

---

# Sobre la subjetividad animal o de la animalidad del sujeto: un recorrido por la reflexión husserliana sobre los animales

*On animal subjectivity or the subject's animality:  
A presentation of Husserl's reflections on animals*

---

ANDRÉS MIGUEL OSSWALD

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (ANCBA-Argentina)

Universidad de Buenos Aires (UBA-Argentina)

Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-Argentina)

1291 Buenos Aires (Argentina)

amosswald@gmail.com

**Abstract:** Husserl's inquiry on animality represents a significant contribution to the wider issue of the relation between mankind and nature and between activity and passivity. There are two main directions of research on this issue: those that take the noema "animal" as a matter of a phenomenological description, and those that conceive animality as a moment of the teleological development of the transcendental monadology.

**Keywords:** Animality, subjectivity, activity, passivity.

**Resumen:** La indagación husserliana sobre los animales constituye un importante aporte para pensar tanto la relación del hombre con la naturaleza como el vínculo entre la actividad y la pasividad de la conciencia. Existen dos direcciones de investigación: por una parte, aquellas que toman al nóema "animal" como tema de una descripción fenomenológica y, por otra, las que encuentran en la animalidad un momento en el desarrollo teleológico de la monadología transcendental.

**Palabras clave:** Animalidad, subjetividad, actividad, pasividad.

RECIBIDO: MARZO DE 2011 / ACEPTADO: JUNIO DE 2011

Los análisis fenomenológicos que Husserl consagra al modo de ser propio de los animales están subordinados, mayormente, a la discusión de otros tópicos más centrales en su pensamiento. Por esta razón, el tema sólo es abordado tangencialmente y de manera dispersa a largo de la extensa producción husserliana. No es, por cierto, mi objetivo aquí relevar todas las fuentes a fin de ofrecer un panorama completo sobre el asunto, sino, al modo del autor, servirme de él para señalar algunos rasgos centrales de la teoría husserliana del sujeto y, en esta tarea, echar por tierra algunas lecturas equivocadas de su pensamiento.

Los intérpretes coinciden en distinguir dos direcciones de investigación: por una parte, aquellas que toman al nóema animal como tema, esto es, como objeto de una ontología regional y, por otra, las que encuentran en la animalidad un momento en el desarrollo teleológico de la monadología, esto es, como un estrato constitutivo de la subjetividad humana. En general, las primeras coinciden con la perspectiva estática y puede rastrearse en obras como *Ideas II*, en los análisis generativos dirigidos a “otros lejanos” y tienen como hilo conductor la empatía. La segunda corresponde a un análisis genético que pone a la luz los sustratos pasivos de la subjetividad. Si bien es posible afirmar que Husserl considera a los animales en todos los casos sujetos trascendentales, la perspectiva genética permite pasar de un análisis “desde fuera” del animal a experimentar “desde dentro” nuestra propia animalidad, lo que, por su parte, contribuye a enriquecer las posibilidades de la empatía.

### 1. EL SUJETO ANIMAL

Si bien los análisis de *Ideas II* se mantienen en el plano de la realidad, es decir, se trata de análisis noemáticos, “de unidades que se dan en mi experiencia trascendental, el tipo de implicaciones de esos noemata, yo-hombre, otros hombres, y animales, es tal que exige un elemento trascendental constituyente”<sup>1</sup>. Es decir, es posible derivar

---

1. J. SAN MARTÍN, *La subjetividad trascendental animal*, “Alter” 3 (1995) 389. Incluido como segundo capítulo en J. SAN MARTÍN, *Para una filosofía de Europa* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2007).

consecuencias trascendentales a partir de estos análisis noemáticos, que toman como tema al objeto yo-hombre, al objeto otro-hombre y al objeto animal, dado que en todos los casos se trata de noemata cuya esencia contiene la nota de la subjetividad. Puesto que son sujetos, y yo como sujeto me descubro como constituyente, entonces, es posible extender a estos otros sujetos las notas que me son propias. El procedimiento que hace posible volver trascendental a la subjetividad empírica es la empatía; por su mediación, se descubre que tanto yo mismo como los otros hombres y los animales somos miembros de una intersubjetividad trascendental cuyo correlato es el mundo.

### a) *La realidad anímica*

En los pasajes destinados al análisis de la “*realidad anímica*” de *Ideas II* Husserl señala que:

“Con la apercepción-hombre está también dado *eo ipso* la posibilidad de las relaciones mutuas, de la comunicación entre hombre y hombre. Luego también la identidad de la naturaleza para todos los hombres y animales. Dados están ulteriormente los enlaces sociales más simples y más complejos, amistades, matrimonios, asociaciones; éstos enlaces instituidos entre hombres (en el nivel más bajo, ya entre animales)”<sup>2</sup>.

Esto es, sobre la posibilidad de que se establezcan relaciones entre los hombres y entre los hombres y los animales, se basa la conformación de una naturaleza común. Por su parte, se señala que:

---

2. E. HUSSERL, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Martinus Nijhoff, The Hague, 1952). Se recoge la traducción al castellano: E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (FCE, México, 2005). De aquí en más, en todos los casos donde se especifique la traducción al castellano, se consignará la página del texto alemán seguida por la paginación de la edición en castellano: 162 /203.

“*Realidades* que no pueden ser dadas en protopresencia para varios sujetos, son los *ANIMALES*: éstos incluyen en efecto subjetividades. Son *objetividades* peculiares, cuya dación primigenia es de tal índole que presupone protopresencias, mientras que ellas mismas no pueden darse en protopresencia”<sup>3</sup>.

