



¿Pobres y ricos de mundo? Repensando la noción heideggeriana de la animalidad¹

*Poor-in-world or world-forming? Rethinking the heideggerian
notion of animality*

Hernán Neira^[a], Diana Aurenque^[b]

^[a] Doctor, profesor, Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile, e-mail: hernan.neira@usach.cl

^[b] Doctora, profesora, Eberhard Karl Universität Tübingen, Tübingen, Alemania, e-mail: diana.aurenque@uni-tuebingen.de

Resumen

Heidegger genera la idea de que el animal es “pobre de mundo”, a diferencia del *Dasein*, que es “configurador de mundo”. Sobre esta distinción entre animales y el *Dasein* caben dos hipótesis: si se trata de algo puramente descriptivo, no implica jerarquía de lo humano sobre lo animal. Si, en cambio, en la descripción se mezclan aspecto valóricos o agrega aspectos (no necesariamente explícitos) de dominio de lo humano sobre lo animal, entonces Heidegger restablece algunos rasgos de la metafísica de lo animal, contrariamente a su propósito de cuestionar la metafísica. La consecuencia de ello sería, también, recomponer algunos aspectos de la metafísica humana. ¿Hasta qué punto

¹ Con el apoyo del Fondo Nacional de Investigación, Ciencia y Tecnología, República de Chile, bajo el número 1120730.

y por qué exactamente la concepción heideggeriana del ser humano como "*Dasein*" o "configurador de mundo", o del animal como un ente "pobre de mundo", representan un aporte significativo para una investigación que piense los límites y alcances de la relación hombre-animal-mundo?, y, ¿cuáles son algunas de las consecuencias que se deducirían si en la descripción heideggeriana del tema aparecen aspectos normativos no previstos por su mismo autor?

Palabras clave: Animales. Pobre de mundo. Heidegger. *Dasein* y los animales. Humanismo.

Abstract

Heidegger creates the idea that the animal is "poor-in-world"; conversely to the Dasein, which is "world-forming". On this difference between animals and the Dasein it is possible to present two hypothesis: if the distinction is merely descriptive, it does not imply a hierarchy of the human over the animal. If, instead, in Heidegger's description are mixed some worth aspects or if he adds some aspects (not necessarily explicit) of domination of the human on the animal, then Heidegger reestablishes some traits of animal metaphysics, what is contrary to his aim of questioning metaphysics. The result of this proceeding would be, also, to recompose some aspects of metaphysics of the human. To what extent and why Heidegger's conception of the human being as Dasein or "world-forming", or of animal as an "poor-in-world" entity, represents a meaningful contribution to a research which thinks the limits and range of the relation man-animal-world? And which are some of the consequences one could deduce if in the Heideggerian description of the subject arise some normative issues, not foreseen by the German philosopher?

Keywords: Animals. Poor-in-world. Heidegger. The Dasein and the animals. Humanism.

Contexto y propósito del estudio

Heidegger reflexiona sobre lo animal para dar con un nuevo tipo de existente, el *Dasein*. El éxito de su tarea depende en gran medida de la capacidad de repensar lo animal. Fruto de sus análisis, genera la

idea de que el animal es “pobre de mundo”, a diferencia del *Dasein*, que es “configurador de mundo”. Sobre esta distinción entre animales y el *Dasein* caben dos hipótesis: si se trata de algo puramente descriptivo, no implica jerarquía de lo humano sobre lo animal. Si, en cambio, en la descripción se mezclan aspectos valóricos o agrega aspectos (no necesariamente explícitos) de dominio de lo humano sobre lo animal, entonces Heidegger restablece algunos aspectos de la metafísica de lo animal, contrariamente a su propósito de cuestionar la metafísica. La consecuencia de ello sería, también, recomponer algunos aspectos de la metafísica humana. No optamos por una u otra interpretación, aunque constatamos que Heidegger no toma en cuenta que la relación entre humanos y animales tiene fuertes componentes valóricos, sociales, emocionales y alimenticios. Ciertamente, dicha carencia es coherente con el estilo propio del pensar heideggeriano y de su constante búsqueda por estructuras fundamentales; pues, en vez de describir la relación particular entre hombres y animales, Heidegger se concentra por pensar dicha relación a partir de una estructura anterior que le posibilita, a saber, el mundo. Con su estratégica ontológica, Heidegger logra sortear algunas de las tesis metafísicas sobre lo animal, sin embargo no todas. Retrabajar el concepto de lo humano, por medio o no de la analítica del *Dasein*, requiere retrabajar en profundidad el concepto de lo animal, también en aquellos aspectos tácitos o explícitos de dominio de una especie sobre otra en afirmaciones que pretenden ser puramente descriptivas. Nuestras conclusiones pueden ayudar en ese camino.

