

NÓEMA, HUMANIDAD Y ANIMALIDAD

Luis Román Rabanaque

Universidad Católica Argentina/CONICET

Las contribuciones que ha venido realizando Javier San Martín cubren un espectro sorprendentemente amplio de temas y problemas, que van desde la estructura y la función de la fenomenología a su proyecto central; de los bocetos panorámicos a las finas cuestiones de detalle; de Husserl a Ortega, en quien ha visto la elaboración de una fenomenología de inspiración y valor propios; de la antropología a la idea de Europa como culminación de la aspiración a una subjetividad racional en sentido fuerte, sin olvidar sus aportes a la ardua pero necesaria tarea de la traducción. Javier ha hecho de la filosofía su profesión, en la notable duplicidad que encierra la palabra alemana correspondiente, *Beruf*, que indica al mismo tiempo la profesión y la vocación. Profesión como un saber que se adquiere y se profesa, es decir, que se expresa, se escribe, se enseña. Vocación como un llamado, el llamado a la verdad, a la Verdad con mayúsculas y no a la resignación a la multiplicidad de verdades con minúscula que propician los cantos de sirena del positivismo y del pensamiento débil posmoderno¹.

De toda esta vastedad de intereses y problemas me gustaría centrarme en dos de ellos, diversos en apariencia pero secretamente enlazados de una manera que el propio San Martín ha mostrado de manera magistral. Son temas capitales y a la vez cuestiones que me resultan particularmente cercanas, pues conciernen directamente a mi propio y modesto trabajo filosófico. El primero es el tema de la interpretación fregueana de la fenomenología husserliana, en especial la visión del nóema como una entidad intensional, es decir, como un significado lingüístico en la acepción que da Frege a la palabra

1. En su obra más reciente, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato* (2015b), San Martín parafrasea el curso de ideas de los artículos de Husserl para la revista japonesa *Kaizo* y distingue entre la profesión por necesidad, que no resiste «la prueba de la lotería», y la profesión por vocación, que persigue ciertos ideales (*ibid.*, 153). Nuestro autor, huelga decirlo, ha pasado cómodamente la prueba. Con la expresión de Nietzsche que seguramente suscribiría Husserl, Javier es un «buen europeo».

Sinn, sentido. Este problema ha sido uno de los tópicos más importantes de mi tesis doctoral sobre el nóema en Husserl. El segundo es el tema de la alteridad de las subjetividades humanas y animales en conexión con la corporalidad, algo que estoy estudiando desde hace algunos años.

EL NÓEMA EN LA INTERPRETACIÓN FREGUEANA

San Martín presenta una primera aproximación a la cuestión del nóema, todavía sin referencias directas a la interpretación que lo vincula a Frege, en su *Estructura del método fenomenológico* (San Martín, 1986), cuyo capítulo VII discute la dependencia del mundo respecto de las experiencias que el sujeto tiene de él, en el contexto de la noción de constitución y de la distinción entre el objeto intencional y el objeto real que hace Husserl en las *Investigaciones lógicas*. En este texto se muestra además un antecedente crucial para la crítica posterior a dicha interpretación. San Martín diferencia aquí dos sentidos de «constitución» en la fenomenología husserliana, que se asocian respectivamente a los tipos de análisis estático y genético de la intencionalidad. En el primer sentido se trata de la síntesis objetiva, es decir, de la producción de una unidad objetiva a partir de la diversidad temporal de la conciencia. En el segundo sentido, la constitución remite a las síntesis pasivas que muestran la «historia» del sujeto trascendental y con ella a la institución originaria, la *Urstiftung* del sentido, que exhibe una faz práctica según esquemas de implicación en los que se constituyen formas estructuradas de familiaridad y habitualidades². Pero el núcleo de su crítica está contenido en un artículo publicado en 1995 en *Investigaciones fenomenológicas* (San Martín, 1995a) y luego recogido en forma ampliada en el primer capítulo de *Para una filosofía de Europa* (San Martín, 2007b). Allí desarrolla la cuestión en cuatro partes. Primero ofrece una síntesis de esta aproximación de Husserl a Frege, que inició el noruego Dagfinn Føllesdal en 1969. Luego muestra que su defecto fundamental consiste en la incapacidad de diferenciar entre fenomenología psicológica y trascendental. En tercer lugar ahonda en el sentido de esta asunción, para finalmente exponer los límites de la concepción del hombre que subyace a dicho sentido y que se encuentra presupuesta en la psicología y en la ciencia cognitiva. Con ello revela al mismo tiempo la amplitud que posee su crítica a la posición analítica, pues, como veremos, se trata nada menos que del ensayo de naturalización de la fenomenología.