Husserl afirma, por una parte, que hombres y animales son subjetividades y, por otra, que el carácter propio de su modo de ser sujetos es que dados como objetos en la primigeniedad poseen dimensiones que sólo pueden darse representativamente, i.e. son cuerpos dotados de alma y el alma no puede ser accesible en protopresencia. Ahora bien, lo propio del alma, en contraste con la fragmentabilidad de la *res extensa*, es que ella “es una unidad absolutamente infragmentable”<sup>4</sup>, condición ligada con “la esencial infragmentabilidad del flujo de conciencia”<sup>5</sup>. Con todo, de ello no se sigue que no sea posible reconocer:

“(…) una diferenciación en ESTRATOS DEL ALMA que corresponden a estratos de conciencia. Los estratos más elevados pueden faltar y entonces el alma tiene una distinta variedad de niveles, como por ejemplo el alma que duerme de manera constante, en la cual no se ejecuta *cogito* alguno. O el alma animal, en la cual falta el estrato del pensar teórico en sentido estricto, y similares”<sup>6</sup>.

En síntesis, se afirma que: a) los hombres entre sí, los animales y los hombres y los animales entre sí establecen vínculos de comunicación; b) estos vínculos de comunicación son la condición para la conformación de una naturaleza común u objetiva; c) lo propio del ser de los animales y de los hombres reside en que se trata de *realidades* subjetivas, esto es, que están dotadas de un alma que, por principio, no puede darse en protopresencia; d) el alma admite una estratifica-

---

3. *Ibidem*, 164/205. Las cursivas y mayúsculas son del autor.

4. *Ibidem*, 134/172.

5. *Ibidem*, 134/173.

6. *Ibidem*, 134/173. Las mayúsculas y cursivas son del autor.

ción que permite distinguir entre el alma animal y la humana. La elucidación de los tres primeros puntos conduce hacia los análisis de la empatía, el último será desarrollado en la sección 2.

### *b) Empatía y naturaleza objetiva*

En la V *Meditación Cartesiana* Husserl señala que el primer paso para poner a la luz el complejo intencional de la experiencia de lo ajeno es la así llamada “reducción a la esfera de la propiedad”. Se trata de una segunda reducción realizada sobre el campo de la reducción fenomenológica que tiene por objeto “hacer abstracción de las efectuaciones constitutivas relativas a la intencionalidad que se relaciona inmediata o mediatamente con la subjetividad del otro”<sup>7</sup>. La nueva reducción posibilita, entonces, desprenderse metódicamente de todos los sentidos que no han tenido su origen en mi propia experiencia.

En un primer momento, el cuerpo físico ajeno recibe el predicado de cuerpo propio mediante una transferencia analogizante de sentido a partir del único cuerpo propio que puede darse originariamente en la esfera de la primordialidad: el mío. Se trata de una apercepción asemejadora a la que Husserl da el nombre de “parificación” (*Paarung*), es decir, un procedimiento por el cual “se constituyen varios”. La parificación no es un acto del yo, y, por tanto, tampoco un acto intelectual (un razonamiento por inferencia), sino una síntesis pasiva primaria. Mi cuerpo propio, que siempre está destacado marginalmente para mí, se asocia pasivamente con el cuerpo físico allí presente en razón de la semejanza en sus comportamientos: se transfiere al cuerpo físico ajeno el sentido cuerpo propio. La presentación que se dirige al cuerpo propio extraño se extiende, a la vez, al yo psicofísico extraño como yo que lo gobierna y es centro de aparición de un mundo.

---

7. E. HUSSERL, *Autour des ‘Méditations cartésiennes’* (Jérôme Millon, Barcelona, 1998)  
17. De aquí en más, en todos los casos donde se cita una obra en lengua extranjera y no se especifique la traducción al castellano, la traducción es propia.

En un segundo momento, la presentación de lo extraño recibe cierta verificación mediante la confirmación de las anticipaciones vacías del comportamiento del cuerpo extraño. La confirmación de las presentaciones del áter ego, finalmente, permite legitimar, a partir de la plenificación de las anticipaciones del comportamiento del otro, que el cuerpo físico allí en mi esfera primordial es, en verdad, un cuerpo propio, dotado de un yo psicofísico y que gobierna en la naturaleza que se le aparece perceptivamente. Correlativamente, se advierte que el objeto que es percibido por mí y por el otro es también el resultado de una implicación entre presentaciones y representaciones, es decir, aspectos que me son inaccesibles en virtud de la posición de mi cuerpo propio. Cuando se procede a presentificar la naturaleza primordial ajena, a la vez, se estaría dando plenitud a intenciones que son vacías desde mi perspectiva, pero que se darían perceptivamente desde un lugar diferente. Así, por el entrelazamiento intencional propio de la empatía llega a constituirse una naturaleza objetiva que es el correlato de una intersubjetividad trascendental.

### c) *Empatía de lo anormal*

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*]”<sup>8</sup>. 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 ani-

---

8. E. HUSSERL, Ms. C 11 III, 15-16. Citado por N. DEPRAZ, *Y a-t-il une animalité transcendente?*, “Alter” 3 (1995) 87.

males, (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”<sup>9</sup>.

La somaticidad animal respecto de la humana en general y de la del sujeto empatizante en particular constituye una variación de la norma determinada primero por la especie y, segundo, por 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”<sup>10</sup>.

Es importante señalar que la anormalidad que aquí se predica del animal no tiene carácter prescriptivo. Es decir, dado que la empatía toma como punto de partida mi propia experiencia y dado que el otro es, por definición, diferente de mi 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 mismo. Ahora bien, una vez empatizado el animal pasa a poseer una esencia y, con ella, una notas que le son propias, es

9. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-35* (Martinus Nijhoff, The Hague, 1973) 625 y ss.

10. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen* (Meiner, Hamburg, 1995) 129. Se recoge la traducción al castellano: E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas* (FCE, Madrid, 1985) 192.

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’”<sup>11</sup>. De aquí que se haga posible considerar a la animalidad en razón del *eidos* de cada especie, que se expresa en su 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, por tanto, no puede más que “inscribirse en el interior de la zoología como una ontología regional que le está subordinada”.

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. En otros términos, toda alteridad es anormal, 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 otro animales. Y esto no sólo con respecto a posibilidades corporales comunes, como ver o escuchar, sino en relación con algunas que no poseemos. En otro texto, dice Husserl:

“El pájaro está sobre la rama o se posa sobre el suelo; despegas, 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 cinestesia, 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”<sup>12</sup>.

---

11. N. DEPRAZ, *op. cit.*, 89.

12. E. HUSSERL, *La tierra no se mueve* (Editorial Complutense, Madrid, 2006) 34.

El pájaro puede cosas que los hombres no y a esas posibilidades están asociadas sistemas de cinestésias que pueden pensarse análogamente a nuestras cinestésias del andar, pero que, 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 hombres 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. Este tipo de consideraciones, tomadas desde un punto de vista trascendental, son cruciales para comprender lo que Husserl quiere decir cuando habla del mundo.

*d) Empatía de lo lejano*

Hasta aquí hemos considerado únicamente la empatía dirigida a la corporalidad que se muestra en nuestra primordialidad. Sin embargo, Husserl concibe una extensión de la empatía más allá de mi primordialidad:

“Nosotros efectuamos ahora una *inclusión de los otros* que son experimentados por mí en el modo de la ‘empatía’, esto es, de los otros existentes o recordados por mí. Con ello, en este modo de experimentar, adopto yo la experiencia original propia en cada caso de ellos y ‘empatizada’ en ellos, es decir, sus primordialidades. Las experiencias que les son propias se convierten, así mediadas y modificadas, en mis experiencias”<sup>13</sup>.

Por mediación de la “empatía indirecta” se puede ampliar el horizonte de experiencias más allá de mi pasado efectivamente vivido y extenderme retrospectivamente, “como si yo recordara o como si yo hubiera percibido previamente o hubiera podido percibir previamente”<sup>14</sup>. Estos cuasi recuerdos pueden ser repetidos “siempre de

---

13. E. HUSSERL, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* (Springer, Dordrecht, 2008) 495.

14. *Ibidem*, 507.

nuevo” como posibles cosas cercanas y descubrir en ellos, a su vez, nuevas posibilidades de experiencia. De aquí que el encadenamiento generativo extienda los horizontes abiertos, *idealiter*, hasta el infinito. Sin embargo, advierte Husserl que “en la propia espaciotemporalidad del presente tengo yo también sólo una finitud de principio, pues el acceso lleva él mismo tiempo”<sup>15</sup>, es decir, dado que la representación del pasado lleva tiempo, la extensión infinita del horizonte supondría un tiempo también infinito; *i.e.*, la extensión infinita del horizonte por medio de la empatía es una meta ideal.

El mundo se extiende más allá de mi primordialidad y de la primordialidad de los otros copresentes, porque la empatía también alcanza a los otros de los otros y a los antepasados de los antepasados. Se conforma así una historia generativa de la humanidad para la cual:

“(…) el mundo existente para nosotros, puramente a partir de la tradición, de la efectivamente viviente o de la desconocida y presumida, es mundo como unidad sintética de validez, e idealmente —como unidad que se ha de traer a la concordancia por medio de la corrección— *es la unidad de la comunicación generativa universal*”<sup>16</sup>.

La comunicación de las generaciones permite constituir al mundo como un mundo de hombres, pero el mundo no es sólo mundo para los hombres. En un importante texto para nuestro tema, Husserl recuerda que:

“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 de-

---

15. *Ibidem*, 508.

16. *Ibidem*, 511. Las cursivas son del autor.

terminar científicamente por cierto solo a partir de las exhibiciones humanas como protomodales”<sup>17</sup>.

El mundo de los animales no sólo se da en una dimensión de copresencia junto al mundo humano, como hemos visto en las secciones anteriores, sino que también tiene un horizonte temporal que se extiende más allá del horizonte de presente. Ahora bien, dado que la historia generativa humana no se extiende indefinidamente en el pasado sino que tiene un comienzo en la historia de la tierra, la empatía de los animales de tiempos remotos permite reconstruir la historia de la vida en la tierra antes de la aparición del hombre. Hay “huellas de animales”<sup>18</sup> que operan de manera análoga al cuerpo propio ajeno dado en la primordialidad. Por su mediación y por la empatía indirecta de otros indicios, como huesos u otros restos fósiles, se puede reconstruir el cuerpo propio del animal prehistórico y con él su mundo circundante. Se hace posible, entonces, dar cuenta de una historia de la vida y del desarrollo de las especies sobre la tierra.

Más allá de este mundo animal y, podríamos añadir, vegetal se extiende el ámbito de los procesos geológicos anteriores a la aparición de la vida en la tierra. La empatía opera aquí de manera análoga al caso de los animales: se parte de ciertos vestigios actuales que pueden ser objetos de una presentación en el ámbito de la primordialidad para pasar a lo desconocido que, por principio, excluye la donación presentativa (ya porque se encuentra en un pasado remoto, ya porque sus condiciones de donación destruirían nuestra corporalidad). Seguidamente, las indicaciones presentes entran en parificación con una presentación que nos permite reconstruir el pasado geológico.