Es posible agrupar la enorme variedad (FONTENAY, 1998) de planteamientos filosóficos que intentan dar cuenta de la relación entre lo humano y lo animal en dos interpretaciones antagónicas, aceptando, por supuesto, que el abanico de posturas intermedias es amplio y lleno de matices. La primera, afirma la inferioridad del animal con respecto al humano –principalmente mediante argumentos o bien logocéntricos o bien teológicos²–; y la segunda, afirma lo contrario, a saber la semejanza o incluso la superioridad del animal por

² En esta línea se ubican la tradición griega filosófica de cuño aristotélico, así como la noción judeo-cristiana del hombre como *imago Dei* y de su dominio *terrae*.

sobre el ser humano, –a veces apelando a conceptos propios de las ciencias naturales³. En ambos casos, la relación entre el animal y el ser humano es entendida en términos asimétricos, es decir, a partir de la diferencia fundamental que opera entre ambos. Sin embargo, la supuesta superioridad o inferioridad de uno por sobre el otro no es meramente descriptiva, sino que simultáneamente ella contiene elementos normativos. La superioridad del hombre como ser racional o “espiritual”, por ejemplo, no sólo da cuenta de su dominio técnico y científico (plano descriptivo), sino que al mismo tiempo le autoriza a tener un estatus moral más privilegiado que el de los animales y a ejercer dominio sobre ellos (plano normativo y político).

Sin embargo, la revisión de varios de los principales autores del siglo XX, al menos los que con especial frecuencia formaban parte de los *curricula* universitarios de filosofía, mostraba preferencia por autores que suponían una jerarquía de lo humano sobre lo animal, muchas veces por influencia de la filosofía de la Ilustración, también en sus versiones posteriores, ya sea de la mano del positivismo o de las filosofías del progreso (Descartes, Kant, Condorcet, Marx, Comte, etc.). Dentro de los pocos esfuerzos en el campo de la filosofía que analizan la *relación*, y no la *diferencia*, entre el animal y el hombre, las reflexiones de Martin Heidegger ocupan un lugar especial. En tanto Heidegger analiza lo animal y lo humano a partir de un denominador común, a saber, el mundo, ofrece un modo de acceso distinto a la pregunta por aquello que constituye a la animalidad y a la humanidad. Además de ello, la reflexión heideggeriana posee otra particularidad: su motivación es o al menos pretende ser puramente descriptiva. Heidegger no pretende abogar por una supuesta superioridad del hombre por sobre lo animal, o viceversa, de la cual se deriven elementos normativos. Sin embargo, dado que las consecuencias de un filosofar no solamente van unidas con las intenciones de un filósofo, es materia de este artículo no solamente exponer la noción heideggeriana de lo humano y de lo animal desde la perspectiva de este

³ Como defensores paradigmáticos de esta tendencia cuentan las filosofías de Nietzsche, Gehlen, Plessner y Scheler.

autor, sino que, al mismo tiempo, queremos examinar críticamente algunas de sus premisas, de sus consecuencias y algunos problemas que Heidegger intentó resolver en la relación entre humanos, animales y el mundo. En muchos de estos casos enunció el problema por primera vez, sin embargo, en este artículo examinamos si las respuestas que propuso alcanzan el mismo nivel que la interrogación por él planteada. Las preguntas clave de nuestro estudio son dos: ¿hasta qué punto y por qué exactamente la concepción heideggeriana del ser humano como "*Dasein*" o "configurador de mundo", o del animal como un ente "pobre de mundo", representan un aporte significativo para una investigación que piense los límites y alcances de la relación hombre-animal-mundo? ,y, ¿cuáles son algunas de las consecuencias normativas que se deducirían si en la descripción heideggeriana del tema aparecen aspectos normativos no previstos por su mismo autor?

