencia originaria" porque incluyen subjetividades o *son* subjetividades. Como seres animados, son unidades de cuerpos corpóreos (*Leibkörper*) y almas (*Seele*); la interioridad de las almas (de lo psíquico) puede ser experimentada sólo en una presentación que no puede jamás resolverse en una presentación.⁷ En la experiencia del otro hay –dice Husserl– una "accesibilidad verificable de lo que es inaccesible como originario".⁸ En el caso normal, en la empatía de los otros seres humanos, esta es la única inaccesibilidad que hay, mientras que en la empatía de todos los otros seres animados que conocemos encontramos una segunda inaccesibilidad, o un segundo nivel de inaccesibilidad. Además de ser la accesibilidad de lo que es originariamente inaccesible, la empatía en este caso puede ser vista también como una apertura a una clausura radical, una apertura que trae consigo una incertidumbre radical... Esto es lo que hace que sea anómala la empatía de los animales no humanos. "TODOS los seres que me son accesibles a través de la ex-

perencia ‘empática’ son ‘modificaciones intencionales’ de mí mismo”.⁹ Con los hombres, esta modificación es una modificación con respecto a una subjetividad del mismo sentido o el mismo tipo originario —el “tipo originario hombre” o el “prototipo hombre”—,¹⁰ mientras que, con otros animales, la modificación cruza la frontera de este sentido, y cae en un nuevo tipo de subjetividad. Esto está prescrito, por así decir, por la apercepción de mi propio cuerpo corp6reo (*Leibk6rper*), con su acervo de sentidos y sensibilidades. La percepci6n de las similitudes y disimilitudes en el cuerpo del animal o del bruto abre para mí y determina un nuevo tipo que está en cierto sentido cerrado para mí, porque yo no tengo el mismo *Leibk6rper* ni lo que psíquica y psicofsicamente (subjetivamente) va con él o debe de ir con él, según tengo derecho a conjeturar. Dentro de esta clausura, hay un gradiente de distancia e indeterminaci6n, dependiendo de la interpretaci6n de la vida animal que permite la analogía basada en su cuerpo. En el caso de los animales superiores (y esta parece ser la única determinaci6n fenomenol6gica de esta categoría) podemos efectuar algunas acciones imaginarias de “amoldarnos” o “acurrucarnos” dentro de ellos, “en coincidencia de los 6rganos y grupos de 6rganos esenciales, de los sistemas cinestésicos correspondientes, etc.”.¹¹ Esta posibilidad es una suerte de evidencia fenomenol6gica de la analogía de nuestros tipos de subjetividad. Con los animales inferiores, en los cuales la aprehensi6n del cuerpo no nos da una base para ejecutar estas acciones, nos acercamos a los límites de la empatía.

3) En esta situaci6n, podría pensarse que la física, la ciencia de la naturaleza, podría darnos cierta ayuda, ya que toda determinaci6n científica le da al mundo “un sentido que es idénticamente el mismo para todo sujeto involucrado en la investigaci6n científico-natural”, y esta determinaci6n puede ser referida a las apariciones (en vivencias intuitivas) de este sujeto y también, en idea, a las apariciones de todo sujeto, incluso de los sujetos brutos.¹² Esta referencia de las determinaciones científicas a las apariciones en el bruto (apariciones que dependen de la corporalidad y la subjetividad del bruto) nos daría —parece que podría esperarse— una pista para el

