

# ESOS ANIMALES, NUESTROS HERMANOS. NOTAS PARA LA “ARTICULACIÓN TRASCENDENTAL”<sup>1</sup>

## THOSE ANIMALS, OUR BROTHERS. NOTES FOR THE “TRANSCENDENTAL ARTICULATION”

Javier SAN MARTÍN

UNED

*jsan@fsof.uned.es*

RESUMEN: El presente ensayo es una puesta a punto del anterior artículo del autor, que publicado en español en una revista francesa, apenas tuvo difusión en España. Lo fundamental de este, además de aclarar algunos aspectos de aquel, es sacar las consecuencias morales que de él se derivan. En el primer apartado se insiste en la ruptura fenomenológica de la brecha entre la sensibilidad y el entendimiento en la medida en que este vive de la sensibilidad. En el segundo se aclara mediante el recurso a la trascendencia animal la ruptura con todo residuo medieval en la palabra “trascendental”, lo que se llama el “carácter profiláctico” del texto. En el tercero, que incluye el grueso del ensayo, se expone cómo los campos objetivos que se analizan en *Ideas II*, entre ellos los animales, de ser objetos constituidos se convierten en sujetos co-constituyentes. Por fin en el último apartado se plantea el alcance de esa que Husserl llama articulación intencional (de la animalidad y la humanidad), y que yo llamo “articulación trascendental”, interna y externa, gracias a la cual estamos incluidos en la intersubjetividad total de la vida, por la que se hace patente nuestra responsabilidad ante la vida animal.

PALABRAS CLAVE: animal, subjetividad trascendental, intersubjetividad, sensibilidad, cuerpo, carne.

---

<sup>1</sup> El presente ensayo es el mismo que traducido al gallego con el título «Eses animais, nosos irmans. Notas para a “articulación trascendental”» fue escrito para el libro *Mª Luz Pintos, fenomenóloga*, de homenaje a la profesora con motivo de su jubilación en agosto de 2021. El libro fue coordinado por M. Agis Villaverde; J. Barcia González; R. Carolo Tosar; A. Iglesias Varela; Á Coruña: Hércules Edicions y Sociedade Interuniversitaria de Filosofía, pp. 131-150. La razón de publicarlo está en la conveniencia de darle más difusión que la que pueda alcanzar en la publicación anterior en gallego. Agradezco a los coordinadores del libro la autorización para esta publicación.

**ABSTRACT.** The paper is a fine-tuning of an author's previous paper, which was published in Spanish in a French journal, and was barely distributed in Spain. The fundamental thing about this is, in addition to clarifying some aspects of that one, to draw the moral consequences that derive from it. The first section insists on the phenomenological rupture of the gap between sensitivity and understanding to the extent that the latter lives on sensitivity. In the second, the rupture with all medieval residue in the word "transcendental" is clarified by resorting to animal transcendentalism, what is called the "prophylactic" character of the paper. In the third, which includes the heart of the essay, it is exposed how the objective fields that are analyzed in Husserl's *Ideas II*, including animals, from being constituted objects become co-constituent subjects. Finally, in the last section, the scope of what Husserl calls intentional articulation (of animality and humanity), and which I call "transcendental", internal and external articulation, by which we are included in the total intersubjectivity of life is considered, by which our responsibility towards animal life becomes clear.

**KEYWORDS:** Animal, Transcendental Subjectivity, Intersubjectivity, Sensitivity, Body, Flesh.

Pronto hará dos décadas que la profesora Pintos y yo escribimos conjuntamente un texto sobre los otros animales (Pintos/San Martín 2001). En él pude ver la piedad y respeto con que ella veía la otra vida animal. Cuando me invitaron a participar en este merecido homenaje pensé que podía publicar, aunque fuera revisada, una conferencia que había dado yo unos años antes respondiendo a una pregunta que se me había hecho sobre las consecuencias éticas de la posición husserliana sobre la animalidad<sup>2</sup>. Nuestro escrito en inglés sonaba entonces bastante novedoso, aunque la revista *Alter* había ya publicado en 1995 todo un impresionante volumen sobre la vida animal, que ponía sobre el tapete una visión de Husserl en línea con lo que ahora llamamos "el nuevo Husserl". Este escrito lo hago público con todo afecto en un lugar en el que continúa un diálogo que se inició hace ya muchos años y del que he aprendido mucho.

En el título del texto se pueden leer dos partes, la primera señala el objetivo del escrito, mostrar que no nos puede dejar moralmente indiferentes el que los animales sean hermanos nuestros. Respecto a la familia tenemos deberes y obligaciones morales. Si se diera el caso de que no tuviéramos obligación de procurar

---

<sup>2</sup> Fue a raíz de mi artículo «La subjetividad trascendental animal», en *Alter: Revue de phénoménologie* 3, 1995, pp. 383-406.

su bien, al menos sería injustificable buscar su mal. El hecho, pues, de que los animales sean nuestros hermanos nos impone al menos esa obligación.

Pero yo enfoco esa cuestión desde la fenomenología y, más aún, desde la fenomenología husserliana<sup>3</sup>. El modo como la cuestión de los animales, con la consecuencia anunciada en la primera parte del título, se presenta en la fenomenología viene aludido en la segunda parte del título, que para mí es entonces la verdaderamente importante, al menos la que más tiempo me va a llevar. Porque, para representarla en el título, en el modo como Husserl trata la cuestión de la animalidad he elegido el último elemento de una teoría relativamente compleja que es la que quiero exponer en este escrito, porque, en mi opinión, el enfoque fenomenológico constituye una aportación francamente sugestiva muy en la línea con la sensibilidad que se ha extendido en las dos últimas décadas en el nuevo pensamiento ecológico.

## 1. Sensibilidad y entendimiento

Para empezar quiero aludir a dos textos, teorías o concepciones opuestas, en la medida que sea, a la fenomenología, para señalar el contraste. El objetivo de esta alusión apunta a la diferencia entre una *historia fáctica*, la que realmente ha sido y es, y una *historia trascendental*, que toma en cuenta lo que efectivamente somos y en la que se exige actuar de acuerdo con lo que somos, por lo que marca una normatividad.

El primer texto al que me refiero es el de la creación del ser humano narrada en el *Génesis*. Es sabido que en ese texto se lee que Dios se dijo: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal

---

<sup>3</sup> De la importancia de la ontología de la animalidad para Heidegger y Ortega me hago cargo en la *Antropología filosófica I* (Madrid: UNED, 2013, 388 ss.) —donde decía que en esos pensadores «... la exposición de la diferencia entre el animal no humano y el animal humano es un capítulo fundamental de su propia filosofía»—, y en la *Antropología filosófica II* (Madrid: UNED, 2015, 170). Sobre todo en el caso de Heidegger subrayo la «grave reserva» (ob. cit. 392) que hay que mantener respecto a su ontología de la animalidad. En relación con Ortega señalo una limitación en su teoría sobre la posible vuelta a la animalidad, en «Vida humana, cultura y locura», en *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos*, ed. de Luis Paz Rodríguez Suárez, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, p. 17.

que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó.” (*Génesis* 1, 26-28) . Así el libro del *Génesis* sitúa al hombre tan por encima de todo el resto que ofrece al humano todo lo que no es él, poniéndolo a su servicio: los animales están para el hombre.