El lugar del animal en la meditación heideggeriana

Heidegger subordina su reflexión sobre lo animal a un hecho ontológico, a saber, el acontecimiento de que uno, sólo uno, entre los millones de especies de seres vivos que habitan la Tierra, se relaciona con el ser. A diferencia de la tradición filosófica, Heidegger no entiende esta relación desde un plano puramente cognoscitivo, no se trata solamente de que el hombre sea capaz de plantearse la pregunta por el ser de los entes. La relación con el ser tiene un carácter radicalmente existencial: para Heidegger existimos *como* acceso al ser. Ello quiere decir que todo el despliegue cotidiano de nuestras vidas, todas nuestras acciones y tratos en el llamado "mundo de la vida" (*Lebenswelt*) son posibles gracias a nuestro entendimiento pre-reflexivo del ser. En ello radica el hombre o, para ser más precisos, el *Dasein*. Su esencia consiste en ser una relación capaz de acceder al ser; he allí un acontecimiento propio y único de su existencia, de su existencia llamada "humana" No se trata de que el hombre filosofe o haga metafísica como una actividad más, o como una entre varias disciplinas filosóficas; para Heidegger en la esencia misma

del “hombre”⁴ (*Mensch*) se da un acontecimiento que posibilita el acceso a la metafísica (HEIDEGGER, 1992, §3, p. 12⁵). Por tanto, quien se interese por entender mejor aquello que *es* el ser deberá estudiar al hombre, ya que por éste se llega a aquel. La pregunta por el hombre, en consecuencia, es una pregunta a la vez antropológica y ontológica.

A lo largo de la historia de la filosofía, Heidegger observa que a la pregunta por el ser del hombre se ha respondido con la afirmación de que *es animal racional* o *res cogitans*, sin que se haya aclarado ni los conceptos de animal, ni de racional, ni de cosa (*res*). A diferencia de la hipótesis de que lo humano se caracteriza por la racionalidad, para Heidegger (1994), aquello que constituye primordialmente a lo humano radica en ser *Dasein*, lo que no equivale al concepto de hombre en tanto animal. Comentando ese aspecto, Agamben sostiene que Heidegger trata de “situar la misma estructura fundamental del *Dasein* [...] con respecto al animal y, de este modo, interrogar el origen y el sentido de aquella apertura que se ha producido en el viviente con el hombre” (AGAMBEN, 2006, p. 94). La reflexión heideggeriana por el hombre, en consecuencia, se constituye desde y a partir de una reflexión crítica sobre una metafísica que Heidegger quiere abandonar, intento que marca las posibilidades y límites de su trabajo. Aunque la antropología esté, para Heidegger, subordinada a la metafísica, la frontera que distingue ambas disciplinas no es del todo clara⁶. Por ello, la discusión heideggeriana sobre el hombre recoge aspectos fundamentales de la metafísica que él mismo cuestiona. A partir de esos planteamientos, Heidegger buscará remontarse a una noción más originaria. No se trata pues, para él, de partir desde un lugar distinto de la metafísica, sino de llevarla a temas que esta se niega a aceptar como propios (FERREIRA, 2011, p. 209).

⁴ Como término genérico.

⁵ Todas las referencias a Heidegger publicadas en la *Gesamtausgabe* Tomos 29/30, bajo el título *Die Grundbegriffe der Metaphysik – Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* las expresamos con el número de párrafo y después el de la página, a fin de que sean fácilmente ubicables en las distintas ediciones, en distintos idiomas. Todas las traducciones son nuestras.

⁶ Sobre la relación entre antropología y analítica del *Dasein* véase: Enrique V. Muñoz Pérez, *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch: Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers* (MUÑOZ PÉREZ, 2008).

Conviene seguir más detenidamente cómo describe Heidegger la relación entre metafísica y “antropología” (“antropología” entre comillas, porque esta nueva disciplina sería una analítica del *Dasein* y no una disciplina clásica). Desde la publicación de *Ser y tiempo*, en 1927, Heidegger se dedica intensamente al proyecto de una “metafísica del *Dasein*”, como plantea Jean Greisch (2003, p. 116). Dos años más tarde, en *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger sostiene que la “ontología fundamental” es el requisito de toda metafísica en tanto ella expresa la necesidad de una “metafísica del *Dasein* humano” (*Metaphysik des menschlichen Daseins*) (HEIDEGGER, 1992, §3, 1). Posteriormente, en su lección de 1929/30, titulada *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad*, Heidegger (1992) plantea y discute extensamente la pregunta por el ser del animal, pero una vez más queda de manifiesto que su preocupación es desentrañar las características fundamentales del *Dasein*, para lo cual una investigación por lo animal es sólo un medio.

