

Edmund Husserl: del animal interior a la comunidad de los vivientes

Andrés M. Osswald
(CONICET-UBA)

La interpretación del pensamiento de Husserl estuvo condicionada, como quizás en ningún otro filósofo del siglo XX, por la disponibilidad del corpus completo de su obra. Por esta razón, la primera recepción de su filosofía estuvo restringida, en líneas generales, al conjunto de libros que el propio autor publicó durante su vida. Y pese a la inmensa influencia que ese limitado universo de textos ejerció en el pensamiento contemporáneo, de ellos solo puede seguirse una visión parcial de su pensamiento. Tal restricción material -progresivamente subsanada con la edición de la *Husserliana*, sus obras completas-, sumado a una lectura sesgada de ciertos tópicos de su pensamiento, ha conducido a formar una imagen distorsionada, pero muy difundida, de los motivos y alcances de su fenomenología. Los análisis consagrados al animal, por lo demás, no fueron la excepción en este contexto.

Comenzaré la exposición, entonces, reseñando los aspectos generales de esa interpretación fallida a partir de la recepción crítica de la lectura que Jean-Marie Schaeffer realiza, en una obra reciente, sobre Husserl y su pretendido «segregacionismo» cartesiano y antropocéntrico. A continuación, presentaré los aspectos más destacados de la indagación husserliana sobre el animal. Por un lado, los estudios de fenomenología genética que ponen a la luz los sustratos pasivos de la subjetividad humana. Esta indagación «desde dentro» revela que el substrato somático y pasivo de nuestra experiencia constituye nuestro ser animal. Por otro lado, el animal se presente como una alteridad a la que corresponde dirigir una empatía especial, atenta a su singularidad propia. Este estudio «desde afuera» se orienta a la conformación de una comunidad intersubjetiva donde humanos, animales y plantas se integran como mónadas; vale decir: perspectivas singulares de un mundo común.

1. Husserl y la historia de un prejuicio

En *La fin de l'exception humaine* (2007) Schaeffer ofrece una reconstrucción de los supuestos que articularon la relación entre hombres y animales en las líneas predominantes del pensamiento occidental. La «tesis de la excepción humana», tal el nombre que da al principio, consiste en “la afirmación de que, en su esencia propiamente humana, el hombre está exento del orden natural -es decir, del orden del mundo tal y como se manifiesta ante nosotros en un abordaje «en tercera persona» -y posee un estatus radicalmente irreductible al de las otras entidades que componen el

universo tal y como lo conocemos”-y agrega que, todo ello:- “convierte a Husserl en un defensor de la Tesis de la excepción humana.”¹

En términos ontológicos, la tesis se sostiene, según el autor, sobre la «ruptura óptica»² que separa no sólo al hombre del resto de los vivientes sino que introduce un dualismo al interior del hombre mismo. El dualismo ontológico se expresa, a su vez, en una serie de oposiciones que distinguen en el hombre el alma del cuerpo, la racionalidad de la afectividad o la naturaleza de la cultura³. Lo propiamente humano, sin embargo, no se define como una afirmación de su complejidad inherente sino, por el contrario, por el privilegio concedido a uno de los términos de la oposición. Como prueba de ello, Schaeffer apela a la definición clásica del hombre como animal racional o a la primacía cartesiana del cogito en la modernidad⁴. En términos generales, entonces, el dualismo ontológico refiere a la distinción entre la realidad espiritual y la realidad material⁵, de manera que la diferencia óptica marca el límite que separa a los hombres, definidos como espirituales, del resto de los seres, caracterizados como entidades materiales. De aquí que la tesis de la excepción humana supone afirmar un hiato entre el hombre y el resto del ser o, a la inversa, se opone a una visión gradual o continuista de la vida.

Sobre la diferencia ontológica, a su vez, se ensambla una distinción metodológica. En efecto, si lo propiamente humano se define por una espiritualidad de carácter racional y cognoscente, el abordaje adecuado de la cuestión humana deberá emprenderse en primera persona pues, como señala Descartes, el alma es más fácil de conocer que el cuerpo -dado que el cognoscente y lo conocido son de la misma naturaleza. En contrapartida, los seres que no son humanos -y aquí habría que incluir al cuerpo del hombre también- sólo podrán ser aprehendidos en tercera persona, como tema de una ciencia externista. La tesis de la excepción humana postula, por tanto, una perspectiva «antinaturalista» del abordaje del hombre⁶, en la medida en que el gnoseocentrismo conduce a una posición «segregacionista»⁷ del conocimiento por la cual el abordaje «interno», asociado con la auto-conciencia, resulta por principio refractario a la indagación de las ciencias empíricas (psicología, antropología, biología, etc).