En lo que a nuestro asunto respecta, la empatía indirecta pone a la luz que el hombre y los animales no son sólo sujetos que en copresencia experimentan y han experimentado a lo largo de la historia de la tierra un mundo señalado como común y único, sino que antes de la aparición del hombre, existía una vida animal y con ella un mundo pre-humano.

---

17. *Ibidem*, 510.

18. *Ibidem*, 510.

e) *El animal como sujeto trascendental*

La empatía permite explicar cómo se alcanza un mundo objetivo a partir de las experiencias de los otros humanos y no-humanos y esto tanto en el horizonte de copresencia como en el de pasado y el de futuro. Sin embargo, como vimos, sólo alcanza a verificar las presentaciones del áter ego en tanto yo psicofísico, es decir, no permite concluir sin más que el otro es al igual que yo un sujeto trascendental. Para dar este paso decisivo es necesario llevar a cabo la así llamada “doble reducción”. La empatía, como toda presentificación admite una doble reducción, esto es, así como en la rememoración reduzco lo rememorado a mi rememoración actual y luego, en un segundo paso, puedo reducir mi yo psicofísico rememorado al yo trascendental que tuvo esa experiencia pasada, en la empatía reduzco el yo psicofísico extraño a mis operaciones empatizantes para en un segundo paso, reducir el yo psicofísico del otro al yo trascendental que está detrás de él. Esto es, así como la auto-objetivación de la subjetividad trascendental en un yo psicofísico era el punto de partida de la empatía, de manera análoga, es posible reconducir al yo psicofísico ajeno a la subjetividad trascendental que vive en el curso de vivencias extraño. De esta manera, la subjetividad trascendental se constituye en intersubjetividad trascendental.

Ahora bien, si Husserl no dudaba en llamar sujetos a los animales en el análisis noemático de la realidad anímica o en los análisis de la empatía, el procedimiento de la doble reducción nos habilita a ampliar la extensión de la intersubjetividad trascendental a fin de incluir en ella a los animales. El mundo deviene, entonces, correlato de la intencionalidad animal, esto es, el mundo:

“(…) no sólo se presenta sistemáticamente de este u otro modo en mi sistema constitutivo en relación con las indicaciones corporales, sino que se presenta para cualquiera y en otros modos, siendo la unidad de todas esas representaciones reales y posibles”<sup>19</sup>.

---

19. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* cit., 122. Citado por J. SAN MARTÍN, *op. cit.*, 400.

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 posible 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 apresetarme 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 experimenta una dimensión que tanto al pájaro como a nosotros nos está vedada. Esto es así porque para Husserl el verdadero sujeto que está aquí en juego no es un sujeto individual (para quien el mundo se le presenta de este o aquel modo), sino la intersubjetividad trascendental entendida como el sujeto absoluto que recoge en sí todos los modos de aparecer reales y posibles, humanos y animales. El mundo, como unidad total, es su correlato.

## 2. LA ANIMALIDAD DEL SUJETO

Los análisis de la empatía han mostrado: a) que si bien en cierto sentido los animales son modificaciones anormales para la empatía humana, al establecerse el *eidos* de cada especie, pasan a estar dotados de una normalidad y, por ende, también de una anormalidad<sup>20</sup>; b) que los animales además de ser sujetos copresentes, en el contexto de la

---

20. Husserl habla del “animal demente”: E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* cit., 120. Citado por J. SAN MARTIN, *op. cit.*, 400.

historia de la tierra son antecesores del hombre como especie y c) que hombres y animales son miembros de la intersubjetividad trascendental para quien el mundo es correlato.

Con todo, esta perspectiva presupone que el animal se da “en un régimen de “exterioridad”, en la medida en la que se tiende a aprehenderlo a partir de un ego humano auto-centrado”<sup>21</sup>. 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. Es necesario, entonces, emprender un análisis genético.

### a) *Monadología*

La constitución genética busca poner a la luz el proceso por el cual se pasa de unidades de nivel inferior a unidades de nivel superior. En este contexto, se inserta la teoría husserliana de las mónadas. Una mónada es para Husserl “el *ego tomado en su plena concreción*”<sup>22</sup>, esto es, el yo no considerado como un polo vacío carente de contenido, sino como un substrato de habitualidades. Éstas constituyen una propiedad permanente que distinguen a cada yo de todos los demás y lo convierten en una perspectiva única sobre el mundo. A su vez, cada mónada individual se inserta en un todo monádico:

“La fenomenología —dice Husserl— confirma la separación leibniziana entre las mónadas dormidas, las mónadas despiertas, las cuales tienen conciencia en distinto sentido, y mónadas espirituales humanas”<sup>23</sup>.

La monadología reconoce una estratificación que va desde las mónadas dormidas, carentes de vida, a las mónadas que han despertado y poseen distintos niveles de actividad de conciencia. Esto es, existe para Husserl una continuidad entre la materia inorgánica, la vida ve-

21. N. DEPRAZ, *op. cit.*, 90.

22. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen* cit., 69/122.

23. E. HUSSERL, Ms. A VI 26, 42. Citado por N. LEE, *Phänomenologie der Instinkte* (Kluwer, Dordrecht, 1993) 154.

getal, la animal, con todas sus modulaciones internas, hasta la emergencia de la razón en el hombre. La distinción entre el sueño y la vigilia, admite, a su vez, una gradación entre diferentes modalidades del despertar. Las formas más elementales son características de una vida de conciencia enteramente pasiva, que va de las formas más rudimentarias del “estar dirigido a”, donde “la frontera entre lo yoico y lo extraño al yo en esta corriente proto-pasiva es difícil de trazar”<sup>24</sup>, hasta el yo adulto humano capaz de actos en sentido estricto. Correlativamente, el mundo que en el origen se presenta en una cuasi-indistinción respecto al yo, deviene mundo de objetos y dotado de un horizonte infinito.

