

EL ANIMAL, ¿ES UNA OTREDAD POSIBLE? INDAGACIONES FENOMENOLÓGICAS A PARTIR DE HUSSERL Y HEIDEGGER

Jesús Ayala-Colqui¹

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo analizar el concepto de animalidad desde la perspectiva de Edmund Husserl y Martin Heidegger. Más precisamente se plantea la pregunta de si el animal posee el estatuto de la otredad o carece de él. En efecto, el animal, respecto al humano, resulta un ente otro, pero, desde los supuestos de la fenomenología, ¿eso basta para que este sea aprehendido como una intersubjetividad o una coexistencia que se dona al mundo de los seres humanos? Para responder esta cuestión revisaremos la argumentación de Husserl, especialmente en *Hua IV* y *Hua XXXIX* y la de Heidegger en *GA 2* y *GA 29/30*. Finalmente añadiremos una consideración crítica de las ideas de los autores estudiados de cara a los desarrollos de la biología contemporánea para preguntarnos en qué medida su indagación filosófica se condeciría con la evidencia zoológica actual.

Palabras clave: Animal. Otredad. Husserl. Heidegger. Fenomenología. Biología.

INTRODUCCIÓN

Por lo general, la mención del término otredad involucra a los otros humanos. Resulta curioso este privilegio, puesto que en un sentido genérico tanto yo como el prójimo *somos lo mismo*, a saber: entes humanos. Resulta comprensible, por esto, que Lévinas al tematizar la otredad señale que en rigor lo absolutamente otro sería lo divino y no lo humano.² En consecuencia, hay

¹ Profesor e investigador asociado de la Universidad Científica del Sur, Lima – Perú; profesor investigador de la Universidad Tecnológica del Perú, Lima – Perú.  <https://orcid.org/0000-0002-9059-5401>. E-mail: yayalac@cientifica.edu.pe; c24512@utp.edu.pe.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n2.p133>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

² “Dios es, en un sentido, *el otro* por excelencia [*l'autre* par excellence], el otro en tanto que otro, lo absolutamente otro [*l'absolument autre*]” (LÉVINAS, 1968, p. 36; la traducción es nuestra).

ya una contradicción en el concepto de otredad o, al menos, una limitación esencial: su despliegue conceptual presupone forzosamente una cierta mismidad desde la cual resulta inteligible. Ahora bien, ¿el otro, en sentido más radical, no sería lo no-humano? Lo no-humano, sin embargo, se dice en muchos sentidos: cosas, bacterias, plantas, animales, máquinas. Si hemos constatado una limitación inherente al concepto de otredad, quisiéramos en este artículo abordar una de las posibles declinaciones de esta otredad no humana sin que esta elección presuponga un privilegio ontológico, a saber: la *otredad animal*. Dado la multiplicidad de abordajes que puede recibir esta cuestión, acotaremos nuestro campo de acción a dos autores relevantes y seminales del s. XX, quienes, a su manera, han pensado la cuestión de la intersubjetividad y la coexistencia: Husserl y Heidegger. Ergo, nuestra pregunta de investigación es la siguiente: ¿en qué sentido para Husserl y Heidegger el animal puede ser un otro?

1 LA OTREDAD ANIMAL EN HUSSERL: ACTITUD NATURALISTA Y ACTITUD PERSONALISTA

Husserl en el § 30 de *Ideen II* distingue entre el yo trascendental (*transzendentalen Ich*) y el sujeto anímico (*seelische Subjekt*)³. Este último tiene vivencias (*Erlebnisse*) que no son meras propiedades, sino maneras de comportamiento y estados anímicos que son uno con el cuerpo viviente (*Leib*). Y en el § 34 establece una diferencia entre la actitud naturalista (*naturalistischer Einstellung*) y la personalista (*personalistischer Einstellung*), las

³ Recordemos que el yo puro o trascendental se obtiene como consecuencia de la reducción fenomenológica que pone entre paréntesis la actitud natural, confróntese al respecto *Hua III/1*, 61-71, 106-107; HUSSERL, 2013, p. 141-151, 190-191. El yo puro resulta estar constituido por “[...] vivencias intencionales que ‘nosotros’ en cada caso hemos ‘ejecutado’” (*Hua IV*, 97; HUSSERL, 2005, p. 133), cogitaciones allende una corporalidad accesibles en una reflexión fenomenológica (*Hua IV*, §23), mientras que el sujeto anímico se diferencia de él en tanto resulta accesible a la actitud naturalista (véase al respecto *Hua IV*, §30, p. 120-124; HUSSERL, 2005, p. 159-164). Ya en este mundo prepredicativo se vislumbra cierta intersubjetividad: “Este mundo prepredicativo e irreflexivo (que Husserl trata en detalle en *Formale und transzendente Logik*), al que pertenece el yo, también se vive con otras personas, es decir, intersubjetivamente. Los otros se me aparecen como yo, tal como estoy constituido, y juntos configuramos “[...] una realidad espacio-temporal objetiva, como el entorno que existe para todos nosotros.” (ROMERO CONTRERAS, 2015; traducción nuestra). Por otro lado, ya en *Hua IV*, 27-29, Husserl distingue entre naturaleza material y naturaleza animada para delimitar el campo de sendas investigaciones. Es en este último ámbito, la naturaleza animada (*animalischen Natur*), la que constituye propiamente lo anímico (abordable no solo desde una actitud naturalista, sino también desde una actitud personalista) y en donde emerge, como se verá en este artículo, la cuestión de la animalidad.

cuales abordan respectivamente al humano como objeto de la zoología y como miembro del mundo espiritual⁴. Es en la actitud personalista donde uno aparece como persona (*Person*), la cual se solapa, pese a que aparece como su regente, con el sujeto anímico: la persona está inmersa en un mundo espiritual en el cual vive y se desenvuelve anímicamente. Pues bien, es en el marco de esta distinción que Husserl tematiza la cuestión de lo animado y la animalidad. Para empezar, Husserl no opone al ser humano con el ser animado, sino que considera que el ser humano tiene una dimensión “animada”. En efecto, visto desde la actitud naturalista, el humano en tanto sujeto anímico y no en tanto persona, tiene un “ser animal” (*animalisches Wesen*) (*Hua IV*, 143; HUSSERL, 2005, p. 183). Aquí resulta importante no confundir dos términos: seres animados (*Animalien*) y seres animales (*Tiere*). Aunque pareciera que Husserl emplea indistintamente ambos términos, por lo general –siguiendo a Ciocan (2019)– el primero incluye tanto a los seres humanos y a los animales (o, dicho de otro modo, a los animales humanos y a los animales no humanos), mientras que el segundo refiere exclusivamente a los animales (no humanos).⁵ En tal sentido, tanto *die Menschen* como *die Tiere* son *Animalien*. Bajo estas coordenadas, el humano y los animales presentan una “identidad de naturaleza” (*Hua IV*, p. 162; HUSSERL, 2005, p. 203). Y es sobre el fondo de esta que la otredad de los otros seres animados (*Animalien*) tiene una corporalidad física protopresente (*urpräsenste Leibkörper*) con una interioridad apresente (*appräsententer Innerlichkeit*), es decir, en el mundo encuentro y percibo cuerpos físicos de otros seres animados, pero al mismo tiempo no puedo aprehender sus vivencias anímicas interiores (*Hua IV*, §44).⁶ Es preciso

⁴ Sin embargo, la actitud naturalista (contrapuesta a la actitud personalista) no es lo mismo que la “actitud natural” (*natürlichen Einstellung*). Husserl contrapone esta última a la actitud fenomenológica. Véase al respecto *Hua III/1*, 60-66; HUSSERL, 2013, p. 149-146 y LUFT, 1998, p. 153-170. Por lo demás, cabe precisar que existe una jerarquía entre la actitud personalista y la naturalista: “[...] la actitud naturalista se subordina a la personalista, y adquiere cierta independencia mediante una abstracción.” (*Hua IV*, 382; HUSSERL, 2005, p. 229).