De todo lo anterior Schaeffer concluye que Husserl y, por extensión la fenomenología toda, serían los representantes contemporáneos de la tesis de la excepción humana y, por tanto, el rival conceptual señalado por su pensamiento. Detengámonos, entonces, en los elementos centrales de su lectura de Husserl. Ante todo, la inspiración cartesiana de la fenomenología husserliana sería

1 Schaeffer, J.-M., *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires, FCE, 2009, p. 22

2 Idem, p. 23

3 Idem, p. 25

4 Ibidem

5 Cfr. Idem, p. 26

6 Idem, pp. 25-26

7 Cfr. idem, p. 48

suficiente para sostener que el filósofo es partidario de la ruptura óptica⁸. En los términos de Schaeffer esto supone no sólo rechazar todo elemento gradual o continuista entre hombre y naturaleza sino volver a Husserl un defensor de la transparencia de la conciencia pues, sólo así, es posible justificar la indagación que persigue “una captación eidética de la conciencia humana.”⁹

El pretendido antinaturalismo husserliano, por su parte, constituiría una radicalización del programa cartesiano, en tanto la fenomenología recurre al privilegio epistémico de la autoreflexión, solo que: “[...] esta vez, no es utilizado para descalificar el sentido común, sino las ciencias «objetivistas» que tienen la pretensión de estudiar el espíritu humano.”¹⁰ De esto, el autor concluye: “Esta postura [el antinaturalismo] la impulsa [a la fenomenología] a un atrincheramiento segregacionista que no deja de ampliarse a lo largo de la evolución del pensamiento de Husserl.”¹¹ En síntesis, puesto que la fenomenología husserliana rechaza el abordaje objetivizador de la ciencia, confina la reflexión sobre el hombre a los «estrechos» límites de la filosofía y cierra, con ello, el diálogo entre ciencia empírica y filosofía. En el siguiente pasaje pueden apreciarse las líneas generales de la crítica:

En particular, si el ser humano con sus aptitudes cognitivas y sus normas de conducta es íntegramente el resultado y la continuación de una historia, que es la evolución de lo viviente sobre el planeta, entonces la vida subjetiva reflexiva no puede tener un fundamento trascendental. Como las otras características del «animal humano», no puede tener más que una genealogía filogenética. La conciencia-de-sí (humana), lejos de poder ser llamada autofundada, aparece desde esta perspectiva como una propiedad fundacional heterofundada: es el resultado de una larga historia evolutiva, marcada por mutaciones aleatorias y una presión selectiva diferencial.¹²

Este texto es una síntesis acabada de una confusión muy difundida, a la que el propio Husserl sucumbió en un comienzo¹³, a saber: aquella que separa el punto de vista trascendental del genético. El problema reside en que la contraposición se establece a partir de un concepto de génesis muy restringido según el cual la pregunta por el origen de un fenómeno (ya sea trascendental o empírico) equivale a describir su historia fáctica. Luego, si lo trascendental reconoce un origen, entonces, lo trascendental implica, intrínsecamente, una contradicción en la medida que estaríamos obligados a reconocer que una instancia pretendidamente pura e infundada estaría implicada por procesos causales empíricos. Otro modo de expresar la confusión, resaltado por Piaget, consiste en

8 Cfr. idem, p. 25

9 Cfr. idem, p. 39

10 Idem, p. 46

11 Idem, p. 48

12 Idem, pp. 52-53

13Cfr. E. Husserl, *On the Phenomenology of The Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1991, p. 194

identificar lo trascendental con lo innato¹⁴. En este caso, se piensa que dado que las estructuras trascendentales son condición de posibilidad de la experiencia, entonces, no pueden tener su origen en ella y, por tanto, deben nacer con cada individuo.

Sea como fuere, lo cierto es que el desarrollo de la perspectiva genética en fenomenología, emprendida por Husserl a partir de 1917, es testimonio cabal de que no existe tal contraposición entre génesis y trascendentalidad. Por el contrario, el filósofo propone una articulación entre las estructuras trascendentales y la experiencia fáctica que implica no sólo una modificación de lo constituyente a partir de lo constituido sino que habilita una perspectiva trascendental sobre la historia subjetiva. La distinción entre una indagación genética y una estática, a su vez, permite poner a la luz diferentes perspectivas en el análisis del sujeto; la separación, por ejemplo, entre proto-yo (*Ur-ich*) y pre-yo (*Vor-ich*) -que analizaremos en la próxima sección.