La tesis central que sostienen Føllesdal y sus seguidores, como Ronald McIntyre y David W. Smith, y que derivan de ciertos escritos husserlianos, en particular de afirmaciones de *Ideas I* y *III*, es la siguiente: el nóema es una entidad intensional (con «s»), un sentido fregueano, abstracto, no percibido

2. Puede consultarse al respecto la sinopsis que hago en mi reseña de esta obra en *Escritos de Filosofía* (Rabanaque, 1992).

por los sentidos y que resulta de la generalización de la noción de significado lingüístico a todos los actos, donde el significado es entendido en el sentido de las *Investigaciones lógicas* (Føllesdal, 1969, 75). Javier destaca que el punto capital de esta asimilación del nóema al *Sinn* de Frege consiste en que permite adscribir a la vida mental un carácter *proposicional*, una posibilidad que resulta «básica para la incorporación de lo mental en programación y computerización» (San Martín, 2007a, 24). Podríamos aclarar en este punto adicionalmente dos cosas. Por un lado, *a*) Husserl mismo dice que todo nóema es un *Satz*, una «proposición», pero ello no equivale a sostener que los actos mentales, las nóesis, puedan concebirse como actitudes proposicionales respecto de sus nóemas. Pues para Husserl el *Satz* se define como el sentido puesto (*gesetzt*), es decir, como el todo que componen los momentos noemáticos del sentido dado y de la posición de ser (*Seinsetzung*) (Hua III/1, 305). Un mismo sentido puede ser puesto —es decir, interpretado— como «efectivamente existente», como «dudoso», como «conjetural», como «inexistente» o incluso como «negado». Por eso, como bien explica San Martín, en la percepción sensible, que parece lo contrario de un acto lingüístico, hay también un *Satz* aunque no haya mención significativa. Ahí se advierte que el nóema perceptivo no es un significado, que el árbol percibido no equivale al árbol intencionado de manera vacía en el lenguaje. La percepción tiene, como dice Husserl, un sentido, que tomado en sí mismo es «mudo» pero puede ser llevado a la expresión mediante actos de expresión como el lingüístico. Por otro lado, *b*) hay una cuestión de terminología que conviene clarificar: cuando se refiere a la ampliación a todo acto del significado lingüístico, Javier afirma que «El nóema equivale a la *Bedeutung* de Frege» (San Martín, 1995a, 48; 2007a, 24). Frege establece una diferencia en las proposiciones (lógicas) entre *Sinn* y *Bedeutung* y asigna a este último término una acepción inusual, pues en la lengua corriente, ambos términos son sinónimos, son intercambiables, pero Frege designa con *Sinn* el sentido de una proposición y con *Bedeutung*, la referencia, es decir, al objeto o estado de cosas al que se refiere ese sentido³. La intención de Føllesdal es entonces doble: equiparar el *Sinn* fregueano con el nóema husserliano, al tiempo que prescindir de la cuestión de la realidad de lo significado. Con ello el esquema del conocimiento que ofrece Husserl se convierte en un esquema constructivo, una interpretación a la que parecen reforzar las consideraciones que hace el propio Husserl en *Ideas I* respecto del carácter in-forme, no intencional, del material hylético. Si esta concepción es correcta, los conceptos fundamentales de la fenomenología pueden ser retraducidos en clave cognitivista: la *epojé* pone entre paréntesis los referentes de los actos para estudiar únicamente los sentidos, o sea,

3. En realidad, la distinción sentido/referencia con esos términos proviene de la primera traducción inglesa del artículo de Frege, donde P. Geach y M. Black optan por *sense* y *reference*, respectivamente. Frege define al *Sinn* como la «manera de ser dado» (*Art des Gegebenseins*) del objeto y a la *Bedeutung* como el «valor de verdad» (*Wahrheitswert*) del *Sinn* (Frege, 1892, 26).

los nóemas, la reducción lo es a los contenidos intencionales, el idealismo trascendental trata de conceptos y no de realidades y el fenomenólogo es el espectador del mundo noemático con prescindencia de la realidad (San Martín, 2007a, 27). El nóema en cuanto correlato de la intencionalidad sería, en suma, una representación del mundo.

