

CUESTIONAMIENTO Y REDEFINICIÓN DE LOS VIEJOS CONCEPTOS DE INTERSUBJETIVIDAD E INTERCULTURALIDAD. FENOMENOLOGÍA EN EL SIGLO XXI *

María-Luz Pintos Peñaranda

Universidade de Santiago de Compostela, España
mariluz.pintos@usc.es

Resumen

Intento aquí proponer y esbozar una "ontología animal" u ontología de la "animalidad", (i) como fundamento teórico para entender a otros animales no humanos como siendo "sujetos" y a muchas otras especies como siendo poseedoras de "cultura", con independencia del nivel de simplicidad o de complejidad que tengan dichos sujetos y culturas al contemplarlos desde nuestra perspectiva humana, y (ii) como fundamento teórico para romper y expandir el estrecho sentido con el que hasta ahora hemos estado empleando conceptos como "sujeto" y "subjetividad", "intersubjetividad", "cultura" y "relación intercultural".

Abstract

It is my aim here to outline and put forward an "animal ontology" or ontology of "animality" (i) as a theoretical foundation to understand another nonhuman animals as "subjects" and many other species as holders of "culture" as well, independently of the level of simplicity or complexity such subjects and cultures have when contemplated from our human point of view, and (ii) as a theoretical foundation to break and expand the limited meaning with which concepts such as "subject" and "subjectivity", "intersubjectivity", "culture" and "intercultural relationship" have been used up to now.

Permítanme confesarles los supuestos que han hecho arrancar en mí esta reflexión sobre los conceptos de "intersubjetividad" y de "interculturalidad" que aquí les presento. Estos supuestos —que, bajo mi perspectiva, aparecen concatenados— no sólo me han servido de punto de partida sino que, a la vez, constituyen el marco teórico sobre el que estoy elaborando esta reflexión fenomenológica, son los siguientes: En primer lugar, está el

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

hecho de que en la segunda mitad del siglo XX se ha iniciado en Occidente un cambio en nuestra interpretación sobre el planeta y sobre la relación de los humanos con todos los seres que lo componen o que lo habitan, ya sean estos inanimados o vivos. Se trata de lo que se ha dado en llamar la *razón ecológica*, que como nuevo paradigma, aunque con lentitud, no sólo va afianzándose cada día que pasa sino que sin duda será una de las características distintivas de nuestro nuevo siglo XXI. En segundo lugar, esta razón ecológica ha llevado al cuestionamiento de los viejos paradigmas por los que nos hemos estado rigiendo en nuestras sociedades humanas por tanto tiempo, y a problematizarlos y a desenmascararlos críticamente como “prejuicios” culturales: el antropocentrismo, el especismo, el etnocentrismo, el machismo, el belicismo, etc. Localizados como “prejuicios” culturales, en estos momentos nos hallamos inmersos en este proceso tan complejo que es el de su erradicación y sustitución por nuevos modos de pensar y de actuar más acordes con la realidad. En tercer lugar está el hecho de que desde finales del siglo XIX se ha ido produciendo en nuestras ciencias una modificación en el tradicional concepto de cultura; concretamente, en el sentido de una apertura de este concepto. Nuestro colega mexicano Mario Teodoro señala muy bien este cambio y esta apertura. Antes —nos dice—, “la cultura era LA CULTURA: una, única y universal. Pero diversas y novedosas reflexiones e investigaciones —en particular, provenientes de la emergente ciencia antropológica— empezaron a poner en cuestión la idea ilustrada de la cultura y a introducir con la palabra “culturas” la visión de que existe una diversidad de culturas o, al menos, de modos y realidades culturales”¹. En cuarto lugar, desde hace unos años estamos asistiendo a una todavía mayor ampliación de este concepto de cultura: una vez que ya se admitía hablar de “culturas” en plural, de diversidad de culturas, pero siempre refiriéndolas al ámbito exclusivamente humano, desde diferentes ciencias se ha abierto todavía más este concepto de “cultura” hasta hacerlo abarcar las que ahora llamamos “culturas no humanas”. Sin duda, esta evolución viene de la mano de la consideración de que por cultura no hay que entender solamente el

¹ Cfr. “Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural”, *Ideas y Valores* 102 (1996), p. 74.

“cultivo” de los individuos y pueblos conforme a elementos elevados y refinados —tales como la música clásica, la pintura, la literatura, las reglas de urbanidad y cortesía, las leyes del derecho, etc. El concepto de cultura ha sido abierto a todo aquello que, no siendo, por una parte, producto de un cultivado y elevado “refinamiento”, ni siendo, por otra parte, genético y dado de modo universal en todos los miembros de la misma especie, es, sin embargo, algo “adquirido” y “aprendido” por los individuos y, por tanto —se dice— “cultural”².

Pues bien, en línea con estos supuestos, la idea que aquí quiero desarrollar es que ya no podemos seguir hablando de “interculturalidad” tomando este concepto únicamente como la interculturalidad “humana”. Seguir reproduciendo por más tiempo este “prejuicio” sería un anacronismo injustificable para los conocimientos con que hoy contamos desde diversas ciencias. Porque si hay diversas culturas —unas “humanas” y otras “no humanas”—, analizar el fenómeno de la interculturalidad significará también hacerlo en referencia a la relación entre unas y otras, y ya no sólo entre unas culturas “humanas” y otras culturas “humanas”.

Pero, ¿qué entendemos por “cultura”? ¿Cuándo decimos de algo que es “cultural”? Porque, de hecho, desde dentro de la fenomenología ya ha habido reacciones en contra de la denominación de “cultural” para todo aquel comportamiento animal no humano que, simplemente, sea producto de adquisición y aprendizaje y que, por tanto, no venga establecido en la carga genética del individuo. Hay a quien no le parece suficiente la adquisición por aprendizaje para hablar de que estamos ante un fenómeno “cultural”. Por ejemplo, en su libro *Teoría de la cultura*, Javier San Martín se lamenta de que, cuando desde distintas ciencias se habla en este sentido de “cultura” en los animales no humanos, en realidad se está tomando la cultura que unos individuos adquieren y aprenden de otros como algo ya ahí dado, algo ya existente de antemano. San Martín ve en esta actitud una más de las consecuencias del prejuicio naturalista. Si estoy interpretando correctamen-

² Cfr., por su extraordinaria utilidad a la hora de poner en entredicho nuestros prejuicios al respecto, el libro de Frans de Waal, *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*, Barcelona, Paidós, 2002.

te su crítica, falta aquí la atención a algo de primerísima importancia; la atención a un elemento que no puede estar ausente en ninguna cultura para ser ésta, efectivamente, "cultura". Este elemento es el sujeto; un sujeto constituyente³ que, como tal, instaure un sentido nuevo que, al sedimentarse, pueda ser asumido por otros individuos para por ellos ser reproducido nuevamente. Y, aunque en este libro San Martín no lleva su reflexión explícitamente hacia los animales no humanos para mostrar si ellos son o no constituyentes, es decir, "sujetos", de hecho prefiere considerar los elementos no genéticos en el comportamiento de estos animales como vida "pre-cultural", es decir, todavía "pre"-"cultural". Por tanto, para él no es apropiado hablar de "cultura" en los animales no humanos. Ser un ser "cultural", pertenecer a una "cultura" supone siempre, para él, poder interpretar y también poder efectuar valoraciones. "El mundo —dice— [y aquí se entiende el mundo "cultural", todo mundo cultural] es resultado del *sistema de preferencias* de un grupo a lo largo de su historia"⁴

Si ahora nosotros intentamos sacar las consecuencias de esta tesis, es obligado hacernos las siguientes preguntas: ¿acaso hay *sistema de preferencias* en aquellos grupos animales no humanos en los que especialistas de distintas ciencias ven que existe "cultura"? ¿son esos individuos no humanos realmente instauradores de nuevos sentidos? ¿son seres constituyentes de sentido, creadores? Y, ¿son capaces de transmitir esos nuevos sentidos creados? ¿y de asumirlos, desde sí mismo, cada nuevo individuo del grupo?

