



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
Año 1. No. 1. Febrero de 2016
E-ISSN: En trámite
Doi: En trámite
Número de Reserva de Derechos: 04 - 2017 - 031409373900 - 102

LA FENOMENOLOGÍA Y EL OTRO

LA FENOMENOLOGÍA ENCARANDO EL SIGLO XXI

THE PHENOMENOLOGY AND THE OTHER. PHENOMENOLOGY
CONFRONTING THE XXI CENTURY

Javier San Martín

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

jsan@fsof.uned.es

RESUMEN

El problema del otro es un problema fundamental de la fenomenología, que si al principio podía estar oculto o podía parecer incompatible con la teoría de la epoché, sin embargo, ya desde la primera década del siglo XX fue para Husserl un problema fundamental porque la noción de razón implica necesariamente a la intersubjetividad. Pero la noción de otro se diversifica en la fenomenología, primero como las otras personas, en el concepto de intersubjetividad; luego como los otros del otro género, por fin, como los otros que aún no hablan en las dos versiones: que aún no hablan pero hablarán, y los otros que ni hablan ni hablarán. Así, las diversas etapas que han configurado el movimiento fenomenológico la han llevado a encarar el siglo XXI como una filosofía en la que el problema del otro es abordado con toda decisión. En el ensayo se plantea, primero, el problema general del otro (1), para recorrer después cada una de las nociones del otro, primero el otro sexo (2), los otros de otras culturas (3) y los otros silenciosos (4).

ABSTRACT

The problem of the other is fundamental in the phenomenology, and if it could remain hidden at first sight or could seem inconsistent with the theory of epoché, however, since the first decade of the 20th century was a major problem because Husserl's notion of reason necessarily imply intersubjectivity. But the notion of other in the phenomenology is diversified, first the others as intersubjectivity; then the other as the other gender, and the others of other cultures, and finally the other who do not speak in the two versions: those who do not yet speak, but will speak and the others who do not speak neither will speak. Thus, the various stages that have shaped the phenomenological movement have led in the beginning of the 21st century as a philosophy in which the problem of the other is approached decisively. The essay opens with the general problem of the other (1), to go after to the different ideas of other, first the other sex (2), then the others from other cultures (3) and finally the silent others (4).

143

Palabras clave: Intersubjetividad | Otro | Género | Interculturalidad | Ecología

Key Words: Intersubjectivity | Other | Gender | Interculturality | Ecology

En la introducción a la *Encyclopedia of Phenomenology*, Lester Embree concluye con una constatación que me pareció muy interesante y que me sugirió el tema de este trabajo. El editor de la *Encyclopedia* escribe:

En este movimiento ya centenario, internacional y multidisciplinar se pueden reconocer cuatro tendencias y etapas que van dominando de modo sucesivo aunque a veces también se superpongan. Estas etapas se pueden caracterizar como la fenomenología (a) realista, (b) la constitutiva, (c) la existencial, y (d) la hermenéutica. (...) En el momento de escribir [este texto] parece plausible suponer (...) que está comenzando un quinto período ya planetario. Si fuera así, queda por ver cómo se va a reorganizar o alterar la agenda durante la segunda centuria del movimiento fenomenológico. Tal vez haya una vuelta a una antropología filosófica y a reflexiones referidas a la ecología, al género, a los estudios étnicos y a la fenomenología intercultural, la religión y la ética, la política, y la filosofía de ciencias como las humanas y naturales.¹

Como se puede ver, menciona el profesor de Florida el primer período de la fenomenología, el del círculo de Múnich y la fenomenología de las *Investigaciones lógicas*. La fenomenología empezó centrándose en el estudio de las estructuras esenciales en general, pero sobre todo de los objetos; con ese objetivo nació la fenomenología. Husserl le imprimió después su peculiar y decisivo sello, de manera que la fenomenología se identifica fundamentalmente a partir de este período, en el que, manteniendo lo anterior, se convierte en una filosofía que tiene una perspectiva trascendental. La

¹ Lester Embree, J.N. Mohanty, "Introduction" to *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer, 1997, p. 2. Ver también Lester Embree, "La continuación de la fenomenología: ¿un quinto período?", en *Escritos de Filosofía*, 37-38, S. 17-29, Buenos Aires, 2000, p. 24 s. El tema encabezaba la carta que L. Embree mandó a muchos investigadores, entre ellos al autor, para presentarles la nueva publicación. En ella decía: "Finalmente, permítame decirle que de esta experiencia editora he salido con la sospecha de que nuestro movimiento [es decir, la fenomenología] está ahora entrando en un quinto período. En diversos momentos y lugares se ha fijado en las esencias universales, la fundamentación trascendental, la existencia humana, y la ampliación con la interpretación. Puede empezar su segundo siglo focalizándose en una antropología filosófica que haya llegado a incluir consideraciones sobre la etnicidad, el género y el medioambiente."

expansión de la fenomenología fuera de Alemania conlleva su conversión hacia el estudio de la existencia humana, primero de la mano de Heidegger, después de la mano fundamentalmente de los franceses. Esta expansión supondría su tercer período. El cuarto obviamente lo constituyen los años que van de principios de los setenta hasta aproximadamente finales del siglo, en los que la fenomenología va de la mano de la hermenéutica, siendo para ella fundamental el tema de la interpretación.

Pues bien, la evolución de la fenomenología, por tanto, su entrada en el siglo XXI, va a unificar todos los temas anteriores, centrándose más en la configuración de una antropología filosófica, vertida ésta en esas tres direcciones, multiculturalismo y etnicidad; vida humana y género, y vida humana y medioambiente. Voy a tratar de ofrecer en una especie de panorámica las razones de la fenomenología para orientarse en esas direcciones, aunque sea un ejercicio un tanto teórico. Por una vez, además, creo que podemos decir con toda tranquilidad y satisfacción, que, teniendo en cuenta la sospecha de Embree, la fenomenología del momento en español está perfectamente conectada y en perfecta sintonía con la mundial. De manera que por una vez podemos decir, incluso, que el trabajo que en general estamos realizando en nuestro idioma, quizás aún no del todo reconocido en todos los ámbitos, nos hace, no ir por detrás de lo que otros hacen, sino incluso tal vez por delante.

Dividiré esta contribución en cuatro partes. La primera tratará de la problemática del otro en la fenomenología; luego, cada una de las restantes partes estará dedicada a uno de los puntos que he anunciado, la fenomenología y el multiculturalismo o etnicidad; la fenomenología y el género; la fenomenología y el medioambiente. Porque lo interesante de esto que Embree llama quinto período es que en él lo que se hace verdaderamente eficaz son las formas de la *otredad*. Curiosamente, en un proceso de decantación y clarificación respecto a un comienzo que parecía situar la fenomenología exactamente en lo contrario del otro, en mí mismo. El siglo XX, que ha visto configurar a la fenomenología como su filosofía fundamental y de más futuro, termina situando el PROBLEMA DEL OTRO como el problema por excelencia de la fenomenología. Cómo ese otro tiene varias determinaciones, primero el *otro nuestro*, el *otro sexo*; segundo, los otros más alejados, los *otros de otros mundos culturales*; y, en tercer lugar, ese *otro silencioso, que no habla*, pero que nos mira desde el abismo y cuyo mundo estamos destruyendo, sin darnos cuenta que al hacer eso destruimos también nuestro mundo, la fenomenología se orientará fundamentalmente en esas tres direcciones.