develamiento de la vida subjetiva del bruto. En cierta medida, la empatía permite a los brutos (o a ciertos brutos) identificar cosas intersubjetivamente y vivir en un mundo común, muchas veces no sólo entre los miembros de una misma especie; pero esta identificación no puede alcanzar una determinación exacta, y la determinación exacta que nosotros los humanos racionales podemos hacer puede ser puesta en correspondencia con las apariciones u otras vivencias en el bruto. Si bien esto es verdad, este procedimiento no puede darnos, como dije, más que una pista. El hecho de que el bruto no puede expresar su vida (sus vivencias, sus apariciones, etc.) lingüísticamente, o usando otros medios de comunicación, hace que la correspondencia establecida por nosotros (por nuestra ciencia) tenga siempre un margen de indeterminación e incertidumbre precisamente por el lado de la vida subjetiva del bruto. El bruto —el sujeto de las apariciones— no puede colaborar en poner estas apariciones en relación con las cosas, o con los estados de cosas y sus determinaciones, precisamente por la falta de un lenguaje apropiado. En este caso, entonces, “la naturaleza ‘objetiva’ que es determinable como la naturaleza intersubjetiva que pertenece a todas las existencias subjetivas (unidades de aparición), como lo que ‘aparece’ en ellas en un sentido más elevado”, puede ser todavía, desde luego, “índice de la regulación intersubjetiva de las unidades de aparición en relación con sus sujetos”, pero esta misma regulación mantendrá siempre un carácter conjetural. Estas mismas unidades de aparición tienen que ser también conjeturalmente inferidas sobre la base de la naturaleza ya objetivada, ya determinada en la ciencia.¹³ La conclusión es que la segunda inaccesibilidad de la vida animal se mantendrá siempre como un límite insuperable y la vida subjetiva de los brutos tendrá siempre un área cerrada, un campo enigmático.

6. Como un medio para el conocimiento de la conciencia o la subjetividad de los animales (principalmente de los brutos), Husserl propone, al lado de o dentro del estudio de la empatía de ellos, cierta operación que llama “deconstrucción” (*Abbau*), o, quizá mejor, “desmontaje”. Este des-

montaje se concibe como un modo de encarar el problema de una ontologfa de la experiencia cuando no puedo aceptar proposiciones ontol6gicas que son v6lidas para otro sujeto. Gen6ticamente, nuestra experiencia tiene una conformaci6n gradual con experiencias cada vez m6s elevadas y con horizontes cada vez m6s amplios. Entonces, podemos desmontar sistem6ticamente nuestra experiencia plena: podemos retirar de nosotros grupos de experiencias y preguntarnos por los horizontes restantes. Puedo hablar acerca de mi estrato inferior de experiencia y de naturaleza con respecto a mi desarrollo embrionario o infantil. El ni6o mira las mismas cosas, pero carece de una apercepci6n completamente formada y de muchos horizontes superiores. No puede acoger todavfa ciertas motivaciones. Y lo mismo ocurre con respecto a los brutos inferiores. Empatizamos en un individuo org6nico animado niveles de apercepci6n, digamos, de aprehensi6n som6tica, que corresponden a las modificaciones de su corporalidad con respecto a nuestra corporalidad, y referimos a su mundo circundante ciertos niveles de nuestra aprehensi6n de la naturaleza que corresponden constitutivamente en nosotros con esos niveles. El entendimiento somatol6gico est6 en un nexo funcional con el entendimiento del tipo de "mundo circundante" para el sujeto. El desmontaje es entonces una suerte de ajuste de la correlaci6n entre una corporalidad y su mundo circundante. A cada 6rgano en m6 corresponde un 6rgano del mismo tipo en el cuerpo del otro, y el orden y el enlace funcional de nuestros 6rganos corresponde con los que pueden encontrarse o pueden presumirse en el otro. La aprehensi6n del otro sigue exactamente la aprehensi6n de nuestro cuerpo, no como una mera cosa (como un *K6rper*), sino como un sistema de 6rganos en funcionamiento. Es precisamente este tipo de identidad del tipo de funci6n lo que es aperceptivamente determinante, por ejemplo (un ejemplo muy importante, obviamente), de la especie *homo*. Me parece que esta determinaci6n contrasta con el ya mencionado "concepto esencial" de humano, basado 6nicamente en la capacidad de racionalidad (o en alg6n otro rasgo "superior"). Podr6amos decir que la racionalidad puede ejercerse siempre en una corporalidad funcional determinada, y esta corporalidad peculiar, o este

