

TENTATIVAS HUSSERLIANAS SOBRE EL CUERPO, LA CONCIENCIA Y EL MUNDO DE LOS ANIMALES

Antonio Ziri3n Quijano

(Texto base Sesi3n Seminario de Investigadores, IIFs-UNAM, 19/09/18)

Todo filosofar lleva al sinsentido si no es aclarado el sentido 3ltimo de todos los conceptos que est3n aqu3 en cuesti3n, el sentido 3ltimo del ser de la conciencia, del ser de las cosas, de los cuerpos, de los animales, etc. (Hua XIII, 8)

En el esp3ritu del texto que tomo aqu3 como ep3grafe, asumo que todo discurso filos3fico o te3rico sobre la vida animal, incluso (o principalmente) el discurso 3tico que procura iniciar una meditaci3n nueva o renovada acerca de nuestra conducta humana o nuestras pr3cticas humanas en relaci3n con los animales no humanos, resultar3 sin duda beneficiado por una teor3a fenomenol3gica de la vida animal, y por ende, por una teor3a fenomenol3gica de la conciencia o la subjetividad animal, y de su correlato intencional, el mundo animal, y de lo que puede considerarse el mediador intencional de la constituci3n de este mundo, es decir, el cuerpo animal. Este texto quiere contribuir a esta compleja teor3a, sugiriendo algunas reflexiones basadas tentativamente en algunas intelecciones de Husserl.

Divido la exposici3n en ocho temas o puntos. Me restrinjo aqu3 a enunciar con sobriedad, espero, estos temas, y dejo a un lado su justificaci3n y su desarrollo.

1. No s3lo la conciencia humana o la subjetividad humana puede ser comprendida fenomenol3gicamente como trascendental. Tamb3n la conciencia o la subjetividad animal en general, y espec3ficamente la conciencia o la subjetividad del animal no-humano, puede ser concebida o apercibida como trascendental. En otros t3rminos, la subjetividad trascendental puede ser alcanzada no s3lo mediante una reducci3n efectuada en nuestra subjetividad humana, sino tambi3n mediante una reducci3n efectuada en una subjetividad animal o de un bruto. Desde luego, en muchos casos de subjetividades animales, la reducci3n no podr3a ser efectuada por el sujeto mismo cuya subjetividad se considera, sino por otra subjetividad o una subjetividad de otro tipo o perteneciente a otra especie de animales. Esta reducci3n intersubjetiva o interespec3fica es precisamente la que estamos llevando a cabo, en t3rminos

generales, en este momento. Cuando consideramos estas posibilidades, llegamos naturalmente a la cuestión de si la esencia de la “subjetividad trascendental” es una sola o si esta esencia es un género de diferentes especies, esto es, si esta esencia puede ella misma diversificarse, o está diversificada, en varias esencias de subjetividades trascendentales. Si esta última posibilidad es aceptada, debemos preguntar, entonces, si el tema propio de la fenomenología trascendental no es, en vez de una subjetividad trascendental “genérica”, esta subjetividad en todos sus tipos posibles o reales (*wirklich*). Mirando otro aspecto del mismo tema, podemos decir que, incluso si la descripción fenomenológica y eidética de la vida, o las vivencias, de la subjetividad trascendental —llevada a cabo en muchos textos por Husserl— puede ser en gran parte común a todas las subjetividades posibles, puede haber muchas otras partes de esta descripción que deberían diversificarse específicamente. Esta diversificación tiene que significar, si concebimos correctamente una subjetividad trascendental como una subjetividad constituyente, también una diversificación de operaciones subjetivas constitutivas. Esto nos lleva al siguiente punto.