⁵ Cabe precisar que las traducciones a menudo no diferencian ambos términos alemanes. Verbigracia, la versión castellana de Antonio Ziriñ de *Ideas II* no establece tal distinción, traduciendo erradamente tanto *Animalien* como *Tiere* por animales: El título del parágrafo 43 “Gegebenheit fremder Animalien” es vertido como “La dación de animales ajenos” (HUSSERL, 2005, p. 203) y “Sodann auch die Identität der Natur für alle Menschen und Tiere.” (*Hua IV*, 162) es traducido como “Luego también la identidad de naturaleza para todos los hombres y animales.” (HUSSERL, 2005, p. 203).

⁶ En tal sentido, un animal como un gato (*Katze*) tiene, según Husserl, un “[...] cuerpo sensitivo y animado (*empfindenden und beseelten Leib*)” (*Hua IV*, 175; HUSSERL, 2005, p. 221), de suerte que

resaltar que la protopresencia y la apresencia no se predica exclusivamente de los hombres,⁷ sino de la categoría más general de los *Animalien*. En consecuencia, los seres animados, incluyendo a los animales, son una otredad e inclusive son una subjetividad en la medida que son sujetos anímicos anclados en un cuerpo viviente:

[...] los *animales*: estos incluyen en efecto subjetividades [*die Animalien: sie enthalten ja Subjektivitäten*]. Son *objetidades* peculiares, cuya dación primigenia es de tal índole que presupone protopresencias, mientras que ellas mismas no pueden darse en protopresencias [...]: los cuerpos [*Leiber*] que se hallan frente a mí externamente los experimento, como otras *cosas*, en protopresencia; la interioridad de lo anímico [*Seelischen*], por apresencia. (*Hua IV*, 163; HUSSERL, 2005, p. 205)

Además, por el hecho de que los otros seres animados (animales y humanos, por ende) posean un cuerpo puede, uno “empatizar” con ellos y aprehenderlos como “sujetos-yo”: “[...] los aprehendo como cuerpos, es decir, empatizo en ellos [*ich fühle ihnen*] en cada caso un sujeto-yo [*Ichsubjekt*] con todo lo que le pertenece y con el contenido particular que cada caso exige.” (*Hua IV*, 164; HUSSERL, 2005, p. 205). Al poseer también los otros seres animados un cuerpo localizable espacial y temporalmente, la empatía (*Einfühlung*) los revela entonces como “análogos de nosotros mismos.” (*Hua IV*, 164; HUSSERL, 2005, p. 209). Y es así como la empatía nos conduce, en el ámbito de la actitud naturalista, a una objetividad intersubjetiva (*intersubjektiven Objektivität*) donde uno se confronta con una otredad humana y animal. Por ello, la naturaleza se patentiza como esta intersubjetividad de entes anímicos: “[...] la naturaleza se constituye como intersubjetivamente común” (*Hua IV*, 171; HUSSERL, 2005, p. 212) y como “[...] una unidad de apariciones puesta y susceptible de ser puesta por sujetos” (*Hua IV*, 171; HUSSERL, 2005, p. 213).

no es una simple cosa, sino que “[...] más allá de las texturas meramente físicas tiene también, persistentemente, texturas estesiológicas y anímicas (*aesthesiologische und seelische*).” (*Hua IV*, 176; HUSSERL, 2005, p. 222).

⁷ Hombre y humano no son, en rigor, sinónimos. Los usamos como intercambiables en este texto solo por una cuestión estilística, dejando claro que asumir al hombre como sujeto universal (elidiendo, por tanto, otros géneros y condiciones político-sociales) está lejos de las consideraciones conceptuales del autor del artículo.

No obstante, visto desde la actitud personalista, esa contigüidad y continuidad entre el animal humano y el animal no humano —en donde ambos son seres animados poseedores de un cuerpo y, todavía más, “sujetos”— cesa abruptamente. En efecto, en esta última actitud, el cuerpo viviente ya no remite al cuerpo físico, sino a la persona y más aún al espíritu (*Geist*). Aquí el humano posee, además de una vida física corporal, una vida práctica (*praktisches Leben*): está inmerso en un mundo circundante (*Umwelt*) compuesto no de cosas (*Dinge*) sino de “[...] objetos de uso (*Gebrauchsobjekte*) (vestidos, enseres domésticos, armas, herramientas)” (*Hua IV*, 182; HUSSERL, 2005, p. 227)⁸ donde las personas antes que encontrarse aisladas son “miembros de comunidades” (*Glieder von Gemeinschaften*), es decir, “[...] tienen sus contexturas comunitarias, sus ordenamientos morales y jurídicos.” (*Hua IV*, 182; HUSSERL, 2005, p. 227-228).

A este nuevo ámbito, que ya no es naturaleza sino cultura, le corresponde ser estudiado por las “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*).⁹ A este respecto, el animal no humano (*Tier*), para Husserl, carecería de esta dimensión cultural y espiritual. Aún más, cuando se habla de la otredad en la

⁸ El mundo de la vida (*Lebenswelt*) en Husserl (*Hua IV*; HUSSERL, 2005) guarda una gran afinidad con la vida fáctica (*faktische Leben*) y existencial de Heidegger (*GA 2*; HEIDEGGER, 2012): en ambos no se trata de una conciencia teórica contrapuesta a cosas (*Dinge*), sino de una persona (*Person*) o de un *Dasein* inmerso en una comunidad (*Gemeinschaft*) o una coexistencia (*Mitdasein*) y puesto en contacto con objetos de uso (*Gebrauchsobjekte*) o útiles (*Zeuge*). Heidegger, consciente de ello, señala en *Sein und Zeit*: “Aunque decididamente más radical y diáfana, la interpretación fenomenológica de la personalidad tampoco llega hasta la dimensión de la pregunta por el ser del *Dasein*. A pesar de todas sus diferencias de planteamiento, de procedimiento y de orientación en su concepción del mundo, las interpretaciones de la personalidad en Husserl y Scheler concuerdan en lo negativo. Ya ni siquiera plantean la pregunta acerca de lo que es ‘ser-persona’.” (*GA 2*, 47; HEIDEGGER, 2012, p. 68). En esas mismas líneas Heidegger coloca una nota a pie de página donde hace referencia a *Ideen 2*, todavía inéditas para la época de la publicación de *Sein und Zeit*, con la intención de desmarcarse de su “finalidad” y “resultados” del análisis husserliano. Sobre el sentido de la correspondencia y afinidad entre Husserl y Heidegger respecto al “mundo de la vida”, véase Thurnher, 2004 y Herrera, 2010.

⁹ Dilthey, a quien Husserl le reconoce el mérito de iniciar el estudio del mundo espiritual (*Hua IV*, 172; HUSSERL, 2005, p. 217), generaliza el uso del término *Geisteswissenschaften*: “Me adhiero a la terminología de aquellos pensadores que denominan a esta otra mitad del *globus intellectualis* ‘ciencias del espíritu’. Por un lado, esta designación se ha hecho bastante general y comprensible gracias también en gran parte a la popularidad de la *Lógica* de John Stuart Mill. Por otro, parece ser la expresión menos inadecuada, si se la compara con las que tenemos a elegir.” (DILTHEY, 2015, p. 42). El término “ciencias del espíritu” fue la traducción de *moral sciences* (sintagma introducido por Mill) realizada por Schiel en 1863: “[...] la palabra «ciencias del espíritu» se introdujo fundamentalmente con la traducción de la lógica de J. S. Mill.” (GADAMER, 1999, p. 31).

actitud personalista, en la cual la persona no está sino en un “conglomerado de personas” (*Personenverband*) (*Hua IV*, §51), cesa toda referencia al animal (*Tier*), lo que contrasta fuertemente con lo acontecido en la actitud naturalista, donde la mención al animal y, en general, a la inclusiva categoría de *Animalien* es constante. Esto es así porque el mundo circundante común de las personas es un mundo comunicativo (*kommunikative*) donde no se comunican fieras y humanos, sino tan solo estos últimos entre sí en tanto “compañeros” (*Genossen*) de la socialidad:

La socialidad [*Sozialität*] se constituye mediante los ACTOS ESPECÍFICAMENTE SOCIALES COMUNICATIVOS, actos en los cuales el yo se vuelve a otros [*das Ich an Andere wendet*], y estos otros también le están conscientes al yo como aquellos a quienes se vuelve y quienes además comprenden este volverse [*diese Wendung verstehen*]. (*Hua IV*, 194; HUSSERL, 2005, p. 240).