tipo peculiar de corporalidad funcional, está en correlación con el mundo peculiar, o el mundo intuitivo peculiar, para ese tipo de animal. Tenemos que reconocer, entonces, que la experiencia animal, la empatía animal (la empatía con animales), no consiste, como en el caso en que ocurre entre humanos, en *llenar una estructura ontológica que ya se encuentra en nuestro horizonte, sino en la formación nueva de un horizonte apropiado con una estructura formal apropiada*. Por lo tanto, en el método del “desmontaje” de nuestra propia apercepción-de-cuerpo-y-mundo-circundante, hay necesariamente un momento constructivo. No es sólo un retirar ciertas funciones somáticas para poder ver lo que queda; es un recurso que también construye nuevos sistemas de funciones somáticas y sus correlatos mundanos.

7. Una clave importante, o quizás decisiva, en la consideración de la conciencia de los brutos, la vida de los brutos y el mundo de los brutos, es la distinción entre la vida activa y la vida pasiva, esto es, entre una vida de conciencia durmiente y una vida de conciencia despierta, “en vigilia”. Esta distinción significa quizás el paso más agudo que separa al bruto del humano. En términos del método del desmontaje, puede preguntarse cómo y en qué medida tenemos que desconectar el estrato activo de la vida de nuestra conciencia con el fin de alcanzar la vida consciente de los brutos. ¿Es la vida de los brutos una vida puramente pasiva, o puede encontrarse en ella alguna actividad? Con Husserl, podemos descartar en la vida del animal bruto, sin duda, ciertas vivencias activas: en “el alma del animal bruto” “falta el estrato del pensar teórico en sentido estricto”;¹⁴ esta falta es precisamente la responsable de la correspondiente falta del estrato de la verdad en el correlato objetivo de la vida del bruto. Husserl sostiene también que no podemos encontrar en los brutos recuerdos propiamente dichos, memoraciones, identificaciones propias de cosas y hechos individuales, expectativas propias, sino sólo cierto reconocimiento habitual y pasivo de cosas, lugares y otros sujetos animales. Podemos referirnos, también con Husserl, a los rasgos más obvios que caracterizan la vida humana como una vida per-

sonal, cultural, espiritual: los brutos no tienen reflexi3n, consideraci3n de medios y fines, deliberaciones sociales y metas comunitarias, lenguaje simb3lico, historia, etc. Esta lista puede extenderse indefinidamente, pero el problema es la demarcaci3n precisa de cada uno de los “lados”. Son los conceptos mismos de actividad y pasividad –de vida actual y vida no-actual– los que est3n aqu3 en cuesti3n. Sin duda, si la vida del animal bruto puede ser definida por su pasividad, necesitamos nuevos conceptos para comprender su vida despierta: su manera de poner atenci3n, de tomar ciertas iniciativas, su llamada “inteligencia” al resolver determinadas tareas, en ocasiones muy complejas, etc. Cuando Husserl caracteriza a un ego “en vigilia” en *Ideas I*, expl3citamente incluye a los animales brutos: “Podemos definir un yo ‘EN VIGILIA’ como un yo que, dentro de su corriente de vivencias, ejecuta continuamente la conciencia en la forma espec3fica del *cogito*; lo que no quiere decir, naturalmente, que lleve y pueda llevar estas vivencias constantemente, o en absoluto, a expresi3n predicativa. Hay tambi3n, en efecto, sujetos-yos animales”.¹⁵ En otros textos reconoce que la vida de los brutos es, de modo an3logo a nuestra propia vida, centrada-en-el-ego, o “tiene algo como una estructura-de-yo”. Y tambi3n declara que no tenemos “palabras adecuadas para esto”.¹⁶ Que estamos aqu3 en una frontera de la fenomenolog3a se muestra tambi3n en las vacilaciones de Husserl antes de decidir que la vida del bruto es una vida conducida s3lo por el instinto y jalonada por impulsos, y, por otro lado, tambi3n por la inestabilidad de un concepto como el de “persona” o “personal”. Este se refiere regularmente a personas humanas: en algunos textos precisamente la “estructura-de-yo” de la vida humana es caracterizada como “personal”, a distinci3n de la vida de los brutos. Pero en las *Meditaciones cartesianas* admite la existencia de “‘personas’ infrahumanas”.¹⁷ Y en varios lugares escribe que los animales dom3sticos son brutos “humanizados”,¹⁸ y, por otro lado, se refiere tambi3n en otros pasajes a los seres humanos “brutificados” (animalizados: *vertierte*).¹⁹ ¿C3mo han de describirse estas posibilidades?