2. Reside en la esencia de la subjetividad trascendental constituir un mundo intencionalmente. 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 se constituye a sí misma como viviente, esto es, es el mundo en el cual vive, en el cual se mundaniza a sí 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—. Podemos añadir por supuesto 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 constitución del mundo y por ende determinantes del mundo). Para simplificar la exposición, y considerando que un alma está también vinculada íntimamente con un cuerpo (como *Leib*), y, por otro lado, que una corporalidad es una corporalidad vivida subjetivamente, preferimos hablar directamente de esta corporalidad, justo

como la 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), el peculiar conjunto y la peculiar articulación de sentidos y sensaciones, porque esta dimensión determina la 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 de un sólo individuo aislado, sino de una pluralidad de sujetos o, como los llama Husserl siguiendo a Leibniz, una pluralidad de mónadas, o una “totalidad componible” de mónadas. En idea, eidéticamente, podemos hacer abstracción de la especificación de esta pluralidad de mónadas como *humana*, e incluso del hecho de que esta pluralidad ha sido ella misma constituida en el mundo como (una) humanidad. Podría 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 podríamos entrar en comunicación (de acuerdo con lo que Husserl llama un “concepto esencial de humano”), tiene el privilegio constitucional de ser la normal precisamente con respecto a la constitución del mundo y las cosas en el mundo. Frente a esta constitución, toda otra constitución-de-mundo —por la subjetividad de un bruto, real o posible— tiene que entenderse como una variante anómala.

Hablando en términos de constitución, el hombre es respecto del animal el caso normal, así como yo mismo soy, en sentido constitutivo, la norma originaria para todos los hombres. Los animales [brutos], por esencia, están constituidos para mí como “variaciones” anómalas de mi humanidad, aunque haya luego que separar también en ellos normalidad y anomalía. (Hua I, 154; MC, 192)

El mundo del bruto es entonces una variación anómala del mundo (humano), del verdadero mundo. (Lo mismo, o algo muy similar, ocurre con el mundo del niño.)

4. La “copiosa diversidad de mundos” no es en verdad una diversidad de mundos verdaderos o reales. Me aparecen a mí, 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 único mundo que hay, como variaciones o incluso desviaciones de la manera como el mundo se nos 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 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 solo 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 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 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 en el cual 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. (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 también que reconocer que los animales 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 podría llamarse “suficiencia ontológica”, que estaría definida por la imposibilidad o las limitaciones de la capacidad de comparar unas “representaciones de mundo” con otras. Husserl llama a esta verdad “verdad práctica”. Esta verdad extra-teórica y pre-teórica es previa (y también quizá una condición) para la verdad teorica-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 práctica: “los brutos, los seres animales —escribe Husserl— son como nosotros sujetos de una vida de conciencia, en la cual a ellos en cierta manera también les es dado un ‘mundo circundante’ como su mundo propio en certidumbre de ser” (Hua XV, 177).

5. 1) Aun cuando esta concepción fenomenológica de un solo mundo verdadero frente a una diversidad de mundos intuitivos o representaciones-de-mundo con una verdad práctica, resuelve el principal problema ontológico relativo a la diversidad de la vida animal, Husserl todavía ve (en *Krisis*) un problema trascendental en el sentido de la “analogía” que atraviesa las diferentes modificaciones intencionales de esos diferentes mundos intuitivos. Es el problema de cómo precisamente podemos atribuir trascendentalidad a una multiplicidad de seres vivos, de seres con una “vida” conciente. Hay muchas diversidades que podrían ser consideradas, y muchas diferentes maneras en las cuales la “analogía” opera o trabaja. La que ya tocamos, la que se da entre un animal racional y un bruto, es sólo una de ellas, por importante y decisiva que sea. 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 aproximación algo más detallada. ¿Cómo es que podemos hablar de “almas inferiores” sin una vida despierta? ¿Cómo 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 experimentado sólo en una presentación que no puede jamás resolverse en una presentación (Hua I, 139; MC, 172). En la experiencia del otro hay —dice Husserl— una "accesibilidad verificable de lo que es inaccesible como originario" (Hua I, 144; MC, 178). 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, 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 experiencia 'empática' son 'modificaciones intencionales' de mí mismo" (Hua XV, 162). Con los hombres, esta modificación es una modificación con respecto a una subjetividad del mismo sentido o el mismo tipo originario —el "Urtypus Mensch" (Hua XIV, 126)—, 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 corpóreo (*Leibkörper*), con su acervo de sentidos y sensibilidades. La percepción 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 *Leibkörper* y lo que va con él psíquica y psicofísicamente (subjetivamente). Dentro de esta clausura, hay un gradiente de distancia e indeterminación, dependiendo de la interpretación de la vida animal que permite la analogía de su cuerpo. En el caso de los animales superiores (y esta es la única determinación fenomenológica de esta categoría) podemos efectuar algunas acciones imaginarias de “amoldarnos” o “acurrucarnos” dentro de ellos, “en coincidencia de los órganos y grupos de órganos esenciales, de los sistemas cinestésicos correspondientes, etc.” (Hua XIV, 117). Esta posibilidad es una suerte de evidencia fenomenológica de la analogía de nuestros tipos de subjetividad. Con los animales inferiores, con los cuales la aprehensión del cuerpo no nos da una base para ejecutar estas acciones, nos acercamos a los límites de la empatía.