Asimismo, si en la actitud personalista es también posible la empatía (además de en la actitud naturalista expuesta con anterioridad), resulta significativo que Husserl no ofrezca ejemplos de un acto de empatía entre los hombres y los animales, como si la empatía para con el animal solo fuera posible en el reino de la naturaleza en tanto que este se muestra como cuerpo anímico viviente, pero no como persona espiritual comunicativa: “Puedo experimentar a otros, pero solamente mediante empatía [...]. Puedo “comprender” qué es un matrimonio en tanto puedo empatizarme en un matrimonio [...]” (*Hua IV*, p. 200; HUSSERL, 2005, p. 245). La empatía en el mundo circundante espiritual se reserva, pues, a fenómenos culturales humanos.¹⁰

¿Esto quiere decir que los animales carecerían de cultura y serían irreductibles a la personalidad? En *Husserliana XXXIX*, el autor alemán complejiza la situación de los animales. Por ejemplo, aquí interroga por los mundos de los animales (*die Welten der Tiere*) e incluso por el mundo natural prehistórico (*die vorgeschichtliche Naturwelt*). Si bien Husserl se refiere al mundo natural prehistórico, accesible a una ciencia como la paleontología (lo que nos haría pensar que las consideraciones se enmarcarían dentro de la actitud naturalista de *Hua IV*), no deja de ser significativo que, en primer lugar, señale que el mundo humano es ya un “mundo animal”: “[...] este mundo [*diese Welt*] no

¹⁰ Lotz (2006) sentencia: “Los animales no pueden concebirse, en palabras husserlianas, dentro de la actitud personalista.” (p. 196, traducción nuestra). Ciocan (2019) coincide en ello.

solo es un mundo de los humanos [*Menschenwelt*], sino también un mundo animal [*Tierwelt*] y así es como este se constituye para nosotros los humanos.” (*Hua XXXIX*, p. 510; la traducción es nuestra). En segundo lugar, el autor indica que este mundo compartido entre humanos y animales es, sorprendentemente, un “mundo de la cultura”:

El mundo es un mundo humanizado y animalizado [*humanisierte und animalisierte Welt*] y se presenta como tal en cada actual mundo de la vida o mundo de la experiencia [*Lebens- oder Erfahrungswelt*], en cada fase del mundo histórico [*historischen Welt*] [...]. Es el mundo de la cultura [*Welt der Kultur*]. Los objetos del mundo [*Weltobjekte*] se dan en el mundo de la vida mismo [*Lebenswelt selbst*], en una experiencia concreta, como armas [*Waffen*], como casas [*Häuser*], como objetos con propósito [*Zweckobjekte*] de todo tipo, como huellas en la hierba, como puntos de apoyo, etc. Pero lo mismo se aplica a los animales [*Ebenso aber auch schon für die Tiere*]. A partir de las “huellas animales” [, *Tierspuren*] y su tipo “vemos” qué animales y qué tipo de animales habían. (*Hua XXXIX*, 510; la traducción es nuestra).

En primer lugar, según esta cita, el animal y las consecuencias de sus acciones aparecen, para el hombre, como objetos mundanos. Ahora bien, en segundo lugar, este mismo párrafo deja traslucir la idea de que los animales no solo son objetos mundanos, sino que también *ellos mismos poseen sus propios vestigios*. Por lo tanto, no se puede descartar sin más la presencia de un mundo experimentado por los animales, en la modalidad de una vivencia enfrentada a objetos de uso y no a simples cosas naturales. Aunque no se diga explícitamente que los animales tengan “cultura” (algo propio del ámbito espiritual), sí se afirma que poseen, en su lugar, “huellas animales” (*Tierspuren*) que como una suerte de reliquias de civilizaciones remotas testimonian su mundo vivido. Es decir, oblicua, tangencial, circunstancialmente Husserl deja abierta la posibilidad de que ese mundo animal (*die Welten der Tiere*), y más ampliamente el mundo —que es forzosamente uno humanizado y animalizado (*humanisierte und animalisierte Welt*)—, sea también o posea, para usar un término de *Hua IV*, una vida práctica (*praktisches Leben*) donde no hay meras cosas presentes (*Dinge*), sino objetos de uso (*Gebrauchsobjekte*). Con esto se matizaría o se complejizaría la idea inicial de que los animales son meras naturalezas presentes, sin ninguna intervención pragmática y comunitaria.

Husserl, empero, no ahonda en esta idea y, por el contrario, se limita a señalar una primordialidad (*Primordialität*): el ente humano es el “modal primordial” (*urmodalen*) desde el cual se extrapola una posible mundanidad animal (*Hua XXXIX*, 510). Es más, el mundo animal es un mundo en un sentido parcial, puesto que no es, como el humano, un mundo de conocimiento posible (*Welt möglicher Erkenntnis*)¹¹. Si este “mundo” animal, en tanto mundo prehistórico, permite una ampliación (*Erweiterung*) del mundo humano (*Hua XXXIX*, 511), es menester señalar que no por ello se pierde la centralidad humana: “[...] pero por mucho que se expanda [el mundo] [...] es el mundo de la vida humana [*menschliche Lebenswelt*].” (*Hua XXXIX*, p. 540). En tal sentido, los mundos de los animales aparecen, en rigor, como “modificaciones humanas” (*menschliche Modifikationen*) (*Hua XXXIX*, 541).

Ahora bien, según todo lo mencionado, ¿qué lugar ocupa el animal, en tanto otredad, en la fenomenología de Husserl?

Por un lado, el animal aparece como una otredad en la actitud naturalista ya que es también un otro con un cuerpo físico y un cuerpo viviente que posee estados de ánimos. De hecho, esta posesión de estados anímicos del animal es el fundamento de que el humano puede “empatizar” con él, tal como un hombre empatiza con otro hombre:

[...] supongamos ahora que yo fuese un pájaro y que pudiese volar [...]. Comprenderlos es ponerse uno mismo en el lugar de ellos en cuanto voladores. El pájaro está sobre la rama o se posa en el suelo; despega, levanta el vuelo [...]; y ello de modo similar a como ocurre al andar. (HUSSERL, 2006a, p. 33-34).

Es más, esta empatía se explica por el hecho de que el hombre es juzgado como el caso “normal” de la animalidad, de suerte que los animales no humanos aparecen como “variantes anormales” de la humanidad (*Hua I*, 154;

¹¹ Cabe señalar que en *Husserliana-Materialen Band 8*, Husserl anota: “El animal [*das Tier*] no tiene un mundo [*hat nicht eine Welt*] con un sentido de conocimiento [*Erkenntnis*] y un sentido de propósito [*Zwecksinn*] como el hombre [*wie der Mensch*] [...]. Lo único que puede significar es que el animal [*das Tier*] tiene, a decir verdad, un [mundo] similar a nosotros [*eine uns ähnelnde*] [...] y, sin embargo, no un mundo como mundo de conocimiento posible [*nicht Welt als Welt möglicher Erkenntnis*].” (HUSSERL, 2006b, p. 210). Más adelante en este mismo manuscrito Husserl señalará que el mundo de los animales es como el mundo de los niños (*Kinder*) dado que ambos participan “de forma secundaria” (*sekundären Weise*) en el mundo humano que es propiamente “adulto” (HUSSERL, 2006b, p. 243).

HUSSERL, 1985, p. 192).¹² El animal, desde la actitud naturalista, es entonces un otro anormal que se aleja de la norma corpórea de lo humano.