1. LA FENOMENOLOGÍA Y EL PROBLEMA DEL OTRO

Lógicamente no puedo pasar de unas breves indicaciones sobre este problema, que ha ocupado muchas horas de reflexión y es tema de controvertidas disputas. El primer período de la fenomenología, centrado en el descubrimiento y descripción de las estructuras esenciales, no era el otro el problema más estudiado, precisamente porque de alguna manera el otro era lo que podría disturbar la fijación de estructuras comunes y universales. Si la fenomenología pretende describir la estructura esencial de, supongamos, la percepción, no va a reparar precisamente en aquello que de entrada más alejado puede estar, por una parte, de la propia percepción y, en segundo lugar, que podría suponer incluso una barrera metodológica radical. La fenomenología desde el principio parece fiarse de la intuición, más que de cualquiera otra función cognitiva. Eso implica centrarse en las posibilidades propias, porque intuición es la de cada cual. La fenomenología parece, pues, de entrada preferir a uno mismo como lugar irreemplazable o escenario en el que le está permitido moverse. No es que en general rechace otras posibilidades, sino que su objetivo no le permite otros recorridos. Sólo una fenomenología que se concibe como ciencia fundamental tiene que plantearse el problema del otro.

146

Precisamente, al tomar conciencia del alcance fundador del método, el problema del otro desafía irremediablemente al método. En primer lugar, el otro es un problema del conocimiento, el otro presenta estructuras a conocer dentro de la temática general de la fenomenología, de la primera etapa; pero, en segundo lugar, a la vez cuestiona el propio método, pues si la fenomenología se basa en la intuición, el otro es sólo relativamente intuido y, en todo caso, su vida es inalcanzable; pero es que además esa impenetrabilidad cuestiona el alcance de mis intuiciones. Desde ese momento, la fenomenología topará de bruces con el problema del otro. El carácter fundador de la fenomenología tenía que llevarle a considerar el problema del otro como su problema *por excelencia*. No podía ser de otra manera, además, desde el momento en que la fenomenología buscaba una especie de conocimiento esencial, es decir, universal y válido para todos. En ese mismo momento, la historia, que es el reino en el que la diversidad se hace patente, no podía menos de constituir un desafío para la fenomenología.

La reacción del fundador de la fenomenología ante el problema fue, vamos a decir, serena. Evitó las gesticulaciones histéricas y se decidió pacientemente a avanzar con seguridad, primero, tratando de centrar el problema, para no dar pasos en falso o precipitados. Centrar el problema significaba avanzar sobre seguro y no problematizar lo que parecía seguro por lo inseguro. Husserl era matemático, y a un matemático el

hecho de que los sujetos que hacen matemáticas pertenezcan a mundos distintos o a ámbitos lingüísticos diferentes, no parecía impedirles hacer matemática con toda seguridad. Pero la fenomenología, que se presenta como la teoría de la teoría, no puede permitir oscuridades en su camino y por eso tiene que resolver o adquirir claridad en el tema del otro, porque tiene que iluminar metodológicamente cómo se constituye, o cuál es el alcance del método, teniendo en cuenta sus objetivos. Si la fenomenología globalmente surge como un rechazo del psicologismo y en general de un positivismo que reduce el mundo a puros hechos, del cual el psicologismo no es sino un momento más, el descubrimiento de estructuras auténticamente esenciales no es sino la prueba positiva del trabajo fenomenológico. Otra formulación para decir lo mismo es que la fenomenología pretende la reconstrucción del sujeto racional, entendiendo que en el positivismo se opera una destrucción de ese sujeto, por cuanto queda reducido a pura receptividad y combinatoria pasiva. Pues bien, la reconstrucción del sujeto racional exige la resolución del desafío que los otros suponen para el fenomenólogo, porque los otros son la base fundamental para poder hablar de estructuras generales o universales. La fenomenología sólo podrá ser la teoría de la teoría si consigue aclarar la constitución del sujeto de la ciencia, y éste es un sujeto colectivo y culturalmente diverso.

Es obvio que desde ese momento el tema del otro en su diversa plenitud se convierte en el tema más arduo y difícil de la fenomenología. No voy a repasar los pasos que Husserl dio de cara a resolver el desafío. Sí quiero decir, primero, que en mi opinión, las manifestaciones críticas sobre esos pasos son muy impertinentes, por opinar de lo que se desconoce. En efecto, generalmente se opinaba sobre el desarrollo de las *Meditaciones cartesianas*, único texto conocido, cuando Husserl trabajó en el tema desde los años primeros del siglo pasado.² Segundo, sólo se considera el análisis estático de la experiencia del otro, sin tener en cuenta la estructura genética intersubjetiva que Husserl descubre detrás de la experiencia del otro. Tercero, se insiste en elementos coyunturalmente condicionados, como son el comienzo cartesiano, en el que el mundo es tomado como un mundo desposeído de cualidades culturales e históricas, lo que pudo tener dos efectos contrapuestos, por un lado, en ese procedimiento, se exponían con claridad objetivos irrenunciables del método; pero, a la vez, se convertía el problema del otro en problema difícil.

² Como se sabe, los primeros ensayos para resolver el tema de los otros en la fenomenología se dan en las lecciones de 1910/11, "Problemas fundamentales de la fenomenología", que fueron publicadas por primera vez en 1973, con la publicación del volumen XIII de Husserliana. Hay una edición española de este texto, editado y traducido por Javier San Martín y César Moreno, *Problemas fundamentales de la Fenomenología*, Madrid, Alianza, 1995; también hay versión inglesa, llevada a cabo por James Hart e Ingo Farin, *Basic Problems of Phenomenology* (1910-1911), Dordrecht, Springer, 2006.