Aquí enlaza la crítica más importante que efectúa San Martín, pues aunque lo dicho puede ser verdadero o poseer «una mínima verdad» (*ibid.*, 28), únicamente la posee en el ámbito de la psicología. Por ello es preciso diferenciar, y se trata de una distinción metodológica fundamental, entre el nóema psicológico y el nóema trascendental: mientras el primero tiene el carácter de una representación del mundo, distinta del mundo en sí, el segundo se atiene a la experiencia de mundo y, correlativamente, al mundo mismo en cuanto que aparece en el sistema de experiencia real y posible (*ibid.*, 31). El significado de estas aclaraciones es crucial, porque, como muestra Javier, implica que la concepción husserliana de la correlación noético-noemática permite superar nada más ni nada menos que el planteamiento moderno, originado en el cartesianismo, de la dualidad entre la *res cogitans* y la *res extensa*, entre la conciencia y el mundo. Claramente es este mismo planteo el que está presente en la interpretación fregueana de Føllesdal y en el proyecto cognitivista, que trabajan «con la idea de un ser humano cortado del mundo, de la realidad», donde la razón no es el correlato de las operaciones subjetivas de la constitución sino «un puro cálculo de representaciones» (*ibid.*, 36).

EL CUERPO Y LA SUBJETIVIDAD ANIMAL

Al subrayar que, desde la perspectiva trascendental, el mundo no se nos representa sino que se nos presenta en la experiencia, San Martín nos recuerda que, en el fondo, ser sujeto es estar abierto al mundo, y que el mundo es precisamente lo que aparece en esa apertura. Con esta aclaración es posible retomar como hilo conductor la cuestión del dato hylético. Pues si desde la perspectiva del análisis estático, omnipresente en las *Investigaciones lógicas* y prominente en el primer tomo de las *Ideas*, la *hyle* es un material no intencional, desde el punto de vista del análisis genético Husserl puede mostrar que en el trasfondo de la intencionalidad de acto aquel material se encuentra siempre ya pre-constituido, pre-dado. Aquí entra en juego otro elemento incómodo para la interpretación fregueana, que es la corporalidad o somaticidad (como escribe San Martín), pues, en efecto, en esta preconstitución que se sitúa en el ámbito de la pasividad y en los umbrales de la actividad de la conciencia, el cuerpo cumple un papel fundamental. Javier mismo alude, de la mano de Didier Franck, al uso husserliano de la expresión *leibhaftig*, que se refiere a lo que se da originariamente, en persona, pero que remite al *Leib*, al cuerpo animado o viviente (recordando que *Leib* deriva a su vez de *Leben*, «vida»). A diferencia de los meros cuerpos

físicos dados en la percepción, este cuerpo viviente es sensible, es «dador y dado», y tiene además el carácter del «yo puedo» y «yo nuevo» (*ibid.*, 33)⁴. Aquí están implicados no solo los campos de sensación que se preconstituyen en formaciones con primeros planos en relieve y segundos planos o trasfondos, sino también —y muy principalmente— los sistemas que componen las cinestesias, los cuales posibilitan el enlazamiento de los campos momentáneos en una continuidad coherente y son la fuente a su vez de la constitución de la orientación y la espacialidad. Por eso, en un trabajo consagrado especialmente al modo de darse del cuerpo propio, Javier ha caracterizado a esta omisión o subvaloración del papel del cuerpo en la constitución objetiva como un «error histórico» en la presentación de la fenomenología (San Martín, 2010b, 169). Entre el cuerpo —o la carne, como la llama nuestro autor siguiendo la traducción de Merleau-Ponty, o quizás la evocación evangélica en la que se inspira este— existe una «comunidad de base» que siempre está ahí, que no puede anularse (*ibid.*, 176). El cuerpo, en primer lugar mediante la sensibilidad ubicada en él, es la puerta de acceso al mundo o, como lo he expresado en un trabajo mío, el puente vinculante entre la subjetividad y la mundanidad (cf. Rabanaque, 2010).