En la ya mencionada lección de 1929/30, Heidegger desarrolla el tema de lo animal de forma más extensa que en otras obras, centrándose en la relación que diversos entes puedan tener con el “mundo”. Luego de un análisis sobre el estado de ánimo fundamental del aburrimiento (*Langeweile*), plantea una tesis triple y ya bien conocida: “la piedra es carente de mundo” (*der Stein ist weltlos*), “el animal es pobre de mundo” (*das Tier ist weltarm*), el hombre es configurador de mundo” (*der Mensch ist weltbildend*) (HEIDEGGER, 1992, §45, p 273). Esa división corresponde a los tres grupos de entes naturales en que la historia de la filosofía ha dividido el universo: entes inanimados que refieren a una materialidad elemental, representados por la piedra; los animados, representados por los animales; y el ser humano. Heidegger comprende el triple reino de los entes naturales de acuerdo al tipo de relación en que éstos se encuentran con el mundo. Para Heidegger la palabra “mundo” refiere a la posibilidad de tener acceso a los entes, a experimentarlos, a actuar con ellos, en pocas palabras, a estar en algún tipo de relación significativa con los entes. Dentro del mencionado triple reino de los entes -la piedra, el animal y el hombre-, el primero se caracteriza por ser “carente de mundo”; el segundo por ser “pobre de

mundo" y el tercero por ser "configurador de mundo" (HEIDEGGER, 1992, §44-46, p. 268-288).

La pobreza del animal

Para acceder a la esencia de la animalidad, según Heidegger, no bastaría con recurrir a los conocimientos de la zoología, de la biología o de la fisiología animal, pues si bien estos conocimientos son importantes y contribuyen a entender aspectos centrales de la vida animal, no permitirían descubrir aquello que constituye fundamentalmente la esencia animal o, dicho con Heidegger, la animalidad de lo animal (HEIDEGGER, 1992, §45, p. 277-278). La calificación del animal como un ente "pobre de mundo" no debe ser entendida meramente como un enunciado entre otros, sino que pretende dar cuenta de la esencia de la animalidad. Por ello, ese enunciado no sería conclusión de una investigación zoológica, sino el supuesto de ellas (HEIDEGGER, 1994, §45, p. 273-283), porque el "modo de ser" (*Seinsart*) de los animales se diferencia del "modo de ser de una cosa material" (HEIDEGGER, 1992, §47, p. 291) en que los animales tendrían una "propia relación" (HEIDEGGER, 1992, §47, p. 291) con otros entes.

Los animales no son productos, no pertenecen al campo de la *techne* (τέχνη), sino a la *physis* (φύσις) al mundo natural y, por tanto, no tendrían por fin servir para algún propósito. Heidegger sostiene que los animales tienen órganos, pero dichos órganos, pese al origen técnico de la palabra – órgano proveniente del griego ὄργανον, que significa instrumento – no constituyen herramientas; el animal entendido como organismo refiere más bien a un proceso. Por ello Heidegger critica la concepción de animal como organismo defendida por Roux y también la comprensión del animal a modo de máquina, propia de Uexküll (§51). No bastaría con estudiar los procesos fisiológicos y enlazarlos con la psicología animal – disciplina novedosa en la época de Heidegger –, pues en estos casos ya se estaría suponiendo que el animal vive y que se sabe lo que es vivir. Además, con ello se estaría pensando lo animal por medio de una óptica técnica, es decir, el ente animal sería entendido como

