

# **Empatía de lo anormal y comunidad con los animales**

**Abnormal Empathy and Community with Animals**

**ANDRÉS MIGUEL OSSWALD**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/  
Universidad de Buenos Aires  
Argentina  
amosswald@gmail.com

Husserl llama "empatía de lo anormal" al tipo de acto dirigido a subjetividades que se alejan de la norma que en cada caso constituye quien emprende el análisis fenomenológico, vale decir, un sujeto humano adulto. El filósofo menciona a los niños y a los animales como destinatarios de esta clase de empatía. En ambos casos, la dificultad con que se encuentra el fenomenólogo es similar: debe variar su propia experiencia para representarse una corporalidad esencialmente diferente de la suya propia y evitar así atribuirle al sujeto empatizado un cuerpo propio que no se adecua a su *eidos* específico. En el caso de los animales, el esfuerzo empático permite considerarlos miembros de la comunidad trascendental que tiene como correlato una naturaleza objetiva.

Husserl calls "abnormal empathy" the act towards subjectivities distinguishable from the norm that in every case constitutes the one who performs the phenomenological analysis, *i.e.* an adult human subject. The philosopher mentions two kinds of empathized abnormal subjectivities: children and animals. In both cases the difficulties for the phenomenologist are similar: in order to avoid the attribution of a lived body of a different *eidos* to the empathized subject, one must modify its own experience to represent a corporality that differs essentially from its own. In the case of animals, the emphatic effort allows to conceive them as members of the transcendental community that intends an objective nature.

Los análisis que Husserl consagra al modo de ser propio de los animales están subordinados, mayormente, a la discusión de otros tópicos más centrales en su pensamiento. Por esta razón, el tema solo es abordado tangencialmente y de manera dispersa a largo de la extensa producción husserliana. Dentro de este universo de textos, es posible distinguir entre dos direcciones de investigación: por un lado, aquellas que toman al *nóema* animal como tema, esto es, como objeto de una ontología regional y, por otro, las que encuentran en la animalidad un momento en el desarrollo teleológico de la monadología, esto es, como un estrato constitutivo de la subjetividad humana. En general, la primera puede rastrearse en obras como *Ideas II* y en los análisis generativos dirigidos a "otros lejanos" y tiene como hilo conductor la empatía. La segunda corresponde a un análisis genético que descubre los vínculos entre los sustratos pasivos de la subjetividad humana y la vida animal. Aquí nos ocuparemos de la primera línea de investigación atendiendo al tema del coloquio.

## **§ 1. La realidad anímica en *Ideas II***

En los pasajes destinados al análisis de la "realidad anímica" de *Ideas II*, Husserl señala que:

Con la apercepción-hombre está también dado *eo ipso* la posibilidad de las relaciones mutuas, de la comunicación entre hombre y hombre. Luego también la identidad de la naturaleza para todos los hombres y animales. Dados están ulteriormente los enlaces

sociales más simples y más complejos, amistades, matrimonios, asociaciones; estos enlaces instituidos entre hombres (en el nivel más bajo, ya entre animales)<sup>1</sup>.

Esto es, la conformación de una naturaleza común se basa sobre la posibilidad de que se establezcan relaciones entre los hombres, y entre los hombres y los animales. Por su parte, Husserl señala que: "(...) realidades que no pueden ser dadas en protopresencia para varios sujetos, son los animales: estos incluyen en efecto subjetividades. Son objetividades peculiares, cuya dación primigenia es de tal índole que presupone protopresencias, mientras que ellas mismas no pueden darse en protopresencia"<sup>2</sup>.