³ Sin embargo, no nos podemos olvidar de Jakob J. von Uexküll. Su novedosa perspectiva, al comenzar el siglo XX, dió un giro de 180° a la Biología decimonónica ya que mostró la insuficiencia "naturalista" de esta ciencia hasta eses momento y probó que todos los animales son "sujetos" creadores de sentido, no ciegos autómatas de reacciones físico-químicas cerebrales, glandulares y musculares. De hecho, cabe la posibilidad de que la novedosa perspectiva de von Uexküll influyera en la el propio Husserl o, de otro modo, que Husserl encontrará reflejada sus intuiciones en las de este biólogo. Von Uexküll considera que, si de verdad queremos comprender la vida y todas y cada una de las variadas formas de vida (expresadas en las especies), no es suficiente limitarse —como, en cambio, hacían los biólogos de su tiempo— al estudio del cuerpo, sino que hay que atender al circunmundo (*Umwelt*) ligado a cada especie y al tipo de actividad que sus especímenes desenvuelven en él. *Umwelt* y especie forman una unidad inseparable, un "círculo funcional", por el que sólo existen en correspondencia mútua. Cfr. María-Luz Pintos "La Fenomenología y las ciencias humanas y bio-sociales. Su convergencia en un importante momento de cambio de paradigmas", *Revista Philosophica* 27 (2004) 215-245.

<http://www.philosophica.ucv.cl/abs27Pintos.pdf>

⁴ Javier San Martín, *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999, p. 189; y cfr. pp. 60, 179s y 187.

En definitiva, estamos ante una cuestión de importancia básica para la reflexión que aquí estoy intentando. Porque, 1) si únicamente hay "cultura" allí donde hay una colectividad "intersubjetiva", 2) si sólo podemos entender por tal, una colectividad integrada por "sujetos", 3) si la interacción "intersubjetiva" entre unos "sujetos" y otros es lo que está en la base de toda relación "intercultural", ¿podríamos, entonces, afirmar que son "sujetos" los animales no humanos y, por consiguiente, que pueden mantener entre ellos una relación "inter-subjetiva" (de "sujeto" a "sujeto") y, acaso también, una relación "intercultural" y ésta, incluso, ya no sólo entre ellos mismos, todos no humanos, sino, además, entre no humanos y humanos? ¿Tiene un fundamento real hablar de los animales no humanos desde las categorías de "sujeto", de comunidad "intersubjetiva", de "cultura" y de relaciones "interculturales"?

Desde luego, no estamos habituados a usar estas categorías aplicadas a los seres no humanos. O, si se quiere: más bien estamos "habituados" (es decir, operamos con este "hábito") a usarlas aplicándolas únicamente a los seres humanos. Pero, al formular esto de esta segunda manera, tal vez estemos aquí tocando un punto que nos permite enlazar directamente con el proyecto y la tarea de Husserl. Y esta tarea (la fenomenológica) en lo primero que consiste es en identificar *prejuicios*: describimos la situación en la que, de hecho, estamos en nuestra vida cotidiana y, para esta descripción, vamos identificando los prejuicios o ideas estereotipadas entre los que nos desenvolvemos. De ahí que Husserl dijera que:

pensar por uno mismo, ser un filósofo autónomo con la voluntad de liberarse de todos los prejuicios, esto exige de uno la elevación a consciencia del hecho de que todo lo que se tiene por obviedades [en cada cultura] son prejuicios...provenientes de una sedimentación tradicional⁵.

Por eso, tal vez lo que ahora nos toca hacer sea, pues, identificar aquellos prejuicios que están haciendo chirriar nuestros oídos cuando escuchamos hablar de "cultura" o de "sujeto" o de "intersubjetividad" en referencia no a la especie humana sino a otras.

⁵ *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 75.

Pero, antes, quizás no venga mal recordar cómo y por qué se inicia el pensamiento fenomenológico de Husserl en ese momento de entre siglos XIX-XX. Husserl se encuentra en medio de una grave crisis. Esta crisis trae consigo una pérdida de sentido en la vida diaria de los individuos, de las comunidades y de las naciones. Nadie tiene ya claro cómo interpretar los sucesos, qué tipo de valoraciones hacer y cómo actuar. Crisis, pues; escepticismo, desconcierto...Uno no sabe cómo actuar porque no tiene claridad teórica sobre qué es verdadero y qué es falso, sobre qué es verdad absoluta y universal y qué es solamente verdad relativa, convencional y cambiante. La pérdida de asideros firmes para llevar por un sentido u otro nuestra actividad individual o colectiva, hace siempre inclinar nuestra historia humana hacia un camino sin rumbo; un camino, pues, sin sentido; irracional. Tal como por desgracia le tocó a Husserl sufrir en sus propias carnes, y tal como, incluso, ahora nos está sucediendo a nosotros mismos, se trataba y se trata, de un camino sumamente belicista y/o destructivo. Esto le lleva a Husserl a diagnosticar que nuestra cultura occidental está enferma y que las ciencias del espíritu, las que teóricamente tendrían que ser capaces de sanarla, no alcanzan a librarla de su enfermedad *porque ellas mismas se hallan también extraviadas*. Como bien sabemos, Husserl se da cuenta de ello cuando inicia su investigación y tratará, pues, de hallar las raíces de esta tal crisis. El extravío de nuestras ciencias se debe a que descansan sobre funestos *prejuicios*, dice. Y como él nos enseña a ver, son el "objetivismo" y el "naturalismo" los prejuicios que están haciendo tanto daño en las ciencias y, consecuentemente, en el rumbo que, bajo su influencia, ha sido adoptado por nuestra cultura desde hace tiempo.

Pues bien, traigamos todo esto a nuestro tema. En fenomenología, todos nosotros aceptamos los planteamientos husserlianos de crítica de estos prejuicios del objetivismo y de la psicología naturalista. Sabemos bien que, amparados en esta interpretación de las ciencias, nuestras sociedades terminan por manipularnos cual si fuéramos "objetos", y no "sujetos", y a instrumentalizarnos en pro de los intereses políticos y economicistas de esta época. Aceptamos estos planteamientos tan husserlianos, digo, y los asumimos y reproducimos en nuestro propio quehacer fenomenológico sin nin-