un *útil* (*Zeug*). El *útil* remite a una “destreza” (*Fertigkeit*); el órgano, en cambio, a una determinada “capacidad” (*Fähigkeit*) (HEIDEGGER, 1992, §52, p. 323). Con todo, lo común entre el órgano de un ser vivo y el *útil* técnico radica en que ambos sirven para algo, es decir, el órgano del ser vivo y el *útil* se caracterizan por “donar posibilidades” (*möglichkeitsgebend*) (HEIDEGGER, 1992, §52, p. 321), pero el ser vivo, como tal, no es un instrumento. El animal sería un ente “capacitado” (*be-fähigt*) (HEIDEGGER, 1992, §57, p. 342), si bien esto no lo aproxima al hombre, porque el movimiento de los animales es una *conducta* (*Benehmen*) (HEIDEGGER, 1992, §57, p. 346) y no un comportamiento (*Verhalten*), como es el caso del hombre. Mientras que el animal se *conduce* en el mundo, el hombre se *comporta* ante el mundo. La conducta del animal no es “actividad y actuar” (*Tun und Handeln*) como lo es el comportamiento del hombre, sino un estar motivado por impulsos (*Treiben*) (HEIDEGGER, 1992, §57, p. 346). El “ser capaz” como “poder ser” del animal radica en su capacidad de conducirse por esos impulsos (HEIDEGGER, 1992, §57, p. 346). Para Heidegger, en el animal, la capacidad y el impulso se pertenecen mutuamente. Cuando un animal es capaz de algo, éste sigue un impulso que le es propio; o dicho con mayor precisión, el animal no tiene impulsos, sino que *es* en los impulsos, de forma que animalidad e impulsos son parte de una misma realidad (HEIDEGGER, 1992, §58, p. 346). Por ello, los animales carecerían de “autoconciencia” o de “reflexión”, ya que poseen una “mismidad” (*Selbstheit*) (HEIDEGGER, 1992, §56, p. 340).

El animal es caracterizado como “pobre” de mundo (HEIDEGGER, 1992, §47, p. 289). En la noción de tener “menos” mundo, aplicada a los animales, la idea de “menos” se opone a la de riqueza (*Reichtum*); la pobreza (*Armut*) es menos frente a lo más (HEIDEGGER, 1992, §46). Heidegger plantea que el mundo de los animales está restringido a determinado ámbito, pero esta restricción también incluye una restricción o pobreza de la penetrabilidad de lo que es accesible (*zugänglich*). Para Heidegger, la palabra ‘pobreza’ expresa ciertamente negatividad, una no comparecencia y falta de algo, mas dicha negatividad no es absoluta. Lo pobre no es sólo lo menos (*Weniger*): “Armsein heißt nicht einfach, nichts oder weniger oder

weniger besitzen als der andere, sondern Armsein heißt *Entbehren* [carecer]" (HEIDEGGER, 1992, §46, p. 287). Sin embargo, la pobreza de mundo no implicaría pura negatividad, sino que ella también encierra un elemento positivo: el animal efectivamente se relaciona con el mundo, aunque sea pobremente, si lo comparamos con la relación que el ser humano establece con el mundo. En efecto, para Heidegger, en comparación con el mundo de los animales, el mundo humano es más rico, se incrementa constantemente, pues sería de mayor alcance (*großer Umfang*), dotado de impetuosidad (*Eindringlichkeit*) (HEIDEGGER, 1992, §46, p. 285). Sin embargo, Heidegger afirma que la diferencia entre humanos y animales no es substancial, sino de grado: "dann ergibt sich dieser Unterschied als ein Gradunterschied der Stufen der Vollkommenheit [perfección] im Besitz des jeweils [respectivamente] zugänglich Seienden" (HEIDEGGER, 1992, §46, p. 285).

Heidegger continúa explorando la esencia de lo animal a partir de la diferencia entre los animales y las obras técnicas o productos (útiles, instrumentos e incluso máquinas). En concordancia con su descripción del útil en *Ser y tiempo*, Heidegger caracteriza a las cosas técnicas como "cosas para el uso" (*Gebrauchsdinge*) que, si bien "carecen de mundo", al mismo tiempo son "pertenecientes al mundo" (*weltzugehörig*) (HEIDEGGER, 1992, §51, p. 313). Los útiles o herramientas son partes del mundo como "productos" del hombre que, a su vez, sólo son posibles gracias a su capacidad humana configuradora de mundo (HEIDEGGER, 1992, §51, p. 313). Heidegger denomina *Benommenheit* (HEIDEGGER, 1992, §58, p. 347) a la estructura esencial de la animalidad, lo que en español se ha traducido como "acaparamiento"⁷. El ser del animal se caracterizaría por poseer un estado absorbido (*eingegenommen*), un estado constante de sumersión. La conducta del animal, es decir, su forma de relacionarse con los demás entes y de manifestar su pobreza de mundo, corresponde justamente con su estar sumergido y embebido en sus impulsos e instintos, dejándose conducir por éstos, pues no es algo distinto de ellos. De este modo, las relaciones que el animal tiene con los entes muestran una cierta estructura