Por otro lado, desde la actitud personalista en *Hua IV* el animal no es convocado como una otredad espiritual y, en consecuencia, no se menciona la posibilidad de una empatía espiritual ya no fundada en la analogía corpórea. Y, sin embargo, en *Hua XXXIX*, por más de que sea el ente humano el pivote desde el cual realizar una aprehensión de lo animal, se deja abierta la posibilidad de que los animales posean objetos de cultura y, por tanto, prolongando el argumento husserliano, resplandezca en ellos una suerte de personalidad.

Podemos decir, por consiguiente, que *Husserl mantiene un doble registro respecto a la otredad animal*: de un lado, es un otro corpóreo-viviente, ciertamente anormal, del hombre en tanto ser natural y, de otro lado, es ambigua su dación como otredad personalista-espiritual dado que no es de entrada un miembro más de la comunidad comunicativa y dado que, empero, el mundo humano es también un mundo animal poseyendo este último sus propios vestigios y objetos mundanos. En todo caso, lo que queda claro es que el animal sí posee para Husserl un estatuto de otredad, con sus respectivos ámbitos y niveles de análisis. Es ese otro anormal de la naturaleza y ese otro ambiguo del espíritu que se da al mismo tiempo que las otredades humanas, otredades que, a fin de cuentas, con sus mundos, conforman nuestro mundo.

2 LA OTREDAD ANIMAL EN HEIDEGGER: LA COEXISTENCIA MUNDANA Y LA POBREZA DE MUNDO

A diferencia de Husserl, para Heidegger la cuestión de la animalidad no está vinculada al tema de la corporalidad y la espiritualidad, pero sí al de la mundanidad (*Weltlichkeit*). En *Die Grundprobleme der Metaphysik* (GA 29/30) Heidegger aborda con detalle la cuestión del ser del animal. Sin embargo, para comprender esta tematización resulta útil partir de las

¹² Para una discusión detallada del animal como caso anormal de la humanidad en Husserl confróntese Di Martino, 2014. Ciocan (2017) señala que esta posición involucra paradojas que no deben ser dejadas de lado, pues la anormalidad interespecífica no es lo mismo que la anormalidad intraespecífica. No obstante, Depraz (1995) y Osswald (2012) consideran que el animal puede tener también una normalidad y una anormalidad, de suerte que la humanidad matiza su carácter normativo respecto a los animales.

consideraciones heideggerianas contenidas en trabajos anteriores. Como se sabe, *Sein und Zeit* (GA 2) sintetiza varios de los intentos teóricos precedentes en torno a la pregunta por el sentido del ser (*Sinn vom Sein*)¹³; de ahí que sea pertinente partir de esta obra para tener un horizonte conceptual desde el cual abordar el seminario heideggeriano sobre la animalidad.

En *Sein und Zeit*, Heidegger no solo plantea la pregunta por el sentido del ser, sino que también ofrece un marco específico desde el cual avizorar una respuesta, esto es, la elección de un ente privilegiado que guíe el interrogar ontológico. Este ente se elige en función de que el preguntar (*fragen*) mismo es un modo de ser de este ente y, más precisamente, en función de que todo interrogar involucra a un ente específico tanto como inquiriente (*Frager*) que como interrogado (*Befragtes*) (GA 2, §2). ¿Cuál es ese ente? Respuesta: es “el ente que somos en cada caso nosotros mismos” (*dieses Seiende, das wir selbst je sind*), el cual es designado deliberadamente como *Dasein*. Esto quiere decir que desplegar la pregunta por el ser no es sino hacer que este ente “se vuelva transparente en su ser” (GA 2, 7; HEIDEGGER, 2012, p. 28), lo que equivale a realizar, preliminarmente, una analítica de tal ente, esto es, una analítica del *Dasein* (*Analytik des Daseins*).¹⁴

Sein und Zeit aborda este análisis partiendo de la idea de que el *Dasein* “es” su existencia (*Existenz*) en el sentido de un poder-ser comprensor que tiene posibilidades y no propiedades: “[...] la idea de la existencia ha sido perfilada como un poder-ser comprensor [*verstehendes Seinkönnen*] al que le va su ser mismo.” (GA 2, 232; HEIDEGGER, 2012, p. 249). Bajo este marco se estudia, desde las coordenadas de una fenomenología hermenéutica (*hermeneutische Phänomenologie*)¹⁵, la “estructura fundamental” del *Dasein*

¹³ Un estudio detallado del desarrollo de la pregunta por el sentido del ser en Heidegger se puede ver en Escudero, 2010.

¹⁴ En sus seminarios previos Heidegger denomina este abordaje con los sintagmas: *Urwissenschaft des Lebens* (GA 58) y también *Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Para una contextualización del proyecto de Heidegger a partir de la fenomenología y en confrontación con ella a partir de estos sintagmas, véase Lambert Ortíz, 2008, Escudero, 2010 y Ledesma Albornoz, 2021.

¹⁵ Se trata de una fenomenología hermenéutica porque para Heidegger el comprender (*verstehen*) es una posibilidad fundamental de la existencia del *Dasein* y no una actividad subsidiaria, específica y artificial que ocurriera solo en una confrontación con textos a descifrar: “De la investigación misma se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la interpretación [*Auslegung*] [...]. La fenomenología del *Dasein* es hermenéutica, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación,” (GA 2, 37; HEIDEGGER, 2012, p. 57). Sobre la fenomenología hermenéutica de Heidegger véase Moran, 2000, Thurnher, 2004 y Grondin, 2018.

que comparece *a priori* en él: “el-ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) (GA 2, §12). Esta posee tres momentos constitutivos co-origenarios: la mundanidad del mundo (*Die Weltlichkeit der Welt*), el coestar (*Mitsein*) y el estar-en como tal (*Das In-Sein als solches*). Es a partir de estos elementos que podemos plantear el estatuto de la otredad en Heidegger y, especialmente, la cuestión de la otredad animal en *Sein und Zeit*.

En el mundo, el *Dasein* no se encuentra frente a cosas (*Dinge*), sino frente a útiles (*Zeuge*) que son objeto de la ocupación (*Besorge*), es decir, el *Dasein* se encuentra absorbido cotidianamente en un trato pragmático con entes intramundanos que aparecen como útiles en tanto entes a la mano: “[...] este ente no es entonces el objeto de un conocimiento teórico del “mundo”, es lo que está siendo usado, producido, etc.” (GA 2, 67; HEIDEGGER, 2012, p. 89). Solo cuando el útil falla es que se muestra como un ente accesible a la mirada teórica, esto es, deja de ser tratado como utensilio (*Zeug*) para ser aprehendido como un ser-ahí presente (*Vorhanden*) (GA 2, §16). Resulta significativo que en los §§ 14-24 de *Sein und Zeit* Heidegger no mencione a otro tipo de entes que no sean *Dasein* ni útiles o, mejor dicho, que reduzca toda la multiplicidad óptica a estas dos opciones dicotómicas¹⁶. Por ejemplo, la naturaleza y los animales comparecen primordialmente como útiles. En efecto, la obra (*Werk*), en tanto “para-qué” (*Wozu*) del útil, es también un útil, y aquella remite a materiales que se obtienen a partir de los animales y la naturaleza:

En la obra hay también una remisión a “materiales”. Ella está necesitada del cuero, del hilo, de los clavos, etc. El cuero, a su vez, es producido a partir de las pieles. Éstas se sacan de animales que han sido criados por otros. En el mundo hay también animales que no son de cría, y en la misma crianza ellos se producen en cierto modo por sí mismos. Según esto, en el mundo circundante se da el acceso a entes que, no teniendo en sí mismos necesidad de ser producidos, ya siempre están a la mano. (GA 2, 70; HEIDEGGER, 2012, p. 92)

¹⁶ Si al *Dasein* le corresponde existenciales y a los entes que no son *Dasein* (por ejemplo, los útiles o las subsistencias ahí-presentes) categorías, Heidegger sentencia: “Existenciales y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres de ser.” (GA 2, 45; HEIDEGGER, 2012, p. 66).