gún problema. *Sin embargo, paradójicamente, seguimos "operando" con estos prejuicios cuando enfocamos nuestra reflexión sobre los animales no humanos.* ¡Por eso chirriaban antes nuestros oídos! De tanto empeñarnos en Occidente en marcar diferencias (marcar diferencias en cuanto a todo: entre los seres humanos y entre los no humanos, entre los hombres y las mujeres, entre unas supuestas "razas" y otras, entre unos mundos culturales y otros...), siempre nuestra máxima preocupación ha estado más empeñada en hallar razones para ahondar en las diferencias que en encontrar "puntos de conexión" ya existentes que puedan suscitar en nosotros el reconocimiento de los unos por los otros y una mayor unión y colaboración y más paz y bienestar para todos. Muy al contrario, la acentuación de las diferencias más bien ha servido siempre en nuestra cultura occidental para promover y justificar prácticas de predominio de los unos sobre los "otros". Y, además, todo este afán por señalar diferencias y, así, consolidar unas ciertas prácticas que son beneficiosas para unos (aquellos con los que nos identificamos) y perjudiciales para otros (aquellos con los que sólo queremos ver diferencias), ha estado siempre acompañado por un modo de pensar que caracteriza en su núcleo -¡peligroso núcleo!- nuestra "ideología" cultural: el predominio del "sujeto" sobre el "objeto", el predominio de la "razón" sobre el "cuerpo" y las "emociones", el predominio de lo que es "cultural" sobre lo que es "natural", etc. Todo esto forma el núcleo de nuestro pensar occidental, y nutre los vergonzosos prejuicios que hasta hoy han estado desarrollándose entre nosotros: el antropocentrismo, el especismo, el racismo, el machismo, el belicismo...Y, en lo que respeta a los animales no humanos, hemos cometido con ellos varias tropelías: en primer lugar, los hemos clasificado como mera "naturaleza" (al igual que también se ha hecho con las mujeres y con gentes de otras etnias) y, por tanto, como "objeto" frente a nosotros, los seres esencialmente "culturales", los "sujetos" en exclusiva; y, una vez hecha esta clasificación de evidente tono antropocentrista, el siguiente paso ha venido por sí mismo: la interpretación especista. En medio de todos los seres vivos del planeta, nuestra especie humana no sólo se ve a sí misma ocupando un lugar central y soberano, y no sólo es más proclive a primar los intereses de nuestra especie sobre las res-

tantes, sino que incluso está dispuesta a infligir al resto de los seres vivos un dolor y un sufrimiento que generalmente no estaría dispuesta a causarle a los propios congéneres⁶. Una vez clasificados los animales no humanos como "objetos" y como mera "naturaleza", ya no hay impedimento moral para instrumentalizarles, explotarles, maltratarles y causarles daño y cruel sufrimiento incluso hasta la muerte o hasta la propia extinción de su especie o hasta la eliminación de su *habitat*. Los animales no humanos han recibido la etiqueta y el trato de "objetos", aunque paradójicamente sean objetos "vivientes" y nosotros sepamos esto muy bien. En segundo lugar, la atención que se le ha dado a los animales no humanos en filosofía ha sido más bien escasa, porque escasa ha sido también la atención que se le ha dado al "cuerpo" y a las "emociones" primarias (tan ligadas éstas al cuerpo y con un origen, pues, tan natural). Hemos de ser honestos y reconocer que cuando hemos ido con nuestra reflexión a los animales no humanos generalmente ha sido para contemplarlos "a distancia" y en su "diferencia"; es decir: ya que ellos "no" poseen "alma" espiritual, ya que ellos no están hechos "a imagen y semejanza de Dios", ya que ellos no son "sujeto", ya que su vida no vale nada o vale sólo en la medida en que puede ser aprovechable por parte de los humanos (como bestias de carga, como material para fabricar ropa, como comida, como "mascotas", como negocio, etc.), ya que actúan "instintivamente" y por ello son sólo parte de la "naturaleza" y nunca seres "culturales", ya que no están dotados de inteligencia "racional" y es por esto que, al no estar capacitados para dominar racionalmente su comportamiento nunca podrán regirse por "deberes" y, por tanto, esto les hace inmerecedores de "derechos", y etc., etc.⁷ Por tanto, hemos visto siempre a los animales no humanos como los "otros", o sea, los "diferentes" a nosotros, los

⁶ Seguimos aquí a Peter Singer en su definición del "especismo": "prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de las otras". Singer denomina "especistas" a los humanos que están dispuestos "a infligir a los animales un dolor que, por el mismo motivo, no causarían a los humanos,...y a matar a otros animales cuando no matarían a los seres humanos". Cfr. *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 42 y 53.

⁷ Para un análisis más pormenorizado de esto, cfr. M^a Luz Pintos, "Los derechos de todos los seres vivos a la luz de la fenomenología", *Investigaciones Fenomenológicas. Revista de la Sociedad Española de Fenomenología* 4 (2005) 99-115: http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen4/indice.html

que "carecen de" caracteres que nosotros, en cambio, sí poseemos; en una palabra, y despectivamente dicho, son los "no-humanos".

Guiados por la definición de la "cultura" como el arte de mejorar y refinar nuestro modo de pensar, nuestros gustos y nuestros modales, inútilmente hemos buscado hallar en ellos rasgos "humanos" de este tipo. Hemos buscado en ellos lo que no deberíamos haber buscado. Y nos ha faltado tiempo para afirmar que, entonces, no son seres "culturales" y para confirmar, así, *que nosotros estamos muy a distancia de ellos*. Otro de estos errores es muy común entre nosotros y denota las graves contradicciones en que todavía nos movemos; incluso desde dentro de la fenomenología. He mencionado hace un momento que, en nuestro punto de partida, los fenomenólogos y fenomenólogas asumimos la crítica husserliana al objetivismo naturalista, ya que es inaceptable su pretensión de que sólo es ciencia aquella que prescinde de la subjetividad y de lo vivido que ella entraña. Sin embargo, aunque asumimos esta crítica husserliana y su justificado rechazo de la interpretación objetivista, nuestro error consiste en que, por lo general, no sentimos extrañeza cuando los estudios acerca de los animales no humanos se centran en comprobar si ellos tienen o no inteligencia "racional" y en qué grado y medida la tienen. Pero, ¿es este enfoque sobre los no humanos suficiente? ¿suficiente para nosotros, los aquí reunidos? Para una fenomenología seguidora de Husserl no lo debería ser, desde luego. Porque, de tanto plantearnos si los animales no humanos tienen o no tienen, y en qué medida, inteligencia racional, y de tanto focalizar nuestra reflexión sobre ellos en probar de una y mil maneras que hay una distancia abismal entre ellos y nosotros, *nos hemos olvidado de algo absolutamente básico e innegable: que ellos son, ante todo, seres vivos, seres actuantes con su corporeidad, seres que se mueven con sentido en su mundo entorno, y para los que las cosas con las que ellos se encuentran no son nunca, "puras cosas", sino objetos "funcionales"; es decir, objetos que no son para ellos pura materialidad ya que bajo su "mirada" quedan recubiertos de un sentido y valor funcional que les permite usarlos para algún fin concreto*. Pero, entonces, si esto es así, ¿cómo es que repudiamos el naturalismo objetivista a la hora de interpretar a los seres humanos y que, sin embargo,

permanecemos indiferentes cuando este mismo enfoque es aplicado a los animales no humanos? ¿Realmente tiene fundamento la creencia de que son meros "objetos", aunque vivientes? ¿O no será más bien que nuestra indiferencia e intento de distanciamiento arrastra *prejuicios* y que ya va siendo hora de identificarlos y dejarlos atrás?