3) En esta situación, podría pensarse que la física, la ciencia de la naturaleza, podría darnos cierta ayuda, ya que toda determinación científica le da al mundo “un sentido que es idénticamente el mismo para todo sujeto involucrado en la investigación científico-natural”, y esta determinación 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 (*Ideas* II, 179; Hua IV, 171). 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 pueda expresar su vida (vivencias, 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 en 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, 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 todavía ser, 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 (*Ideas II*, 212-213; *Hua IV*, 171). 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 desmontaje se concibe como un modo de encarar el problema de una ontología de la experiencia cuando no puedo aceptar proposiciones ontológicas que son válidas para otro sujeto. Genéticamente, nuestra experiencia tiene una conformación gradual con experiencias cada vez más elevadas y con horizontes más amplios. Entonces, podemos desmontar sistemáticamente 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 la naturaleza con respecto a mi desarrollo embrionario o infantil. El niño mira las mismas cosas, pero carece de una apercepción completamente formada y de muchos horizontes superiores. No puede acoger todavía ciertas motivaciones. Y lo mismo con respecto a los brutos inferiores. Empatizamos en un individuo orgánico animado niveles de apercepción, digamos, aprehensión somática, que corresponden a las modificaciones de su corporalidad con respecto a nuestra corporalidad, y referimos a su mundo circundante ciertos niveles de nuestra aprehensión de la naturaleza que corresponden constitutivamente en nosotros con esos niveles.

El entendimiento somatológico está 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 correlación entre una corporalidad y el mundo circundante. A cada órgano en mí corresponde un órgano del mismo tipo en el cuerpo del otro, y el orden y el enlace funcional de nuestros órganos corresponde con los que pueden encontrarse o pueden presumirse en el otro. La aprehensión del otro sigue exactamente la aprehensión de nuestro cuerpo, no como una mera cosa (como un *Körper*), sino como un sistema de órganos en funcionamiento. Es precisamente este tipo de identidad del tipo de función lo que es aperceptivamente determinante, por ejemplo (un ejemplo muy importante, obviamente), de la especie *homo*. Me parece que esta determinación contrasta con el ya mencionado “concepto esencial” de humano, basado solamente en la capacidad de racionalidad. Podríamos decir que la racionalidad puede ejercerse sólo 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, 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 un momento constructivo. No es sólo un retirar ciertas funciones somáticas para poder ver lo que queda; es un recurso constructivo que construye nuevos sistemas de funciones somáticas y sus correlatos mundanos.

7. Una clave importante, o quizás decisiva, en la consideración de la conciencia animal, la vida animal y el mundo animal, 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 conciente 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” (*Ideas* II, 173; Hua IV, 134); 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 insiste también que no podemos encontrar en los brutos recuerdos propiamente dichos, rememoraciones, 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 personal, cultural, espiritual: los brutos no tienen reflexión, consideración de medios y fines, deliberaciones sociales y metas comunitarias, lenguaje simbólico, historia, etc. Esta lista puede extenderse indefinidamente, pero el problema es la demarcación precisa de cada uno de los “lados”. Son los conceptos mismos de actividad y pasividad —de vida actual y vida no-actual— los que en mi opinión están aquí en cuestión. 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 atención, 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, explícitamente 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 específica del *cogito*; lo que no quiere decir, naturalmente, que lleve y pueda llevar estas vivencias constantemente, o en absoluto, a expresión predicativa. Hay, en efecto, sujetos-yos animales” (*Ideas* I, 154; Hua III/1, 73). En otros textos, reconoce que la vida de los brutos es, de modo análogo a nuestra propia vida, centrada-en-el-ego, o “tiene algo como una *estructura-de-yo*”. Y también declara que no tenemos “palabras adecuadas para esto”. Que estamos aquí en una frontera de la fenomenología se muestra también en las vacilaciones de Husserl antes de decidir que la vida del bruto es una vida conducida sólo por el instinto y arrastrada por impulsos, y, por otro lado, también por la inestabilidad de un concepto como el de “persona” o “lo 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 distinción de la vida de los brutos. Pero en las *Meditaciones cartesianas* admite la existencia de “personas infrahumanas”. Y en varios lugares escribe que los animales domésticos con brutos “humanizados”, y, por