Las líneas de solución de Husserl estarían en los siguientes puntos. Primero, el mundo del que partimos es un mundo plural e histórico, un mundo producido por mis antepasados, cuyas actuaciones (*Leistungen*) han configurado ese mundo. Segundo, yo tengo una estructura egoica, pero a la vez refractada desde siempre en los demás, primero los de mi entorno, mi familia, luego, los otros, en general. El “ser-con” (*Mitsein*) es una estructura transcendental de mi subjetividad.³ Yo he estado desde siempre con otros. Toda intuición se da en ese horizonte, que me es inherente a mí y a los otros. Las estructuras universales tienen como sujeto a mí y a los otros. Cuando por la reducción quiero iniciar el camino de la filosofía rigurosa, tengo que proceder con rigurosidad en todos los pasos. La estructura de la reducción fenomenológica, en sus diversas etapas, tiene que conseguir el sentido transcendental para toda la estructura subjetiva que me constituye de entrada, y ya hemos visto que esa estructura no soy sólo yo sino también los otros. Para ello debe proceder en diversos momentos, para no dejar elementos de oscuridad. Por eso a lo largo de la puesta a punto de la fenomenología la reducción se configuró al menos en tres momentos, la *reducción transcendental en sí*, como reconducción del mundo a la subjetividad transcendental;⁴ segundo como *reducción primordial abstracta*, en la que debo esforzarme por obtener mi mundo propio, pues todo se me ha de dar a través de este mundo propio; y, en tercer lugar, como *reducción intersubjetiva*, en la que desde ese mundo abstracto primordial se muestra cómo en él crece y aparece, aunque partiendo de un mundo fáctico histórico y cultural, la intersubjetividad transcendental. Aquí es preciso no olvidar que la naturaleza, la realidad material, es una mediación necesaria en la manifestación efectiva de la intersubjetividad.⁵ Los otros efectivos se dan en el contexto de la naturaleza, con lo que ésta muestra una cara que me desborda. La intersubjetividad sólo tiene ese sentido, un sentido transcendental que se manifiesta en una estructura natural, en una estructura de objetividad. Sin atreverme a tocarlo en este momento, creo que la reducción intersubjetiva rompe las ambiciones de una reconducción total del mundo a *mi* subjetividad, para proponer como meta final la reconducción del mundo a una intersubjetividad, de manera que en esa reconducción se ve la supera-

³ Ver Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928, Hua XIV, 308.

⁴ Este es el sentido de la reducción fenomenológica tal como es presentada en *Ideas I*. Esta presentación difiere de las anteriores. Lo que antes de *Ideas I* era la reducción, en *Ideas I* es ahora la epojé. Ver Sebastian Luft, “Einleitung” a Hua XXXIV, pp. XX ss., nota 2.

⁵ Ver *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, § 55, p. 149.

ción misma de cualquier veleidad solipsista o idealista, porque la propia naturaleza se convierte en mediación decisiva.⁶

En mi opinión, la tercera etapa de la fenomenología, la de Heidegger y la fenomenología francesa, no supone más que la liquidación de un lenguaje que en la fenomenología era ya obsoleto.⁷ Es posible que muchos tuvieran la sensación de iniciar nuevos derroteros, pero en realidad no hacían sino depurar un lenguaje que estaba quizá muy adherido a momentos pasados, cuando con él se quería indicar una novedad. Ahora bien, esa depuración no sólo es un momento negativo, supone también una aportación positiva enorme, porque el objetivo será ya el análisis de la vida humana en sus estructuras universales y reales, es decir, concretas, y sin lugar a dudas las aportaciones de los muchos fenomenólogos que han contribuido a la fenomenología desde la muerte de Husserl han enriquecido tanto el movimiento fenomenológico, que resulta ya difícil seguir sus pasos.

Lo mismo ocurre con la cuarta etapa, que profundiza más en el aspecto de la otredad, aunque aquí a veces se ha podido dar la impresión de huida del propio movimiento, sobre todo porque muchos veían a la fenomenología en el contexto de la negación del otro. Desde ese momento, quien apuntara al otro con decisión debía tener la impresión de salirse del movimiento. Pero en realidad ya hemos visto que el tema de la otredad es un tema que está en el corazón de la fenomenología desde el principio. Por eso, las teorías de la interpretación no están más allá de la fenomenología, sino más allá de algunos lenguajes coyunturalmente determinados de la fenomenología, pero están dentro del espíritu del movimiento, a no ser que de entrada se confiesen derrotados frente a todo pensamiento a manos de la diversidad, aceptando así un regreso a etapas del pensamiento que justo la fenomenología tenía como objetivo superar. Es cierto que en la etapa de la postmodernidad hay mucho de esto, pero creo que el llamado “pensamiento débil” no es sino un momento de debilidad de sus mentores frente a la interpelación que nos hace el pensamiento mismo. No en vano Platón exigía para hacer filosofía antes haber tenido la experiencia de la matemática. Sin una experiencia firme de la fortaleza del pensamiento, es mejor que uno no se

⁶ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, VI s.

⁷ Quiero aprovechar este momento para señalar que la palabra “trascendental”, que señala el comienzo de la segunda etapa, fue siempre interpretada como procedente de un transcendentalismo kantiano. Es un profundo error de interpretación, pues el trascendental husserliano es un sujeto de carne y hueso, dotado de un cuerpo vivido lleno de sensaciones, por lo que es concreto, personal e individual, a diferencia del kantiano. Pero se tardó mucho en tomar nota de este punto. Esto, que vengo diciendo desde hace décadas, lleva también como corolario la consideración envejecida de toda opinión que subraye la diferencia entre la etapa trascendental de Husserl y la existencialista, más allá de constatar los periodos reales de desarrollo de la fenomenología.

empeñe en ser académico, puede ser periodista, pero nunca llegará a la Academia.⁸ Pues bien, con este bagaje ha afrontado la fenomenología el cambio de siglo. En mi opinión, la fenomenología ha sabido conjugar un proyecto de reconstrucción del pensamiento racional con unos análisis en los que el sujeto racional manifiesta una multiplicidad inequívoca. Además, la fenomenología parte también de entrada del convencimiento de que el proyecto de reconstrucción del sujeto racional desde una perspectiva teórica es simultáneo de un proyecto de reconstrucción práctica. Nunca abandona los dos niveles de la racionalidad. Vamos a ver ahora los diversos momentos en que se despliega ese proyecto inicial.

2. EL OTRO NUESTRO: EL OTRO SEXO

Hasta ahora hemos considerado la cuestión del otro desde una perspectiva relativamente teórica; sin embargo, la confrontación concreta con las formas que el otro reviste en nuestra vida tiene la virtud de mostrar el verdadero carácter de la fenomenología. En efecto, uno de los malentendidos más frecuentes en relación a la fenomenología estriba en considerarla sólo desde una perspectiva teórica. El propio Husserl, sin duda, ha contribuido a esta opinión, al definir al fenomenólogo como el “espectador desinteresado”. Desde ese momento la fenomenología es pura teoría, pura contemplación. Incluso ese carácter contemplativo se traslada a aquello que el espectador desinteresado describe, convirtiendo la imagen del hombre en pura teoría.