La primera labor acometida por Husserl fue la de desenmascarar los prejuicios culturales que han ido llevando a nuestras ciencias y a nuestra cultura por este camino de acelerada inhumanidad en que desde hace tiempo nos hallamos. El olvido de la subjetividad, la pérdida del sujeto, era para él el gran prejuicio que ha derivado en esta trayectoria cultural e histórica en la que ahora estamos viviendo. Pues bien, si ser seguidores de Husserl consiste ante todo en recuperar su intención y su método, y en practicar — como tan acertadamente lo ha sabido expresar Lester Embree— "fenomenología continuada", tal vez nosotros podamos y debamos, ahora, considerar que *es también este mismo olvido o pérdida del sujeto el que ha estado marcando nuestra teoría y nuestra práctica con respecto a los animales no humanos* y que, reconociendo nuestro error, debemos intentar sustituirlo por una interpretación fundada rigurosamente que contribuya a dar razones sobre las que apoyar un cambio en nuestra mentalidad y en nuestras leyes con el fin de ir consiguiendo evitar ese trato injustificable y vergonzoso que los otros animales están sufriendo por nuestra interesada ceguera humana.

Por tanto, es un punto absolutamente básico para mi propósito de cuestionar y redefinir los viejos conceptos de "intersubjetividad" y de "interculturalidad" en el sentido aquí pretendido, centrar la reflexión en intentar des-capturar el concepto de "sujeto" y mostrar que no es una categoría exclusivamente aplicable a los humanos. Durante demasiado tiempo hemos estado moviéndonos una y otra vez dentro de esta estrechura reduccionista y prejuiciosa de tomar por "sujeto" solamente al animal humano, y, por el contrario, de considerar que los animales no humanos no pertenecen a esta categoría de "sujetos". Y todavía es hoy muy común estar operando —en nuestra "actitud natural e ingenua"— con este criterio que procede de los prejuicios antropocentrista y especista que se ve reafirmado por el objetivismo de nuestras ciencias.

¿Cómo debemos, pues, iniciar nuestro fenomenológico distanciamiento de este criterio y de esta actitud. Desde luego no se trata de buscar en los animales no humanos rasgos "humanos". Más bien esta analítica deberá esforzarse en hallar en los animales no humanos rasgos de su comportamiento que denoten que están actuando como sujetos constituyentes de sentido, esto es, subjetividades creadoras, "sujetos", aunque sus posibilidades de crear sentido nos parezcan tener un menor alcance que las posibilidades con que contamos los animales humanos. Y con este enfoque de la analítica, en ellos no encontraremos comportamiento "humano" (¡menos mal que no!) ni cultura "humana", pero tal vez sí encontraremos en su propio comportamiento rasgos propios de un *sujeto constituyente* y, acaso, también rasgos "culturales", es decir, rasgos de "culturas-no-humanas" aunque sea a un nivel sumamente simple si lo comparamos con el nuestro. Y, de este modo, si conseguimos describirlos como sujetos constituyentes de sentido estaremos contribuyendo a desmontar el prejuicio *naturalista* que sólo los ve como seres autómatas cuyo comportamiento o bien sigue pautas genéticas o bien pautas previamente aprendidas, por autoaprendizaje o por imitación. Y es posible, desde la fenomenología, hacer este desmontaje y una nueva descripción analítica de los no humanos. De hecho, ya está iniciada por Husserl, un pensador mucho más audaz que la mayoría de todos nosotros. Como él decía, si la filogenia es "una historicidad de carnalidades, de desarrollos biológicos, deslizándose incesantemente" de unas especies animales a otras, entonces "yo puedo reconstruir" [fenomenología *reconstructiva*] el modo trascendental de los animales no humanos y "su estar en su mundo entorno animal (construido por ellos)"⁸.

Pues bien, ¿qué significa ser "*sujeto*" cuando decimos de un animal no humano que es "sujeto"? Primariamente, decir de un ser que es "sujeto" es considerar que no es una mera cosa física, inerte, sino un ser *vivo* (es decir, dotado de autodinamismo generado espontáneamente por él y no producto de una intervención ajena) que es, además, *animal*. Ser un ser vivo animal

⁸ Cfr. E. Husserl, "Le monde anthropologique", en *Alter* 1 (1993), pp. 283s. Este texto corresponde a la traducción realizada por Natalie Depraz del texto original nº 28 del vol. XXIX de Husserliana *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und der transzendentale Phänomenologie*.

supone ser un *cuero* vivo, es decir una realidad corpórea viviente (una realidad *car*nal, un *Leib* y no solamente un *Körper* o puro cuerpo físico). Un "sujeto" es, en principio, por tanto, un ser vivo-animal-comprometido-con-su-propia-situación-corpórea (pudiendo ser ésta, como sabemos, más simple o más compleja) y, a la vez, comprometido-con-su-mundo-entorno o *Umwelt* (que también será más simple o más complejo en función de las posibilidades de la especie animal de que se trate). Desde luego, el sujeto es su cuerpo; un cuerpo vivo corpóreo perceptivo, que ejerce como tal estando en permanente experiencia de contacto con su mundo entorno. Para todo sujeto o ser vivo animal, su corporalidad supone rasgos tan esenciales en él como la *percepción* y como el *comportamiento*; y sólo podrá ejercer como un ser corpóreo-perceptivo-práxico en cuanto está en interrelación continuamente renovada con su mundo entorno. Sujeto y mundo se hallan en una intercomunicación activa tan esencial para los dos que, en realidad, forman una unidad inextricable cuya diferenciación en dos elementos solamente podemos hacerla de un modo "analítico", como el que ahora estamos intentando hacer desde esta reflexión filosófica.

Ser "sujeto" en este sentido de ser-vivo-animal-corpóreo-perceptivo-práxico-en-permanente-experiencia-de-contacto-con-su-mundo vital da lugar a todo un modo de ser que constituye lo que podemos denominar "ontología animal" (por supuesto compartida, en mayor o menor grado, pero siempre de alguna manera, entre los animales humanos y los no humanos). Aquí me limitaré a esbozar rápidamente otros distintos aspectos que componen esta "ontología animal" además de los ya aludidos de ser un sujeto comprometido con su propia situación corpórea y con su mundo vital. Entre otras cosas porque, como quizás recuerden algunos de ustedes, la ponencia que presenté en nuestro V Congreso, en Sevilla, en el año 2000, ya desarrollaba esta "ontología animal" para mostrar a los animales no humanos como sujetos constituyentes⁹.

⁹ Y, con posterioridad, he vuelto sobre este asunto, abordándolo con más extensión. Cfr. M^a Luz Pintos, "Phenomenological Overcoming of Western Prejudices against Nonhuman Animals", en Philip Blosser / Thomas Nenon (eds.), *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree*, Dordrech, Springer Verlag, 2010 (en prensa).

En primer lugar, y distinguiéndose en esto de las formas de vida "vegetativas", todo sujeto animal actúa con su cuerpo imperando en él "yóicamente", esto es, gobernando él su propio cuerpo desde dentro (es el propio sujeto el que "ve" con sus ojos, el que "mueve" su cuerpo, el que con su cuerpo "mueve esta o aquella cosa", etc.). Mientras el sujeto sea una corporalidad viva estará animado, relacionándose con el entorno que le es propio. Es lo que en fenomenología denominamos "imperar corporal", el cual es corporal simplemente (*Leib*), y no reflexivo, ya que el sujeto puede dominar sus movimientos perceptivo-motores sin tener en modo alguno conciencia de sí mismo y de lo que está haciendo.