otro lado, se refiere también en otros pasajes a los seres humanos “brutificados” (animalizados: *vertierte*). ¿Cómo 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” (San Martín, STA, 54-55) 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 tiene como tal un desarrollo en el tiempo. 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 (SMYP, 350). 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 (Hua XXXVI), y sobre una deducción trascendental de la vida animal (o del pasado del hombre como una vida animal bruta) 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 los animales brutos. Sin negar la justificación, y en muchos casos la agudeza, de las descripciones y las observaciones de Husserl

referentes a los animales, tal vez la fenomenología podría desplegar mucho mejor sus capacidades si utilizara la investigación científica como hilo conductor (*Leitfaden*). Una distinción tan vaga como la de animales superiores e inferiores, por ejemplo, podría ser sin duda considerablemente refinada, si no completamente superada. En cierta perspectiva, ciertamente, no tiene mucho sentido plantear la idea de una clasificación fenomenológica de los animales. Sería inútil y quizá absurdo repetir o tratar de refinar de alguna manera la tarea del etólogo o del taxónomo, pero, por otro lado, no es de ninguna manera una tarea absurda la que nos plantea el programa de revisar fenomenológicamente la vasta variedad de funciones y papeles que los animales exhiben o tienen en nuestra vida humana. Es un comienzo humilde, pero indispensable, en esa dirección explorar la división entre animales domésticos y no-domésticos, división en la cual Husserl veía algunos rasgos interesantes. La “humanización” de los primeros merece una explicitación fenomenológica en los dos tipos de animales involucrados (perro y humano, por ejemplo). Pero luego tenemos los múltiples y variados aspectos de nuestros encuentros con animales —ternura, asombro, temor o pánico, extrañeza, curiosidad, etc.—; todos ellos merecen ser revisados con ojo fenomenológico. Y lo mismo con los papeles que adquieren los animales en la vida humana: son nuestros amigos, nuestros juguetes, nuestros instrumentos, nuestros esclavos, nuestros guías, nuestra compañía, nuestro apoyo terapéutico; y además, a algunos los cuidamos, a algunos los sacralizamos, a algunos nos los comemos, a algunos los torturamos con algún propósito, y a otros sin ningún propósito, a algunos, acaso para su felicidad, los ignoramos, y a algunos también los ignoramos acaso para su dolor (acaso, porque hay quien dice que los animales no pueden realmente sufrir) y para nuestra vergüenza (acaso)...

Una consideración similar puede hacerse acerca de la ignorancia efectiva de la teoría de la evolución en su verdadera complejidad y detalle. La concepción de Husserl —la visión clásica en su tiempo y todavía prevaleciente 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, las cuales, en mi opinión, ofrecen al fenomenólogo, como hilos conductores, un laboratorio imponente y fantástico para ejercitar variaciones imaginativas con la empatía, o en los bordes de la empatía, suponiendo que puede 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 gran inteligencia 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 que se postula tan alegremente, o incluso la deducción trascendental de la vida animal y los cuerpos animales, no tienen una tarea nada fácil...

Es verdad, fenomenológicamente, que no puedo yo preguntarle a los brutos y no puedo basar mi conocimiento (aquí Husserl se refiere al conocimiento acerca del pasado animal) en las representaciones y las experiencias de los brutos, que yo sólo puedo hacer ciencia humana sobre la base de experiencias humanas y formaciones de conocimiento humanas (HuMa VIII, 444). Pero también es verdad que dejar a un lado la vida animal, la conciencia animal, la corporalidad y la subjetividad animal, como si fuera algo ya superado y por ello privado de interés, sólo puede significar un serio empobrecimiento de nuestra ciencia (nuestra fenomenología) y de nuestra filosofía.