Husserl afirma, por una parte, que hombres y animales son subjetividades y, por otra, que el carácter propio de su modo de ser sujetos es que, dados como objetos en la primigenidad, poseen dimensiones que solo pueden darse apresentativamente, *v. gr.*, son cuerpos dotados de alma y el alma no puede ser accesible en protopresencia. Ahora bien, lo propio del alma, en contraste con la fragmentabilidad de la *res extensa*, es que ella "(...) es una unidad absolutamente infragmentable"<sup>3</sup>, condición ligada con "(...) la esencial infragmentabilidad del flujo de conciencia"<sup>4</sup>. Con todo, de ello no se sigue que no sea posible reconocer:

(...) una diferenciación en estratos del alma que corresponden a estratos de conciencia. Los estratos más elevados pueden faltar y entonces el alma tiene una distinta variedad de niveles, como por ejemplo el alma que duerme de manera constante, en la cual no se ejecuta *cogito* alguno. O el alma animal, en la cual falta el estrato del pensar teórico en sentido estricto, y similares<sup>5</sup>.

En síntesis, se afirma que: (1) los hombres entre sí, los animales y los hombres, y los animales entre sí establecen vínculos de comunicación; (2) estos vínculos de comunicación son la condición para la conformación de una naturaleza común u objetiva; (3) lo propio del ser de los animales y de los hombres reside en que se trata de realidades subjetivas, esto es, que están dotadas de un alma que, por principio, no puede darse en protopresencia; (4) el alma admite una estratificación que permite distinguir entre el alma animal y la humana. La elucidación de los tres primeros puntos conduce hacia los análisis de la empatía, el último será desarrollado en el párrafo siguiente.

<sup>1</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirión Quijano, México D.F.: FCE, 2005, p. 203 (*Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, *Husserliana*, vol. IV, Biemel, Marly (ed.), La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1984, p. 162).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 205 (*ibid.*, p. 164). Las cursivas son del autor.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 172 (*ibid.*, p. 134).

<sup>4</sup> *Loc. cit.*

<sup>5</sup> *Loc. cit.* Las cursivas son del autor.

## § 2. La empatía de lo anormal

Por la vía de la empatía, el animal se da mediatamente como una modificación en la imaginación de mi propia experiencia: "(...) descubrimos al animal en nuestro mundo a través de una empatía que es una variación de la empatía que tiene lugar entre los hombres <mitmenschlichen>"<sup>6</sup>. Es claro, por otra parte, que la empatía se limita en el caso del otro animal a los niveles más elementales, vinculados estrechamente con la somaticidad. A propósito de esto, dice Husserl:

Los animales no tienen vigencia para nosotros como seres psíquicos solo de un modo vacío, sino que nos son dados de un modo evidente como tales en un comportamiento egoico respecto de las cosas, evidentemente comprensible. Está claro que los animales, (tomamos primero los superiores) tienen ojos para ver, tienen oídos, piernas, que están erguidos, echados, que corren, levantan y llevan, comen y se comprenden unos a otros en cuanto tales, que también nos comprenden en ese sentido, etc. Y todo esto en una evidencia que radica en la comprensión respectiva y en una ratificación. Esta capa de la ratificación comprensiva y empática se refiere, como en el caso de los hombres extraños, ante todo a la somaticidad en cuanto tal, al dominio en carne propia y por ella el dominio extracorporal, lo típico de la vida originaria generativa<sup>7</sup>.

La somaticidad animal respecto de la humana en general y de la del sujeto empatizante en particular constituye una variación de la norma determinada, primero, por la especie, y, segundo, por mi propio cuerpo:

Hablando en términos de constitución, el hombre es respecto al animal el caso normal, así como yo mismo soy, en sentido constitutivo, la norma originaria para todos los hombres. Los animales, por esencia, están constituidos para mí como "variaciones" anómalas de mi humanidad, aunque haya luego que separar también en ellos normalidad y anomalía<sup>8</sup>.

Es importante señalar que la anormalidad que aquí se predica del animal no tiene carácter prescriptivo. Es decir, dado que la empatía toma como punto de partida mi propia experiencia y dado que el otro es, por definición, diferente de mí mismo, la variación en la imaginación que permita presentar en mi mónada a la mónada ajena necesariamente ha de tomar al otro como estando fuera de la norma que soy yo mismo.

<sup>6</sup>Husserl, Edmund, Ms. C 11 III, pp. 15-16, citado en Depraz, Natalie, "Qu'est-ce que l'animalité transcendante?", en: *Alter*, n° 3 (1995), p. 87. La traducción al español es propia.