Esta progresión de la pasividad a la actividad y de la indiferencia a la diferencia objetiva no sigue un camino azaroso; por el contrario, “está dirigida instintivamente hacia la constitución óptima, hacia la constitución de la experiencia de cosas, hacia el reconocimiento de cosas”<sup>25</sup>. En otros términos, para Husserl el despliegue de la monadología está impulsada, de forma inmanente, por una fuerza instintiva que conduce a la progresión desde unidades inferiores a unidades superiores y constituye “el concepto fundamental de la teleología trascendental”<sup>26</sup>.

El proceso filogenético implicado en la teleología, a su vez, se espeja en la ontogénesis de cada mónada individual conforme al lugar que ocupa en la escala monadológica. Es decir, las mónadas despiertas “contienen y superan” a las mónadas dormidas y lo propio ocurre entre los distintos grados del despertar. De aquí que Husserl 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”<sup>27</sup>.

---

24. N. LEE, *op. cit.*, 124.

25. E. HUSSERL Ms. E III 9, 5. Citado por N. LEE, *op. cit.*, 108.

26. E. HUSSERL Ms. E III 9, 6. Citado por N. LEE, *op. cit.*, 4.

27. E. HUSSERL Ms. A VI 26, 42. Citado por N. LEE, *op. cit.*, 154.

Ahora bien, ¿en qué sentido preciso el hombre “tiene en sí una vida anímica animal”? Depraz responde:

“La animalidad (*Animalität*) se vocaliza fenomenológicamente *Trieb/Instinkt* y, más extensamente, pasividad (...). El animal no es más entonces *Real* trascendente y mundano (*Tier*) (y comprendido en el sentido de una exterioridad irrecuperable) ni estrato psíquico común al hombre y a la bestia, sino *modalidad* in-nata inmanente de mi ser profundo”<sup>28</sup>.

Es decir, según la autora, la animalidad constituye la capa pasiva de la vida subjetiva. Ahora bien, dado que la pasividad admite grados, es preciso determinar a qué estrato corresponde propiamente nuestro ser animal.

### b) Pasividad y animalidad

El término pasividad refiere a las operaciones de la conciencia que no emanan del yo activo y que son condición de posibilidad de sus actos, según el principio que establece que “la actividad presupone por necesidad como grado ínfimo una pasividad”<sup>29</sup>. A su vez, en la vida pasiva puede distinguirse entre una “pasividad primaria” y una “pasividad secundaria”. En términos generales, puede afirmarse que la primera remite a las operaciones que no presuponen actos yóicos mientras que la segunda, a procesos que dependen de los actos. Entre estos últimos, se cuenta la sedimentación de los actos que está a la base de la formación de habitualidades y tipos empíricos. Por su parte, la pasividad primaria abarca las síntesis temporal y asociativa.

En la selección de textos de *Ideas II* habíamos visto que Husserl señala que el alma animal carece de “pensar teórico o similares”. Expresado en términos generales, de lo que el animal es incapaz es de constituirse como un yo activo y, por tanto, de emitir actos en sentido estricto. Cabe preguntarse aquí, entonces: ¿qué nivel de nues-

---

28. N. DEPRAZ, *op. cit.*, 98.

29. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen* cit., 80-81/135.

tra vida de conciencia se corresponde con la animalidad o, dicho en otros términos, que estrato de nuestra experiencia es capaz de reflejar la experiencia animal?

c) *El tiempo y el mundo*

En un manuscrito Husserl escribe:

“El animal, se dice, ‘vive en el mero presente’. Pero esto no puede significar, con todo, que el animal, al igual que el hombre, tenga un mundo ‘existente’ espacio-temporalmente, un mundo ‘real’ [*wirklich*] que exista conforme al modo de ser de la conciencia (...), sin embargo, [el animal] dominado por ‘meros instintos’, que sólo tiene interés por el presente concreto, en el que está contenido lo siguiente: el pasado aun viviente y el futuro próximo. Sólo debería pensarse que el animal tiene, por cierto, uno [un mundo] similar al nuestro, que también se da con un carácter perspectivo en tanto unidad de fenómenos que se manifiestan en el presente, y desde él en un pasado retencional y en cierto modo aún capaz de volverse intuitivo y un futuro, y con todo no es mundo como mundo de reconocimiento (*Erkenntnis*) posible, pasible de determinación según realidad (*wirklich*) o irrealidad (*unwirklich*), un mundo de existentes (*Seinden*), el cual debe ser conformado según fines”<sup>30</sup>.

Y un poco más adelante:

“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 mo-

---

30. E. HUSSERL, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte* (Springer, Dordrecht, 2006) 210-211.

vimiento 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”<sup>31</sup>.

Resaltaré los siguientes puntos: a) es falso que el animal sólo viva en el presente, dado que por su estructura el presente incluye una dimensión de pasado y una dimensión de futuro; b) posee un mundo de objetos que se dan según una multiplicidad de perspectivas; c) el pasado puede “en cierto modo” volverse intuitivo; d) el mundo animal admite la posibilidad del reconocimiento, pero no es reconocimiento en sentido humano. A partir de aquí podríamos preguntarnos: ¿qué dimensiones del tiempo se corresponden con esta experiencia del mundo? Y luego: ¿qué significa que el animal sea incapaz de “reconocimiento”, pero que posea, a su vez, un mundo de objetos?