Pues bien, la situación de la fenomenología a principios de este siglo obliga a cambiar esa opinión. De cara a entender esto, habría que considerar dos puntos. En primer lugar, el tratamiento del otro es de entrada radicalmente práctico, no son fundamentalmente problemas teóricos los que nos acucian ante el problema del otro sino fundamentalmente problemas de orden práctico. Son problemas de naturaleza práctica y no problemas teóricos lo que nos concierne de modo fundamental cuando nos enfrentamos al problema del otro. Segundo, no era de otro modo en el caso de la propia fenomenología, los problemas no eran de orden teórico sino de orden práctico; el problema del otro, aun planteado en Husserl fundamentalmente desde una perspectiva teórica, encubría en verdad una vertiente práctica. Y es que la fenomenología

⁸ Los primeros escritos de Husserl, en los que las matemáticas están consideradas como modelo [*Vorbild*] de todo procedimiento científico, deberían ser considerados de cara a extraer de ellos consecuencias relevantes sobre el tipo de ser competente para generar tales productos. Es un método que no difiere del de Platón.

logía en cuanto tal, aunque fuera pensada como la teoría de la teoría, la filosofía primera, no era tanto por la necesidad de asegurar la teoría cuanto por la necesidad de asegurar la práctica, porque, y ahí estaba el núcleo del tema, la destrucción de la racionalidad teórica implicaba, en opinión de Husserl, la ruina de la racionalidad práctica, y eso obviamente tenía consecuencias funestas para la organización de la convivencia.

Esto, que es una consideración general, se aplica con más contundencia al problema del otro, cuando el otro es el otro sexo. Es cierto que ninguno de los dos grandes de la primera fenomenología, Husserl y Heidegger, apenas han aportado nada a la consideración de este tema, pero también es cierto que sobre todo en la expansión de la fenomenología, principalmente en Francia, uno de los elementos estelares es la encarnación, el hecho de que nuestra realidad primordial es nuestro cuerpo. Desde ese momento el *ser sexuado* es la condición del ser humano y en esa misma medida el género en sus diversas versiones entra como uno de los temas preferidos de la fenomenología. Si, además, esa situación afecta tanto a la constitución en general del sujeto, como a la organización misma de la vida, la condición sexuada del ser humano es sin lugar a dudas uno de los ejes fundamentales de la reflexión fenomenológica.

Las aportaciones de Merleau-Ponty o de Sartre no carecerán en este sentido de importancia, pero no puede tampoco ignorarse el hecho de que Husserl mismo pensara al ser humano como esencialmente constituido en un contexto generativo, es decir, dentro de una familia, con todo lo que eso implica, de relación a la madre, por parte del niño, y a la mujer o al varón, por parte de los adultos. En efecto, el mundo concreto inmediato es un *mundo polarizado axiológicamente* desde ese núcleo inicial; más aún, la vida se constituye en ese núcleo, nace de ese núcleo, en el que el sentimiento o la afectividad envuelve cualquier otro nivel de la vida. No se puede olvidar nunca en la fenomenología que lo que el fenomenólogo trata de describir es la vida humana tal como ésta es o tal como ésta se presenta. Y si en un momento pudo haber dado preferencia a lo teórico, el propio análisis de la vida en su propia manifestación supera esa estrechez, porque la vida real, encarnada en la diferencia sexual y que se desarrolla en el contexto familiar, rompe ese molde de la subjetividad teórica. Más aún, el mundo no es inicialmente un mundo teórico, sino el mundo culturalmente significativo de la vida humana, el mundo de la vida, en el que las personas son los otros u otras a las que me refiero siempre como personas del mismo o de otro sexo.

Además, teniendo en cuenta que esa división ha sido un factor decisivo para la organización de la sociedad, tanto en la que podemos llamar con Patočka etapa natural o prehistórica de la especie, como, y no menos sino tal vez más, en la etapa histórica, la fenomenología debe revisar, desde sus posibilidades, esa organización así como los desplazamientos de sentido y responsabilidad que puede haber en las diversas

posturas, de cara a la confrontación con el ideal de cultura que se diseña en su seno. Para ello tiene que empezar por aclarar la fenomenología de los sexos; qué significa el hecho de que la otredad empiece por la barrera del cuerpo distinto, qué consecuencias tiene eso de cara a la constitución del mundo y qué consecuencias tiene, si es que las tiene *de facto* y *de jure*, esa diferencia en la posición que tenemos, podemos o debemos tener en la sociedad.

Para ese análisis, la investigación fenomenológica parte de varias tomas de postura. Primero, las estructuras de la subjetividad en lo que conciernen al mapa topológico de la vida son comunes a toda vida humana. La apertura al mundo, como ámbito de la realidad y como ejercicio básico de la racionalidad, es común a toda vida humana. Segundo, la constitución concreta del mundo, a partir de ese núcleo familiar cargado afectivamente que es la familia, tendrá matices diferentes según se sea mujer o varón, pero precisamente, como esos matices se enraízan en el diferente modo de vivir el propio cuerpo, y ese modo nos está radicalmente vetado en razón de la diferencia de género, el modo como la mujer está instalada en el mundo no le es accesible al varón más que mediatamente, sin que pueda tener evidencia fenomenológica de ese modo, y lo mismo vale para la mujer. Eso significa que los fenomenólogos deberían abstenerse de decir cómo la mujer ve el mundo y dejar a las mujeres que lo digan ellas. Naturalmente, puesto que también entre las mujeres puede haber diferencias sensibles, será necesario un cierto umbral de descripciones o de mujeres dedicadas a la labor para poder avanzar en el tema, pero siendo la mujer, en lo que a ella le concierne, el sujeto de verificación fenomenológica y no el varón. Eso no quiere decir que las aportaciones de un Buytendijk, o un Ortega, o un Sartre no sean en absoluto utilizables, pero siempre es la mujer la que tiene que criticarlas o validarlas.

Tenemos, por tanto, como una tarea que se anuncia fructífera, atractiva y prometedora, la exploración de la otredad como diferencia de género. En este tema la fenomenología mostrará la fidelidad a la tradición del movimiento, aun dentro de los límites en los que se planteó. Como principios básicos estarán la conciliación de la igualdad humana y la diferencia. A nivel práctico ¿qué hay que considerar antes, la igualdad o la diferencia? Yo creo que es anterior la igualdad, porque es el marco que posibilita la diferencia sin hacer de ésta fundamento de la desigualdad. Si ponemos antes la diferencia, es más fácil que se traduzca en desigualdad, con lo que ya no se puede implantar la igualdad. La diferencia nacería, tal vez, de uno mismo, es cada uno el que es diferente y no son los otros los que nos hacen diferentes, mientras que la igualdad tiene que ser asumida por los demás. Por eso Celia Amorós enunciaba con mucha perspicacia y como un principio básico fundamental, “si me apuran en materia

de prioridades, responderé al impertinente ultimátum: 'Buscad primero el reino de la igualdad y su justicia y la diferencia se os dará por añadidura'".⁹

3. EL OTRO DE OTROS MUNDOS CULTURALES: EL MULTICULTURALISMO

El otro de otras culturas va a pasar a primer plano, quizás ya ha pasado a lo largo de este siglo; pero para la fenomenología ha sido, yo diría que casi desde su principio, un tema preferido, precisamente porque, aunque se crea lo contrario, la historia ha estado siempre en el centro de sus preocupaciones. Primero, porque su mismo objetivo básico era rescatar el mundo histórico concreto que una forma de ver las cosas basada en el predominio de la ciencia natural nos estaba ocultando. La fenomenología se enfrenta a los resultados de la modernidad cartesiana, de la que el psicologismo no es sino un último producto.