8. Las afirmaciones de Husserl acerca de la distinción entre los animales superiores e inferiores, y acerca de la superioridad humana con respecto a todos los brutos, junto con la idea del desmontaje y su noción implícita de una serie de niveles de animalidad que en algún sentido se conservan en la organización humana y son por ende susceptibles de ser descubiertos en ella, sugiere fuertemente una afiliación con la concepción de la evolución como una escala única y progresiva que va del más simple de los organismos unicelulares, o incluso de la materia inorgánica, hasta el hombre como la meta y la cima de todo el proceso y como la criatura animal más perfecta sobre la Tierra (por lo menos). Esta afiliación ha podido sugerir, a su vez, la posibilidad de una “teoría trascendental de la evolución” que asume, no sólo que la subjetividad trascendental es “la intersubjetividad total”, que abarca todo “lo que aparece en el mundo como vida animal”, sino también que esta intersubjetividad se desenvuelve en el tiempo, ya que “es en realidad una unidad de desarrollo”.²⁰ La diversidad de la vida animal, y las diferencias entre normalidad y anormalidad, se integrarían en una “articulación (*Gliederung*) trascendental” como diferentes estadios de un desarrollo teleológico.²¹ Las reflexiones husserlianas sobre la vida animal se acercan en ocasiones a una monadología –por momentos a una monadología universal leibniziana– que tiene como parte integral una teleología que en el nivel del ser humano se revela como una teleología de la razón. Estas ideas tienen también una estrecha relación con las reflexiones sobre el intento de construir un argumento o una prueba del idealismo trascendental,²² y sobre una deducción trascendental de la vida animal (o del pasado del hombre como una vida animal o “brutal”) y la necesidad de la existencia de seres psicofísicos para que un mundo sea realmente existente. Aparte de la necesidad de distinguir entre lo que en estas reflexiones es todavía fenomenología y lo que es en el fondo una construcción o una especulación metafísica, me interesa enfatizar la urgencia de que la fenomenología husserliana inicie un diálogo con la investigación científica –paleontológica, taxonómica, etológica, evolucionaria, etc.– acerca de los animales y principalmente

acerca de los brutos. Sin negar la justificaci6n, y en muchos casos la agudeza, de las descripciones y las observaciones de Husserl referentes a los animales, tal vez la fenomenologfa podrfa desplegar mejor sus capacidades si utilizara la investigaci6n cientfca como hilo conductor (*Leitfaden*). Una distinci6n tan vaga como la de animales superiores e inferiores, por ejemplo, podrfa ser sin duda considerablemente refinada, si no completamente superada. En cierta perspectiva, ciertamente, no tiene mucho sentido plantear la idea de una clasificaci6n fenomenol6gica de los animales. Serfa in6til y quiz6 absurdo repetir o tratar de refinar de alguna manera la tarea del et6logo o del tax6nomo; pero, por otro lado, no es de ninguna manera una tarea absurda la que nos plantea el programa de revisar fenomenol6gicamente la vasta variedad de funciones y papeles que los animales tienen o soportan en nuestra vida humana. Es un comienzo humilde, pero indispensable, en esa direcci6n explorar la divisi6n entre animales dom6sticos y no-dom6sticos, divisi6n en la cual Husserl vea algunos rasgos interesantes. La "humanizaci6n" de los primeros merece una explicitaci6n fenomenol6gica en los dos tipos de animales involucrados (perro y humano, por ejemplo). Pero luego tenemos los m6ltiples y variados aspectos de nuestros encuentros con animales –ternura, asombro, temor o p6nico, extra6eza, curiosidad, etc.–; todos ellos merecen ser revisados con ojo fenomenol6gico. Y lo mismo con los papeles que asumen los animales en la vida humana: son nuestros amigos, nuestros juguetes, nuestros instrumentos, nuestros esclavos, nuestros gufas, nuestra compa6a, nuestro apoyo terap6utico; luego, a algunos los cuidamos, a algunos los sacralizamos, a algunos nos los comemos, a algunos los torturamos con alg6n prop6sito, a otros los torturamos sin ning6n prop6sito, a algunos, acaso para su felicidad, los ignoramos, y a otros tambi6n los ignoramos acaso para su dolor (acaso, porque hay quien dice que los animales no pueden realmente sufrir) y (acaso) para nuestra verg6enza...