Husserl distingue tres niveles de la temporalidad que, según el orden de fundamentación, corresponden a los siguientes estratos: la temporalidad objetiva relativa a la duración de los correlatos objetivos de la conciencia, la temporalidad inmanente propia de las vivencias y la conciencia absoluta, instancia última autotemporalizante y donadora del tiempo a los demás niveles<sup>32</sup>. Ahora bien, Husserl ha señalado, a su vez, que el animal no posee “ningún recuerdo verdadero, ninguna intuición que se repita”<sup>33</sup>. Aquí tenemos dos núcleos problemáticos: por una parte, qué consecuencias acarrea la imposibilidad de recordar y, por otra, desvelar por qué razón no puede recordar. Respecto a lo primero, el autor subraya la importancia de la rememoración para la constitución de la objetividad:

“La auténtica objetividad es lo que se aprehende siempre de nuevo en tanto idéntica y que se legitima como constituida en pri-

31. *Ibidem*, 211.

32. Ver § 34 de E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Max Niemeyer, Tübingen, 2000). Hay traducción al castellano: E. HUSSERL, *Leciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Trotta, Madrid, 2002).

33. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* cit., 184. Citado por J. SAN MARTÍN, *op. cit.*, 403.

mer lugar con ayuda de la rememoración, como ya hemos comprobado hace tiempo<sup>34</sup>. Tampoco el pasado y las síntesis en el transcurso de los pasados, que se realiza en el estrecho círculo del presente viviente, hacen posible aún una auténtica constitución de objetividad, sino que constituyen sólo una pieza fundamental de ésta”<sup>35</sup>.

Las síntesis referidas son las de asociación, responsables de vincular pasivamente el contenido impresional dentro de la esfera del presente y al presente con el contenido retenido. Esto es, mientras las síntesis del tiempo tienen un carácter formal, porque se desentien-den del carácter específico de lo sintetizado, y “rígido”, dado que el contenido retenido conserva un lugar fijo en la cadena, la síntesis asociativa hace posible que el pasado adquiera un relieve en virtud de los nexos de semejanza entre las impresiones que se suceden en el presente y lo conservado por la cadena retencional. Este proceso se despliega en dos direcciones: a la vez que trae el pasado para asistir pasivamente a la constitución que está teniendo lugar en el presente, destaca el fragmento de tiempo asociado al presente y, con ello, envía rayos que motivan el volverse temático del yo; si esto ocurre, recordamos. A su vez, la función asociativa predelinea inductivamente, a partir de la experiencia pasada, un horizonte de futuro.

Por otra parte, Husserl habla de una síntesis proto-asociativa que se descubre cuando hacemos abstracción del horizonte temporal. Se trata de una forma más originaria de la síntesis y que tiene como tema la constitución de la esfera sensible del presente viviente. Es una asociación que constituye unidades hyléticas particulares a partir de relaciones de homogeneidad entre los términos vinculados<sup>36</sup>. Esto significa, por una parte, que el núcleo hylético de cada presente viviente se constituye como una multiplicidad de unidades sensibles que se reúnen pasivamente por obra de una

---

34. Probablemente se refiere a las *Lecciones*; en particular, a las características de la rememoración.

35. E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis* (Martinus Nijhoff, The Hage, 1966) 180.

36. *Ibidem*, 138.

síntesis que vincula lo semejante con lo semejante tanto en el horizonte de simultaneidad como en el de sucesión.

Si volvemos ahora sobre el texto citado más arriba podemos interpretar que las síntesis asociativas, si bien representan “una pieza fundamental” para la constitución objetiva, son insuficientes para darnos un objeto. En efecto, la síntesis que reúne las apariciones cambiantes del “objeto” deben ser complementadas por un acto de rememoración que vuelva patente para el yo que los escorzos percibidos hace un instante son aspectos de un mismo y único objeto, esto es, que lo reconozca como el mismo. En los términos de *Ideas I*, el objeto se da a la conciencia como idéntico, “pero la conciencia que se tiene de él, en los distintos escorzos (*Abschnitte*) de su duración inmanente, es no idéntica y sólo única merced a la asociación continua”<sup>37</sup>.

La unidad de un objeto consiste en la remisión de sus manifestaciones, múltiples y cambiantes, a una identidad que no se incluye dentro de la serie de las manifestaciones, sino que se propone como el sustrato en el que ellas inhieren como predicados. Es decir, la identidad no es un contenido inmanente de la conciencia, sino que trasciende el curso de las vivencias y se propone como una unidad ideal. Por esta razón, el mismo objeto no sólo puede ser correlato de varios actos perceptivos, sino que puede ser recordado, imaginado o esperado como el mismo y esta acción puede ser repetida idealmente un número infinito de veces. Iteración y reconocimiento son dos nociones mutuamente implicadas que dependen de la rememoración. Sin rememoración, entonces, no hay objeto ni reconocimiento en sentido estricto.

Husserl no parece aportar mayores precisiones respecto a la imposibilidad del animal de recordar, pero podemos considerar, con todo, que tal incapacidad es un caso de la imposibilidad más general de emitir actos. De aquí que tampoco podría percibir en sentido estricto y dado que:

---

37. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (Meiner, Hamburg, 2009) 231. Hay traducción al castellano: E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (FCE, México, 1949) 241. Traducción propia.

“(...) la presentificación (*Vergegenwärtigung*) remite retrospectivamente a la percepción según su esencia fenomenológica: por ejemplo, el recordar el pasado implica (...) el “haber percibido” (*Wahrgenommenhaben*)”<sup>38</sup>.