Un segundo tipo de críticas que puede dirigirse contra la lectura propuesta por Schaeffer reside en la asimilación entre filosofía cogitativa y ruptura óptica-ontológica. Sostener, por caso, que la propia experiencia constituye el punto de partida del pensamiento -i.e. que las cosas no son independientes de la experiencia real o posible de un sujeto- o, en términos del trabajo filosófico, que la perspectiva humana es insoslayable, no significa que lo único que podamos pensar sea al hombre. En el mismo sentido, reconocer la diferencia entre el hombre y los otros seres vivos (por ejemplo, sostener una posición «gnoseocéntrica» en este punto) no implica, de ningún modo, separarlo por completo del resto. Por el contrario, advertir qué es aquello que lo distingue es condición esencial para pensar propiamente al otro (humano, animal o vegetal) dentro de un marco «cartesiano». En este punto, se advierte la importancia de la empatía como recurso de la conciencia para experimentar la diferencia.

Finalmente, Schaeffer utiliza un concepto de sujeto que limita su alcance al hombre. La restricción es válida para la filosofía moderna, sin duda para Descartes y para Kant, pero no se aplica al pensamiento de Husserl. La ampliación del concepto de sujeto que supone el reconocimiento de la existencia de capas pasivas de la conciencia, a partir de los estudios genéticos, no sólo rechaza la interpretación antropocéntrica del sujeto sino la asociación, practicada con demasiada facilidad, entre el cartesianismo de Husserl y una concepción de la conciencia restringida al plano reflexivo. En términos generales, la disputa que Schaeffer entabla con la fenomenología es la contracara de su intento por posicionar la perspectiva «externista» (empírica y científicista) como manera de evitar los caminos sin salida a los que, supuestamente, nos conduce la filosofía trascendental y cartesiana. Ante todo, la fenomenología solo podría pensar, por principio, la relación entre el hombre y la naturaleza como ruptura. Pero la propuesta de Husserl sigue exactamente el camino contrario. En

14 Cfr. Piaget, J., *El nacimiento de la inteligencia*, Barcelona, Ares y Mares, 2007, p. 15

lugar de sostener una identificación exclusiva entre sujeto y hombre, el fenomenólogo extiende el alcance del concepto hasta hacerlo coincidir con la vida en todas sus formas.

En lo que sigue, veremos que para Husserl no existe una «ruptura óptica» entre el hombre y el resto de los animales sino una gradualidad de la vida que se extiende desde las formas más simples a las más complejas. Y aún cuando podría sostenerse que el abordaje reflexivo propio de su fenomenología constituye una clase de «gnoseocentrismo», esta particularidad del método no condena a los animales y plantas a la categoría de cosas. En igual sentido, el privilegio otorgado a la primera persona no establece una frontera entre el hombre y los demás seres vivos sino que señala, en general, la distancia que cada sujeto mantiene con todos los demás.

2. El animal en mí

Una indagación de la animalidad a partir de nuestra «interioridad» implica abandonar la perspectiva egológica para adentrarnos en las capas pasivas que están a su base. Esto es, es necesario emprender una indagación que descienda a los niveles más básicos de la experiencia o, lo que es igual, desmontar las capas superiores de la subjetividad. Este camino descendente tiene como contrapartida, desde el punto de vista de la génesis, un presupuesto teleológico. En efecto, el sujeto humano es resultado de un desarrollo que comienza en lo inanimado y atraviesa la existencia vegetal y animal. Esto mismo expresa la estratificación de la monadología husserliana; a saber: la distinción entre mónadas dormidas, que caracteriza a los seres inanimados, y mónadas despiertas, que al estar vivas poseen distintos niveles de conciencia. De aquí que pueda afirmar: “El hombre tiene en sí una vida anímica propia de otros animales y en ella también la estructura de los niveles más profundos de las mónadas dormidas.” Pero, ¿qué significa alojar una vida animal? Siguiendo a Natalie Depraz¹⁵ propongo pensar la animalidad en nosotros como el estrato pasiva de la vida subjetiva. Ahora bien, dado que la pasividad se ordena según niveles, es preciso determinar cuales de los operantes en el vida humana adulta se corresponde propiamente con nuestro ser animal.

El término pasividad refiere en el pensamiento husserliano a las operaciones de la conciencia que no emanan del yo activo y que son condición de posibilidad de sus actos. A su vez, es preciso distinguir entre una «pasividad primaria» y una «pasividad secundaria». En términos generales, puede afirmarse que la primera remite a las operaciones que no presuponen actos yoicos mientras que la segunda a procesos que dependen de los actos. Entre estos últimos, se cuenta la sedimentación que está a la base de la formación de habitualidades y tipos empíricos. Por su parte, la pasividad primaria abarca las síntesis temporal y asociativa¹⁶.