Una consideraci6n similar puede hacerse acerca de la efectiva desatenci6n de la teorfa de la evoluci6n en su verdadera complejidad y detalle. La concepci6n de Husserl –la visi6n cl6sica en su tiempo y todavfa pre-

valeciente hoy en la cultura del hombre de la calle, según parece— de una única escala de desarrollo ha sido muy cuestionada, por decir lo menos, así como también la idea misma de una escala, e incluso el tópico de considerar al ser humano como la cima y el fin de la marcha de los organismos. Pero, incluso si la doctrina teleológica de Husserl no quedara, en última instancia, puesta seriamente en cuestión por una ciencia que no considera otra cosa que meros hechos, hay muchos motivos en la teoría contemporánea de la evolución que pueden ofrecer a la fenomenología elementos para enriquecer y desarrollar su propia manera retrospectiva y constitutiva de cuestionar e interrogar. Si sólo pudiera nombrar un motivo, mencionaría la impresionante e incluso maravillosa diversidad y complejidad de las formas de vida animal, las cuales, en mi opinión, ofrecen al fenomenólogo —como hilos conductores, repito— un laboratorio imponente y fantástico para ejercitar variaciones imaginativas con la empatía, o en los bordes de la empatía, suponiendo que pueda aproximarse a él con la actitud correcta. Pero hay también muchos otros motivos. Otro ejemplo de motivo serio de reflexiones fenomenológicas es la multiplicidad de líneas evolutivas, muchas de las cuales no están situadas en el mismo linaje que tiene al hombre como su último miembro. ¿Cómo es que el *phylum arthropoda*, el grupo de animales (brutos, ciertamente) más variado y abundante sobre la Tierra (cerca del 80% de todos los animales conocidos pertenecen a él), no sólo no es un antecesor del hombre, sino que no ha mostrado en millones de años ningún desarrollo hacia un sistema nervioso “superior”, ningún afán de alcanzar una edad de la razón, a pesar de la vastedad de sus cambios evolutivos? Por otro lado, encontramos en los cefalópodos (pulpos, calamares, sepias) una inteligencia considerable que, sin embargo, está muy lejana de la nuestra, no sólo por sus limitaciones, sino también porque está construida en un sistema nervioso con peculiaridades muy notables que están ausentes de nuestro sistema. Este hecho podría no tener a fin de cuentas una gran significación, pero para mí significa por lo menos que la teoría trascendental de la evolución, o incluso la deducción trascendental de la vida animal y los cuerpos animales, no tienen una tarea nada fácil...

Es verdad, fenomenol6gicamente, que yo no puedo preguntarle a los brutos y no puedo basar mi conocimiento (aqu6 Husserl se refiere al conocimiento acerca del pasado animal) en las representaciones y las experiencias de los brutos, que yo s6lo puedo hacer ciencia humana sobre la base de experiencias humanas y formaciones de conocimiento humanas.²³ Pero tambi6n es verdad que dejar a un lado la vida animal, la conciencia animal, la corporalidad y la subjetividad animales, como si fuera algo ya superado y por ello privado de inter6s, s6lo puede significar un serio empobrecimiento de nuestra ciencia (de nuestra fenomenolog6a) y de nuestra filosof6a.