Esta proposición es clave de nuestra *historia fáctica*, pues hemos construido la historia desde esa concepción. Dios nos ha dado la tierra y sus criaturas para nosotros. Ciertamente que este relato bíblico fundacional de nuestra cosmovisión, que se instituye desde una perspectiva religiosa, es susceptible de una reflexión filosófica; dicho de otro modo, en el relato bíblico aparece míticamente la puesta en juego de las características de la vida humana que constituyen la realidad de nuestra historia fáctica. Quien mejor ha sabido leer filosóficamente el sentido del *Génesis* ha sido Emmanuel Kant, en el pequeño y maravilloso escrito de 1786, *Probable inicio de la historia humana* (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*) (Kant, 1987). En él relata Kant el inicio de la historia fáctica en cuatro pasos; pero en realidad no se trata tanto de cuatro pasos que se dieron en el pasado, sino que en ellos se desvelan las características de la vida humana que nos constituyen en la actualidad y, por eso, nuestra vida sigue actuando de ese modo. Kant relata realmente cómo somos y el orden de las características que nos constituyen.

Los cuatro pasos son, primero, la razón y la libertad liberan al hombre del instinto y del presente. Segundo, el modo de vivir la sexualidad, respecto a la cual Kant, en poquísimas líneas, expone todo un tratado sobre la sexualidad humana. Tercero, la relación con el tiempo, que abre el horizonte del futuro, generando la posibilidad del trabajo previsor. Cuarto, en realidad los tres primeros pasos, todos, están en relación con la superación de las ataduras del presente, precisamente, eso es la liberación del instinto, de lo que Kant llamaba la voz de Dios<sup>4</sup>. El instinto nos fija en un comportamiento, en una situación, en un *Stand*, en lo que “está”; pues bien, los tres pasos primeros de la historia humana suponen un desplazamiento de ese presente, de ese *Stand*. En alemán el desplazamiento de ese *Stand* sería un *Ver-stand*. En los tres primeros pasos hay un *Ver-stand*, un desplazamiento del presente, se des-plaza de donde está uno. Esa característica solo parece tenerla el ser humano. Precisamente ahí se genera la cuarta nota de la vida humana, al ser el hombre el único desplazado, el único con *Ver-stand*, se

---

<sup>4</sup> Debo esta interpretación a Eugen Fink, que, en el primer capítulo de su libro *Mode - ein verführerisches Spiel* (Basilea: Birkhäuser, 1969, pp. 17 ss.) hace un magnífico resumen del texto de Kant.

ve por encima de todo el resto y ahí se genera la concepción que ha constituido la base de nuestra historia fáctica en la manera de relacionarnos con los animales. Conviene leer ese pasaje y parrafito: primero, el hombre está muy por encima de la sociedad con los animales, es en realidad el fin de la naturaleza. Por eso, la primera vez que el ser humano le dijo a la oveja que esa piel que te cubre no te ha sido dada por la naturaleza para ti sino para mí, la mata y le quita la piel y se la pone él, dice Kant, el hombre tomó conciencia de un privilegio que concedía a su naturaleza dominio sobre los animales, a los que no consideró en adelante compañeros en la creación, sino medios e instrumentos para la consecución de sus propios propósitos en el mundo.

Por supuesto, eso implicaba, como contrapartida, que no le era lícito tratar así al resto de los humanos. Todos ellos eran copartícipes de los dones de la naturaleza. El ser humano es un fin en sí mismo; la naturaleza, con todo lo que contiene, sólo es un instrumento, un medio para el fin del ser humano.

Esta es la historia fáctica, con las características que en nuestra historia han sido las dominantes. En ella está diseñado un tipo de comportamiento para con los animales, a los que se considera exclusivamente criaturas creadas para nuestro servicio. Siendo esto así, la fenomenología de Husserl impone un cambio radical en esta consideración. En general, la fenomenología en relación con el kantismo representa, en mi opinión, una superación de este paradigma que relata el núcleo de nuestra historia fáctica, en tres puntos que me parecen relevantes. Primero, tomando literalmente las palabras en su significado, el entendimiento, que en alemán se llama *Verstand* —literalmente, desplazamiento, ponerse fuera del lugar, de lo que “está”—, no es una facultad absolutamente distinta de la sensibilidad, que nos daría ante todo el presente, lo que “está”, lo que es ahora, sino que el *Verstand* sólo es una *sensibilidad desplazada*<sup>5</sup>. Este desplazamiento es el que permite elevarse y comparar lo que se presenta en la sensibilidad, por ejemplo, para constituir nuevas formaciones cognitivas, axiológicas y prácticas.

Stand	=	sensibilidad	Sensibilidad presente
Ver-stand	=	entendimiento	Sensibilidad desplazada

<sup>5</sup> Esta idea me la sugirió Iso Kern, en su libro muy poco citado, *Idee und Methode der Philosophie: Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlín: Walter de Gruyter, 1975.

Segundo, esta situación afecta profundamente a la moral, porque si es cierto que la moral no se reduce a la sensibilidad, porque esta es “lo presente” en los tres frentes considerados, la moral incluye una normatividad, que por sí misma desborda el presente; tiene, sin embargo, también como el entendimiento, a la sensibilidad como contenido, al menos como una parte muy importante de su contenido. Sabemos que para Kant los afectos y las emociones, tales como la simpatía, como motivos de la moral la pervierten, de manera que la moral es solo una moral del entendimiento y la voluntad. Si superamos la ruptura entre la sensibilidad y el entendimiento, esta nueva situación ha de afectar a todo. Por eso Husserl está mucho más cerca de la moral del sentimiento que de la moral del entendimiento o de una moral intelectual, que no atienda a los afectos naturales que se despiertan en el trato de unos con otros.

Para Kant el contenido de la moral está en la autorresponsabilidad para con la vida de uno y de los demás por el deber puro. No así para Husserl, porque la conexión con los demás no es intelectual ni un contrato establecido intelectualmente de cara a conseguir un fin, porque, para poder llevar a cabo ese contrato, ha de estar previamente constituida una sociedad común no contractual, que implica el reconocimiento mutuo de la totalidad de la persona, es decir, ha de haber *reconocimiento* y una conexión empática, un reconocimiento de la capacidad del otro. Ha de haber una *Einfühlung*, que es una sintonía humana con el otro, que está antes del entendimiento, porque es la propia sensibilidad la que la establece. La primera sintonía con los otros es la comprensión del otro como otro, que sería el límite inferior de la moral. Mientras que, para Kant, la compasión —que sería un grado más allá de la simpatía— no entra para nada en la moral, para Husserl es fundamental, como se ve en su *Ética*<sup>6</sup>.

No creo que se pueda desdeñar la situación que resulta de la ruptura de la sensibilidad y entendimiento y, correlativamente, de la superación de esa ruptura. Comprender al otro, compadecerlo, dolerse o alegrarse con él, son emociones morales básicas, pero sólo pueden pertenecer a la moral si cambiamos nuestra apreciación de la sensibilidad. Si se pone la fuente de la moral en el entendimiento, difícilmente un afecto, que tiene su raíz en la sensibilidad, podría tener algo que ver con la moral.

---

<sup>6</sup> Dice Husserl: «También la muy alabada compasión es tratada por Kant despectivamente como una mera inclinación» Hua XXXVII, § 43, p. 211, esp. *Introducción a la ética*, Trotta, 2020, p. 218.

Tercero, esta reevaluación de la sensibilidad afecta también a la relación con los animales, relación que cambia precisamente por una nueva consideración del lugar de la sensibilidad humana, que es ante todo animal y que es lo que ahora voy a tratar de explicar.