Como vimos, la percepción requiere del concurso de la rememoración para constituir un objeto reiterable, pero puesto que eso no ocurre no es posible recordar o esperar el mismo objeto porque, simplemente, no hay “el mismo objeto”. Lo que tenemos es un campo sensible que se organiza pasivamente y constituye unidades de un nivel progresivamente superior. Tales unidades, a las que Husserl llama objetos, no son objetos en el sentido humano porque no alcanzan a constituirse como polos ideales de una experiencia que siempre se pueda repetir. Sin embargo, como vimos, sigue siendo posible hablar de reconocimiento. En efecto, la síntesis asociativa no sólo vincula en el presente las impresiones semejantes dando lugar a constantes objetivas, sino que despiertan la experiencia pasada retenida. Así se vuelve pensable cómo hay reconocimiento sin rememoración: el pasado se despierta y se asocia con la impresión presente, se “reconoce” al objeto presente como ya experimentado, se reacciona incluso de manera similar: la percepción presente de la silueta del predador a la distancia se asocia con la agresión pasada y el temor concomitante; el herbívoro huye.

El mundo animal, y los objetos contenidos en él, se recubren con los estratos más elementales de nuestra experiencia de objetos, a saber, con el correlato de los procesos pasivos de la conciencia. Un mismo objeto es tanto correlato de la experiencia de los hombres como de múltiples experiencias animales e incluye, como el mismo, las dimensiones inaccesibles para el hombre (ver. 1.3 y 1.4). Respecto al tiempo, la subjetividad animal cuenta con una relación con el pasado y el futuro así como con una organización de las impresiones sensibles en el presente. El despertar asociativo del pasado podría explicar la afirmación husserliana relativa a “un pasado retencional en cierto modo aún capaz de volverse intuitivo” siempre

---

38. *Ibidem*, 233/244. Traducción modificada.

y cuando tomemos la referencia a la intuición en un sentido laxo (i.e. no como rememoración) y pongamos el acento en el “en cierto modo”; se trataría, entonces, de una mención al vínculo asociativo. A su vez, podría hablarse de un tiempo objetivo y de un tiempo de las vivencias, teniendo presente que no se trata de objetividades en el sentido humano y que las vivencias tampoco son actos aunque sí operaciones intencionales pasivas que, en general, pueden solaparse con los instintos.

#### d) *La dimensión yoica*

Hasta aquí nos hemos ocupado de la pasividad primaria (i.e., síntesis temporal y síntesis asociativa). Queda por tratar la así llamada pasividad secundaria: la capacidad de los actos de sedimentar en el yo. Nos enfrentaremos aquí con las dificultades que se siguen de la delimitación husserliana entre pasividad primaria y secundaria, trazada seguramente con vistas a la subjetividad humana madura. En efecto, Husserl habla únicamente de sedimentación de actos, pero eso no puede significar que la conciencia animal no desarrolle hábitos. En un importante pasaje de la *IV Meditación Cartesiana*, el autor señala:

“La persistencia, la perduración temporal de tales determinaciones del yo [los hábitos], y el ‘mudarse’ que les es peculiar, no quiere decir, como es patente, que el tiempo inmanente esté llenándose sin interrupción con vivencias, puesto que el permanente yo mismo, en cuanto polo de permanentes determinaciones privativas de él, no es ninguna vivencia, ni ninguna continuidad de vivencias, si bien con semejantes determinaciones habituales está esencialmente referido a la corriente de vivencias. Por lo demás, en cuanto el yo, en virtud de una *propia génesis activa*, se constituye en *sustrato idéntico de duraderas propiedades privativas de un yo*, se constituye consiguientemente en un *yo personal ‘estable y duradero’*, en un amplísimo sentido que permite hablar también de ‘personas’ infrahumanas”<sup>39</sup>.

---

39. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen* cit., 68-69/121-122. Traducción levemente modificada. Los énfasis son del autor.

Si los hábitos no forman parte del curso temporal, y por tanto, no pueden resultar de la intervención de las síntesis pasivas primarias, si no que se forman merced a la intervención de una “génesis activa” es difícil saber cómo pueden ser propiedades de “personas” infrahumanas toda vez que ellas carecen, justamente, de un yo despierto. Es preciso dar, finalmente, con la estructura yoica de las personas infrahumanas y con su peculiar estructura de sedimentación.

e) *Pre-yo y Proto-yo*

La animalidad, y lo mismo vale para la vida pasiva en general, no carece de centramiento yoico: “también el animal —dice Husserl— tiene algo así como una estructura yoica”<sup>40</sup>. En efecto, la animalidad posee un yo pasivo, una estructura temporal y síntesis asociativas dirigidas a un contenido pre-objetivo, pero esto no significa que tenga la misma forma temporal y la misma estructura yoica pasiva que el sujeto humano adulto. Husserl distingue dos dimensiones de pasividad yoica: el “pre-yo” (*Vor-Ich*) y el “proto-yo” (*Ur-Ich*). El pre-yo es el centro ciego de irradiación de los actos instintivos originarios, vinculado a la corriente temporal proto-pasiva y que se muestra en un horizonte de pasado lejano. Shigeru Taguchi ofrece un buen resumen de sus notas propias:

“Husserl muestra que la capa de conciencia más profunda y de carácter instintivo está ya centrada en un proto-polo, el cual debe ser caracterizado como ‘yo-impulsivo’ (Hua M VIII, 257), ‘Yo de los *instintos*’ (Mat VIII, 254), ‘polo de los instintos originarios’ (Ms. E III 9/ 18a) o ‘polo de los instintos aún indeterminados’ (Hua M VIII, 49)”<sup>41</sup>.

En contraposición, el proto-yo es “el proto-suelo de todas las valideces”<sup>42</sup> y se halla en una relación de cercanía con la claridad de la

40. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* cit., 189.