Si se ha dividido, en lo que respecta al mundo, a los entes en *Dasein* y útiles, ¿qué posición ocuparían los animales en este esquema fuertemente dualista? Los animales, para Heidegger, no podrían ser un *Dasein*, toda vez que no es el ente que somos en cada caso nosotros mismos. Por lo demás, que los animales no sean *Dasein* queda corroborado en el momento en que Heidegger aborda la muerte (*Tode*): esta solo es una posibilidad existencial, la más cierta e irrespectiva, del *Dasein*; por el contrario, los animales (*Tiere*) no mueren, sino tan solo fenecen, la palman: “Al terminar del viviente lo hemos llamado fenecer (*verenden*).” (*GA 2*, 247; HEIDEGGER, 2012, p. 263). Si no son *Dasein*, dada la dicotomía excluyente que plantea Heidegger en el ámbito intramundano, la única opción que quedaría es que fueran útiles. El párrafo anteriormente citado ratifica esto: aunque los animales no son producidos (como, por ejemplo, un martillo), “ya siempre están a la mano” (*immer schon zuhanden ist*), de suerte que se los usa como parte de la crianza doméstica o industrial.

Ahora, cuando Heidegger tematiza explícitamente la otredad en *Sein und Zeit*, la mención de los animales desaparece totalmente.¹⁷ En efecto, el *Dasein* es un *Mitdasein* lo que quiere decir que el *Dasein* solo coexiste y comparte un mundo con otros *Dasein* y no con los útiles: “El ‘otro’ ente tiene, él mismo, el modo de ser del *Dasein* [*Das »andere« Seiende hat selbst die Seinsart des Daseins*].” (*GA 2*, 124; HEIDEGGER, 2012, p. 144). Frente a los otros *Dasein* se trata de una relación de solicitud (*Fürsorge*) y no de ocupación (*Besorge*) (*GA 2*, §26). Aunque cotidianamente el “sujeto” de la existencia sea el uno impersonal (*das Man*) (*GA 2*, §27), ni en la autenticidad o inautenticidad de la existencia aparece como factible la posibilidad de una coexistencia y, por tanto, una otredad del *Dasein* para con entes que no son *Dasein* como, por ejemplo, los animales. Por consiguiente, para Heidegger en *Sein und Zeit* el animal no es ni puede ser una otredad; a lo sumo, comparece como útil en tanto material de la obra-útil en que se encuentra ocupado pragmáticamente el *Dasein*.

En *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (*GA 29/30*), Heidegger aborda propiamente la cuestión de la animalidad. En la segunda parte de este seminario Heidegger esgrime tres tesis: “1) la piedra (lo material) es sin mundo [*Weltlos*]; 2) el animal es pobre de mundo [*Weltarm*]; 3) el hombre configura

¹⁷ Derrida (2006) ha llamado ya la atención cómo el animal se encuentra casi forcluido en *Sein und Zeit*.

mundo [*Weltbildend*]” (GA 29/30, p. 263; HEIDEGGER, 2002, p. 227). ¿Qué significa que el animal sea pobre de mundo? Ante todo, hay que partir de la noción de mundo (*Welt*). Heidegger la define como “la accesibilidad de lo ente en cuanto tal [*Zugänglichkeit von Seiendem als solchem*]” (GA 29/30, p. 263; HEIDEGGER, 2002, p. 227).

El animal, en tanto organismo (*Organismus*) poseedor de órganos (*Organe*), no posee una existencia pragmática que obra y actúa, sino un mero hacer instintivo: “La conducta del animal no es un obrar y actuar [*Tun und Handeln*], como el comportamiento del hombre, sino un hacer [*Treiben*] [...] todo hacer del animal caracteriza el ser impulsado [*Getriebenheit*] por lo impulsivo [*Triebhafte*].” (GA 29/30, p. 346; HEIDEGGER, 2002, p. 290).

Si en *Sein und Zeit* el ser del *Dasein* que explica su modo de ser no es sino el cuidado (*die Sorge*), en *Die Grundbegriffe der Metaphysik* el ser del animal que explica su hacer impulsivo es el “perturbamiento” (*Benommenheit*): “El perturbamiento [*Benommenheit*] es la condición de posibilidad [*Bedingung der Möglichkeit*] gracias a la cual el animal, según su esencia, se conduzca en un medio circundante [*Umgebung*], pero nunca en un mundo [*Welt*].” (GA 29/30, p. 347-348; HEIDEGGER, 2002, p. 291). Esto quiere decir que es el perturbamiento lo que permite a Heidegger afirmar que el animal es pobre de mundo: su pobreza (*Armut*) estriba en que no capta el ente en cuanto ente.

Ahora bien, esta caracterización del animal ha sido posible porque ha habido un “transponerse en otro ente” (*Sichversetzenkönnen in einen anderes Seiendes*): “Transponerse en este ente significa acompañar [*mitgehen*] como aquello que es y como lo que es [*was und wie das Seiende ist*].” (GA 29/30, p. 296; HEIDEGGER, 2002, p. 252). Heidegger incluso utiliza expresamente la noción de “transponerse” (*Sichversetzen*) contra la noción de “empatía” (*Einführung*), esencial en el lenguaje husserliano como se ha visto en el apartado anterior. A diferencia de Husserl, no se trata de que un hombre empatice con otro hombre, ni que haga lo mismo con el animal: “La palabra “*Einführung*” ha venido a ser el hilo conductor de toda una cadena de teorías fundamentalmente equivocadas sobre la relación del hombre con otro hombre

y, en general, con otro ente, teorías que hoy solo lentamente vamos superando” (*GA 29/30*, p. 297; HEIDEGGER, 2002, p. 253).¹⁸

Antes que una empatía con el animal, existe un transponerse que acompaña y que, en teoría, ofrece el ser de este otro ente. Sin embargo, al llegar al perturbamiento como esencia del ente animal, a partir precisamente de este transponerse metodológico, Heidegger contraviene su punto de partida, es decir, no llega a acompañar al animal tal como es¹⁹. En efecto, el perturbamiento no nos arroja el en-sí del animal, sino tan solo la proyección de su ser a partir del hombre: *die Benommenheit* no es otra cosa que “[...] la caracterización meramente comparativa de la animalidad mediante la pobreza de mundo, en la medida que el animal se ve desde el hombre.” (*GA 29/39*, p. 394; HEIDEGGER, 2002, p. 327). Dicho de otro modo: aunque la transponibilidad del hombre hacia el animal parte de la asunción de que el animal es otro ente (*andere Seiende*), aquella no nos conduce hacia la constatación de que el animal es una otredad que confluye, término a término, con nosotros el mundo. De hecho, es la pobreza de mundo del animal, que determina un hiato radical entre hombre y animal, la que exige dicha transponibilidad.²⁰

Hay, entonces, un círculo: la transponibilidad conlleva a la pobreza del mundo y la pobreza del mundo asegura la transponibilidad. Y en este trazo el animal aparece como un ente que, merced a su pobreza de mundo, carece propiamente de una otredad a la que, por ejemplo, se la pudiera acoger en una relación de solicitud (*Fürsorge*). El transponerse del hombre con el hombre

¹⁸ Heidegger agrega: “No es ni una obstinación ni un autoencapsulamiento en la filosofía el que hoy ya no hablemos de vivencias, de vivencias de conciencia ni de conciencia, sino que *estamos forzados a otro lenguaje a causa de una transformación de la existencia*.” (*GA 29/30*, p. 297; HEIDEGGER, 2002, p. 253).

¹⁹ Inclusive, se podría a decir que no llega a tematizar cómo el mundo conforma a su vez al animal humano: “En su postura no se explica el proceso por el cual se puede dar la actividad de la ἀλήθεια del mundo en cuanto tal, del ente en cuanto ente, sino que se la hace pasar inmediatamente por la actividad humana formadora del horizonte de sentido. La relación humano-mundo es desconocida en su acción recíproca, con lo que queda oculto cómo es que el humano también llega a ser conformado (*Geformtwerden*) por el mundo.” (MENDOZA MARTÍNEZ, 2022, p. 756).