## 2. Aclaración *profiláctica* de un concepto

Antes de aclarar qué significa eso, quiero exponer cómo he llegado a esta problemática. Mi camino hacia la consideración de la animalidad en la fenomenología con las consiguientes obligaciones morales no se ha iniciado por interés en los temas ecológicos. Precisamente, por ser en esta investigación las consecuencias ecológicas un aspecto colateral, creo que tiene más interés; es decir, lo que aquí más nos interesa, el compromiso moral con los otros animales, ha aparecido sin buscarlo; por tanto, mi perspectiva en relación con ese punto ha sido, podríamos decir, más desinteresada, ya que no ha sido lo que buscaba y que, en ese sentido, podría estar prefigurado en la pregunta, sino que, con otra pregunta, la relación de nuestra pasividad con la animalidad, mi búsqueda ha tenido como consecuencia sacar a la luz esa obligación moral para con los otros animales.

Mi preocupación desde hace muchos años es hacer comprensible la fenomenología de Husserl en sus dos vertientes de estructura y función. Por vertiente funcional entiendo lo que la fenomenología se propone llevar a cabo como filosofía; por vertiente estructural comprendo lo que la fenomenología es en sí misma en cuanto filosofía en el juego de sus conceptos y que utiliza para llevar a cabo la vertiente funcional (San Martín, 1994: cap. IV). En la vertiente estructural el concepto de trascendental es básico, pues la fenomenología pretende reconducir la vida y el mundo a lo que se llama la subjetividad trascendental, de manera que el mundo es el correlato de la experiencia que constituye la vida de la subjetividad trascendental. Ahora bien, este concepto de “trascendental”, sobre todo en la palabra “subjetividad trascendental” o “yo trascendental”, arrastra una connotación peyorativa muy enfrentada al ambiente positivista y cientista del siglo XIX, del que el marxismo también participa<sup>7</sup>; tal connotación lleva

---

<sup>7</sup> A este respecto, no se debe olvidar las frases que Lenin dedica en *Materialismo y empirio-criticismo* a la filosofía de Bognadov, a la que llama «die reinste Pfaffenphilosophie» (la más pura filosofía de curas [párrocos]) (Lenin, I., *Materialismus und Empiriokritizismus*, Berlín: Ditz Verlag, 1975, y que alguno después, en la órbita postderridiana, la han aplicado a la fenomenología.

a su rechazo, por estar contaminado por esa forma de pensar. Se dice que la subjetividad trascendental es proponer una realidad con la que huimos del mundo concreto y del ser concreto del humano, tanto más cuanto, según Husserl, efectivamente, la fenomenología debe superar el nivel humano para alcanzar un nivel trascendental. Por eso se rechaza la vuelta a una subjetividad trascendental a la que previamente se ha cargado de todos los estigmas.

A mí, por el contrario, siempre me pareció que lo que Husserl llamaba subjetividad trascendental no era ningún residuo de la filosofía medieval, pues poco o nada tiene que ver con el alma espiritual inmortal propuesta y defendida —como un compromiso religioso decisivo— en la filosofía medieval; que, además, tampoco era algo construido, inventado o abstracto que estuviera por encima de las personas concretas, algo así como el entendimiento agente de los árabes. Estudiando la fenomenología desde la función y la estructura, me parecía descubrir una serie de malentendidos procedentes de muchos frentes, uno de los cuales era que el libro primero —casi el único al que se puede presentar como introducción a la fenomenología— las *Ideas* de 1913, trataba sólo de un aspecto de la subjetividad trascendental, del aspecto que Fernando Montero Moliner con buen criterio llamó la iniciativa (Montero Moliner, 1971), la subjetividad trascendental como yo activo, por tanto, como yo de actos intencionales que se ejercen sobre un nivel previo, dejando explícitamente, en ese libro, fuera de consideración todo ese nivel previo a la iniciativa; de ahí se pasó a pensar la subjetividad sólo como la de la iniciativa, como el ego plenamente consciente y activo, cuando la subjetividad es tanto la de la iniciativa como la de la pasividad, que Husserl estudiaría en otros momentos.

Es obvio que, teniendo esto en cuenta, la subjetividad trascendental es tanto la parte activa del ser humano como su parte pasiva; mas su parte pasiva está vinculada al cuerpo, a la sensibilidad. Esta es ante todo recepción, ser afectado, y como es el ámbito a partir del cual se ejerce la iniciativa, es siempre anterior a esta, aunque, por eso, podemos decir que la subjetividad trascendental tiene una estructura doble con un orden, de la pasividad a la actividad, de nuestra inserción primariamente pasiva en el mundo, a nuestra actividad en él, y en la fenomenología ambos aspectos son calificados como trascendentales. Desde ese momento lo trascendental adquiere un aspecto muy distinto.

Ese aspecto pasivo es nuestro nivel sensible, corporal, animal; ahí es donde pensé que el estudio de los animales nos era muy útil, incluso necesario, porque los animales son como mi etapa pasiva, que es una etapa mía trascendental. Pero

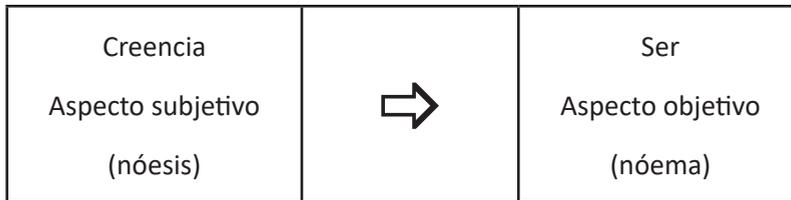
entonces, ¿no deberíamos decir que los animales también son subjetividades trascendentales en no menor grado que lo es mi primera etapa pasiva? Si eso fuera así, la noción husserliana del trascendental quedaría realmente descontaminada de adherencias y sobredeterminaciones conceptuales medievales.

Este fue mi planteamiento, que en su momento califique de “aclaración profláctica de un concepto”. Cuando ejerzo de doxógrafo, es decir, cuando quiero exponer lo que dice Husserl, no me interesa primariamente que sea correcto o no lo que dice la fenomenología; la validación del contenido me interesa cuando utilizo la descripciones husserlianas para hacer filosofía. Pero lo peor es que se rechace algo a lo que previamente se ha imputado una serie de significaciones absolutamente erróneas. Primero debemos ver qué es lo pensado en un concepto, y solo luego lo podemos juzgar teniendo a la vista la experiencia. Pero no debemos hacer una caricatura para luego juzgar la caricatura. Si muestro que en Husserl la subjetividad trascendental humana tiene una articulación trascendental entre lo animal, que, en la medida que sea, es común con otros animales, y la etapa de la iniciativa —la subjetividad trascendental activa—, una articulación que se refleja en la presencia suya en la comunidad animal, el concepto de trascendental puede quedar inmunizado frente a descalificaciones procedentes de interpretaciones sobredeterminadas, sobre todo si pensamos lo trascendental solo como la condición de posibilidad de la experiencia misma en la que se da el mundo.