41. S. TAGUCHI, *Das Problem des ‘Ur-ich’ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der Selbstverständlichen ‘Nabe’ des Selbst* (Springen, Dordrecht, 2006) 118.

42. E. HUSSERL, Ms. C 2 I, 3. Citado por N. LEE, *op. cit.*, 214.

autoconciencia. Como proto-suelo de todas las valideces es “el proto-yo el lugar originario de la efectuación (*Auswirkung*) de la razón en el modo de la prereflexividad, el cual resulta ontificado por el empleo de la reducción fenomenológica”<sup>43</sup>. Es decir, el proto-yo es el fundamento pasivo de la vida de la conciencia, pero presupone el desarrollo de las capas activas de la subjetividad. Si bien Husserl no propone un criterio de distinción preciso entre ambas instancias, los intérpretes coinciden en separarlas señalando que mientras la tematización del pre-yo responde a un análisis genético, que intenta reconstruir los estadios previos de la conciencia constituyente, el proto-yo es la instancia última, pero ahora considerada desde la perspectiva del yo fenomenologizante que se pregunta por la fundamentación última de la experiencia presente.

Se trata, entonces, de dos formas de la primigenidad, consideradas según un punto de vista estático y un punto de vista genético. La primera, en relación con la evidencia y según la cual la originalidad del proto-yo es propia del origen de la validez, que hace posible que el mundo y los otros puedan ser experimentados. La otra descubre que el yo, como yo racional, tiene un origen temporal que presupone una estructura de capas que se hunden en el pasado. El pre-yo remite al análisis genético, pero el descubrimiento de su “anterioridad temporal” presupone al proto-yo puesto que ese pasado está implícito *en él y a partir de él* puede volverse explícito<sup>44</sup>.

Según estas consideraciones el yo animal sería, en términos del ser humano adulto, un pre-yo y como tal dueño de una cierta vida de conciencia, dominada por los instintos. Esta vida yoica, a su vez, debe ser capaz de sedimentar sus operaciones si, como pretende Husserl, ha de constituirse en mónada. De aquí que, junto a la habitualidad originaria que constituyen los instintos y a las adquiridas por el yo maduro, sea preciso reconocer un tercer género de hábitos vinculado al yo animal: la intencionalidad instintiva sedimenta y con ella cada individuo deviene un yo particular con una cierta perspectiva sobre el mundo. A su vez, si se toma en cuenta el espeja-

---

43. N. LEE, *op. cit.*, 214.

44. Ver la muy buena reconstrucción de Shigeru Taguchi sobre el tema: S. TAGUCHI, *op. cit.*, 119 y ss.

miento entre ontogénesis y filogénesis, es posible equiparar la estructura de la vida animal con la del niño en desarrollo y encontrar allí también hábitos y un mundo. El propio Husserl pone al niño junto con el animal:

“Naturalmente, cuando hablamos los adultos, el mundo es mentado como mundo para todos nosotros los adultos, mundo de la ‘intersubjetividad’, de la experiencia comunalizada de los adultos. A este mundo pertenecen los niños, pero no como co-sujetos (*Mitsubjekte*), como co-constituyentes (*mitkonstituierende*) en virtud de su vida experienciante del mundo en su estructura de ser, sino, de manera similar a los animales, de un cierto modo secundario, en cierto sentido como co-sujetos, pero no como participantes”<sup>45</sup>.

Desde la perspectiva del hombre adulto, los niños y los animales son sujetos constituyentes, pero de dignidad inferior. Considerado en sentido más amplio, sin embargo, el mundo no sólo es posesión de los hombres, sino correlato total de toda la vida trascendental. El pre-yo es un momento pasado de la vida del yo adulto, pero, en sí mismo, es centro de una vida y de una experiencia que, en muchos casos, excede las posibilidades de la vida humana madura.

### 3. CONCLUSIÓN

Volver a la animalidad una dimensión contenida en la subjetividad humana adulta explica la ampliación de la empatía a la anormalidad y a la lejanía dado que, en definitiva, la experiencia que se intenta presentificar no nos es del todo ajena. Por el contrario, está contenida en nosotros mismos y el esfuerzo imaginativo consiste en explicitarla.

Quisiera agregar, a su vez, algunas palabras sobre la posición de Husserl respecto a la relación entre el yo adulto y su trasfondo pasivo. Como vimos, el yo activo sólo constituye un estrato, si bien

---

45. E. HUSSERL, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)* cit., 243.

el superior, de una subjetividad que hunde sus raíces en la vida pasiva. Esto no supone negar la libertad ni enturbiar la razón, sino reconocer que “el todo tiene su curso natural, incluso también cada acto libre tiene su cola de cometa de naturaleza: (...), y cada acto tiene su lado de naturaleza, a saber, su fundamento de naturaleza”<sup>46</sup>.

La naturaleza es en el hombre un sistema de instintos, sentimientos y sensaciones que predelinea y determina nuestra experiencia, pero no absolutamente. En este sentido, pasividad y actividad no son fuerzas contrapuestas, sino momentos de un despliegue, grados de un continuo que abarca en sus múltiples modulaciones el arco que va desde la vida inorgánica a la humanidad racional. De aquí que la animalidad en nosotros no sea algo que debemos exorcizar o evadir: somos animalidad, pero no solamente. Nada más alejado de Husserl que el racionalismo ingenuo con el que muchas veces se lo señala, su filosofía muestra a las claras que la razón se volvería una mera abstracción si no albergara en su seno a la naturaleza; el hombre mismo se volvería impensable si no fuera él también animal.

---

46. E. HUSSERL, Ms E IV, 338. Citado por N. LEE, *op. cit.*, 214.