²⁰ Glendinning (1996) y Ciocan (2019) concuerdan en que Heidegger plantea un “abismo” entre el hombre y los animales. Cabe señalar, con todo, que si Heidegger denomina en algún momento al hombre como animal, específicamente como animal tecnificado (*technisierten Tier*), no lo hace sino para cuestionar su obliteración en la época técnica asumiendo que ser animal no es sino una rebajamiento peyorativo que ya no lo deja ser *Dasein* (confirmándose así, su mirada despectiva para con el animal y, por supuesto, para con la técnica), véase sobre el concepto de animal tecnificado Pineda, 2019.

involucra, por el contrario, una otredad en la que se puede compartir el mismo comportamiento según Heidegger, algo imposible en el caso del animal:

[...] los otros hombres [*die anderen Menschen*] en ciertos ámbitos y situaciones por término medio se comportan respecto de las cosas exactamente igual que nosotros [*verhalten wie wir*], más aún, que en hombres diversos [*mehreren Menschen*] no solo aparece el mismo comportamiento [*dasselbe Verhalten*] para con las mismas cosas, sino que hombres diversos pueden *compartir conjuntamente* [*miteinander teilen*] el mismo comportamiento sin que lo compartido se despedace. [...] Esta es una *constante fundamental* [*Grundbestand*] de la experiencia inmediata de la existencia [*unmittelbaren Existenz Erfahrung*] del propio hombre [*des Menschen selbst*]. (GA 29/30, p. 300; HEIDEGGER, 2002, p. 255).

Por todo lo dicho, en *Sein und Zeit* la carencia de otredad del animal se configuraba en su presentación como útil en la medida que está a la mano en la ocupación cotidiana y que, sobre todo, no es un *Dasein*; en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, el animal carece de otredad porque es pobre de mundo en tanto esencialmente aturdido. El animal no es, por tanto, un otro de la misma categoría que el *Dasein*, es un ente distinto que no puede ser tematizado como otro; es, en una palabra, *un otro sin otredad*. El animal es un ente diverso cuya transposición no implica un reconocimiento de otredad, sino tan solo una reconfirmación de la singularidad humana en tanto ser-en-el-mundo y configurador-de-mundo.²¹

²¹ Para una crítica no solo al procedimiento circular de *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30), sino también a la implícita jerarquía taxativa entre el hombre y el animal en Heidegger véase Derrida, 2006 y Ayala-Colqui, 2021. Asimismo, la posición de Heidegger con los animales pareciera que se complejiza en sus obras tardías a partir de la apelación de la cuaternidad (*das Geviert*), por ejemplo, en GA 7. Sin embargo, nuevamente aquí Heidegger establece un corte radical entre humanos y animales, puesto que solo los primeros son mortales y, por lo tanto, pertenecen a la cuaternidad y, además, tienen una relación esenciante con el ser: “Los mortales son los hombres [*Die Sterblichen sind die Menschen*] [...]. Los mortales son los que son los mortales, esenciando en el albergue del ser [*wesend im Gebirg des Seins*]. Ellos son la relación esenciante con el ser como ser [*Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein*].” (GA 7, 171; HEIDEGGER, 1994, p. 155). Sobre el rol de lo humano en la cuaternidad, véase al respecto Vallejo Clavijo, 2012 y Ayala-Colqui, 2022.

3 LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA Y HEIDEGGERIANA A LA LUZ DE LA BIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Entendiendo los respectivos abordajes de los autores mencionados como modos de encarar fenomenológicamente a la animalidad y la otredad animal podría preguntarse, a fin de incentivar ulteriores cavilaciones, ¿qué propuesta fenomenológica se condice con la evidencia biológica contemporánea?

En primer lugar, la positividad de la ciencia es un asunto que posee un estatuto filosófico particular para ambos filósofos. En el caso del fundador de la fenomenología, de hecho, la mirada fenomenológica implica una puesta entre paréntesis de la actitud natural que permea la ciencia positiva (HUSSERL, 2013); y en el caso del filósofo de Messkirch, la fenomenología, entendida como ontología fundamental, no hace otra cosa que abrir los fundamentos conceptuales desde los cuales se vuelve inteligible toda ontología regional y toda ciencia positiva (HEIDEGGER, 2012). Es decir para ambos la ciencia positiva, no filtrada por la reflexión filosófica, trataría a los entes como meras cosas (*Dinge*) y seres-ahí presentes (*Vorhandenen*) eludiendo el punto de vista de las vivencias de la primera persona (*Person*) y la facticidad del ser-ahí (*Dasein*). Sin embargo, ¿la biología contemporánea realmente considera a los entes animales como cosas y desaparece en ella, sin más, la vivencialidad y la existencialidad humana?

En segundo lugar, y a contramano de lo anterior, tanto Husserl como Heidegger *parten*, de una u otra manera, *de la ciencia biológica de su época* en su reflexión filosófica sobre los animales. Si bien no se limitan a repetir, sino que reinterpretan los resultados de la biología cuestionando sus presupuestos, ambos dialogan con la biología. En efecto, en el caso de Husserl, la fenomenología no ha de descartar a la biología, toda vez que la posición de esta ciencia “[...] está más cerca de la filosofía y del conocimiento” en la medida que permite producir “nuevas cuestiones trascendentales” (HUSSERL citado en MEACHAN, 2013, p. 19; traducción nuestra) – es más, la fenomenología requiere una dimensión biológica para su proyecto genético (GAITSCH, 2018)–; en el caso de Heidegger, como ha mostrado Agamben (2006), toda su reflexión sobre la animalidad no se encuentra sino mediada por una interpretación filosófica de la obra del biólogo von Uexküll: la noción de mundo circundante (*Umwelt*) es transformada, bajo el lente heideggeriano, en la pobreza de mundo del animal. ¿Se justificaría, entonces, una

confrontación filosófica entre lo obtenido por la investigación fenomenológica y aquello que nos da la actual investigación científica positiva?

Por todo esto, nuestra pregunta sobre la consistencia entre los resultados biológicos actuales y las propuestas fenomenológicas de Husserl y Heidegger en torno a la animalidad es una cuestión que no deba ser desterrada del análisis filosófico y que, como tal, amerite al menos una evaluación sucinta.

¿Qué es eso, por consiguiente, que nos dice la biología contemporánea sobre los animales y que puede ser confrontada con la fenomenología husserliana y heideggeriana? Para empezar, nos referimos a la zoología evolutiva que considera que existe una particular historicidad en el mundo natural donde los entes no solo se adaptan o modifican su medio, sino que también se individualizan junto a él dando origen a fenómenos emergentes y modificaciones de pretendidas “esencias” atemporales (ALCOCK, 2009). Asimismo, nos referimos a la genética que, en tanto subdisciplina biológica, permite comprender los elementos comunes, expresados en un código genético específico, que existen en aquella modificación histórica que irrumpe las discontinuidades del mundo natural (HARAWAY, 2004). Para la biología evolucionista, los entes no son cosas estáticas, sino entidades con vivencias y comportamientos pragmáticos. Por ende, se puede decir que sus presupuestos coinciden con la exigencia fenomenológica de tematizar a los entes a partir de las vivencias y no tratarlos como meras cosas (SHEETS-JOHNSTONE, 2007). Para la genética, los entes no son objetos con esencias fijas, sino entramados a partir de los cuales se pueden crear y recrear diversos vínculos comunitarios y políticos (HARAWAY, 2004). Es decir, tampoco entra en contradicción, al menos desde este punto de vista, con las pretensiones fenomenológicas.