### 3. La problemática de los animales como problema constitutivo en *Ideas II*

La problemática de los animales aparece en Husserl muy temprano, ya en el segundo volumen de *Ideas*, pero, por desgracia, ese volumen permaneció inédito hasta 1952; solo Merleau-Ponty, junto con el círculo más inmediato de Husserl —entre ellos Heidegger—, tuvo acceso a él. En *Ideas II*, el volumen que debía seguir a *Ideas I*, esa cuestión se plantea como un problema constitutivo. En *Ideas I*, de 1913, Husserl ha expuesto las nociones básicas del método fenomenológico, que son fundamentalmente cuatro, que se corresponden con cada una de las secciones del libro, primero (sección I): el mundo es una estructura de hechos interpretados (hechos y esencias); Segundo (sección II): el mundo en ese sentido es correlato de la experiencia de la subjetividad, que por eso esta es trascendental como condición de posibilidad de la experiencia misma; mostrar esto es el objetivo

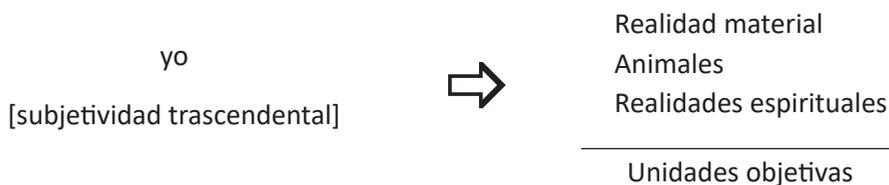
de la epojé y reducción. Tercero (Sección 3): la experiencia de la subjetividad siempre tiene dos polos, por un lado, la vertiente subjetiva, que Husserl llama *nóesis*, en la que se constituye el *noema*, la vertiente objetiva. La constitución es una donación de sentido o, expresado con más claridad para evitar malentendidos, la constitución es una presentación, en el ámbito de la experiencia, de un sentido, de manera que el noema se presenta con una serie de elementos, capas o características que dependen del tipo de ser, pues cada tipo de ser tiene un tipo de donación y, por tanto, un sentido propio. Una de las distinciones básicas es la que se da entre los caracteres de creencia, propios de la *nóesis*, y los correspondientes caracteres de ser, propios el *noema*. A la *nóesis* con creencia originaria le corresponde en el noema el ser:



Cuarto (sección IV): después de esos análisis viene la descripción de los actos conscientes en los que nos asentamos para las decisiones seguras de la vida, o para la forma en que procedemos a resolver las dudas que nos sorprenden; se trata de la experiencia más discriminatoria y decisiva de la vida humana, la experiencia de la verdad y la razón, por tanto, se trata de una fenomenología de la razón. La razón se refiere a la legitimidad de una donación o de una interpretación. Conciencia racional es aquella que, para la legitimidad, tiene en su base como prueba del legitimación una donación originaria. Toda vivencia apunta a un carácter de razón originaria, de manera que en la vida trascendental toda posición lleva a una creencia originaria, en la que se da la conciencia racional originaria y, por tanto, la verdad originaria, que no es otra que la creencia originaria en el mundo.

Dicho todo esto, veamos la animalidad en *Ideas II*. Lo expuesto en *Ideas I* se refiere a la estructura básica de la subjetividad humana. Una vez expuesta esta estructura, Husserl se apresta en *Ideas II* a describir los grandes ámbitos de la realidad, pero de la realidad como unidades que se dan constituidas y constitutivas. Esos ámbitos son la realidad material, las realidades animadas y las realidades espirituales. Pero antes de nada debemos intentar deshacer un malentendido, que indica la incapacidad para entender la problemática de la animalidad en fenomenología, porque esa problemática empieza a ser tratada en *Ideas II* como

análisis de unidades constituidas en la experiencia bajo el esquema de que el yo trascendental constituye en su experiencia esos tres campos de objetividades:



Tomar algo como unidad constituida significa tomarla como objeto en la experiencia, así los animales son objetos de mi vida. Pero, en cuanto sean objetos de mi vida, no parece que hayamos avanzado mucho respecto a la explicación kantiana del *Génesis*. Pues justo esto ha sido uno de los puntos de partida más estériles en la comprensión de la subjetividad trascendental, porque ya de entrada se cierra lo que ahora vamos a explicar.

Primero, que la constitución del animal como unidad objetiva en el mundo es la constitución de los *animales entre los que estoy yo mismo como ser humano*. La constitución del animal discurre en dos niveles, el animal constituido en actitud solipsista, que se pregunta por qué y cómo sé yo del animal, cuál es mi experiencia del animal si la tomo solo desde mí mismo; pero entonces no sé más que lo que proviene de mi experiencia corporal carnal. El segundo nivel sería la constitución del animal desde una actitud intersubjetiva, lo que sé teniendo en cuenta la experiencia de los otros, incluidos ahí también a los otros animales.

Segundo, la constitución del ser humano es la de mí mismo como humano, pero en esta situación ocurre algo nuclear: que yo como hombre soy a la vez, gracias a la reducción, sujeto trascendental. Por eso dice Husserl en el § 27 de *Ideas* II: «Yo en cuanto el hombre soy fragmento integrante<sup>8</sup> del mundo circundante *real* del yo puro, que como centro de toda intencionalidad también ejecuta aquella en la que se constituye precisamente yo, el hombre y la *personalidad*»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Yo lo había traducido como «parte constitutiva», *Bestandstück*. La palabra ‘real’, en cursiva en la traducción de Antonio Ziri6n, indica, mediante esa cursiva, que se refiere «a lo que posee el “modo de ser” de lo sujeto a causalidad dentro de la naturaleza espacio temporal», A. Ziri6n, «Presentaci6n» a Husserl, *Ideas relativas a una fenomenologfa pura y una filosoffa fenomenol6gica*. Libro Segundo: *Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n*, M6xico DF: UNAM, 1997, 13.

<sup>9</sup> «Ich als der Mensch bin Bestandteil der realen Umwelt des reinen Ich, das als Zentrum aller Intentionalit6t auch diejenige vollzieht, mit der sich eben Ich, der Mensch und die *Pers6nlichkeit*, konstituiert.» (Hua IV, p. 109, lfn. 22 ss. Ziri6n, 146).

Precisamente la reducción trascendental consiste en descubrir en mí como ser humano el sentido trascendental constituyente, responsable tanto de las características de la receptividad como condición trascendental, cuanto de la racionalidad y legitimidad que antes hemos visto. Cada uno de nosotros como ser humano es sujeto trascendental. Por eso, un poco más adelante dice: «Si [él, el yo puro] en su *cogito*, en sus experiencias, pone un ser humano y en él una *personalidad* humana, entonces le pone de modo implícito como perteneciéndole [so setzt es ihm zugehörig implizite] un yo puro con su corriente de conciencia” (Hua VI, p. 110, lín. 9; Zirion, 147)<sup>10</sup>, de manera que los seres humanos que aparecen en un mundo, en mi mundo, implican conciencias o sujetos trascendentales, como su «contenido nuclear», como su *Kerngehalt* (Hua IV, 110, lín. 34; Ziri6n, ib).

Pensemos ahora dos cosas en general, primero, que la aparici6n o constituci6n del mundo implica como su miembro central a mi yo empírico, es decir, el hecho de que yo como cuerpo en el mundo tenga una presencia entre otras cosas es para Husserl un punto central en la aparici6n del mundo, es decir, yo como hombre soy mediaci6n de la aparici6n del mundo con las cualidades que este tiene.

Pero no solo eso, sino que tambi6n est6 presupuesta en la aparici6n del mundo, es decir, que actúa como mediaci6n «la relaci6n aperceptiva a la co-aparici6n de los hombres que le acompaúan [Mitmenschen] o animales que le acompaúan [Mitanimalien]) (ib., 110, lín. 5 ss.)<sup>11</sup>. Eso significa que la vida animal, que aparece en el mundo en la forma de seres humanos y seres animales, es la mediaci6n de la aparici6n/constituci6n del mundo. Precisamente, a continuaci6n de este p6rrafo que acabo de citar. Explica Husserl que todo ser humano que yo encuentro en mi experiencia implica una subjetividad trascendental, un yo puro.