La escisión radical cartesiana entre el mundo de la *res cogitans* y de la *res extensa* había empobrecido el mundo humano hasta extremos máximos; en un mundo constituido por el conjunto de las *res extensae* no cabe la historia, no cabe ningún mundo humano concreto. El psicologismo no es sino la prolongación de ese mundo cartesiano a la totalidad, reduciendo también aquel reducto que Descartes había reservado para la *res cogitans*. También la *res cogitans* debe ser reincorporada a la totalidad de la *res extensae*, y sólo entonces habremos completado un movimiento que se ve como posible desde Descartes pero que sólo con este último acto se termina.

La fenomenología, como otras filosofías, se enfrenta a este intento decimonónico de vaciar el mundo humano. En realidad todo el siglo XIX, por la propia fuerza de los mismos acontecimientos políticos, es un siglo también de la historia. Dos de los más reputados productos de ese siglo, Brentano y Dilthey, se esforzarán por pensar el mundo humano, Brentano, proponiendo la especificidad irreductible de la conciencia, Dilthey, tratando justamente de pensar el mundo humano histórico. La fenomenología, como dice Ortega,¹⁰ es el cisne que nace del seno de ese movimiento anunciado ya en la mitad del siglo. Representa una considerable ceguera no saber leer en la disputa del psicologismo la inauguración de un movimiento de recuperación del mundo humano histórico.

⁹ Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 75.

¹⁰ José Ortega y Gasset, "Prólogo para alemanes", en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega, 2004-2010, p. 140.

Pues bien, desde ese momento la historia está en el primer plano de la consideración de la fenomenología; pero es que además está en una doble perspectiva, primero, como el campo de la diversidad frente al cual la filosofía debe esforzarse por fundar su saber; segundo, como el campo que la filosofía, por tener como objetivo definirse frente a él, debe estudiar, analizar y comprender. Tanto desde una perspectiva como desde la otra el mundo histórico es el mundo de referencia inmediata de la fenomenología; en la medida en que la fenomenología se comprenda no como esta filosofía de este momento, sino como la tradición filosófica surgida en su momento en Grecia, ese mundo histórico no es nuestro mundo sino aquel frente al que globalmente se define la filosofía, y por tanto la fenomenología como filosofía. Y ese mundo es el de las culturas prefilosóficas. Por eso tanto la historia como las culturas prefilosóficas, o si se quiere, porque es otra posibilidad esencial, el mundo prefilosófico, o como también le podemos llamar, el mundo natural o de la vida, es un tema estructuralmente básico de la fenomenología.

En este sentido creo que la obra de Husserl debe ser tomada estructuralmente desde una distancia adecuada, y no desde una cercanía que la deforma. Desgraciadamente, la *perspectiva de cercanía* ha sido la más usual y eso ha llevado a muchas deformaciones, sobre todo porque esa perspectiva se ha prolongado más allá de la muerte de Husserl. La perspectiva heideggeriana, en mi opinión, en su primera etapa, es un complemento necesario de Husserl, ofrecía de éste una perspectiva muy cercana, excesivamente cercana, porque lo necesitaba para resaltar las diferencias. La crítica a la intencionalidad, al espectador desinteresado, a algunas fórmulas husserlianas tomadas como contenidos concretos más allá de su carácter formal, que Heidegger tomó como elementos fundamentales de sus lecciones de Marburgo y luego de Friburgo, representaban una crítica excesiva y deformada por la cercanía, que por la seriedad de las aportaciones de Heidegger y por el prestigio de algunos de sus discípulos, por ejemplo, Löwith, Hanna Arendt o Gadamer, pasaron sin discusión ninguna a la opinión filosófica generalizada de la segunda mitad del siglo. Con eso se prolongaba una *perspectiva de cercanía* distorsionadora, cuando para entender la fenomenología en todo su alcance se imponía o era necesaria una *perspectiva estructural desde la distancia*.¹¹

Desde esta perspectiva se ve que la historia y el mundo natural prefilosófico, y, por tanto, los otros mundos, las otras culturas, es el tema de fondo sólo frente al cual se puede definir y comprender la fenomenología. Los acontecimientos históricos del

¹¹ Considerando esta "crítica desde la cercanía" he interpretado algunas de las tesis de Patočka. Cf. San Martín, "Patočkas Kritik an Husserl als eine Kritik aus der Nähe", en Javier San Martín, *Anthropologie und Lebenswelt*, Nordhausen, Verlag Traugott Bautz, pp. 168-180 (en prensa).

siglo XX, que han supuesto la incorporación, generalmente dramática, de todos los pueblos a la unidad de la historia, o si se quiere al escenario político, convierte ese tema, de tema de fondo necesario, en tema de especial atención. En el mismo sentido que la primera Guerra Mundial convirtió la deshumanización del mundo propia del objetivismo —en clave fenomenológica, del psicologismo— de tema de fondo en tema fundamental, para pasar a estudiar tanto la historia como la regeneración de la cultura europea. Igualmente ahora, la irrupción de la radical diversidad cultural ampliará ese movimiento que ya se había iniciado en Husserl, pero que no podía sino manifestarse en sus primeros inicios, en uno de los temas fundamentales de la reflexión fenomenológica para el siglo venidero. Y así, lo que en esa época no eran más que temas puntuales o en todo caso no centrales, ahora se van a convertir en el tema de la filosofía. Esto no va a ser propio sólo de la fenomenología, será propio de la filosofía. Pero la fenomenología, por su propia dinámica, creo que está especialmente preparada para afrontar esa reflexión.

Precisamente, la insistencia de la fenomenología en ver por detrás del mundo de la ciencia un mundo anterior, el mundo humano concreto, la prepara para cualquier tarea previa o primordial del tema del multiculturalismo. Porque éste ante todo se manifiesta en el hecho de la diversidad de los mundos en los que cada comunidad vive. El método fenomenológico, de paciente descripción del mundo concreto, es el especialmente adecuado para resaltar la peculiaridad de las diferencias. En esto es cierto que las ciencias sociales han trabajado a lo largo de todo el siglo, pero ellas no se cuestionaban más allá de la diversidad, o procuraban reducirla; incluso muchos de los problemas del psicologismo, podrían haberse ampliado desde los planteamientos de la diversidad hechos por las ciencias sociales y antropológicas. La insistencia de éstas en la diversidad, que no planteaba problemas cuando la diversidad era el único marco, se convierte en problema cuando la diferencia se convierte en convivencia. Ahora es cuando vemos el problema con mucha mayor contundencia y perentoriedad. Voy a tratar de formular el problema desde esta perspectiva, porque me parece importante para resaltar la peculiaridad de la fenomenología, al menos tal como yo la veo.