Ahora bien, un mérito particular de las investigaciones de Javier San Martín consiste en haber subrayado, siguiendo a Husserl, que el mundo en su sentido pleno no incluye únicamente sujetos personales humanos sino también subjetividades animales, de las cuales tenemos experiencia de un modo similar al de las personas. En este respecto nos recuerda que en el § 45 de *Ideas* II Husserl ha observado que, a semejanza de los sujetos-yo humanos, las subjetividades animales son dadas por empatía a partir de la presentación de sus cuerpos en una protopresencia (*Urpräsenz*) (Hua IV, 163), mientras que ellas mismas solo se dan en virtud de una apresencia (*Appresenz*) (*ibid.*, 164; San Martín, 2007a, 52). La protopresencia corresponde a sus cuerpos, cuyos comportamientos posibilitan una transferencia analógica del sentido de mi cuerpo propio en cuanto animado semejante a la que acontece en el caso de los seres humanos. Así, por ejemplo, cuando veo un gato jugando, lo veo como un cuerpo que siente y que se mueve (cf. Hua IV, 175), es decir, como el cuerpo de un alma (*ibid.*, 176). Su ser anímico es aprehendido en una segunda transferencia que posibilita captarlo como el sujeto de esas afecciones y acciones. Sin embargo, la manera como se presenta el gato que juega presenta importantes diferencias con el darse del otro humano. Por un lado, se da en una forma de la empatía cuyo correlato noemático, como dice un manuscrito fechado en 1936, es una *variación* (*Abwandlung*) de mi cuerpo: «cuando nos aproximamos a los animales, tenemos el *apriori* de la empatía en los animales y como variación del *apriori* de la corporalidad (*Leiblichkeit*) humana y de la empatía humana en general y de maneras diversas» (Hua XXIX, 326). Y por el otro, se trata de una va-

4. Por ello Husserl lo caracteriza en el tomo II de *Ideas* como cuerpo estesiológico y cuerpo volitivo (Hua IV, 284).

riación *anómala* (Hua I, 154), es decir, la parificación no es completa y los sentidos emparejados no son intercambiables de la misma manera que los de los seres humanos. La *anomalía* remite al ser humano como *normalidad*: «el prototipo es en general el organismo humano, la psicofísica humana, la vida de experiencia humana y la vida anímica humana» (Hua XXXIX, 663). Lo confirma este otro pasaje: «[...] mi cuerpo viviente [...] es la protoapercepción y da la norma necesaria. Todo lo otro es variación de esa norma» (Hua XIV, 126). San Martín estudia esta cuestión y advierte una *gradación* o una *gradualidad* que tiene lugar en esta noción de anormalidad (San Martín, 2007a, 59). Alude a un texto muy interesante en el que Husserl se pregunta: «si yo fuera una medusa, ¿tendría ya una experiencia de la naturaleza?» (Hua XIV, 113 s.). Y menciona asimismo el caso de los monos, de los cuales se ha ocupado Lester Embree en un artículo que remite a los trabajos de Köhler y otros (Embree, 2005). Los animales tienen sus modos de apercepción característicos y con ellos sus horizontes de mundo, que se vinculan con las dos dimensiones de corporalidad o carne y alma o psique. Husserl señala que «el animal tiene en razón de su índole psíquica su mundo circundante finito, su manera del horizonte de mundo a partir de su manera de percibir, de sus funciones constitutivas, y su manera no es nuestra manera, nuestro mundo circundante... no es el del escarabajo, el de la abeja, el de la paloma, ni siquiera el de los animales domésticos...» (Hua XIV, 626, cit. por San Martín, 2007a, 61). Y también puede decirse, recíprocamente, que el hombre «puede nadar y, sumergiéndose, no puede por cierto ver, no puede ser un animal acuático. Pero comprendiendo a los animales como modificación humana, amplía su posible experiencia con la de ellos» (Hua XXXIX, 540; citado por Walton, 2015, 408). Es decir, podemos comprenderlos empáticamente hasta cierto punto —en grados— y podemos captar sus órganos como tales incluso cuando muestran discrepancias con los nuestros, así por ejemplo, en lugar de manos que tocan aparecen tentáculos que tocan, en lugar de órganos de la visión como órganos «de la distancia», aparecen órganos olfativos, etc. (Husserl, Hua XIV, 626). Es claro que, respecto de la psique, el sujeto animal carece de ciertos estratos constitutivos que posee el sujeto humano, como el del pensamiento teórico en sentido estricto (Husserl, 1952, 134; citado por San Martín, 2007a, 50). Más precisamente, Husserl diferencia en un texto del tomo XIV entre la espiritualidad personal del yo y la vida corporal infrayóica (Hua XIV, 89; San Martín, *ibid.*, 55). Javier subraya el hecho de que el animal es fundamentalmente vida, corporalidad, vida corporal infrayóica, lo que no impide que sea sujeto en el sentido de un centro de organización o constitución de un mundo circundante (*ibid.*, 2007a, 56). Respondiendo la pregunta de Husserl, la medusa tendría mundo, pero un mundo restringido, cuyo correlato sería, sin embargo, un sujeto igualmente limitado (*ibid.*, 2007a, 59). Por otra parte, respecto de la experiencia del tiempo, el animal vive únicamente en el presente concreto, no tiene un horizonte histórico en el sentido de que no puede unificar su tiempo vital y disponer rememorando del