<sup>7</sup>Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935, Husserliana*, vol. XV, Kern, Iso (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 625 ss. La traducción es propia.

<sup>8</sup>Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen, Husserliana*, vol. I, Strasser, Stephan (ed.), Hamburgo: Meiner, 1995, p. 129.

Ahora bien, una vez empatizado, el animal pasa a poseer una esencia y, con ella, unas notas que le son propias, es decir, "(...) él no es <señala Depraz> pues una simple variación imaginaria de la humanidad comprendida como *eidos*, sino que posee él mismo el estatus de un *eidos* y puede en este sentido ser 'normal'"<sup>9</sup>. De aquí que se haga posible considerar a la animalidad en razón del *eidos* de cada especie, que se expresa tanto en su normalidad como en las desviaciones anómalas, *v. gr.*, tanto al pájaro que vuela como al que no puede volar. Por otra parte, si el *eidos* hombre pasa a ser uno más entre las diversas especies animales, la antropología, por tanto, no puede más que "(...) inscribirse en el interior de la zoología como una ontología regional que le está subordinada"<sup>10</sup>. En definitiva, la normalidad a la que apela Husserl expresa simplemente el punto de partida supuesto por toda empatía (aquí, mi propia corporalidad) y no una regla prescriptiva para la alteridad. En otros términos, toda alteridad es anormal, pero ello no es más que un corolario del modo de acceso. Más allá de ello, el análisis apunta a dar con una ontología regional, la que, una vez formulada, pone a la par el *noéma* hombre con los *noemata* de las demás especies animales.

Desde esta perspectiva, naturalmente, pueden pensarse las notas propias del hombre como privativas respecto a las de otros animales. Y esto no solo atañe posibilidades corporales comunes, como ver o escuchar, sino algunas que no poseemos. En otro texto, dice Husserl:

El pájaro está sobre la rama o se posa sobre el suelo; despegar, levanta vuelo. Cuando está en tierra y tiene experiencia del suelo, su experimentar y actuar son como los míos; tal y como yo los tengo, tiene la experiencia de distintos cuerpos físicos, y también de otros pájaros, de yo es encarnados, de sus cuerpos, etc. Pero él levanta el vuelo, que es una cinestesia, como andar, aquí abajo, y en virtud de la cual todos los cursos aparienciales que de otro modo serían percibidos en forma de reposo o movimiento de los cuerpos físicos, se transforman; y ello de modo similar a como ocurre al andar<sup>11</sup>.

El pájaro puede cosas que los hombres no y a esas posibilidades están asociadas sistemas de kinestesis<sup>12</sup> que pueden pensarse análogamente a nuestras kinestesis del andar pero que, en sentido propio, nos resultan inaccesibles. A su vez, en virtud de la posibilidad del vuelo, los parámetros de reposo y movimiento cambian, y con ello el modo en que objetos y animales se presentan en el mundo circundante del pájaro. Otro tanto podría decirse de sentidos que los hombres no poseen, como la ecolocación de las ballenas o la capacidad de algunas especies de tiburones de percibir los impulsos eléctricos que emiten los organismos vivos. Este tipo de consideraciones,

<sup>9</sup> Depraz, Natalie, *op. cit.*, p. 89. La traducción es propia.

<sup>10</sup> *Loc. cit.* La traducción es propia.

<sup>11</sup> Husserl, Edmund, *La tierra no se mueve*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Complutense, 2006, p. 34.

<sup>12</sup> Los términos "kinestesia" y "cinestesia" se derivan indistintamente del vocablo griego κίνησις (N. d. E.).

tomadas desde un punto de vista trascendental, son cruciales para comprender lo que Husserl quiere decir cuando habla de mundo objetivo.

### § 3. La empatía de lo lejano

Hasta aquí hemos considerado únicamente la empatía dirigida a la corporalidad que se muestra en nuestra primordialidad. Sin embargo, Husserl concibe una extensión de la empatía más allá de mi primordialidad:

Nosotros efectuamos ahora una inclusión de los otros que son experimentados por mí en el modo de la "empatía", esto es, de los otros existentes o recordados por mí. Con ello, en este modo de experimentar, adopto yo la experiencia original propia en cada caso de ellos y "empatizada" en ellos, es decir, sus primordialidades. Las experiencias que les son propias se convierten, así mediadas y modificadas, en mis experiencias<sup>13</sup>.