⁷ Cf. SÁNCHEZ MADRID, 2008.

autorreferencial: “El animal en cuanto animal tiene determinadas relaciones con cada uno de sus alimentos y presas, con sus enemigos, con su pareja sexual”⁸. Para Heidegger, independiente de si el animal descubre ‘nuevos’ entes, digamos por ejemplo, un *apparatus* de algún tipo, el animal no establecería un tipo ‘nuevo’ de relación con el nuevo ente, sino que lo nuevo jamás comparece como tal, como siendo algo nuevo, sino que rápidamente lo nuevo es incorporado en el repertorio habitual de sus ocupaciones. Con ello, Heidegger restablece una diferencia radical entre animales y humanos.

En consecuencia, para Heidegger el animal sólo “*se conduce en un entorno (Umgebung), mas jamás en un mundo*” (HEIDEGGER, 1992, §58, p. 348). Tanto el animal como el hombre, y a diferencia de las cosas materiales como la piedra y los productos, son seres que se relacionan con otros. No obstante, el animal no se comporta con los objetos con los que se topa, siguiendo sus impulsos, como cosas presentes y/o no presentes (HEIDEGGER, 1992, §59, p. 353). El animal percibe a los entes con los que opera a partir de su propio interés instrumental. El conducirse del animal es una forma de ser que constantemente se remite y se abandona a sus impulsos, dejándose guiar por completo por medio de ellos. En consecuencia, si bien el animal se relaciona con una serie de entes, ninguno de ellos sería percibido *como* los entes que son (HEIDEGGER, 1992, §59, p. 360). No sería, en el caso de los animales, un percibir a lo otro *en tanto* otro, sino un ser arrastrado hacia lo otro (HEIDEGGER, 1992, §59, p. 360). En cambio, en el caso del *Dasein*, la comparecencia de los entes siempre cae bajo la estructura irreflexiva del *como-hermenéutico (hermeneutisches Als)* – como diría el joven Heidegger –, gracias al cual un ente es reconocido *como* siendo el ente que *es*; la comparecencia del ente en el caso del animal se reduce a una comprensión estrictamente funcional e incluso predeterminada de lo otro. Si esta definición tiene un carácter universal, como parece ser en la filosofía de Heidegger, cabría preguntarse si es posible concebir algún tipo de universalidad de un humano que se derivaría de que ante él comparezcan los entes.

⁸ “Das Tier hat als Tier bestimmte Beziehungen zu je seiner Nahrung und Beute, zu seinen Feinden, zu seinem Geschlechtspartner” (HEIDEGGER, 1992, §47, p. 292). Nosotros traducimos.

Como la entiende Heidegger, la percepción de que el animal tiene de otros entes expresa la paradoja de una relación con los otros que no le permite salir de sí. El animal no sería capaz de distanciarse de sus capacidades e impulsos ya que estos constituyen su conducirse y lo constituyen a él mismo. A raíz del carácter absorbido del animal desaparece el espacio, la distancia entre el animal y su objeto de percepción, imposibilitando así que el objeto de la relación pueda aparecer como siendo lo que es. El carácter absorbido del animal, su *Eingenommenheit*, “no significa ni una encapsulación del organismo en sí que corta toda relación con el entorno, ni tampoco la relación perteneciente a la conducción es un tener entrada [*Eingehen*] en aquello que hay en el entorno como siendo algo” (HEIDEGGER, 1992, §60, p. 367). En efecto, el conducirse del animal no se relaciona con algo que está presente en cuanto tal, el animal carece de la facultad de percibir entes como entes, es decir, como algo que es con independencia del animal. En este tipo de relación, nos dice Heidegger, el ente no es patente, no se manifiesta, pero tampoco está completamente “cerrado” (*verschlossen*) (HEIDEGGER, 1992, §59, p. 361). “El animal como tal no está en una manifestación del ente [*Offenbarkeit von Seiendem*]”, pues, para Heidegger ni su „entorno“ ni su “ser sí mismo” pueden ser revelados como entes (HEIDEGGER, 1992, §59, p. 361).