pasado y anticipar el futuro en la espera (Hua XXIX, 4). Quisiera añadir como observación adicional que lo dicho sobre los animales se extiende también a las presentificaciones del mundo vegetal. Las plantas aparecen como variaciones anómalas «más alejadas» de la humanidad que los animales (*ibid.*, 326-327), pues en ellas no tienen lugar, por ejemplo, los sistemas cinestésicos⁵. Con ello se dificulta la posibilidad de presentificar el mundo circundante de la planta, un problema que ya se presenta en los animales inferiores como la medusa. No obstante, aquí se opera, como afirma otro manuscrito, una transferencia de sentido a la existencia animal y luego a lo general del mundo de la vida orgánico que culmina en una aprehensión de todos los organismos como cuerpos vivientes para subjetividades (Husserl, Hua XXXIX, 624). Esto significa que la gradualidad que describe Javier se extiende a todo el orbe de lo viviente.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Llegados a este punto, es importante destacar las razones por las que San Martín destaca este asunto de la subjetividad animal. Como lo ha expresado también en otras obras suyas, tiene en la mira lo que él mismo llama el «proyecto global» de la fenomenología husserliana, en torno al cual giran todas las demás cuestiones. La tesis fundamental que sostiene afirma que la intención fundamental de la fenomenología consiste en reconstruir el sujeto racional, tanto en su faz de sujeto de la ciencia como de sujeto autónomo y libre, es decir, aquel sujeto que descubrieron los griegos y que conforma «el sentido más universal y nuclear de Europa» (San Martín, 2007a, 40). Esta tarea reconstructiva comienza por una *epojé* de lo trascendente y una reducción —*re-conducción*— a la vida de la subjetividad trascendental (*ibid.*, 41) como modos de fundar la objetividad y superar la oscilación, renovada por los positivismos y los posmodernismos, entre la mera contingencia fáctica y la necesidad universal. Se dibuja así, como San Martín aclara siguiendo las indicaciones de Eugen Fink en la sexta meditación cartesiana, una arquitectónica articulada en un proyecto global, la restauración del sujeto racional, una metodología de análisis, el análisis de la subjetividad trascendental, y por último la realización del proyecto en ese *locus* (*ibid.*, 44). Dentro de este plan, la investigación de la subjetividad trascendental animal cumple, para Javier, «una excelente función terapéutica o profiláctica» (*ibid.*), pues permite depurar el concepto mismo de lo trascendente de sus connotaciones filosóficas modernas, a la vez que permite diferenciar en él diversos niveles que exceden la idea de constitución como donación de sentido (*ibid.*, 45).

5. Habría que tomar en cuenta el caso de las plantas heliotrópicas, así como de las carnívoras, entre otras que están dotadas de «movimiento», aunque se trate de «cinestesias involuntarias», además de «inconscientes».

Vemos así cómo se anudan, en una trama consistente, las cuestiones del nóema y de la subjetividad animal, porque representan dos aspectos del proyecto central de la fenomenología y de su consiguiente necesidad de refutar al relativismo escéptico que hace de la subjetividad un mero hecho en el mundo y un hecho confinado a los seres humanos. Defiende así frente a estas influyentes posiciones el carácter trascendental tanto de la subjetividad tomada en toda su extensión, como del mundo correlativo. Javier San Martín tiene, por lo demás, el mérito de ser prácticamente el primero que aborda estos temas en la fenomenología de habla española y uno de los primeros en la tradición husserliana en general. Nos muestra así al «nuevo» Husserl que había quedado oculto detrás del Husserl «convencional», interpretado a la moderna. Su multifacética obra, que no cesa de sorprendernos cada vez, nos ayuda a liberarnos de viejos prejuicios a la vez que se proyecta decididamente hacia nuevos horizontes filosóficos.