15 Husserl, E. Ms. A VI 26, p. 42 citado por Lee, N-I., *Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht, Kluwer, 1993, p. 154

16 Para una reconstrucción exhaustiva de los niveles de la pasividad en la fenomenología husserliana, ver, por ejemplo: Osswald, A., *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*, Madrid, Plaza y Valdés, 2016.

Expresada en términos negativas, la equiparación entre pasividad y animalidad significa que lo que el animal es incapaz de hacer es emitir actos en sentido estricto. Por tanto, sus operaciones de conciencia no deben considerarse como una mera proyección del modo en que piensan los humanos adultos. En los pasajes consagrados al estudio del alma de *Ideas II*, Husserl señala que el animal carece de “pensar teórico o similares”¹⁷. Comencemos analizando, entonces, las diferencias específicas que el filósofo encuentra en la forma madre de todos los actos: la percepción. En un manuscrito puede leerse:

El animal tiene en la vigilia su permanente campo perceptivo, similar al nuestro, en el cambio de sus unidades perceptivas, de los objetos [*Gegenstände*] como unidades fenoménicas, que entran y salen, con el horizonte abierto de nuevos objetos indeterminados que han de encontrarse o incluso que son reencontrados como ya conocidos según las posibilidades del movimiento corporal (movimiento kinestésico). Ya es conocido: el animal reconoce de nuevo [*erkennt wieder*] y sin embargo (así construimos al animal), tan mediado como pueda ser el reconocimiento, no es reconocimiento en el sentido humano.¹⁸

Los animales se desplazan por su entorno porque su cuerpo les permite moverse. Tales desplazamientos no solo se manifiestan como afecciones inmanentes -kinestesias- sino que provocan, en el plano trascendente, una ampliación del horizonte indeterminado. El campo perceptivo se configura a cada momento y en él, ingresan tanto objetos nuevos y desconocidos como que otros reconocibles. Sin embargo, Husserl advierte que no cabe confundir tal reconocimiento con el propiamente humano. Vale decir, los objetos de la percepción animal no se constituyen como un polo ideal e idéntico pues, para ello, es necesaria la participación de la rememoración. Por su mediación, se vuelve explícita la coincidencia entre el objeto de la percepción presente y pasada. Como contrapartida, el objeto gana identidad o, expresado en términos noéticos, se presente como el mismo frente a múltiples actos. El animal, por su parte, no poseen “ningún recuerdo verdadero, ninguna intuición que se repita”¹⁹. Con todo, ello no implica que no puedan percibir.

17 Husserl, E., *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952, p. 134 (Se recoge la traducción castellana y se indica su paginación a continuación de la *Husserliana*: Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Trad. Antonio Zirió Q., México, FCE, 2015, p. 173 -de aquí en más se abrevia como: Hua IV)

18 Husserl, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte. Husserliana Materialien VIII*, Dordrecht, Springer, 2006 (de aquí en más se abrevia: Hua M VIII)

19 Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 184 (de aquí en más se abrevia: Hua XIV) citado por San Martín, J.: “La subjetividad trascendental animal” en *Alter*, núm. 3, 1995 p. 403

La percepción, como todo acto, opera sobre un trasfondo pasivo: el acto aprehensor está siempre motivado por la fuerza afectante que emana de las sensaciones. El campo sensible, por su parte, es correlato de síntesis pasivas que operan en la inmanencia. Husserl las denomina «síntesis asociativas» porque, justamente, asocian las sensaciones en virtud de la semejanza y el contraste entre los elementos. Ahora bien, dado que presuponen la síntesis temporal, la asociación se ordena según las tres dimensiones del tiempo. En el presente viviente, constituye las unidades y el trasfondo que, a cada momento, determina el cambiante relieve sensible que motiva el volverse yoico. Más allá del presente, las asociaciones se dirigen al contenido retenido y enlazan por semejanza la impresión presente con la pasada. En el caso del hombre, tal enlace entre el presente y el pasado puede motivar un recuerdo. Un tercer género de asociación se dirige al futuro, predelineado la experiencia por venir según la norma que establece el pasado²⁰.