<sup>10</sup> Pongo entre corchetes el texto alem6n. Mantengo la traducci6n que yo había hecho antes de que saliera la edici6n de A. Ziri6n, que dice: «le pone de modo inherentemente implícito». En mi opini6n, entre ambas traducciones hay una diferencia importante. Yo creo que el ‘implizite’ determina el modo en que se pone, no la pertenencia. Tambi6n en ingl6s lo han traducido en este sentido: “it posits implicitly, as pertaining to him” (ed. inglesa, p. 117, lín. 9).

<sup>11</sup> “auch [ist] die apperzeptive Beziehung auf die [Mitterscheinung] seiner wirklichen oder m6glicher Mitmenschen (oder Mit-Animalien) vorausgesetzt“. Antonio Ziri6n traduce: “la referencia aperceptiva a la co-aparici6n de sus pr6jimos (o *animales* pr6ximos) reales o posibles”; por tanto, el *Mitmenschen* y el *Mitanimalien*, como ‘pr6jimos’ o ‘animales pr6ximos’. No me convence la traducci6n, pues tanto ‘pr6jimo’ como ‘animales pr6ximos’ tienen connotaciones muy distintas en espaol. Yo creo que en el “mit” se da por supuesto el aspecto intencional del “estar unos con otros”, lo que Husserl llamar6 el *Miteinandersein*, en el modo de la compresi6n mutua. Ver *Ideas* II, 147, nota\*.

Esta es la razón de lo anterior, de la mediación; pero, si la mediación es de la vida animal, es que en esa mediación se da de modo implícito el que la vida animal sea una vista sobre el universo. Más aún, mi vista sobre el universo no es la mía, sino que la que yo tengo en el conjunto de vistas posibles de la vida humana total y de la vida animal. Incluso, esta es la primera capa de presentación del mundo: el mundo es ante todo para nosotros el correlato de la experiencia animal que somos y que implica a toda otra experiencia animal.

Husserl no daría este paso en *Ideas* II. Así, mientras en la primera parte del § 27 pone a los animales como mediación en la constitución del mundo, en el segundo párrafo sólo habla del yo puro en el ser humano que aparece en mi experiencia, pero no del yo o de la subjetividad trascendental animal. Pero Husserl subsanará esa falta; aquí el carácter de mediación que da a la vida animal en el primer párrafo se ve, de acuerdo con el segundo, que proviene del hecho de que los otros hombres son en realidad sujetos de una vida consciente como la mía; ese sería el verdadero motivo de esa mediación; más en ese caso eso se ha de aplicar también a los animales, y justo el desarrollo de la fenomenología genética va en esa dirección.

¿Qué significa en realidad esa mediación de la vida animal en la aparición o constitución del mundo? Sencillamente que mi vista, donación o experiencia del mundo se presenta con el sentido de ser vista, donación o experiencia del mundo para la vida animal. Yo en cuanto ser corpóreo, con mi carne sensible, doy por supuesto que esta vista del mundo es vista también desde la parte de la vida animal. El mundo es, pues, correlato de la vida animal, así la vida animal es el primer sujeto trascendental. Más adelante pone «lo que nos ha resultado con [bei] la constitución de la naturaleza material: que ella [la naturaleza material] con toda su constitución [elementos que la integran: *Bestande*] intuitiva está referida a sujetos animales» (p. 144, lín. 4 ss.)<sup>12</sup>

Una vez que hemos diseñado el marco del problema, vamos a ver qué entiende Husserl por animal. Primero, como hemos dicho, hay una constitución solipsista, que solo quiere decir que se refiere a mí, pues yo sé qué es un animal a partir de la

---

<sup>12</sup> Antonio Zirion (*Ideas* II, 183) traduce *herausstellen* por “ponerse de manifiesto”, yo prefiero traducirlo por “lo que ha resultado”. Según la traducción “animalisch” se traduce por *animal* —que es el caso aquí— mientras que “tierisch” se traduce por “animal”. Lo cierto es que cuando Husserl utiliza *animalisch* está ya en un contexto intencional, aquí hablando de los sujetos animales (por animados), que no bestias, *bruti*, o fieras, que sería, eliminando los elementos negativos, el significado del alemán *Tier*.

experiencia que yo tengo de mi cuerpo, en actitud propia sólo mía, desde lo que yo solo siento. Ya aquí hay dos etapas o niveles básicos, uno la experiencia de la carne propia; el otro, la conexión del alma y el cuerpo.

La descripción de la constitución del cuerpo en su doble vertiente de cuerpo y carne sensible la inicia Husserl a través de la experiencia del tacto en el que este actúa como sentido de tocar que siempre puede convertirse en pasivo ser tocado. La mano derecha toca la mano izquierda y en cualquier momento puede invertir la relación; en un caso es carne que toca, en el otro es cosa tocada; cuando la mano toca, localizo en ella sensaciones (pp. 144 ss.; Ziri3n, 184); pero estas no constituyen propiedades de esta cosa f3sica que toco; si tomo en consideraci3n, por ejemplo, la sensaci3n de los nudillos de la mano, entonces la mano es carne, parte de mi soma. Tocando una barra de hierro fr3a, toco la cosa f3sica, pero a la vez puedo darme cuenta del fr3o en la mano. Al levantar un peso, noto el peso, pero a la vez noto en mis m3sculos las sensaciones de ese peso, la tensi3n de mi brazo al sostener ese peso, la tensi3n global de mi cuerpo, de mi carne. As3, mi cuerpo, al entrar en contacto con otras cosas, siempre lleva en s3 una serie de eventos, de acontecimientos notados desde dentro, lo que Husserl llama “sensitidades”<sup>13</sup>, puntos sensibles de la carne, que es campo de esas sensitidades.

Esta capacidad de sensibilidad no solo est3 en la superficie, ya que el espesor o el volumen del cuerpo no solo est3 indicado por la vista que lo atestigua, al ocupar un espacio voluminoso en el mundo, sino que est3 indicado por campos de sensibilidad (§ 36) que se prolongan en las sensaciones cinest3sicas —las sensaciones de movimiento—, las del dolor o placer, las de la tensi3n o liberaci3n de la tensi3n, todas ellas relacionadas con una presi3n o distensi3n muscular, y siempre localizadas o animando la carne en s3 misma, desde dentro de m3, en un darse cuenta propio m3o, del que los dem3s nada pueden saber de modo directo o vivido. En los tres grupos de sensaciones que he mencionado, las sensitidades (las que despu3s Antonio Ziri3n llam3 ubiestesias), las cinestesias, y las cenestesias, las primeras y segundas est3n vinculadas al conocer el mundo; las terceras, al estimarlo; y las segundas, partiendo de las terceras, a actuar en 3l.

---

<sup>13</sup> Cuando escrib3 este texto, a3n no hab3a aparecido la traducci3n por parte de Antonio Ziri3n de las *Empfindnisse* como “ubiestesias”. Es una muy buena traducci3n, porque la integra en el conjunto de las cinestesias y cenestesias, pero tiene el inconveniente de que, al decirlo en griego, se pierde la ra3z latina que nos hace comprender mejor a qu3 se refiere Husserl. Por eso yo preferir3a mantener la palabra “sensitividad”. Ni que decir tiene que este escrito no vio la luz, por lo que Antonio Ziri3n no pudo tener la sugerencia de traducir *Empfindnisse* por “sensitividad”.