La fenomenología se constituye en el intento de recuperar el mundo concreto de la vida, único en el que vive una persona, en su contexto generativo familiar y comunitario. Ese mundo se prolonga generalmente en un contexto más amplio, el de la sociedad lingüística de uno, que a su vez se integra en un contexto más amplio, que es el del conjunto cultural continental, con el cual se comparte multitud de elementos concretos, soluciones determinadas a los interrogantes que la vida nos plantea. En los círculos del mundo que he diseñado, familia, ciudad, estado, comunidad inmediata internacional, se va pasando de una situación en la que se comparte la mayor parte de

los elementos del mundo —la familia y la comunidad inmediata— a situaciones en las que muchas de las cosas comunes ya no se comparten, aunque aún hay otras muchas que son comunes y que hacen que aún estemos en un mundo no extraño. Por otro lado, el mundo de la fenomenología, al que pertenece la fenomenología y que es este mundo al que nos sentimos vinculados, es el mundo que se empezó a configurar en Grecia y que se prolongó a lo largo de la Edad Media y forma después el mundo moderno. Uno de los elementos fundamentales de este mundo concreto, que define a todos dentro de las diferencias que puedan detectarse en todos ellos, es el cultivo de la filosofía y de la ciencia, y como resultado el uso de una técnica integrada en una política que de un modo u otro se ha dejado llevar por los ideales impulsados por la Ilustración.

Frente a este mundo, muy plural pero a la vez relativamente convergente, la literatura y sobre todo la antropología, ambas a caballo de la expansión colonial, describían e interpretaban mundos muy distintos, de otros continentes, y que tenían principios organizativos profundamente distintos de los nuestros. En esos mundos ya nos sentiríamos profundamente extraños, y no sabríamos qué compartíamos con ellos. El derrumbamiento de la cultura occidental como una totalidad integrada, en la que dominaban los ideales de la Ilustración, en las dos terribles guerras de la primera mitad del siglo, relativizó ese mundo, convirtiendo a la antropología y literatura que le eran cercanas en defensoras de esos otros mundos en sus diferencias. El final del siglo XX nos pone entonces en una situación muy peculiar y que en mi opinión va a dar a la fenomenología un juego muy especial en toda esta cuestión, tal vez haciéndola punto de referencia fundamental. Voy a esforzarme en resumir la forma de actuación de la fenomenología también en este terreno.

Aquí es preciso distinguir varios aspectos; en primer lugar, hay que partir del hecho de la *planetarización* de algunos de los elementos que hasta mitades del siglo eran sólo europeos, —obviamente también con su prolongación americana. Después de la segunda Gran Guerra el mundo europeo se ha planetarizado, es decir, la guerra convirtió “la ciencia y la técnica europeas en un lazo de unión planetario (...) pero bajo la forma en que *La crisis de las ciencias europeas* señalaba su carácter de decadencia, mostrando que en ella se había producido la pérdida de sentido, la pérdida de la idea teleológica donadora de sentido en que consiste, según Husserl, la esencia íntima, espiritual, de Europa” como dice Patočka en sus *Ensayos heréticos*.¹² Este es un factor que es imprescindible tener ya siempre en cuenta, porque cambia radicalmente todo el escenario. Segundo, esa planetarización no ha anulado las diferencias de los mun-

¹² Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Klaus Nellen a. Jiří Němek (Ed.), Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, p. 70. Traducción española, p. 66.

dos concretos culturales, al menos en una cierta medida. Aquí tenemos un elemento básico de análisis todavía por desarrollar, la convivencia de la europeización con los mundos particulares previos a la europeización. Tercero, la movilidad propia de la planetarización, así como la emergencia con toda su fuerza de comunidades existentes en pueblos europeos o radicalmente europeizados o bien dueñas del territorio antes de su conquista por europeos, o emigradas después, o reprimidas, o incluso que vivían en una subordinación a otro grupo cultural, la emergencia de grupos en esas diversas situaciones pone sobre el tapete la convivencia de mundos tal vez profundamente diferentes o con voluntad de diferencia radical, que exige soluciones har- to difíciles para la organización política, a veces incompatibles unas con otras; por ejemplo, para defender su mundo cultural, una organización administrativa de carácter transversal resulta difícil de compaginar con la organización federal de Estado, que se basa en una organización territorial, muy apta para organizar las diferencias. Pero, en mi opinión, estos son problemas prácticos que resultan de la movilidad que acompaña a la planetarización y a la conciencia de la diferencia de los mundos con el derecho de cada uno a su mundo, porque su mundo es realmente su casa.

Pero tercero, esta situación, que todavía no ha hecho posiblemente más que empezar, es un nuevo reto para la filosofía, en los dos planos en que ésta se desenvuelve, el plano teórico y el plano práctico. En realidad es muy posible que la filosofía se halle a las puertas del siglo XXI en muy parecida situación a la que se podía hallar la sociedad griega cuando surgió la filosofía. En otro lugar¹³ he escrito que los grandes momentos de fundación o renovación de la filosofía se dan cuando se altera el *horizonte etnológico*, cuando convergen muchas culturas, por tanto, es la situación de multiculturalismo la que conmueve a la filosofía. Así ocurrió en su nacimiento, en Éfeso y Elea, colonias griegas.¹⁴ El mismo es el sentido de la sofística. En cuanto a la renovación de la filosofía en la modernidad, no es difícil seguir la incidencia del descubrimiento del Nuevo Mundo en la redefinición de la filosofía, sobre todo en la dialéctica establecida entre Kant y el empirismo. En cuanto a la fenomenología, lo que su-

¹³ Cf. del autor: "Antropología y filosofía: notas programáticas", en J. San Martín, *Antropología y filosofía: ensayos programáticos*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1995, pp. 42 ff. El texto procede de una emisión de radio que tuvo lugar en 1983. Ver también "La planetarización o globalización: nueva dimensión de la multiculturalidad", en M. C. López Sáenz y J. M. Díaz Álvarez, *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 238 ss. Cf. Hua XXIX, 386. Este texto, de junio y julio de 1937, es uno de los últimos escritos de Husserl. Cf. del autor, "La interculturalidad como génesis de la filosofía. Comentario al antepenúltimo texto de Husserl", en *Actas del I Congreso de la Red Española de Filosofía. Los retos de la filosofía en el siglo XXI*, V.I, Madrid-Valencia, 2014, pp. 71-82.

¹⁴ Sobre este punto, ver el texto de Husserl citado en la nota anterior, *ib.*

pone de renovación procede fundamentalmente del deterioro producido por una filosofía empeñada en negar el mismo mundo cultural. En esta dirección la nueva situación de multiculturalismo va a obligar a la filosofía a redefinirse de nuevo, porque es el multiculturalismo el que obliga a preguntarnos de nuevo qué es nuestro mundo y cómo debemos actuar en él. El multiculturalismo es un desafío teórico y práctico, pues interpela tanto al conocimiento como a la moral.