La síntesis de asociación, entonces, vuelve pensable cómo puede haber reconocimiento sin rememoración: la impresión presente motiva que un fragmento de pasado se despierte pasivamente y se sintetice, por semejanza, con lo percibido actualmente. Como contrapartida, el objeto percibido se «reconoce» como ya experimentado y se reacciona frente a él de manera similar. La percepción presente de la silueta del predador a la distancia, por caso, se asocia con la agresión pasada y el temor concomitante; el animal acechado, huye. De más está decir que los humanos adultos actuamos muchas veces de este modo y, por esa razón, es posible afirmar que los objetos que conforman el mundo animal son los niveles más bajos de la objetividad que emana del reconocimiento propiamente humano. El mundo animal y los objetos contenidos en él, por tanto, se recubren con los estratos más elementales de nuestra experiencia de objetos, a saber, con el correlato de los procesos pasivos de la conciencia.

Las síntesis pasivas del tiempo y la asociación son, naturalmente, operaciones de conciencia. Ello implica, para Husserl, que “también el animal tiene algo así como una estructura yoica”²¹. Pero, vez más, ello no significa que tengan la misma forma temporal y la misma estructura yoica pasiva que el sujeto humano adulto. El filósofo distingue dos dimensiones de pasividad yoica: el «pre-yo» (*Vor-Ich*) y el «proto-yo» (*Ur-Ich*). El pre-yo, en primer lugar, es un centro ciego -no reflexivo- de irradiación de operaciones instintivas, vinculado a la corriente temporal proto-pasiva y que se muestra en un horizonte de pasado lejano. Husserl lo llama, según reseña Taguchi, «yo-impulsivo» (Hua M VIII, 257), «yo de los ‘instintos’» (Hua M VIII, 254), «polo de los instintos originarios» (Ms. E III 9/ 18a) o «polo de los instintos aún indeterminados» (Hua M VIII, 49).

20 Una aproximación a los lineamientos generales de la teoría husserliana de la constitución sensible puede encontrarse en: Osswald, A., “Fenomenología de la sensación. Un estudio sobre los *Analysen zur passiven Synthesis* de Husserl” en *Themata* N.º 56, 2017, pp. 61-82

21 Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 189 (de aquí en más se abrevia: Hua XV)

En contraposición, el proto-yo es “el proto-suelo de todas las valideces”²² y se halla en una relación de cercanía con la claridad de la autoconciencia²³. Esto es, mientras el proto-yo es una noción que se encuentra en relación con el problema de la evidencia -lo que conduce al problema de la automanifestación-; el pre-yo se propone como respuesta a la pregunta genética²⁴. Estas dos dimensiones del yo pasivo no son excluyentes. Si el proto-yo opera en el presente la automanifestación pre-reflexiva de la conciencia -es un cógito pasivo-, el pre-yo es el yo germinal que inicia su vida de conciencia. Esto es, desde la perspectiva del humano adulto, el yo animal podría ser tomado como un análogo del pre-yo humano; esto es, como un detenimiento en cierto estadio inferior de su propio desarrollo. En este sentido, no debe llamar la atención la proximidad que Husserl encuentra entre los animales y los niños.

El yo animal además de automanifestarse y de constituir instintivamente su mundo circundante, debe ser capaz de sedimentar sus operaciones de conciencia si, como pretende Husserl, ha de constituirse en un “yo personal «estable y duradero», en un amplísimo sentido que permite hablar también de «personas» infrahumanas.”²⁵ De manera que junto a la habitualidad originaria que constituyen los instintos y a la habitualidades adquiridas por el yo adulto y humano, sería preciso reconocer un tercer género de hábitos vinculado al yo pasivo (animal e infantil): la intencionalidad instintiva sedimenta y con ella cada individuo deviene un yo particular con una cierta perspectiva sobre el mundo. Esto es, el sujeto pasivo es una mónada.

En síntesis, el análisis «interior» muestra que el animal constituye una dimensión de la experiencia humana adulta; en particular, su existencia pasiva y corporal, que aunque irreflexiva posee un centramiento yoico. El yo animal, a su vez, se densifica con cada nueva operación de conciencia. Gana con ello un estilo particular que lo convierte en una perspectiva única sobre el mundo. Esto es, cada animal es una mónada²⁶. Ahora bien, esta perspectiva debe complementarse con una mirada «exterior» del animal, orientada por un acto empatizante. En este sentido, podría pensarse que la posibilidad de empatizar con la alteridad animal guarda estrecha relación con nuestra propia constitución como sujetos.

3. Hacia una comunidad de los vivientes

22 Husserl, E., Ms. C 2 I, 3, citado por Lee, N-I., op. cit., p. 214

23 Ver la muy esclarecedora distinción entre pre-yo y proto-yo emprendida por Shigeru Taguchi: Taguchi, S., *Das Problem des “Ur-ich” bei Edmund Husserl. Die Frage nach der Selbstverständlichen «Nahe» des Selbst*, Dordrecht, Springer, 2006, pp. 117-122.