Aparte de eso, la carne es el punto cero del espacio, desde el que nos orientamos en el mundo. Es, por otro lado, el órgano de mi iniciativa, de mi voluntad. Mi carne es también cuerpo físico; pero ¿cómo se da esta relación de dos aspectos de la experiencia que aparecen como dos realidades distintas por tener propiedades distintas, mi carne y mi cuerpo? Para Husserl no son dos realidades distintas ligadas por una relación de causalidad, sino que la carne es el punto de inversión, *Umschlagspunkt*, en el que una realidad causal, por ejemplo, la acción de un cuchillo o un golpe se convierten o se hacen algo condicional: sí me pegas, me duele; si muevo las piernas, siento tales tensiones musculares. Así, el cuerpo y la carne son objetos de una coaprehensión, dados en una relación de condicionalidad.

Segundo, tenemos que ver la conexión del cuerpo y la carne —el *Leib*, el soma—, y el alma, porque Husserl distingue en el ser humano la carne —el soma—, mi cuerpo físico cargado de campos de sensibilidad, y el alma, que es el conjunto de vivencias ya no localizadas en el cuerpo, pero que toman las sensaciones de la carne como materia para sus actos; por ejemplo, las sensaciones de placer o de dolor son tomadas para evaluar positiva o negativamente aquello que las provoca; o la sensación de peso para percibir el peso de las cosas y tomar decisiones sobre si podemos o no manejarlas.

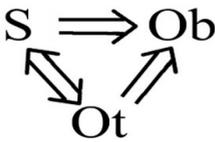
Así el *Leib*, la carne es la materia de las vivencias intencionales, pero éstas ya no están localizadas en aquella (p. 153; 193)<sup>14</sup>; las vivencias no «forman ya un estrato en la carne», en el *Leib* (lín. 22), aunque son su *Untergrund*, su subsuelo, (Zirión, 197), infraestructura, que es la que constituye la carne. A la carne pertenece esta infraestructura, pero no así las vivencias mismas que se construyen por encima de las sensaciones de la carne. Sin embargo, esa alma está ligada al cuerpo como carne, porque la carne puede ser aprehendida bien estrictamente como carne, bien como base del ser consciente, y de ese modo es objeto de una aprehensión realizadora, por la cual todo eso, la carne, «experimenta su aprehensión realizadora a una con éste [el ser consciente] en cuanto alma y yo anímico» (p. 157, lín. 14 s.; 197).

Por tanto, en la actitud solipsista, tenemos la carne como punto de partida; esa carne es cuerpo físico y a la vez carne a la que está vinculada nuestra vida mental, alimentada a través de los órganos del cuerpo físico, animados por sensaciones de todo tipo, sensibilidades —ubiestesias—, cinestésicas y cenestésicas. Así, nuestra vida mental tiene una dependencia estructural de ese cuerpo y viceversa.

---

<sup>14</sup> La segunda cifra se refiere a la traducción de A. Zirión.

Ahora bien ¿es ese cuerpo carnal anímico el animal de la zoología? En principio no, porque la zoología siempre estudia animales o personas desde fuera y hasta ahora he descrito mi yo como puro yo ¿Cómo paso yo a ser una unidad presente en el mundo tal como la estudia la zoología? ¿Cómo se constituye el animal en la experiencia real? Pues a partir de la percepción de otros cuerpos semejantes al mío; y como el mío es una carne corporal, la percepción de lo corporal implica apercebirlo como carne, mas entonces yo *le* localizo un yo sujeto con todo lo que este implica. La apercepción se refiere ante todo a la carne, yo aprendo el otro cuerpo como carne, a la que sigue con la implicación de una interioridad al estilo de la mía, que aparece incorporada y naturalizada en ese cuerpo. Ahora bien, una vez dados otros cuerpos como otros seres humanos o animales, ellos también tienen de mí una vista que me clava en el mundo, en su mundo en perspectivas que yo no tengo, de manera que entonces yo soy el conjunto de mi experiencia y de las experiencias de todos esos otros que aparecen en mi entorno. Así la objetividad intersubjetiva reposa en realidad sobre la comprensión recíproca. Como dice Philippe Cabestan: «La objetivación intersubjetiva se opera en este caso en el interior de una estructura triangular cuyos polos son, de una parte, el objeto; de otra mi mención o intención del objeto [mi conciencia de ese objeto]; y, por fin, la conciencia del otro, que su cuerpo me presenta a mí en la empatía» (1995: 67), es decir, el hecho de que yo sé que el otro también me ve. En el esquema que pongo a continuación, se indica el sentido de este triángulo.



Yo [S] me relaciono<sup>15</sup> con un objeto [Ob], en realidad, con el mundo, con el que también se relaciona el otro [Ot]. A su vez yo me relaciono con el otro, que también se relaciona conmigo, y en ambas relaciones se incorporan las respectivas relaciones de ambos con el mundo.

A partir de este esquema se comprende la teoría husserliana de la animalidad, de mi animalidad y, tomando a ésta como elemento básico, la teoría husserliana de los animales.

Para ello hay que empezar por el hecho de que por la experiencia sabemos que en muchos ejemplares de la vida animal pueden faltar aspectos o competencias

<sup>15</sup> Normalmente, por una tradición de la filosofía muy arraigada, esto siempre se entiende como una relación cognitiva, pero desde la fenomenología siempre se asume que esa relación es cognitiva, afectiva y práctica. El mundo, el conjunto de los objetos, es el campo en el que desenvolvemos nuestra vida, y este desenvolvimiento es ante todo práctico y afectivo. Es, por otro lado, evidente que la condición primera para ello es el estar despierto en el mundo en el modo de conciencia cognitiva del mundo.

que se dan en nuestra vida, en nuestra experiencia. Es como si en el alma o en la carne hubiera capas o estratos: *Seelenschichten*. Por ejemplo, reconocemos que a la persona que duerme le faltan el yo activo y muchas de las competencias sensibles de los órganos de los sentidos, que están también adormecidos, aunque sabemos que se mantiene un nivel de alerta, que se activa ante un acontecimiento muy fuerte, por ejemplo, un ruido intenso, o un movimiento extremado. También sabemos que a un topo o a un ciego les falta el conjunto de aportaciones dependientes de la vista. Pues bien, por comportamiento de los animales, comprendemos que básicamente es o tiene un cuerpo como el nuestro, pero que su alma carece de elementos que se dan en nosotros.

Los animales han de tener algún tipo de subjetividad, pero resulta difícil decir mucho más. Lo que sí podemos decir es que su carne es lugar de sensaciones como la nuestra, y por tanto lugar del dolor y el placer, y en consecuencia que su mundo depende también de una carne que estructura el mundo de acuerdo con elementos básicos como los nuestros.

Naturalmente, el reconocimiento de los otros como carne está en función de su parecido o relativa semejanza con nuestro cuerpo, siendo prácticamente total en el caso de los otros humanos; máximo en los mamíferos más próximos como los antropomorfos; luego en los mamíferos; y desde ese nivel, descendiendo en la escala biológica, hasta el resto de los animales cuya forma apenas nos permite ningún reconocimiento de su cuerpo como cuerpo carnal, por ejemplo, en el caso de una ostra.

Como dice Cabestan, aun siendo el parecido corporal el punto de partida de la atribución de una carne o del reconocimiento de la animalidad en ese cuerpo, quedan pendientes de todas maneras muchas preguntas que no podemos responder, por ejemplo, cuando sin dudar atribuimos carne a un mono o a un zorro, y nos preguntamos cómo nos verá, cómo nos vigilará, ¿serán las mismas preguntas que nos haríamos en el caso de una mariposa o a una ostra, cuando solo con muchos reparos le podemos atribuir carne o subjetividad? (ib., 75). Eso significa que la norma de atribución de carne es mi experiencia propia y de ahí iré constituyendo o reconociendo los otros cuerpos carne, o corporeidades carnales en diversos grados. Por eso dice Husserl en las *Meditaciones cartesianas* que:

Entre los problemas de las anomalías se encuentra también el problema de la animalidad y el de la gradación de los animales en *superiores e inferiores*. Desde el punto de vista de la constitución, el hombre representa el caso

normal en relación con el animal, así como yo mismo, constitutivamente, soy la norma originaria para todos los hombres. Los animales son esencialmente constituidos, para mí, como *variaciones* anómalas de mi humanidad, sin que esto impida que luego se distinga en los animales, nuevamente, entre normalidad y anomalía. Se trata siempre de modificaciones intencionales que se revelan como tales en la estructura misma del sentido (Hua I, 154: trd. Presas, 195s.).