Por mediación de la "empatía indirecta", se puede ampliar el horizonte de experiencias más allá de mi pasado efectivamente vivido y extenderme retrospectivamente, "(...) como si yo recordara o como si yo hubiera percibido previamente o hubiera podido percibir previamente"<sup>14</sup>. Estos cuasi recuerdos pueden ser repetidos "siempre de nuevo" como posibles cosas cercanas y podemos descubrir en ellos, a su vez, nuevas posibilidades de experiencia. De aquí que el encadenamiento generativo extienda los horizontes abiertos, *idealiter*, hasta el infinito. En nuestro caso, se trata de reconstruir un pasado que está más allá de mi vida individual y que, por tanto, supone remontar la cadena de las generaciones.

Por la empatía de lo lejano, es posible extender el análisis más allá de mi primordialidad y de la primordialidad de los otros copresentes, porque la empatía también alcanza a los otros de los otros y a los antepasados de los antepasados. Se conforma así una historia generativa de la humanidad para la cual:

(...) el mundo existente para nosotros, puramente a partir de la tradición, de la efectivamente viviente o de la desconocida y presumida, es mundo como unidad sintética de validez, e idealmente —como unidad que se ha de traer a la concordancia por medio de la corrección— es la unidad de la comunicación generativa universal<sup>15</sup>.

<sup>13</sup>Husserl, Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass* (1916-1937), *Husserliana*, vol. XXXIX, Sowa, Rochus (ed.), Dordrecht: Springer, 2008, p. 495. La traducción es propia.

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 507. La traducción es propia.

<sup>15</sup>*Ibid.*, p. 511. Las cursivas son de Husserl. La traducción es propia.

La comunicación de las generaciones permite constituir el mundo como un mundo de hombres, pero el mundo no es solo mundo para los hombres. En un importante texto para nuestro tema, Husserl recuerda que:

Ante todo no se ha tomado en cuenta que este mundo no solo es mundo de los hombres, sino también mundo de los animales, y es constituido como tal para nosotros los hombres (...). Como todos los mundos circundantes de los hombres, así son también los mundos de los animales maneras de exhibición, maneras de aparición, del único mundo que nosotros presumimos como el único existente en sí a través de las multiplicidades de las exhibiciones conocidas y desconocidas, pero que tratamos de determinar científicamente por cierto solo a partir de las exhibiciones humanas como protomodales<sup>16</sup>.

El mundo es el correlato de una intersubjetividad trascendental que incluye a hombres y animales; sin embargo, la investigación debe tomar como punto de partida la experiencia humana. Ahora bien, el mundo de los animales no solo se da en una dimensión de copresencia junto al mundo humano, como hemos visto en las secciones anteriores, sino que también tiene un horizonte temporal que se extiende más allá del horizonte del presente. Dado que la historia generativa humana no se extiende indefinidamente en el pasado, sino que tiene un comienzo en la historia de la Tierra, la empatía de los animales de tiempos remotos permite reconstruir la historia de la vida en la Tierra antes de la aparición del hombre. Hay "huellas de animales"<sup>17</sup> que operan de manera análoga al cuerpo propio ajeno dado en la primordialidad. Por su mediación y por la empatía indirecta de otros indicios, como huesos u otros restos fósiles, se puede reconstruir el cuerpo propio del animal prehistórico y con él su mundo circundante. Se hace posible, entonces, dar cuenta de una historia de la vida y del desarrollo de las especies sobre la Tierra.