La fenomenología ha creado su bagaje conceptual en una situación en la que, negando el mundo humano, se pretendía negar el sujeto racional, destruyendo con ello la posibilidad misma de la ciencia. En mi opinión ese sencillo hecho prepara especialmente a la fenomenología para abordar la destrucción del sujeto racional que se daría en la situación de multiculturalismo ilimitado, en el que se trataría de llevar la diferencia cultural hasta anular toda posibilidad de coincidencia racional, anulando así por un exceso también el sujeto racional de la ciencia, aunque ahora por el otro extremo. El hecho de la propia ciencia y técnica son realidades fácticas que se debe tener en cuenta para desde ellas explicitar la esencia misma de la racionalidad de su sujeto. Cómo esa convergencia se articula con mundos históricos concretos es una tarea de investigación apasionante, pero no menos que lo que siempre ha ocurrido en nuestro mundo, en el que la exigencia máxima de racionalidad en la ciencia ha convivido con creencias máximamente particulares, como puede ser la filosofía implícita en la explicación convencional del sacramento de la Eucaristía.

Al cuestionamiento teórico ha de acompañar siempre un cuestionamiento práctico, que ha de regirse por los mismos principios de ideal de cultura que propugnábamos en el apartado anterior. El modelo de organización política propuesto por la fenomenología es el de la organización de la comunidad de los científicos,¹⁵ donde sabemos perfectamente cuándo actuamos llevados por exigencias de la propia ciencia y cuándo nos salimos de las exigencias de la razón.

4. EL OTRO SILENCIOSO

Y con este último apartado quiero tocar un tema que posiblemente resulte novedoso en la investigación fenomenológica, aunque, como hemos visto, está mencionado en el quinto periodo nombrado por Lester Embree y que me parece se deriva con una

¹⁵ Cf. Edmund Husserl, "Fünf Aufsätze über Erneuerung", en *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hua XXVII, 53. Traducción en español de Agustín Serrano de Haro, *Renovación del hombre y la cultura*, p. 58, nota 1.

seguridad inquebrantable del modo en que la fenomenología se plantea su quehacer filosófico.¹⁶ Y esto desde dos o incluso tres líneas concurrentes. La primera se refiere al ideal de cultura que la fenomenología promueve. Una cultura filosófica es una cultura en la que la vida está sometida al primado de la vida desde la razón, una vida orientada por una de las características definitorias de la subjetividad, la racionalidad. Desde ese momento, el uso racional de los medios de vida es un imperativo elemental; una vida racional deja de serlo desde el momento en que destruye o inutiliza radicalmente su propio sustento. La más mínima previsión obliga a rectificar radicalmente nuestro modo de vida. Nel Rodríguez Rial ha explorado con precisión, no exenta de belleza literaria, esta faceta de la fenomenología. En su bello libro *El planeta ferido* ha sabido sacar las consecuencias ecológicas de la fenomenología. En su opinión aún seguimos en una época egológica y es preciso pasar de una filosofía egológica a una ecológica¹⁷. El adagio moderno de conocer para prever, deberá ser completado por el único que nos queda: “conocer para prever, y prever para sobrevivir.”¹⁸ La recuperación de la razón debe hacerse como una razón ecológica.¹⁹

El gran fenomenólogo checo, Jan Patočka, argumentaba en sus *Ensayos heréticos* el origen cristiano del nihilismo a que nos ha llevado la modernidad. Al residenciar el cristianismo toda fuente de sentido en Dios, el mundo queda desprotegido y vacío de sentido. Es esa la condición de posibilidad, primero, de residenciar el sentido en el hombre. La modernidad consistirá en sustituir a Dios por el hombre, que de ese modo se convierte en el centro del sentido. Es la época de la egología. La contrapartida es, en segundo lugar, terminar concibiendo el mundo como un conjunto de objetos que podemos y debemos dominar, es decir, explotar. El “crecimiento indefinido” se enmarca en esta situación.

La fenomenología, en mi opinión, supuso un vuelco radical de esta tesis moderna, porque ya no es el hombre la fuente del sentido, sino la estructura previa a un ser humano escindido de la naturaleza. El mundo no es el conjunto de los objetos que podemos y debemos explotar, sino que es nuestro hogar anterior a todo objeto. Detrás de la idea husserliana del mundo como horizonte está la idea de misterio que

¹⁶ En la última década el tema se ha convertido en nuclear. Las investigaciones, principalmente de Hans Rainer Sepp al respecto son ya una referencia ineludible.

¹⁷ Cf. Nel Rodríguez Rial, *O planeta ferido. Por unha razón ecolóxica*, A Coruña (España), Novo Século, Iria Flavia, Padrón 1990, p. 106.

¹⁸ *Ibid.*, p. 111.

¹⁹ En relación con la fenomenología ecológica, cf. Hans Rainer Sepp, (2010a and b; 2011). La misma posición mantuvo en el Congreso de la OPO en Segovia en 2011 con su presentación: “A basic question for an oikological philosophy”.

supera toda posible objetivación y por tanto control y explotación. Por eso me parece que la fenomenología, al descubrir como la estructura básica “la subjetividad que tiene experiencia del mundo”, en el sentido orteguiano de los *Dii consentes*, es decir, donde la estructura se determina por los dos polos, estaría de entrada en esa nueva época que pedía Nel, en una época que superaba a la egología moderna.

Pero es que esa posición tiene otra vertiente básica que da un alcance insospechado a este aspecto de la fenomenología. En primer lugar, la consideración del mundo como nuestro hogar de referencia impide tratarlo como objeto o campo de explotación, con lo que debe pasar a ser considerado como nuestra casa u hogar (*oikos*) que tenemos que cuidar, implica estar atentos al pasado y al futuro. Una casa no es un presente, es ante todo un pasado y un futuro. Un mundo como hogar es una casa que se nos ha entregado y que tenemos que entregar.²⁰ La explotación industrial de la naturaleza es incompatible con esa obligación o religación con nuestro pasado y con nuestro futuro. Y aquí se abre paso la consideración del *otro silencioso* en sus dos facetas básicas, nuestros herederos que aún no tienen voz, y nuestros coetáneos, los animales, que tampoco la tienen.

La problemática que hemos descubierto del otro en la raíz del proyecto mismo fenomenológico, descentra al yo, hasta hacerlo no más que el momento privilegiado de una totalidad que lo desborda por todos los lados. La subjetividad, se ha dicho muchas veces, es intersubjetividad. El verdadero polo de la estructura que he citado no soy yo sino que somos nosotros, la subjetividad es intersubjetividad. Ahora bien, esta intersubjetividad, que se prolonga en la actualidad a los otros que ya hemos considerado, tiene dos prolongaciones básicas en su mismo nivel, una hacia el pasado, pues soy o somos herederos de lo que la humanidad entera ha hecho, somos herederos de la historia pasada; pero nos prolongamos también hacia el porvenir, porque nos vinculamos también con el futuro de la humanidad. La tradición es una unidad viva de pasado y futuro que se asienta en el presente pero que se alimenta del pasado y que se prolongará en el futuro. Por eso el presente, nosotros somos responsables de lo que entreguemos al futuro. La naturaleza intersubjetiva de la subjetividad del mundo impone tener en cuenta el mundo de esos otros silenciosos aún, pero que serán nuestros herederos. Una vida desde la razón no puede obliterar esta fuente de

²⁰ Es la tarea que según Carlos Fuentes los dioses mayas habían encomendado a sus criaturas, la misión de los humanos era “Cuidar la tierra; era su misión fundamental, para eso habían nacido. Sus cuentos mágicos, sus ceremonias, sus oraciones, no tenían, me di cuenta, más propósito que mantener viva y fecunda la tierra, honrar a los antepasados que la habían, a su vez, mantenido y heredado, y pasarla en seguida, pródiga o dura, pero viva, a los descendientes”, Carlos Fuentes, *El Naranjo*, México, Alfaguara 2008 (orig. 1993), p. 50.

responsabilidad. Así la ecología, el cuidado del mundo, encuentra en la fenomenología una fundamentación directa.