En segundo lugar, en la actuación presente de todo sujeto animal siempre reverberan sus experiencias pasadas y siempre, en algún grado y dependiendo de su menor o mayor complejidad, podrá anticipar su futuro inmediato —por lo menos en cuanto a aspectos que incumben directamente a su necesidad de sobrevivir y de reproducirse. Para denominar esta característica del sujeto, quizás podríamos aquí utilizar en un sentido tan amplio como el que, de hecho, estoy utilizando yo misma, la fórmula de que en el sujeto animal sus vivencias anímicas suponen siempre un presente, un antes y un después que, por lo tanto, se insertan en una corriente temporal unitaria, extremadamente simple en algunos casos o más y más compleja en otros. No hay animal, por muy simple que sea su vivir, al que no le quede en su memoria algún "registro" de todo aquello que, producto de su experiencia directísima y singular, le haya interesado vitalmente para su vida presente y futura¹⁰.

En tercer lugar, el sujeto animal, contrariamente a las formas de vida "vegetales", experimenta su propio cuerpo somático. También por esto decimos que es un *Leibkörper*. Por ejemplo, si el corazón se le acelera y parece que los latidos se hacen más fuertes, o si la temperatura de su cuerpo se sale de sus constantes hacia el mucho frío o hacia el excesivo calor, el suje-

¹⁰ Aquí no estamos hablando de ser capaz de, racionalmente, querer y poder recuperar de hecho parte de su pasado, ni de anticipar y calcular racionalmente lo que acontecerá; aquí tan sólo hablamos de que la experiencia pasada ejerce un peso en la del presente del individuo y ambas, por tanto, en la del futuro por venir. Esto es así, sin lugar a dudas, por lo menos en todos los animales vertebrados.

to notará su cuerpo en estos cambios. Si no es un ser inerte, necesariamente se experimentará a sí mismo en este sentido tan básico. Si el animal está orgánicamente configurado para sentir dolor, por ejemplo, su cuerpo le dolerá; le dolerá su dolor, ya sea o no "consciente" de ello a nivel reflexivo.

En cuarto lugar, la interrelación material originaria que todo sujeto animal guarda con su mundo le hace espacializar el mundo o, lo que es lo mismo, *crear en él sentido espacial* de un modo simplemente vivido y espontáneo. Porque estar situado en un cuerpo viviente significa que todo sujeto es, para sí mismo, el "punto cero" desde el que percibe todo lo que espacialmente le rodea. Ningún ser vivo está en el mundo desde una posición "neutra" o "utópica" (*u-topos*), es decir, des-situada, sino desde la situación concreta de su cuerpo. Por ello, desde la perspectiva de su "aquí" espacializa el mundo que le rodea (i)constituye sentido espacial!) distinguiendo que unas cosas están en su "aquí" —es decir, muy cerca de él—, otras "ahí" —un poco distantes—, y otras "allí" —es decir, más lejos. Desde su "aquí", unas cosas están para él "detrás" o "delante", o "a los lados", o "arriba" o "abajo", etc. Digamos que el animal —en función de las posibilidades de su organismo— vive en el horizonte de "lo cercano" y "lo lejano", materialmente hablando. Y sea consciente de ello o no lo sea, y por muy elemental que sea esta constitución espacial o especialización vivida, ningún animal podría no llevarla a cabo puesto que es algo que su propia posición corporal, vivida desde dentro, genera espontáneamente.

En quinto lugar, todo sujeto animal —y siempre en mayor o menor grado en función de sus posibilidades orgánicas— tiene una sintonía analógica con los otros sujetos animales con los que se encuentra. Es decir, un animal, corporalidad viviente, nota que está ante otra corporalidad viviente cuando llega el caso, sea ésta de un congénere o de un individuo de otra especie. Se trata de un experimentar al otro como siendo también ese otro un cuerpo vivo que actúa autodinámicamente y del que siempre se puede esperar un cierto grado de imprevisibilidad (por muy genético que sea su comportamiento). Relacionado con esto está el hecho de que ser un sujeto corpóreo, supone, además, que el animal percibe el mundo que le rodea no todo él a la vez, sino que se le va dando en distintas y sucesivas perspecti-

vas. Cuando el animal cambia de postura, mucho o poco, la perspectiva perceptiva que obtiene del objeto es diferente de la anterior, y así sucesivamente. Estar situado en un cuerpo conlleva unas posibilidades de acción y, también, unas limitaciones que compartimos todos los vivientes; entre ellas, ésta de no dársenos el mundo todo a la vez, sino que percibimos la realidad pasando de una perspectiva a otra, y nunca teniéndolas todas a la vez, como poseyendo el "ojo de Dios".

En sexto lugar, todo sujeto animal es una corporalidad somática que, en cuanto tal, se expresa, se comunica, se hace comprender y comprende —al nivel que sea— a los demás animales, tanto de su especie como de otras especies. Hay, por decirlo así, una base de intercomunicabilidad e intercomunicación mínima, básica, entre los animales, aun teniendo cada especie su propio estilo de actuación y de comunicación. Se trata de una experiencia "interanimal", de uno a otro, entre individuos de la misma especie y entre individuos de especies diferentes, ya sea esta experiencia de mínimos o más compleja. En esta intercomunicación animal, es el propio cuerpo el que actúa, puesto que él mismo —por pura cuestión de supervivencia— dispone de unas habilidades o estrategias biológicas para lograrla. Y entre ellas está el de la *empatía emocional*, así como la de la capacidad para expresarse gestual y oralmente haciéndose comprender por el otro.

En séptimo lugar, un sujeto no es algo inerte ni tampoco una máquina insensible; por ello, su mundo entorno —con el que permanente está en contacto— siempre le está afectando en alguna medida y él le va a responder; y le responde originariamente *de un modo valorativo*. Éste es un punto especialmente importante y, también, especialmente husserliano —y casi donde mejor se puede comprobar que todo animal es sujeto constituyente de sentido. 1º) Al animal le afecta todo lo que le rodea y, pasivamente, pre-reflexivamente, de un modo espontáneo y primario, siente *atracción* (versión, deseo, simpatía, interés positivo) hacia ellas —o, en todo caso, indiferencia— o, por el contrario, siente *rechazo* (aversión, antipatía, interés negativo). La propia biología ha puesto en los seres vivos esta habilidad valoradora, dadora de sentido valorativo de la realidad, que forma parte básica de su subjetividad "trascendental" animal (entiendo por subjetividad tras-

cidental, obviamente, la constituidora de sentido). Esta habilidad o estrategia valoradora se manifiesta en los animales por medio de emociones primarias tales como el miedo, la ira, la tristeza o la alegría, constituyendo un nivel más complejo de esta estrategia. *Tal estrategia emotiva y prerreflexiva permite al animal dar sentido valorando la realidad sin que ésta sea objeto de racionalización por parte del individuo*¹¹. Por ejemplo, el sentir miedo con respecto a algo indica que el animal “siente” que eso es perjudicial para su vida, y este miedo le impulsa a apartarse de él (o a hacerle frente) como medida de supervivencia. Por tanto, en el ser vivo animal —o por lo menos en muchas de las especies; desde luego en todas las mamíferas, pero también en otras; pensemos, sino, en las aves— hay siempre esta secuencia trascendental: valoración primaria emotiva de la realidad y actuación consecuente. 2º) La realidad con la que se encuentra todo sujeto animal no es nunca la pura realidad física (puros sonidos, puras sensaciones de color, de forma, de movimiento, etc.). No, la realidad es siempre para todo individuo de cualquier especie, realidad “interpretada” (como nos ha enseñado el zoólogo von Uexküll); interpretación que es el resultado de ese círculo funcional existente entre su organismo y su mundo vital en el que desarrolla su vivir¹². Un sonido como una especie de sordo cacareo entre los centenares de sonidos que llegan a mis oídos en la noche en medio de una