Una pregunta sin respuesta, es decir, algo que nos resulta un enigma, es cómo es la carne de un animal cuando sus órganos sensoriales son radicalmente diferentes de los nuestros, por ejemplo, si en lugar de tener manos o sensibilidad táctil, el animal en cuestión tiene una sensibilidad química o de otro tipo, por ejemplo si tiene antenas, o la ecolocalización de los murciélagos, de la que sabemos muchísimo científicamente, pero nada por experiencia, del mismo modo que un ciego puede conocer qué es un rojo desde la perspectiva de la física, pero no sabe que es percibir un rojo. Husserl, —y lo subraya Cabestan (ob. cit., 76)—, en el texto de *Meditaciones cartesianas*, pone la palabra *Abwandlung* en cursiva; eso indica que no es sin más un caso como el que ocurre con los ciegos o sordos, cuya carne es como la nuestra solo que sin contenidos auditivos o visuales, que para ellos no existen<sup>16</sup>. En el caso de un animal con antenas, no tenemos una carne específica común, por lo que hemos de confesar que ahí topamos con un límite a la constitución. En ese sentido, el animal representa una trascendencia y exterioridad radical (Depraz, 1995: 81).

#### 4. Algunas consideraciones finales

Voy a terminar planteando una pregunta: ¿qué alcance, sobre todo moral, tiene este planteamiento husserliano? En la fenomenología, como se ha dicho, la problemática del animal se sitúa en principio en el lado del mundo<sup>17</sup>, analizando

<sup>16</sup> Aun así, nos resulta sumamente difícil entender cómo es el mundo de un ciego o un sordo de nacimiento. Si no es de nacimiento, ya sabemos que tiene algo parecido a si cerramos los ojos o nos tapamos totalmente los oídos. Pero ¿cómo es si no tiene ese despliegue inicial del mundo cromático? Es algo que nos resulta muy difícil de comprender.

<sup>17</sup> Ver Osswald, «Sobre la subjetividad animal o de la animalidad del sujeto: un recorrido por la reflexión husserliana sobre los animales», en *Anuario Filosófico* 45/3 (2012) 589-614. El texto del que este es una transcripción arreglada proviene de 1997, mientras que este texto de Osswald es de 2012. De 1997 a 2012 se ha avanzado de modo considerable en la comprensión de la estructura de la fenomenología. Osswald cita mi texto de *Alter*, pero no cita el

los animales con los que me encuentro como objetos en el mundo; pero el modo como Husserl lo analiza desplaza ese comienzo hacia la constitución de la propia subjetividad. Cabestan también lo subrayaba en su texto: «la carne, de constituida, se hace constituyente» (ob. cit., 51); así nos vemos llevados del *brutus* —*das Tier*, la fiera, θήρ— al animal y a la animalidad. Los dos últimos conceptos apuntan al “alma”<sup>18</sup> —animalidad—, y ésta en cuanto parte del ser humano nos apunta a la base de la subjetividad trascendental. De ese modo hemos interiorizado la animalidad. Quiero subrayar explícitamente este giro que impone la fenomenología, por eso ha sido necesario operar con una distinción básica; hemos empezado por el tema del animal como otro, en el contexto de una fenomenología de la intersubjetividad, pero para estudiarla Husserl opera con la fenomenología de la animación, de la animalidad; por tanto, hemos pasado, de una fenomenología del animal, a una fenomenología de la animalidad, y si aquella es una descripción del objeto animal, tal como éste se nos presenta en el mundo, de acuerdo con el método que Husserl llama una fenomenología estática, está nos afecta al modo como estamos constituidos, y en el momento en el que hay una historia del desarrollo en etapas, estamos ya en una fenomenología genética, en la que la génesis empieza por nuestra pasividad sensible. Esta distinción se refleja en la terminología, pues mientras en la primera Husserl se referirá al animal como *Tier*, en la segunda, en la que se apunta a la capa carnal común al animal y al ser humano que nos da la fenomenología de la animalidad,

---

importante de Cabestan. Osswald señala la diferencia entre el análisis estático y el genético, pero no indica que ya en *Ideas II* habría un inicio de análisis genético, como creo yo que es el caso.

<sup>18</sup> Natalie Depraz publicó el artículo «*Animal*» en *SENTENTIAE*, Vol. 23, No. 2 (2010) Ucrania, pp. 134-138, donde estudia las diferencias léxicas de los diversos términos referidos a los animales, fundamentalmente la oposición señalada en el texto entre *brutus*, θήρ, *Tier*, fiera, por un lado, y por otro animal, que remite a “ánima”, alma. En el texto, mientras la palabra alma busca la continuidad de los seres animados, la palabra alemana *Tier*, en relación con la griega θήρ, muestra lo opuesto, lo salvaje, lo no humano. Eso le lleva a concluir que la traducción del *Tier* alemán por animal en francés conlleva una especie de humanización del animal. Me pregunto si no es Husserl el que da pie a esa posición justamente como resultado del giro que estamos anunciando en este texto consecuente con el mismo método fenomenológico. Es muy interesante señalar que, cuando Husserl, en una cita que ya hemos aportado, habla de los humanos como compañeros en la fórmula *Mitmenschen*, habla también de los *Mitanimalien* (Hua IV, 110, lín. 6 s.), pero no me he encontrado *Mittier*. Por otro lado, la misma autora, en el artículo de la revista *Alier*, menciona la «alternativa del empirismo y el idealismo» que es el horizonte de la distinción entre el *brutus*-bestia y el animal-*anima* (ib.). De todos modos, la lectura de un texto francés en el que el *Tier* alemán es traducido por *bête* resulta incómodo para nuestra sensibilidad, lo mismo que cuando hablamos del *brutus* latino.

se habla de la capa *anímica* o psíquica del animal, esa capa que se describe con bastante precisión en *Ideas II*.

Esa capa es el lado natural de la vida humana, el fondo natural, el *Unterlage*, que es un conjunto de sensaciones vividas —por tanto, vivencias—, pero que escapan a su voluntad, y constituyen el «Getriebe der Erlebnisse» (§ 61, p. 280), la urdimbre de las vivencias. Es muy hermoso el texto en el que Husserl usa esa palabra:

El espíritu no es un yo abstracto de los actos que toman posición, sino que es la personalidad plena, yo-ser humano, el yo tomo posición, el yo pienso, valoro, actúo, llevo a cabo obras, etc. A mí me co-pertenece luego, un subsuelo de vivencias y un subsuelo de naturaleza ("mi naturaleza"), que se manifiesta en la urdimbre de las vivencias. (Hua IV, 280; 328)<sup>19</sup>

Precisamente ese lado natural constituye el fondo involuntario del ser humano, que se va reconfigurando mediante los hábitos, que de esa manera se convierten también en el lado natural del hombre, en algo así como instintos secundarios, núcleo fundamental de la cultura subjetiva. Se trata de pensamientos, valoraciones y acciones encarnadas. Así el hombre está siempre más allá de la naturaleza pero simultáneamente en la naturaleza, en la animalidad, aunque sea ciertamente en una segunda animalidad.