El otro silencioso no es sólo el otro que aún no tiene palabra pero que en su momento la tendrá, si el mundo que les dejemos se lo permite. Pero hay otros otros, que están ahí a nuestra vera, que no nos hablan pero que comparten con nosotros nuestro mundo y respecto a los cuales también estamos vinculados. Precisamente uno de los aspectos más novedosos de la obra de Husserl está en mostrar la *naturaleza animal de la subjetividad trascendental*. La vida que el fenomenólogo describe, esa vida polo de la estructura trascendental, es en primer lugar la vida animal, la vida del cuerpo somático, de un cuerpo que siente. Más aún, el mundo es ante todo mundo de la animalidad, la subjetividad que constituye el polo de la estructura que antes he mencionado no es sólo la intersubjetividad humana, sino la intersubjetividad total constituida por lo que en el mundo aparece como vida humana y vida animal. Son muchos los textos en los que Husserl habla de estos temas. Yo los he analizado en un trabajo que se publicó en París hace dos años y que se titula "La subjetividad trascendental animal"²¹, y que aquí obviamente no voy a repetir. El núcleo de la teoría husserliana de la animalidad consiste en pensar a los animales como los sujetos coconstituyentes de la unidad del mundo, en la primera capa del mundo, que es la capa sensible correlato de la somaticidad, antes de la acción de la egoicidad humana que introduce sobre esa capa, ciertamente remodelándola pero no suprimiéndola, el sentido humano cultural. La certeza del mundo está vinculada precisamente a esta capa. Desde esta perspectiva se da en la vida humana una "articulación problemática intencional".²² Esta articulación tiene que ser interna, en la medida en que nuestra subjetividad se constituye de una fuente animal que se articula con una fuente humana; y externa, porque por esa animalidad nos vinculamos a una vida animal que desborda nuestra formas. Esta articulación externa nos llevaría a una teoría trascendental de la evolución.²³ Esto obliga también a ampliar el tema de la tradición, porque nuestra tradición ya no sólo es la humana, nuestros antepasados son también los animales.

El resultado de toda la reflexión husserliana es que la animalidad la llevamos dentro y que, del mismo modo que nuestra subjetividad es un *Ineinander*, un *uno con* otros humano, en la unidad de la tradición, también lo somos con los animales, en la unidad de la tradición animal: Dice Husserl "El mundo es para nosotros también mun-

²¹ Cf. Javier San Martín, "La subjetividad trascendental animal", *Alter. Revue de phénoménologie*, 3, 1995, pp. 383-406, p. 396. incluido en J. San Martín, *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 39-67.

²² Hua XV, 179.

²³ Javier San Martín, "La subjetividad trascendental animal", p. 396.

do, que al lado y en cierta medida (que varía de especie en especie) también contiene animales en conexión unos con otros [*im Miteinander mit uns*].”²⁴ Obviamente también ellos tienen su conexión específica, se entienden unos a otros. Y resumía yo estos análisis, diciendo: “Todo este mundo fenomenológicamente amplísimo extiende nuestra subjetividad hasta hacerla la verdadera intersubjetividad del mundo, del mundo unitario para toda vida”.²⁵

Estos resultados fenomenológicos imponen una dirección de la vertiente práctica tal vez insospechada. Primero, la responsabilidad de cuidar el mundo, o de cuidar el hogar, no es sólo para con nuestros otros futuros sino también para la vida en su conjunto. Somos responsables de la vida de los otros animales, además porque si destruimos su mundo destruimos nuestro mundo. Nuestra vida está encadenada al mismo mundo que la de ellos. Pero no sólo esto, la forma de ser la vida humana impone un deber moral para con los animales. Estos no están al servicio del hombre de modo ilimitado. No somos libres respecto a los animales en mayor medida que respecto a los hombres.

No es difícil sacar consecuencias prácticas de todo esto. Sólo quiero citar para terminar el problema que en muchos pueblos se plantea al tener que matar animales. La fiesta del oso es un complejo ritual muy extendido entre los cazadores siberianos. Pues bien, entre los cazadores *Evenk*, que, cuando han matado al oso, dirigiéndose al oso muerto, repiten una y otra vez que no han sido ellos, sino que lo han matado unos hombres extranjeros.²⁶ No es distinta la actitud que, según cuenta Levy-Bruhl, se observa en la península malaya. Ahí cuentan algo similar de los cocodrilos; cuando el cocodrilo coge una víctima, la esconde debajo de la superficie del agua, o en el barro espeso, o debajo de un árbol hundido, para asfixiarla; luego se aleja para espiarla y cuando ha pasado un cierto tiempo y ya está seguros que la víctima ha muerto, “invo-ca al Sol, a la Luna y a las estrellas, y los toma por testigos de que no es culpable de este homicidio:

*‘No soy yo quien os ha matado,
es el agua quien os ha matado’.*²⁷

²⁴ Hua XV, 621.

²⁵ San Martín, “La subjetividad trascendental animal”, p. 404.

²⁶ Anne de Sales, “La fiesta del oso”, en J. Gallach and R. Valdés (Eds.), *Las razas humanas*, vol. 3, Barcelona, Compañía Internacional Editora, pp. 231-241, p. 239.

²⁷ “Chaque fois qu’il fait une prise, le crocodile emporte aussitôt sa victime au-dessous de la surface de l’eau. Ou bien il essaye de l’étouffer dans la boue épaisse et molle du marécage des palétuviers, ou bien il l’enfonce sous un arbre submergé ou sous une racine, afin de produire l’asphyxie, tout en se retirant à quelque distance pour l’épier. Quand il juge qu’un temps suffisant s’est écoulé, il saisit le corps du

No se parece esta actitud, que aquí se atribuye a unos cocodrilos humanizados, a nuestro modo de ver la vida animal y a nuestra forma de actuar en relación con ella, siempre desde la irresponsabilidad contraída al ignorar que la destrucción de la vida animal es destrucción de una parte trascendentalmente articulada con nuestra propia vida.

noyé et remonte à la surface. Là il invoque le Soleil, la Lune et les Étoiles, et il les prend à témoin qu'il n'est pas coupable de cet homicide: Ce n'est pas moi qui vous ai tué, C'est l'eau qui vous a tué." Lucien Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, Paris, Vrin, 1927, p. 24.