24 He intentado mostrar en otra parte que el proto-yo es la instancia yoica que se auto-manifestación en el presente viviente. Se trata de un constatación no reflexiva de sí; la mera auto-atestiguación de un cogito pasivo. Ver Osswald, A., “Apodicticidad y automanifestación” en *Revista de Filosofía*, N.º 67, 2011, pp. 215-231.

25 Husserl, E., *Cartesianische Meditationen. Husserliana I*, Hamburg, Meiner, 1995, pp. 68-69 (se abrevia: Hua I)

26 Para una exposición exhaustiva de estos temas ver: Osswald, A., “Sobre la subjetividad animal o de la animalidad del sujeto. Un recorrido por la reflexión husserliana sobre los animales” en *Anuario filosófico*, Vol. 45, Nº3, 2012, pp. 589-614,

Por la vía de la empatía, el animal se da mediatamente como una modificación en la imaginación de mi propia experiencia: “Descubrimos al animal en nuestro mundo a través de una empatía que es una variación de la empatía que tiene lugar entre los hombres [*mitmenschlichen*].”²⁷ Es claro, por otra parte, que la empatía se limita en el caso del otro animal a los niveles más elementales, vinculados estrechamente con la somaticidad. A propósito de esto, dice Husserl:

Los animales no tienen vigencia para nosotros como seres psíquicos sólo de un modo vacío, sino que nos son de un modo evidente como tales en un comportamiento egoico respecto de las cosas, evidentemente comprensible. Está claro que los animales, (tomamos primero los superiores) tienen ojos para ver, tienen oídos, piernas, que están erguidos, echados, que corren, levantan y llevan, comen y se comprenden unos a otros en cuanto tales, que también nos comprenden en ese sentido, etc. Y todo esto en una evidencia que radica en la comprensión respectiva y en una ratificación. Esta capa de la ratificación comprensiva y empática se refiere, como en el caso de los hombres extraños, ante todo a la somaticidad en cuanto tal, al dominio en carne propia y por ella el dominio extracorporal, lo típico de la vida originaria generativa.²⁸

La somaticidad animal constituye, decíamos, una variación de la norma que determinada, primero, la especie y, luego, mi propio cuerpo:

Hablando en términos de constitución, el hombre es respecto al animal el caso normal, así como yo mismo soy, en sentido constitutivo, la norma originaria para todos los hombres. Los animales, por esencia, están constituidos para mí como «variaciones» anómalas de mi humanidad, aunque haya luego que separar también en ellos normalidad y anomalía.²⁹

Esto es, puesto que la empatía toma como punto de partida mi propia experiencia y dado que el otro es, por definición, diferente de mí mismo, la variación en la imaginación que permita presentar en mi mónada a la mónada ajena necesariamente ha de tomar al otro como estando fuera de la norma que soy yo. Pero, en sí mismo, cada animal posee una esencia y, con ella, unas notas genéricas específicas, es decir, “él no es -señala Depraz- pues una simple variación imaginaria de la humanidad comprendida como *eidos*, sino que posee él mismo el estatus de un *eidos* y puede en este sentido ser «normal».”³⁰ De aquí que se haga posible considerar a la animalidad en razón del

27 Husserl, E., Ms. C 11 III, 15-16 citado por Depraz, N., “Y a-t-il une animalité transcendente?” en *Alter: «L'Animal»* N° 3, 1995, p. 87

28 Hua XV, p. 625 y ss

29 Hua I, p. 129

30 Depraz, N., op.cit., p. 89

eidos de cada especie que, en cada caso, determina tanto la normalidad como las desviaciones anómalas, i.e. tanto al pájaro que vuela como al que no puede volar. Por otra parte, si el *eidos* hombre pasa a ser uno más entre las diversas especies animales, la antropología no puede más que “inscribirse en el interior de la zoología como una ontología regional que le está subordinada”³¹. En definitiva, la normalidad a la que apela Husserl expresa simplemente el punto de partida supuesto por toda empatía (aquí, mi propia corporalidad) y no una regla prescriptiva para la alteridad. Esto es, toda alteridad, en sentido estricto, es anormal para mí pero ello no es más que un corolario del modo de acceso. Más allá de ello, el análisis apunta a dar con una ontología regional, la que, una vez formulada, pone a la par el nóema hombre con los noemata de las demás especies animales. Desde esta perspectiva, naturalmente, pueden pensarse las notas propias del hombre como privativas respecto a las de otros animales. Y ello no sólo con respecto a posibilidades corporales comunes, como ver o escuchar, sino en relación con algunas que no poseemos. En otro texto, escribe Husserl:

El pájaro está sobre la rama o se posa sobre el suelo; despega, levanta vuelo. Cuando está en tierra y tiene experiencia del suelo, su experimentar y actuar son como los míos; tal y como yo los tengo, tiene la experiencia de distintos cuerpos físicos, y también de otros pájaros, de yoes encarnados, de sus cuerpos, etc. Pero él levanta el vuelo, que es una kinestesia, como andar, aquí abajo, y en virtud de la cual todos los cursos aparienciales que de otro modo serían percibidos en forma de reposo o movimiento de los cuerpos físicos, se transforman; y ello de modo similar a como ocurre al andar.³²

El pájaro tiene habilidades corporales vedadas a los hombres. Tales posibilidades están asociadas a sistemas de kinestesis propias del volar que si bien pueden pensarse análogamente a nuestras kinestesis del andar, en sentido propio, nos resultan inaccesibles. A su vez, en virtud de la posibilidad del vuelo los parámetros de reposo y movimiento cambian y con ello el modo en que objetos y animales se presentan en el mundo circundante del pájaro. Otro tanto podría decirse de sentidos que los humanos no poseen, como la ecolocación de las ballenas o la capacidad de algunas especies de tiburones de percibir los impulsos eléctricos que emiten los organismos vivos.

Ahora bien, el animal que se da como correlato de la empatía se presenta, en principio, como un sujeto empírico. Sin embargo, la empatía, como toda presentificación, admite una doble reducción. Por medio de tal procedimiento, es posible reconducir el yo psicofísico ajeno al yo trascendental que opera en él. Vale decir, de manera análoga a como la subjetividad trascendental se auto-objetiva como yo psicofísico en la inmanencia, es posible reconducir al yo psicofísico extraño a la

31 Ibidem

32 Husserl. E., *La tierra no se mueve*, Madrid, Editorial Complutense, 2006, p. 34

subjetividad trascendental que vive en en su curso de conciencia. Dicho en otros términos, si el otro es un análogo de mí mismo y yo soy un sujeto constituyente, entonces, los sujetos extraños deben serlo también. De esta manera, la subjetividad trascendental se amplía en una intersubjetividad trascendental. Su correlato es el mundo:

Ante todo no se ha tomado en cuenta que este mundo no sólo es mundo de los hombres, sino también mundo de los animales, y es constituido como tal para nosotros los hombres [...] Como todos los mundos circundantes de los hombres, así son también los mundos de los animales maneras de exhibición, maneras de aparición, del único mundo que nosotros presumimos como el único existente en sí a través de las multiplicidades de las exhibiciones conocidas y desconocidas, pero que tratamos de determinar científicamente por cierto solo a partir de las exhibiciones humanas como protomodales.³³

En una primera aproximación podría pensarse que si el mundo es definido como la unidad de todas las representaciones reales y posibles, entonces, no sería adecuado hablar de un mundo común, toda vez que tales representaciones dependen de los modos de aparecer corporales y los cuerpos no son idénticos entre sí. Y mucho más si se considera la diferencia en capacidades que separa al cuerpo del hombre y al de otros animales. Sin embargo, tal perspectiva desconocería la enseñanza de la empatía. En efecto, la posibilidad de apresentarme como «si yo estuviera allí», no sólo en el lugar espacial y temporal del otro sino también en el sentido de poder disponer de sus capacidades corporales, permite constituir un núcleo de naturaleza común a partir de la verificación de que todos nos comportamos de manera análoga ante situaciones análogas. Esto no significa, con todo, que el mundo se presente igual para todos: el mundo tiene modos de aparecer cambiantes y diversos que dependen de las corporalidades dirigidas a él intencionalmente; i.e. el pájaro está en relación con ciertos modos de aparición inaccesibles de forma originaria para los hombres y el murciélago experiencia una dimensión que tanto al pájaro como a nosotros nos está vedada. Incluso, habría que considerar el papel que desempeñan las plantas en la constitución del mundo. Y si bien la vida vegetal no ha sido estudiado en profundidad por la fenomenología husserliana, el filósofo sí aporta algunas indicaciones al respecto. Ante todo, considera que las plantas son mónadas y que, por tanto, constituyen una perspectiva singular; vale decir, deben tomarse como miembros de la intersubjetividad trascendental. En un manuscrito escribe:

33 Husserl, E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* *Husserliana XXXIX*, Dordrecht: Springer, 2008, p. 510 (De aquí en más se abrevia: Hua XXXIX). Husserl no ofrece, por su parte, una explicitación sobre los mecanismos de conciencia que hacen posible la comunalización de las mónadas infrahumanas. Quizás podría ensayarse una extensión a este campo de la pre-empatía vinculada a la vida instintiva.