En tal sentido, la biología evolutiva contemporánea cada vez resulta más clara en devolver cultura, o al menos un grado de ella, a los animales no humanos, puesto que se aprecia en ellos una modificación deliberada de la naturaleza, una fabricación inteligente y heredable de herramientas, una existencia de rituales sociales, máxime fenómenos éticos (ALCOCK, 2009; BROSNAN; DE WAAL, 2003; WHITEN; HORNER; DE WALL, 2005; WHITEN, 2019). De igual manera, la genética obtiene como resultados que existe una diferencia genética asaz pequeña entre el animal humano (*homo sapiens*) y el

chimpancé (*pan troglodytes*): ambos comparten al menos el 96 % de su código genético (THE CHIMPANZEE SEQUENCING AND ANALYSIS CONSORTIUM, 2005), lo que echa por la borda toda pretensión de establecer un corte drástico entre ambas especies, entre el animal humano y el animal no humano.

Evidentemente no podemos juzgar anacrónicamente a Husserl y Heidegger respecto a los desarrollos de la biológica contemporánea. Hacerlo sería como cuestionar, *mutatis mutandis*, a Aristóteles por no tener en cuenta la evidencia zoológica actual en sus reflexiones filosóficas. Lo que queda por hacer es juzgar la viabilidad de ampliar y extrapolar los resultados filosóficos de Husserl y Heidegger a las discusiones biológicas actuales.

Bajo este programa de investigación, salta a la vista la gran diferencia entre Husserl y Heidegger. Para el primero resulta totalmente viable en términos conceptuales acoger la evidencia zoológica contemporánea, dado que en última instancia hay un fondo común entre ambos: tanto el animal humano como el animal no humano son *Animalien*, esto es, tienen un cuerpo viviente. Lo que habría que añadir simplemente es un nivel personal en los animales interpretando como mundo “espiritual” a sus caracteres culturales, posibilidad que Husserl deja abierta, al menos mínimamente, cuando en *Hua XXXIX* menciona que hay un mundo de los animales y que estos tienen vestigios. Para el segundo, en cambio, no es posible incluir los resultados biológicos actuales, dado que él propone un hiato radical entre el ente humano y el animal, tanto en *GA 2* como en *GA 29/30*. Por consiguiente, en el caso de Husserl no se requiere modificar su esquema conceptual para aceptar la complejidad cultural de los animales: basta con arriesgar su consideración como personas; en el caso de Heidegger la aceptación de la evidencia zoológica pone en cuestión su propuesta filosófica, puesto que deja de ser sostenible un abismo entre lo humano y el animal no humano.

Por último, más allá de esta diferencia, tanto Husserl como Heidegger compartirían un “especismo” – una posición discriminatoria para con las otras especies no humanas (SINGER, 1990) – o, si se quiere, un “ontocentrismo humano” – el presupuesto filosófico que afirma que el ente humano es singular y superior respecto a todos los demás entes (AYALA-COLQUI, 2021) –. Esto se expresa en la idea, implícita o explícita, de normatividad en ambos autores. Para Husserl, el animal humano es una *normatividad comparativa y empero*

incluyente: el mundo de los animales, y toda posible otredad, solo existe porque es un caso anormal de la primordialidad humana; para Heidegger, el animal humano es una *normatividad jerárquica y excluyente*: solo el humano tiene un mundo y de este ámbito ontológico privilegiado están excluidos los que no son como él.²²

En todo caso, para Husserl es posible, por todo lo dicho, ofrecer una interpretación no especista de su obra, sin alterar radicalmente el sentido de sus proposiciones; en cambio, en el caso de Heidegger, no resulta viable dar una interpretación no especista, no “ontocéntrica humana”, so pena de contradecir abiertamente su presunción de la diferencia tajante, radical, insalvable entre lo humano y lo no humano. De este modo, la biología contemporánea no hace más que enriquecer nuestra comprensión sobre las posturas fenomenológicas de los autores, planteando renovados escenarios de discusión que aquí tan solo nos limitamos a indicar y propiciar.

CONSIDERACIONES FINALES

Hemos visto que el animal para Husserl es una otredad ambigua, matizada, parcial; en Heidegger, una otredad ausente, una a-otredad. Es decir, para el primero sí existe una otredad animal (allende su ambigüedad naturalista y personalista), puesto que ambos son corporalidades presentes con una interioridad anímica apresente e, incluso, los animales, tal como los humanos prehistóricos, dejan huellas de su actividad pretérita; para el segundo, por el contrario, no hay otredad animal, dado que el ente humano solo coexiste con otros entes humanos y más aún dado que solo los entes humanos configuran mundo y son ser-en-el-mundo, de suerte que la posibilidad de una coexistencia con los animales –más allá de que se dé un acompañar (acompañar que, en todo caso, es sesgado porque no muestra el en-sí del animal, sino tan solo una proyección interesada desde el hombre) – está imposibilitada de antemano.

²² Aquí se podría plantear la pregunta: ¿la normatividad es ciertamente natural como por ejemplo lo recuerda Canguilhem (1971) o, por el contrario, es construida culturalmente a partir de relaciones de poder como sostiene Foucault (2000)? Una respuesta inclinada al segundo escenario, a partir de un debate con Heidegger, se encuentra en Ayala-Colqui, 2022.

Por otro lado, si traemos a colación los considerandos de la zoología contemporánea que cuestionan, desde la genética hasta la biología evolutiva, la separación tajante entre el animal humano y los animales no humanos y tratamos de acoger conceptualmente esta información y de discutirla filosóficamente, resulta que se puede obtener una nueva perspectiva para los abordajes fenomenológicos de la animalidad de Husserl y Heidegger. Aunque ambos compartan una posición especista y “ontocéntrica humana”, es la perspectiva de Husserl, maestro de Heidegger, la que permite darle nuevos planteamientos y recursos a la investigación fenomenológica en lo que respecta al asunto del animal acogiendo fenómenos culturales, comunitarios, pragmáticos y, en última instancia, políticos en ellos. Con todo, ambos esfuerzos, sobre todo en un contexto de destrucción del medio ambiente por parte de la acción humana y de la actividad empresarial burguesa (MOORE, 2020), nos invitan a una renovada discusión sobre el rol del humano en el mundo y la posición de lo no humano en un horizonte donde la biología no anula la reflexión filosófica, sino que incita a ella.

AYALA-COLQUI, J. The animal, is it a possible otherness? Phenomenological inquiries from Husserl and Heidegger. *Trans/form/ação*, Marília, v. 46, n. 2, p. 133-158, Abr./Jun., 2023.

Abstract: This article aims to analyze the concept of animality from the perspective of Edmund Husserl and Martin Heidegger. More precisely, the question arises as to whether the animal possesses the status of otherness or lacks it. Indeed, the animal, with respect to the human, turns out to be another entity, but, from the assumptions of phenomenology, is that enough for it to be apprehended as an intersubjectivity or a coexistence that is donated to the world of human beings? To answer this question, we will review Husserl's argumentation, especially in *Hua IV* and *Hua XXXIX*, and Heidegger's in *GA 2* and *GA 29/30*. Finally, we will add a critical consideration of the ideas of the authors studied in the face of developments in contemporary biology to ask ourselves to what extent their philosophical inquiry would be consistent with current zoological evidence.

Keywords: Animal. Otherness. Husserl. Heidegger. Phenomenology. Biology.

REFERENCIAS

ALCOCK, J. **Animal behavior:** An evolutionary approach. 9. ed. Massachusetts: Sinauer Associates, 2009.

AGAMBEN, G. **Lo abierto**. El hombre y el animal. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

AYALA-COLQUI, J. La configuración del “ontocentrismo” en Martin Heidegger. Hacia la elaboración de unas ontologías no ontocéntricas y poshumanas más allá de Sein und Zeit y Die Grundbegriffe der Metaphysik. **Letras**, v. 92, n. 136, p. 196-215. 2021. DOI: 10.30920/letras.92.136.15

AYALA-COLQUI, J. El “ontocentrismo” humano en el primer y segundo Heidegger. *In*: AYALA-COLQUI, J.; HORNEFFER, R.; CONSTANTE, A. (org.). **Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger**. São Paulo: Pimenta Cultural, 2022.