Más allá del mundo animal y vegetal se extiende el ámbito de los procesos geológicos anteriores a la aparición de la vida en la Tierra. La empatía opera aquí de manera análoga al caso de los animales: se parte de ciertos vestigios actuales que pueden ser objetos de una presentación en el ámbito de la primordialidad para pasar a lo desconocido que, por principio, excluye la donación presentativa (ya porque se encuentra en un pasado remoto, ya porque sus condiciones de donación destruirían nuestra corporalidad). Seguidamente, las indicaciones presentes entran en parificación con una apresentation que nos permite reconstruir el pasado pre-humano. En lo que a nuestro asunto respecta, la empatía indirecta pone a la luz que el hombre y los animales no son solo sujetos que, en copresencia, experimentan y han experimentado a lo largo

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 510. La traducción es propia. Husserl no ofrece una explicitación sobre los mecanismos de conciencia que hacen posible la comunalización de las mónadas infrahumanas. Quizás podría ensayarse una extensión a este campo de la proto-empatía vinculada a la vida instintiva.

<sup>17</sup> *Loc. cit.*

de la historia de la Tierra un mundo señalado como común y único, sino que antes de la aparición del hombre existía una vida animal, y con ella un mundo pre-humano.

#### **§ 4. Intersubjetividad trascendental: comunidad y mundo común**

La empatía permite explicar cómo se alcanza un mundo objetivo a partir de las experiencias de los otros humanos y no-humanos, y esto tanto en el horizonte de copresencia como en el de pasado. Sin embargo, como vimos, solo alcanza a verificar las presentaciones del *alter ego* en tanto yo psicofísico, es decir, no permite concluir sin más que el otro es al igual que yo un sujeto trascendental. Para dar este paso decisivo es necesario llevar a cabo la así llamada "doble reducción". La empatía, como toda presentificación, admite una doble reducción: así como en la rememoración reduzco lo rememorado a mi rememoración actual y luego, en un segundo paso, puedo reducir mi yo psicofísico rememorado al yo trascendental que tuvo esa experiencia pasada, en la empatía reduzco el yo psicofísico extraño a mis operaciones empatizantes para, en un segundo paso, reducir el yo psicofísico ajeno al yo trascendental que opera en él. Esto es, así como la auto-objetivación de la subjetividad trascendental en un yo psicofísico es el punto de partida de la empatía, de manera análoga, es posible reconducir al yo psicofísico ajeno a la subjetividad trascendental que vive en el curso de vivencias extraño. De esta manera, la subjetividad trascendental se constituye en intersubjetividad trascendental.

Ahora bien, si Husserl no dudaba en llamar sujetos a los animales en el análisis noemático de la realidad anímica o en los análisis de la empatía, el procedimiento de la doble reducción nos habilita a ampliar la extensión de la intersubjetividad trascendental con el fin de incluir en ella a los animales. El mundo deviene, entonces, correlato de la intencionalidad animal, esto es, el mundo: "(...) no solo se presenta sistemáticamente de este u otro modo en mi sistema constitutivo en relación con las indicaciones corporales, sino que se presenta para cualquiera y en otros modos, siendo la unidad de todas esas representaciones reales y posibles"<sup>18</sup>.

En una primera aproximación, podría pensarse que, si el mundo es definido como la unidad de todas las representaciones reales y posibles, entonces no sería posible hablar de un mundo común toda vez que tales representaciones dependen de los modos de aparecer corporales y los cuerpos no son idénticos entre sí. Y mucho más si se considera la diferencia en capacidades que separa al cuerpo del hombre y al de otros animales. Sin embargo, tal perspectiva desconocería la enseñanza de la empatía. En efecto, la posibilidad de presentarme como "si yo estuviera allí", no solo en

---

<sup>18</sup> Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28, Husserliana*, vol. XIV, Kern, Iso (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 400. La traducción es propia.

el lugar espacial y temporal del otro, sino también en el sentido de poder disponer de sus capacidades corporales, permite constituir un núcleo de naturaleza común a partir de la verificación de que todos nos comportamos de manera análoga ante situaciones análogas. Esto no significa, con todo, que el mundo se presente igual para todos: el mundo tiene modos de aparecer cambiantes y diversos que dependen de las corporalidades dirigidas a él intencionalmente; *v. gr.*, el pájaro está en relación con ciertos modos de aparición inaccesibles de forma originaria para los hombres y el murciélago experimenta una dimensión que tanto al pájaro como a nosotros nos está vedada. Incluso, habría que considerar el papel que desempeñan las plantas en la constitución del mundo.