Notas

¹ Una versi6n anterior de este ensayo fue presentada en ingl6s en el Taller Fenomenol6gico Interamericano “M6todos y Problemas – *Perspectivas e Investigaci6n Actual, In Memoriam Lester Embree*”, en la Pontificia Universidad Cat6lica del Per6 en julio de 2018, y ser6 publicada en ese idioma en las actas del Taller.

² “Todo filosofar lleva al sinsentido si no es aclarado el sentido 6ltimo de todos los conceptos que est6n aqu6 en cuesti6n, el sentido 6ltimo del ser de la conciencia, del ser de las cosas, de los cuerpos, de los animales, etc.” (Traducci6n m6a. Utilizo la abreviaci6n com6n de la serie *Husserliana – Edmund Husserl Gessamelte Werke*, seguido del n6mero de volumen en romanos y el n6mero de p6gina en ar6bicos. Las referencias completas est6n al final del texto).

³ Utilizo este t6rmino para referirme a los animales no humanos y no racionales, de cualquier especie o tipo que sean.

⁴ Hua XV: 163-164.

⁵ *Meditaciones cartesianas*, 192; Hua I, 154.

⁶ Hua XV, 177.

⁷ Ver *Meditaciones cartesianas*, 172; Hua I, 139.

⁸ *Meditaciones cartesianas*, 178; Hua I, 144.

⁹ Hua XV, 162.

¹⁰ “*Urtypus Mensch*” (Hua XIV, 126).

¹¹ Hua XIV, 117.

¹² *Ideas II*, 212; Hua IV, 171.

¹³ *Ideas II*, 212-213; Hua IV, 171.

¹⁴ *Ideas* II, 173; Hua IV, 134.

¹⁵ *Ideas* I, 154; Hua III/1, 73.

¹⁶ Las últimas citas en Hua XV, 177.

¹⁷ *Meditaciones cartesianas*, 122; Hua I, 101.

¹⁸ Por ejemplo, Hua XV, 421.

¹⁹ Hua XV, 158.

²⁰ Javier San Martín, “La subjetividad trascendental animal”, 54-55.

²¹ *Ibid.*, y también Javier San Martín y Mariluz Pintos Peñaranda, “Animal Life and Phenomenology”, 350. Cf. Hua XV, 179, 391-392.

²² Hua XXXVI.

²³ Hua Materialien VIII, 444.

Referencias

- HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana*, Vol. I. Herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. 2. Auflage, Photomechanischer Nachdruck. 1973.
- Versión española: *Meditaciones cartesianas*. Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 2a. ed. revisada 1986.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana*, Vol. III/1. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage. Neu herausgegeben von Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Versión española: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirió Quijano. México: UNAM y Fondo de Cultura Económica, 2013.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, *Husserliana*, Vol. IV. Herausgegeben von Marly Biemel. Haag: Martinus Nijhoff, 1952. Photomechanischer Nachdruck 1984.
- Versión española: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción de Antonio Zirió Quijano. México: UNAM y Fondo de Cultura Económica, 2a. ed. 2005.

- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920, Husserliana*, Vol. XIII. Herausgegeben von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928, Husserliana*, Vol. XIV. Herausgegeben von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935, Husserliana*, Vol. XV. Herausgegeben von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- *Späte Texte über Zeitkonstitution. Die C-Manuskripte (1929-1934). Husserliana Materialien*, Vol. VIII. Herausgegeben von Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer, 2006.
- SAN MARTÍN, Javier, “La subjetividad trascendental animal”, en *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva / Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2007, pp. 39-67.
- SAN MARTÍN, Javier, y Mariluz Pintos Peñaranda, “Animal Life and Phenomenology”, en Steven Crowell, Lester Embree, Samuel J. Julian (eds.), *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology’s Second Century*, Vol. 2, Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc., Boca Raton: Electron Press (electronically published at www.electronpress.com), 2001, pp. 342-363.



Recepción: 10 de septiembre de 2019

Aceptación: 14 de octubre de 2019

Por invitación (sin dictamen por acuerdo del Consejo Editorial)