¹¹ He abordado el asunto de las emociones bajo este enfoque de su raíz biológico-corporal que aquí estoy sugiriendo, en los siguientes documentos: M^a Luz Pintos, “¿Dónde nace el sentido de la tolerancia y cómo valernos de él racionalmente?”, en Rosemary Rizo-Patrón (ed^a), *Interpretando la experiencia de la tolerancia. Interpreting the Experience of Tolerance*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006, 123-137; “Fenomenología del cuerpo como expresión e interpretación”, en Jorge V. Arregui / Juan A. García González (eds.), *Significados corporales*, volumen monográfico en *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía: Significados corporales* (2006) 127-145; “Fenomenología de la corporeidad emotiva como condición de la alteridad”. Texto presentado en el *VIII Congreso Internacional de Fenomenología*, Universidad de Valencia, 2006, en prensa; “‘Actitud natural’, intercorporeidad y empatía emocional en el ‘mundo de la vida’. Análisis fenomenológico”, texto presentado en el *III Congreso Luso-Brasileiro de Fenomenologia*, Faculdade de Letras de la Universidade de Lisboa, Portugal, 2007, en prensa; “Emociones. Empatía. Tolerancia. Análisis fenomenológico de la integración cuerpo-mente, naturaleza-cultura”, *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía* 22/23 (2008) 115-132; “Emociones y empatía, dimensiones primordiales de toda vida humana. Análisis fenomenológico”, texto presentado en el *VIII Congreso Internacional de Antropología Filosófica*, UNED, Madrid, 2008, en prensa; “Fenomenología, Género y Paz”, texto presentado en el *I Congreso Internacional de Filosofía para la Paz*. XV, en la Universitat Jaume I, Castellón de la Plana, 2010, en prensa).

¹² Cfr. el párrafo sobre la nueva zoología de Jakob J. von Uexküll en M^a Luz Pintos, “La Fenomenología y las ciencias humanas y bio-sociales. Su convergencia en un importante momento de cambio de paradigmas”.

selva para mí, espécimen humano, no es nada más que otro sonido extraño o curioso o que me asusta un poco; no forma parte de mi *Umwelt*. Pero para la hembra de cocodrilo que por allí nada, ese sonido no es uno más, un simple sonido físico, sino "la llamada del macho para el apareamiento". Por lo tanto, es sonido interpretado; sonido que ella así interpreta como miembro de su especie. 3^a) Todo sujeto animal interpreta y valora desde sí mismo los elementos de su entorno tomando decisiones concretas respecto a ellos; decisiones que no pueden ser más que fruto del momento y, por tanto, que no vienen dadas genéticamente. Cuando el pájaro está buscando material para construir su nido, aunque instintivamente sea impelido a ello, es él, y sólo él, quien valora y decide en cada caso qué material escoger entre todos los que encuentra en ese momento, los cuales, teóricamente, podrían todos ellos valerle más o valerle menos para su obra. Y su decisión, basada en gran parte en su experiencia y aprendizaje anteriores que ha tenido como individuo singular, es una decisión *con sentido*, al igual que toda su actividad lo es; porque el comportamiento del sujeto animal es siempre un comportamiento de acuerdo a intenciones, dirigido a conseguir finalidades determinadas. 4^o) Es esencial a todo comportamiento o actividad de un sujeto animal el entrar en contacto con objetos u otros animales. Pues bien, como nos ha ayudado a ver el gestaltista Köhler, y en lo que tanto han insistido Heidegger y Gurwitsch siguiendo a Husserl, los objetos no son puras cosas (*Vorhanden*), es decir, no se definen por lo que son, sino *para lo que sirven* (*Zuhanden*); esto es, es el animal el que, actuando como sujeto, logra una comprensión del *para qué* le pueden servir los objetos dentro del horizonte o situación en que se encuentra en cada momento determinado. Siempre es él quien ve en perspectiva la situación y, quien relaciona unas cosas con otras, interpretándolas según para lo que le pueden servir. A una osa con crías que alimentar, una roca en medio del cauce de un río salmoneo *le sirve* de lugar privilegiado *para* pescar. Pero cuando ve aparecer a un gran macho hambriento que busca también el mejor lugar para situarse, para la osa, esta roca que hasta hace sólo un momento era un útil (*Zeug*) "para pescar", ahora pasa a ser lugar "para estar en peligro" en caso de seguir encima de ella. Deja de servir para eso y, para ella, en cuanto sujeto

perceptivo que "mira" e interpreta y valora y decide, pasa a servir para otra cosa bien diferente; si antes la roca suponía alimento y vida, ahora supone peligro. Y es sólo por eso que abandona la roca y decide, valorando sus posibilidades, cedérsela al macho.

¿Podría estar pautado genéticamente este comportamiento producido en este *encuentro intencional* concreto entre hembra con crías, río, salmones, roca y macho grande y hambriento? ¿Podríamos seguir negándonos a admitir que hay aquí una nada desdeñable intervención *personal* de este sujeto animal no humano creando sentido, "su" sentido personal? Pero, entonces, también podemos preguntarnos si acaso no son los objetos *funcionales* objetos "culturales". De alguna manera sí lo son en muchas especies animales. Porque, por seguir con este ejemplo, ante un macho que busca roca para pescar, la creencia a la que llega la osa de que es mejor cedérsela a ese macho porque la roca ya ha perdido su primera función de "buena para pescar" y ha pasado a tenerla de "buena para hacer peligrar su vida y, así, también la de sus crías que dependen de ella", pasa de la mamá osa a las crías, las cuales están muy atentas a todo lo que ella hace porque su propia biología las ha dotado de un complemento de su comportamiento instintivo: el aprendizaje por imitación, además del autoaprendizaje. Las crías imitarán a la madre en todo. Y, a su vez, las crías de estas crías hembras, imitarán a su madre, e igualmente las crías de estas crías hembras. Y, de este modo, una serie de conocimientos y de comportamientos que, como sentido constituido personalmente, resultan exitosos una primera vez van a ser transmitidos de generación en generación. Es verdad que toda esta transmisión es muy elemental; es verdad también que no se va a sedimentar al modo humano (no habrá posibilidad de transmisión oral, gestual o escrita ni transmisión "fuera de" la situación a la que, en cada nueva ocasión, habrá que aplicar esos conocimientos y esos comportamientos) y es verdad también que lo que se transmita a las crías únicamente podrá transmitirse de modo visual: observando las crías la conducta de los progenitores y, siguiendo un impulso natural que poseen, imitándola. Pero estaría injustificado medir a los animales no humanos tomando como modelo rasgos de conducta que sólo poseemos los humanos. Hay que considerarlos dentro de su

propio *Umwelt*. Y, haciendo así, podemos admitir que sí hay transmisión viva, de unas generaciones a otras y de unos animales a otros, de algún comportamiento iniciado por uno de ellos cuando actuaba como *sujeto personal constituyente de sentido*. Si no hay más complejidad en su comportamiento es porque realmente no la necesitan para su perfecta adecuación a su entorno. El carácter elemental de esta transmisión y su especial característica de necesidad de la vía visual (unos ven a otros y después imitan asumiendo y reproduciendo lo inventado con éxito por alguno) no le resta un ápice de trascendencia a este hecho. En mi opinión, y aún aceptando sus limitaciones, estamos aquí ante transmisión "cultural"; ante una transmisión cultural "de sujetos a sujetos" (y hablo aquí de "sujetos" en base a la descripción ontológica que antes he hecho), es decir, inter-subjetiva y, ante una conducta culturalizada en el grado y nivel que fuere.