BROSNAN, S.; DE WAAL, F. Monkeys reject unequal pay. **Nature**, v. 424, p. 297-299, 2003. DOI: 10.1038/nature01963.

CANGUILHEM, G. **Lo normal y lo patológico**. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

CIOCAN, C. Husserl's Phenomenology of Animality and the Paradoxes of Normality. **Human Studies**, v. 40, n. 2, p. 175-190, 2017. DOI: 10.1007/s10746-017-9419-7.

CIOCAN, C. Embodiment and Animality. **Journal of the British Society for Phenomenology**, v. 50, n. 2, p. 87-103, 2019. DOI: 10.1080/00071773.2018.1517505.

DEPRAZ, N. Y a-t-il une animalité transcendente? **Alter**, n. 3, 1995.

DERRIDA, J. **L'animal que donc je suis**. Paris: Galilée, 2006.

DILTHEY, W. **Introducción a las ciencias del espíritu**. Obras I. México: FCE, 2015.

DI MARTINO, C. Husserl and the question of animality. **Research in Phenomenology**, v. 44, n. 1, p. 50-75, 2014. DOI: 10.1163/15691640-12341275.

ESCUADERO, J. A. **Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser**. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana. Barcelona: Herder, 2010.

FOUCAULT, M. **Los anormales**. Curso en el College de France (1974-1975). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

GADAMER, H-G. **Verdad y método I**. Salamanca: Sígueme, 1999.

GAITSCH, P. Husserl's phenomenology of biological generativity. **Studia Phaenomenologica**, v. 19, p. 129-152, 2018. DOI: 10.5840/studphaen2018187.

GLENDINNING, S. Heidegger and the question of animality. **International Journal of Philosophical Studies**, v. 4, n. 1, p. 67-86, 1996. DOI: 10.1080/09672559608570825.

GRONDIN, J. El giro hermenéutico de la fenomenología. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, v. 23, n. 3, p. 170-176, 2018.

HARAWAY, D. **Testigo_Moderato@ Segundo_Milenio. HombreHembra@_Conoce_Oncorrotón***: Feminismo y tecnociencia. Barcelona: UOC, 2004.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. 11. ed. [GA Band 2]. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.

HEIDEGGER, M. **Die Grundbegriffe der Metaphysik. Wel – Endlichkeit – Einsamkeit** [GA Band 29/30]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, M. **Ontologie. Hermeneutik der Faktizität** [GA Band 63]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, M. **Grundprobleme der Phänomenologie** [GA Band 58]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, M. **Conferencias y artículos**. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

HEIDEGGER, M. **Vorträge und Aufsätze**. [GA Band 7]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M. **Los conceptos fundamentales de la metafísica**. Mundo, finitud, soledad. Madrid: Alianza, 2002.

HEIDEGGER, M. **Ser y tiempo**. 3. ed. Madrid: Trotta, 2012.

HERRERA, H. E. Fenomenología y sentido. Husserl y Heidegger en la discusión sobre la practicidad originaria de la existencia. **Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica**, v. 66, n. 250, p. 939-962, 2010.

HUSSERL, E. **Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie**: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution [Husserliana – Gesammelte Werke Band IV]. La Haya: Martinus Nijhoff, 1952.

HUSSERL, E. **Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie**: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie [Husserliana – Gesammelte Werke Band III.1]. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, E. **Meditaciones cartesianas**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

HUSSERL, E. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge [Husserliana – Gesammelte Werke Band I]**. Lovaina: Springer, 1991.

HUSSERL, E. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una fenomenología filosófica**: libro segundo, investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.

HUSSERL, E. **La tierra no se mueve**. Madrid: Complutense, 2006a.

HUSSERL, E. **Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)**. Die C-Manuskripte [Husserliana-Materialien Band VIII]. Dordrecht: Springer, 2006b.

HUSSERL, E. **Die Lebenswelt**. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937) [Husserliana – Gesammelte Werke Band XXXIX]. Dordrecht: Springer, 2008.

HUSSERL, E. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una fenomenología filosófica**: libro primero, introducción general a la fenomenología pura. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2013.

LAMBERT ORTÍZ, C. Heidegger y el proyecto de una ciencia originaria. **Veritas**, v. 3, n. 18, p. 95-95, 2008.

LEDESMA ALBORNOZ, A. El método hermenéutico-fenomenológico de Martin Heidegger y la posibilidad de una investigación filosófica independiente. **Studia Heideggeriana**, v. X, p. 245-262, 2021. DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.115.

LEVINAS, E. **Quatre lectures talmudiques**. Paris: Minuit, 1968.

LOTZ, C. Psyche or Person? Husserl's Phenomenology of Animals'. *In*: LOHMAR, D.; FONFARA, D. (ed.). **Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie**. Dordrecht: Springer, 2006. p. 190-202.

LUFT, S. Husserl's Phenomenological Discovery of the Natural Attitude. **Continental Philosophy Review**, v. 31, p. 153-170, 1998. DOI: 10.1023/A:1010034512821.

MEACHAM, D. Biology, the empathic science: Husserl's addendum XXIII of the crisis of european sciences and transcendental phenomenology. **Journal of the British Society for Phenomenology**, v. 44, n. 1, p. 10-24, 2013. DOI:

10.1080/00071773.2013.11006785.

MENDOZA MARTÍNEZ, L. Martin Heidegger-Nicolai Hartmann: Acerca de la posición del humano en el mundo. *In*: AYALA-COLQUI, J.; HORNEFFER, R.; CONSTANTE, A. (org.). **Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger**. Sao Paulo: Pimenta Cultural, 2022.

MOORE, J. **El capitalismo en la trama de la vida**. Ecología y acumulación del capital. Madrid: Traficantes de Sueños, 2020.

OSSWALD, A. M. Sobre la subjetividad animal o de la animalidad del sujeto: un recorrido por la reflexión husserliana sobre los animales. **Anuario Filosófico**, v. 45 n. 3, p. 589-614, 2012.

PINEDA, C. Heidegger on Technicized Animal. *In*: PETES, M. A. (ed.) **Encyclopedia of Teacher Education**. Singapur: Springer, 2019 DOI: https://doi.org/10.1007/978-981-13-1179-6_277-1.

ROMERO CONTRERAS, A. **Die Gegenwart anders denken**. Zeit, Raum und Logik nach dem Ende der Philosophie. 2015. 731p. (Tese de Doutorado em Filosofia) - Freie Universität, Berlín, 2015.

SHEETS-JOHNSTONE, M. Finding common ground between evolutionary biology and continental philosophy. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 6 n. 3, p. 327-348, 2007. DOI: 10.1007/s11097-007-9053-3.

SINGER, P. **Liberación animal**. Madrid: Trotta, 1990.

THE CHIMPANZEE SEQUENCING AND ANALYSIS CONSORTIUM. Initial sequence of the chimpanzee genome and comparison with the human genome. **Nature**, n. 437, p. 69-87, 2005. DOI: 10.1038/nature04072.

THURNHER, R. Las *Ideas* de Husserl y *Ser y tiempo* de Heidegger. **Anuario Filosófico**, v. XXXVII, n. 2, p. 429-455, 2004.

VALLEJO CLAVIJO, A. C. Pensar el construir, el habitar y la técnica: una reflexión sobre la Cuaternidad: la tierra, el cielo, los divinos y los mortales desde Heidegger.

Hallazgos, v. 9, n. 18, p. 53-65, 2012.

WHITEN, A. Cultural Evolution in Animals. **Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics**, v. 50, p. 1-22, 2019. DOI: 10.1146/annurev-ecolsys-110218-02504.

WHITEN, A.; HORNER, V.; DE WAAL, F. Conformity to cultural norms of tool use in chimpanzees. **Nature**, v. 437, p. 737-740, 2005. DOI: 10.1038/nature04047.

Recibido: 26/05/2022

Acepto: 13/09/2022