La reflexión sobre el animal nos enfrenta a nuestra propia realidad<sup>20</sup>. Una vez que estamos en esta realidad, la fenomenología genética alude a ese fondo como el fondo instintivo y pulsional, del que llegan las motivaciones de la vida humana, en la forma de un instinto o una pulsión, que por otro lado nos trasciende porque nos da acceso a la vida misma, a una vida que está más allá del *cogito*,

<sup>19</sup> «Geist ist nicht ein abstraktes Ich der stellungnehmenden Akte, sondern er ist die volle Persönlichkeit, Ich-Mensch, der ich Stellung nehme, der ich denke, werte, handle, Werke vollbringe etc. Zu mir gehört dann mit ein Untergrund von Erlebnissen und ein Untergrund von Natur („meine Natur“), die sich in dem Getriebe der Erlebnisse bekundet.» La traducción al español es la de A. Zirión con algunos cambios en grafía y en la palabra 'urdimbre'. Yo traduzco *Getriebe* por urdimbre, porque en la vida consciente no hay "engranajes" —que es como traduce A. Zirión—, ya que estos son elementos mecánicos causales, sino "urdimbres" de motivación. En inglés lo han traducido «in the play of lived experiences».

<sup>20</sup> Hace tiempo que también la biología ha llegado a esta conclusión, de ahí, por ejemplo, el interesante título de Frans de Waal, *El mono que llevamos dentro*. Barcelona: Tusquets Ediciones, 2004. Más allá de esta realidad, lo cierto es que llevamos dentro toda la animalidad.

del *ego*, y que nos conecta con la vida en general. Esta vida es realmente la que está detrás del mundo con la forma sensible que este muestra al ser correlato de esa vida animal.

De esta manera, además, podemos situar el lugar de emergencia del modo humano de ser consciente. Ese modo emerge del fondo pulsional e instintivo, un fondo que, por otro lado, siempre permanece como constituyendo nuestra vida, sin que jamás sea superado. En la medida en que el animal es análogo de este nivel pulsional constitutivo de la subjetividad trascendental, su vida es también una vida trascendental. Es un momento de la pulsión trascendental de la que nosotros mismos emergemos.

Esta constitución de la subjetividad humana trascendental es la que Husserl llama «la articulación intencional» (Hua XV, 179, lín. 23) de la subjetividad trascendental, o como dice Husserl, «en el ser-monádico». Esta articulación es, primero, interna, se da en mí mismo; pero es también externa, porque la totalidad del mundo, incluida la «historicidad animal» [tierische Historizität] (Hua XV, 392) debe tener su intersubjetividad, como la totalidad constituyente a la que se remite. Así la presencia de los animales me enseña esta articulación de mí mismo en la intersubjetividad global de la vida.

Este modo de ser el sujeto trascendental daría luz a la cercanía que Kant establece entre la sensibilidad y el entendimiento en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, que tanto temor le causó, por lo que la eliminó en la segunda edición, suprimiendo las síntesis de la imaginación como bases para la aplicación de las categorías. Husserl considera esas reflexiones kantianas un tanto mitológicas, pero él mismo recogerá en los escritos para la obra redactada y publicada por Landgrebe, *Erfahrung und Urteil*, cómo la experiencia inmediata sensible, por tanto antepredicativa, se va organizando en tipos que llevan, en un desplazamiento que mantiene lo anterior, a categorías intelectuales; con ello supera la división kantiana sin anularla.

Pero de cara a nuestro propósito, la nueva imagen que aquí se anuncia con el concepto de articulación intencional —que yo prefiero llamar trascendental, porque se trata de una articulación de y en la subjetividad trascendental— nos obliga a reconsiderar nuestros comportamientos para con los animales. Desde la fenomenología no es menos crimen quitarle a la oveja la piel que quitársela a otro humano. Y si la historia fáctica obliga o ha obligado a comer carne, en una situación que podemos decir que aún se prolonga, sí podemos adelantar, por

ejemplo, la inmoralidad sin paliativos de los juegos de tortura ejercida contra los animales.

Torturar a los animales gratuitamente, solo por satisfacción del humano, exterminarlos gratuitamente, destruir su “mundo de la vida”, por ser en el que viven —sin advertir que esa destrucción es a la vez destrucción de nuestro mundo de la vida— es realmente una perversión del orden natural puesta de manifiesto por la fenomenología husserliana de la animalidad.

## Bibliografía

- CABESTAN, Philippe (1995), «La constitution de l’animal dans les *Ideen*», en *Alter: Revue de phénoménologie* 3, pp. 39–81.
- DEPRAZ, Natalie (1995), «Qu’est-ce que l’animalité transcendante?», en *Alter: Revue de phénoménologie* 3, 1995, pp. 81-114.
- (2010), «*Animal*», en *SENTENTIAE*, Vol. 23, No. 2, Ucrania, pp. 134-138.
- FINK, Eugen (1969), *Mode - ein verführerisches Spiel*, Basilea: Birkhäuser.
- HUSSERL, Edmund (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, editado por Stephan Strasser, La Haya: Martinus Nijhoff. Trad. de Mario Antonio Presas, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.
- (1952), *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV, Editado por Marly Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, trad. de Antonio Ziri6n, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México DF: UNAM, 1997. Trad. al inglés de R. Rojcewicz y A. Schuwer. Edmund Husserl Collected Works, volumen III, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1988.
- (2004), *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Husserliana XXXVII, Editado por Henning Peucker. Dordrecht (Países Bajos): Kluwer Academic Publishers. Trad. de Mariano Crespo, Luis R. Rabanaque y Mariana Chu, *Introducción a la ética*, Madrid: Trotta, 2020.
- KANT, Emmanuel (1987), *Probable inicio de la historia humana*, Madrid: Ed. Tecnos, traducción de C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo.
- KERN, Iso (1975), *Idee und Methode der Philosophie: Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlín: Walter de Gruyter.
- MONTERO MOLINER, Fernando (1971), *La presencia humana*, Madrid: Ed. Gregorio del Toro.
- OSSWALD, Andrés Miguel (2012), «Sobre la subjetividad animal o de la animalidad del sujeto: un recorrido por la reflexión husserliana sobre los animales», en *Anuario Filos6fico*, 45/3, pp. 589-614.
- PINTOS, M<sup>a</sup> Luz y SAN MARTÍN, Javier (2001), «Animal Life and Phenomenology», en Steven Crowell, Lester Embree y Samuel J. Julian, *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology’s Second Century*, Center for Advanced Research in Phenomenology and <http://www.electronpress.com>, EEUU, pp. 342-363.
- SAN MARTÍN, Javier (1994), *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: UNED.

- (1995), «La subjetividad trascendental animal», en *Alter: Revue de phénoménologie*, 3, 1995, pp. 383-406.
- (2013), *Antropología filosófica I. De la Antropología científica a la filosófica*, Madrid: UNED.
- (2015), *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, Madrid: UNED
- (2018), «Vida humana, cultura y locura», en *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos*, ed. de Luisa Paz Rodríguez Suárez, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 13-37.

LENIN, Ivan (1975), *Materialismus und Empiriokritizismus*, Berlin: Ditz Verlag.

WAAL, Frans de (2004), *El mono que llevamos dentro*, Barcelona: Tusquets Ediciones.

ZIRIÓN, Antonio (1997), «Presentación» a Husserl, Ed., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México DF: UNAM.

Recibido 14-10-2022

Aceptado 04-11-2022