Sin embargo, de tanto que hemos insistido siempre en que la conducta no humana está muy determinada genéticamente nos habíamos olvidado de que no todo es genético en ella y de hay en ella una parte subjetiva o "personal", como le gustaba decir a Husserl. Hay una ley de la que ninguna especie escapa: *lo que la naturaleza no da, la cultura se encarga de proporcionarlo*. Y es un hecho probado que, a medida que ascendemos en la escala evolutiva animal, la carga genética conductual disminuye y, en esa misma proporción, la indeterminación de la conducta se ve aumentada. Esta indeterminación es la que posibilita y obliga a que el individuo se haga con conductas que le permitan sobrevivir y saber cómo actuar en lo fundamental; hasta el punto de que estas conductas se convierten en *hábitos*: ante situaciones típicas tomará decisiones típicas, quedando automatizado su comportamiento, como ocurre con la mayoría de los comportamientos que llamamos culturales en nosotros mismos, los humanos. Está comprobado que, en diferentes especies animales, los adultos tienen ya sus costumbres o *hábitos*; hábitos que son comunes a todo el grupo y no se dan en otras comunidades de la especie; hábitos, pues, "culturales". Y las crías que crecen en estos *hábitos* aprenden a imitarlos aceptándolos como algo "natural" que simplemente luego reproducirán ellas mismas. Tal como ocurre en el ámbito humano en lo que Husserl denominó "actitud natural ingenua" la

cual, como sabemos, forma el núcleo de todo *Lebenswelt* cultural concreto. Intercomunicación, comprensión, actividades comunes cuando se trata de especies sociales, creación de nuevos sentidos, transmisión de unos individuos a otros, aprendizaje y automatización de comportamientos en forma de hábitos, comportamientos "culturales" que se asumen y reproducen como "naturales", actuaciones comunes en los que los individuos actúan mancomunadamente, diferenciación de estatus y diferenciación de roles dentro de la comunidad e, incluso, horizonte vivido de lo que es cercano y lo que es lejano, de lo próximo (lo de la propia comunidad)¹³ y de lo lejano (lo de otras comunidades de animales, sean de la misma especie o de otras), lo familiar y lo desconocido... Todos estos rasgos definen lo que es vivir en un mundo de la vida cultural concreto animal. Y, en la medida que fuere y al nivel que fuere, insisto, podemos verlos en diferentes especies animales no humanas. Por tanto, quizás resulte muy útil la expresión "cultura básica" que Lester Embree ha acuñado para referirse a las estructuras y rasgos formales más básicos que, no siendo genéticos y siendo, por tanto, "culturales", son compartidos por animales humanos y no humanos. Él no dice esto pero, en mi opinión, defender en los animales la existencia de una "cultura básica" sólo puede significar que hay "sujetos" por detrás de ella y que estos, en cuanto subjetividades intersubjetivas en algún grado, incluso pueden mantener una vida de *relación intercultural*, más simple o más compleja, y ya sea dentro de la misma especie o entre especies distintas (por ejemplo, entre alguna especie animal no humana y la especie humana). Si hay "cultura básica" compartida, siempre existe la posibilidad de relación entre todos los sujetos que de ella participan, sean de una u otra especie.

Al inicio de mi exposición cité a Javier San Martín. Desde dentro de la fenomenología, y pese a que él es uno de los pocos que han sabido seguir a Husserl defendiendo la conciencia trascendental en los animales no humanos¹⁴, sin embargo —decíamos— califica el comportamiento de estos anima-

¹³ Para Husserl, formando parte de *la estructura del mundo ambiente animal*, dentro de cada especie —dice— "todo animal posee el horizonte 'social' de su especie (en el mundo del perro, el horizonte es una multiplicidad abierta de perros en una *conexión-de-perros posible*". Hua VI, Den Haag, M. Nijhoff, 1962, Apéndice XXIII del § 65, nota 2, p. 482.

¹⁴ Cfr. Javier San Martín, "La subjetividad trascendental animal", *Alter* 3 (1995); y Javier San Martín / M^a Luz Pintos "Animal Life and Phenomenology", en Steven Crowell / Lester

les como únicamente "pre-cultural". La postura de Lester Embree es bien distinta. Y uno y otro podrían representar, a su vez, los dos posicionamientos que se dan en el seno de la fenomenología posthusserliana. Embree considera que, si la *fenomenología constitutiva* describe y analiza el "encuentro" del sujeto con el objeto y nos descubre la "actitud" del sujeto en este encuentro como su esencia noemática (la *creencia*, la *valoración* y el *querer* actuar de uno u otro modo)¹⁵, podríamos fenomenológicamente intentar descubrir y describir el hecho de que otros animales (tal es el caso de los chimpancés, por ejemplo) también se hallan en una u otra "actitud" en cada uno de sus encuentros con las cosas de su mundo. Lo cual es ya, otra vez, considerarlos "sujetos". Y Embree va todavía más allá; aunque este recorrido no lo hace solo, sino apoyándose en diferentes etólogos y en el trabajo de ellos de muchos años y a la vez recogiendo la propuesta de su maestro Aron Gurwitsch. Se trata de sustituir el concepto "Ciencias humanas" por el de "Ciencias culturales". Si las Ciencias humanas están todas ellas referidas a diferentes "objetos funcionales", una vez demostrado que los no humanos también se mueven entre "objetos funcionales" parece que el concepto "Ciencias humanas" (sólo "humanas") se queda corto, ya que los objetos que estudian pertenecen tanto el mundo de los animales humanos como al de los animales "no humanos". De modo que el concepto "Ciencias culturales" es más apropiado ya que comprende tanto a unos como a otros, porque todos —al nivel que sea— son "culturales"¹⁶.

Y éste es un punto importante, puesto que nos permite apuntar una serie de reflexiones conclusivas en este ensayo:

Mientras nuestra cultura ha estado tan empeñada en buscar y defender la diferencia entre humanos y no humanos, y entre unos mundos y otros,

Embree / Samuel J. Julian (eds.) *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*, volumen II, Center for Advanced Research in Phenomenology, www.electronpres.com, 2001, pp. 342-363.

¹⁵ Cfr. Lester Embree, *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica / Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation*, Moralia, Jitanjáfora, 2003, cap. 6.

¹⁶ Cfr. Lester Embree, "A Beginning for the Phenomenological Theory of Primate Ethology", *Topos* 2 (2005) 149-160 / "Un comienzo para la teoría fenomenológica de la etología de los primates", *Escritos de Filosofía* 45 (2005) 145-160. Hay una versión inglesa con algunas modificaciones en *Journal of Environmental Philosophy* vol. 5, 1 (2008) 61-74.