Una y la misma mónada sería un trecho ⟨temporal⟩ extendido de igual manera que otras varias ⟨mónadas⟩, como la mónada que opera en el organismo vegetal y eventualmente ⟨que opera⟩ como unidad de la planta, nuevamente constituida como ⟨mónada⟩ animal o yo humano; a través de las singularidades [*Eigenheiten*] de su vida incluso en la comunidad de mónadas, la que en su temporalidad trascendental, que pertenece a cada tiempo de cada mónada, ininterrumpidamente constituye uno y el mismo mundo con el mismo tiempo objetivo.³⁴

Pero más allá de las dificultades extremas que comporta la empatía dirigida a las plantas -emanada, seguramente, de la ausencia de una corporalidad en sentido propio- la apuesta de Husserl por la empatía apunta a la ampliación progresiva de la comunidad trascendental que, como vemos, se superpone con la vida en todas sus formas. El mundo objetivo es su contrapartida trascendente. En esta sentido, Monica Cragolini señala:

La problemática del «ser animal» es inescindible de la cuestión del «ser viviente» y de la «comunidad de lo viviente», tema que ya plantea Husserl al preguntarse por el modo de relación con el otro. Y este es, según mi parecer, uno de los aspectos principales a tener en cuenta para plantear el problema: pensar el animal en tanto otro, en tanto alteridad no reductible totalmente (y con ello no sojuzgable, no sacrificable) a la propia mismidad.³⁵

Para evitar la reducción de la alteridad a la mismidad es preciso, ante todo, asumir el punto de vista humano frente al animal. Esto es, si bien el mundo es el correlato de una comunidad trascendental, que comprende en su extensión a humanos, animales y plantas, la investigación en primera persona no puede soslayar su condición humana. Ello no implica -huelga a esta altura señalarlo- que el pensamiento recaiga invariablemente en un antropocentrismo, en el sentido preciso de la subordinación de la diferencia animal a la norma humana. Por el contrario, asumir el punto de vista humano es crucial para no proyectarlo de manera irrestricta. Y si bien la empatía debe atender, por regla general, la diferencia que separa a los sujetos y vuelve a cada curso de conciencia inaccesible *originaliter* para el resto, en el caso animal debe enfrentar dificultades añadidas. Pues la semejanza en el comportamiento corporal desempeña un papel crucial en los niveles más bajos de la empatía. En particular, la síntesis pasiva que reúne a los cuerpos para conformar un par -la célebre «parificación» (*Paarung*) de la *Quinta Meditación*-, opera transfiriendo al cuerpo físico (*Körper*) percibido las propiedades de mi cuerpo propio (*Leib*). De manera que, si nos mantenemos al nivel de la empatía pasiva, la comprensión de la alteridad irá a la par de la semejanza comportamental

34 Hua M VIII, p. 171

35 Cragolini, Mónica B., *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneos*, Buenos Aires, Prometeo, 2016

observada. Aquí, probablemente, se funde la proximidad que los niños humanos sienten hacia los animales.³⁶

Con todo, la empatía no se agota en su aspecto pasivo. En su faz activa y mediante el recurso a la imaginación, es posible intentar compensar las dificultades que la pasividad encuentra en la parificación. De manera que cuanto más distante sea el comportamiento de los cuerpos, mayores serán las variaciones que la imaginación deba efectuar sobre la propia experiencia para ponerse en su lugar. El reconocimiento de la alteridad animal, de los más extraños entre los otros³⁷, constituye un caso límite de este esfuerzo. En este sentido, la comunalización de las mónadas es, para Husserl, una tarea específicamente humana, pues la asimetría que introduce la actividad pone al animal humano en una posición única respecto al resto: la de aquel que puede reconocer las variaciones de la subjetividad, justamente, por ser capaz de ir más allá de la propia. Así entendida, la excepción humana no se despliega ya como un mecanismo de sojuzgamiento de la diferencia animal, de su sometimiento a la necesidad del hombre y que, en su forma extrema, fundamenta la mercantilización del animal. Por el contrario, la monadología husserliana es una «ontología pluralista»³⁸ que requiere de la participación humana para realizarse. De aquí que el animal humano -el único que filosofa- sea responsable frente a la comunidad de lo viviente y al mundo en que ella habita.

36 El propio Husserl resalta con frecuencia la proximidad entre animales y niños. Ver, por ejemplo, Hua M VIII, p. 243

37 Ver Cragolini, M., op cit.

38 Ver Schuhmann, K., *Husserl y lo político. La filosofía husserliana del Estado*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 53