En efecto, y si bien la vida vegetal no ha sido estudiada en profundidad por la fenomenología husserliana, el filósofo sí aporta algunas indicaciones al respecto. Ante todo, considera que las plantas son mónadas y que, por tanto, no solo poseen una dimensión temporal, sino que integran la intersubjetividad trascendental. En un manuscrito escribe:

Una y la misma mónada sería un trecho <temporal> extendido de igual manera que otras varias <mónadas>, como la mónada que opera en el organismo vegetal y eventualmente <que opera> como unidad de la planta, nuevamente constituida como <mónada> animal o yo humano; a través de las singularidades (*Eigenheiten*) de su vida incluso en la comunidad de mónadas, la que en su temporalidad trascendental, que pertenece a cada tiempo de cada mónada, ininterrumpidamente constituye uno y el mismo mundo con el mismo tiempo objetivo<sup>19</sup>.

Según esto, el mundo común es correlato también de las mónadas vegetales; *v. gr.*, las plantas tienen también alguna forma de mundo. Sin embargo, resulta extremadamente difícil precisar cuáles son las dimensiones de la temporalidad que participan de la mónada vegetal o qué quiere decir para una planta poseer un mundo; en cualquier caso, uno y otro tema están íntimamente vinculados. De todas maneras, para Husserl, el sujeto que está aquí en juego no es un sujeto individual (para quien el mundo se le presenta de este o aquel modo), sino la intersubjetividad trascendental entendida como un sujeto colectivo que recoge en sí todos los modos de aparecer reales y posibles, humanos, animales y vegetales. El mundo, como unidad total, es su correlato. Ahora bien, ¿cómo es posible hablar de un mundo común cuando existen divergencias entre los niveles objetivos que lo constituyen? Una manera de armonizar estas dos líneas de pensamiento consiste en sostener que el mundo animal y los objetos contenidos en él se recubren con los estratos más elementales de nuestra experiencia de objetos, a saber, con el correlato de los procesos pasivos de la conciencia. Un mismo objeto

---

<sup>19</sup> Husserl, Edmund, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte, Husserliana Materialien*, vol. VIII, Lohmar, Dieter (ed.), Dordrecht: Springer, 2006, p. 171. La traducción es propia.

es tanto correlato de la experiencia de los hombres como de múltiples experiencias animales o infantiles, e incluye, como el mismo, las dimensiones inaccesibles para el hombre (adulto). Husserl señala:

Naturalmente, cuando hablamos los adultos, el mundo es mentado como mundo para todos nosotros los adultos, mundo de la "intersubjetividad", de la experiencia comunalizada de los adultos. A este mundo pertenecen los niños, pero no como co-sujetos, como si a través de su vida experienciante co-constituyeran este mundo en su estructura de ser, sino, de manera similar a los animales, en cierta manera secundaria, en cierta manera como co-sujetos y, sin embargo, como si no contaran<sup>20</sup>.

Esto es, si por co-sujetos entendemos únicamente a los seres humanos adultos que se comunalizan por medio de la empatía, los animales y los niños, incapaces de emitir actos en sentido estricto, no pueden contar como "miembros plenos" de la comunidad. Sin embargo, si ponemos el acento en su estatus de sujetos y, por tanto, de dueños de una dimensión mundana, es posible integrarlos en la intersubjetividad trascendental. Esta última perspectiva, entiendo, es la que prevalece en los análisis sobre los animales. La comunalización de las mónadas animales e infantiles, por su parte, debe estar conducida enteramente por operaciones instintivas y pasivas.

La indagación genética, por su parte, permitirá poner en relación esas dimensiones subjetivas con los estratos más elementales de la experiencia humana adulta. Y si bien es posible afirmar que Husserl considera a los animales en todos los casos sujetos trascendentales, la perspectiva genética posibilitaría pasar de un análisis "desde fuera" del animal a experimentar "desde dentro" nuestra propia animalidad, lo que, por su parte, contribuiría a enriquecer las posibilidades de la empatía.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 243. La traducción es propia.