Husserl (muy consciente de la que veremos es la única diferencia abismal y, por cierto, la única que puede proporcionarnos un cambio en nuestra actitud hacia los animales no humanos y hacia todos los humanos que veamos como "otros") ha ido siempre contra corriente. Por eso es hoy un modelo para la nueva *razón ecológica*. Incluso, sin saberlo, ha sido uno de sus iniciadores y al que nosotros ahora podemos recuperar como tal. Para él, nuestra tarea como fenomenólogos es la de ir a la evidencia del mundo preñado, es decir, a esa experiencia vivida donde se origina el sentido, el sentido del mundo; un sentido que en su origen es prerracional y ligado estrechamente a la *hylé* que todos los seres vivos compartimos y en la que todos estamos entrelazados a modo de inextricable quiasmo. La acentuación de ciertas diferencias —decíamos arriba— sólo ha servido en nuestra cultura para justificar prácticas de predominio de los unos sobre los otros. Y es un hecho que, sin fundarnos en la existencia de elementos-de-conexión-entre-unos-y-otros se hace muy difícil la búsqueda de un comportamiento conciliador y positivo que traiga el reconocimiento, el respeto y el bienestar de todos por igual. Para Husserl, la constitución del sentido "racional", producto de una razón cognoscitiva y reflexiva, no es originaria, no es nuestra situación inicial. Esta constitución "racional" del sentido sí es una característica especialmente importante a la hora de identificar y describir a la especie "humana"; pero como la "humanidad" es *un recubrimiento de la animalidad*, nuestra humanidad tiene para él en su origen la "animalidad". Ésta es la estructura o *hylé* de la que todos los humanos partimos y que, por tanto, compartimos con toda otra vida animal. Es la que dice él que es el verdadero *eidós* y tejido común a todos los que somos seres vivos. El sólo hecho originario de ser cuerpo viviente, *chair*, *Leibkörper*, posibilita una teleología; como dice Husserl, "una actuación activa...del yo subjetivo en su medio, dirigido a un fin representado". Las cinestesis (*Urkinaesthesen*), los instintos (*Urinstinkten*), los sentimientos (*Urgefühlen*) —sentimientos evaluadores de la realidad— son la prueba. Todo cuerpo viviente cuenta para Husserl con la posibilidad de actividad teleológica (y no de caos o de falta de sentido en lo que hace). El cuerpo viviente perceptivo dota a sus movimientos de orientación que tiene un significado, que se dirige a algo, que tiene un sentido.

¡Hay constitución de sentido! Y éste es el *hecho* originario y lo que sostiene la unidad de experiencia. Y es participación intercorporal o *Ineinander*, base, a su vez, de toda la comunicación intersubjetiva que se da dentro de cualquier cultura y entre diferentes especies y culturas. Tenemos, entonces, que si nuestro concepto de "sujeto" es el de una conciencia reflexiva, entre nuestra conciencia y la de los otros (adultos, niños, animales no humanos, humanos de otras épocas o culturas, de otras razas...) sólo habrá diferencias. Pero si por sujeto entendemos al ser vivo en su forma originaria de existir, como cuerpo viviente, *Leib*, *chair*, ser salvaje, donador y fundante de sentido en su ser-en-la-creencia-ingenua-del-mundo, sentiremos la unidad por encima de la diferencia. Y precisamente es a este sentimiento, y a esta convicción o evidencia al que Husserl ha conseguido acercarnos. Humanos y no humanos compartimos la misma estructura trascendental de nuestro ser, siendo así el fondo común por debajo de toda la diversidad de organizaciones culturales concretas existentes¹⁷.

He mencionado hace un momento que sólo existe una diferencia abismal entre los humanos y los no humanos y que, paradójicamente, es sólo en base a esta diferencia que tenemos la posibilidad de cambiar —racional y premeditadamente— nuestras ideas y conceptos, nuestras valoraciones y nuestra actuación para con los animales no humanos. Compartimos con ellos —para expresarnos a la manera de Eugen Fink— el ser un *ego fenomenico* o empírico. También compartimos con ellos el ser un *ego trascendental* (es decir, un ego constituyente de sentido vivido prerracional y espontáneo). Pero lo que no compartimos es la posibilidad de ser un *ego reflexivo-fenomenológico*. La posibilidad del distanciamiento, análisis y valoración de nuestra cultura empírica esto tan sólo una posibilidad humana. De ahí que nuestra responsabilidad intelectual y moral sea grande. Gracias a esta posibilidad reflexiva, podemos "distanciarnos" de todos aquellos prejuicios que definen a los animales no humanos al modo *naturalista*, sin con-

¹⁷ Cfr. M^a Luz Pintos, "Humanos, inhumanos y no humanos. Fundamentación fenomenológica de la conexión interespecies", en Pedro M. S. Alves / José Manuel S. Santos / Alexandre Franco de Sá (eds) *Humano e Inumano. A dignidade do homem e os novos desafios*, Lisboa, Phainomenon, 2006, pp. 253-263.

templar en ellos su subjetividad y su culturalidad, y con los que estamos operando pasivamente en nuestras convicciones. Únicamente haciendo esta *epojé* de prejuicios conseguiremos reconocer la existencia de los animales como un *ego fenoménico* y un *ego trascendental*. Y, sólo así, tras este reconocimiento, tendremos opción de recuperar racionalmente, a nivel teórico y práctico, la unión *carnal* con ellos en la que ya estamos y en la que hemos estado siempre desde el mismo momento en que pasamos a ser *homo*. Hasta ahora considerábamos natural y ético ayudarnos entre los congéneres de nuestra especie. Pero, a partir de esta toma de conciencia y distanciamiento, como seres "racionales" y reflexivos, tenemos, además, la obligación intelectual y moral de reconocer la unión con los demás animales y buscar premeditadamente una relación interespecies e intercultural de otra índole a la seguida hasta ahora en nuestra cultura.

Tan sólo cambiando los conceptos podemos cambiar los valores vigentes. Y los valores forman parte de nuestra "actitud vital". Toda actitud vital, como nos recuerda Embree, comprende unas *creencias* (es decir, unas ideas, unos conceptos, algo de carácter cognitivo), una *valoración* (de tipo afectivo) y un *querer* actuar (una voluntad) junto con la carga de experiencia y las actuaciones concretas del individuo. De ahí que, finalmente, sólo cambiando nuestro *concepto* de los animales no humanos (y es por esto que he insistido tanto en hacer ver que son "sujeto") contribuiremos desde la filosofía a cambiar nuestra *actuación* y nuestras costumbres y leyes respecto a ellos, porque empezaremos a "mirarlos" y a *valorarlos* de otra manera.

Un último comentario final: Hemos estado hablando en este Congreso, en sesiones anteriores a ésta, de "la paz humana", de la paz para y entre "los humanos", y es elemental que nos refiramos a esto. Sin embargo, en el planeta Tierra hay más habitantes que "los humanos". Por tanto, incluso nuestra reflexión acerca de cómo hacer para lograr la paz *entre los humanos* puede estar teñida de antropocentrismo; y, no tanto por aquello sobre lo que reflexionamos, sino por aquello que *no* tenemos en cuenta en nuestra reflexión y que dejamos al margen sin ni siquiera percatarnos de ello: los que faltan en nuestra reflexión son los otros habitantes de este planeta

—los no humanos¹⁸—, los cuales tienen tantas aspiraciones como nosotros al bienestar. Es por ello que cuando en nuestras reflexiones solemos centrarnos en la armonía entre nosotros, los humanos, deberíamos trazarnos, *también*, el propósito de buscar una vida de armonía *entre nosotros y los otros co-habitantes del planeta*, porque ésta es la casa de todos por igual y en donde cada especie, y cada uno de sus especímenes, nos vemos obligados a vivir en inevitable convivencia inter-especies, con todos los conflictos que esto supone.

La Tierra es de todos, decimos con frecuencia en nuestros foros. Pues bien, al decir “todos”, seamos consecuentes y pensemos realmente en “todos” sus cohabitantes y no sólo en nosotros los humanos. Éste es el sentido en el que he querido orientar mi contribución.

¹⁸ Cfr. al respecto, M^a Luz Pintos, “La Antropología Filosófica: una obligada mirada hacia los demás seres vivos”, *Themata*, Sevilla, 39 (2007) 315-320.