Precisamente en este punto radica la pobreza de mundo del animal, a saber, en la imposibilidad de su aventurarse y *dejar ser* a lo otro, de tener una apertura para el darse libre de los entes. La plasticidad propia del encuentro hermenéutico no se funda en la capacidad donadora de sentido de un sujeto creador (al modo nietzscheano), sino de su capacidad de atender a los fenómenos en su respectivo modo de donarse. La conducta del animal evidencia, en efecto, una cierta “apertura” (*Offenheit*) (HEIDEGGER, 1992, §59, p. 361), mas dicha apertura es muy restringida. En toda conducción del animal, nos dice Heidegger, “el animal *jamás puede realmente involucrarse con algo en cuanto tal*”⁹, los entes que percibe son como alimento, presas,

⁹ “Und so sicher jedes triebhafte Benehmen bezogen ist auf... so gewiß kann sich das Tier in allem Benehmen *nie eigentlich auf etwas als solches einlassen*” (HEIDEGGER, 1992, §60, p. 363).

enemigos y medio de reproducción. En el caso del animal, su capacidad de involucrarse y/o liarse con los entes sólo aparece de forma negativa: a saber como un “disipar” (*Beseitigen*). En su relación con otros entes, el animal intenta disipar, hacer desaparecer aquello con lo que se relaciona (HEIDEGGER, 1992, §60, p. 363) en la medida en que los incorpora de inmediato en su repertorio de actividades. El disipar es precisamente una especie de impedimento que imposibilita el involucrarse con algo. Por ello, Agamben interpreta la tesis heideggeriana de la pobreza de mundo del animal como una relación con el mundo que ocurre solamente de modo negativo, como una “no-relación con el mundo”. Dicho resumidamente: El animal heideggeriano estaría abierto a los entes, negándolos.

Al afirmar Heidegger la diferencia entre los conceptos de *conducta* y de *comportamiento*, reconstruye el modo de argumentar del humanismo, incluso algunos aspectos del humanismo cartesiano, una de cuyas bases es la pretensión de que el movimiento humano tiene algo distinto del movimiento animal. En *La carta sobre el humanismo* (1947), Heidegger cuestiona que se haya reducido lo humano a una condición animal o una cosa y esboza la idea de la co-definición de lo animal en lo humano y de lo humano en lo animal. En el mismo texto, percibe que no se puede eliminar ni lo animal ni la cosa del hombre ni del *Dasein* si previamente no se ha descosificado la vida humana y la vida en lo humano (HEIDEGGER, 1947, §14), pero al mismo tiempo tiende a repetir el gesto metafísico de alejar lo animal del hombre remitiendo lo primero a una suerte pobreza de mundo medianamente -sólo medianamente- descosificada. Este concepto de pobreza pretende tener un carácter puramente descriptivo y no es, en sí normativo, como tampoco supone, en sí, una inferioridad de lo animal. Sin embargo, la palabra misma de pobreza está demasiado cargada de peso valórico y filosófico para que hoy la podamos admitir en terreno filosófico sin un examen o análisis de sus componentes normativos tácitos.

El animal se relaciona con algo que para él está en cierto sentido abierto, pero no abierto *como* un ente (*als Seiendes*). Para Heidegger, el concepto de organismo no da cuenta de la capacidad que los animales tienen de relacionarse con otros animales (HEIDEGGER, 1992, §60, p.

368). El ser del animal, su especial apertura y forma de acercamiento que disipa a los entes, radica precisamente en su “vínculo con el entorno” (*Verbundenheit mit der Umgebung*) (HEIDEGGER, 1992, §61, p. 375). Este vínculo es responsable incluso de “la unión del cuerpo del animal”, ya que esta se funda en la “unión de la conducción” (HEIDEGGER, 1992, §61, p. 375). El hecho de “conducirse”, sostiene Heidegger, constituye así la esencia fundamental del organismo, pero esa esencia no queda suficientemente definida.

La idea de la “conducción” puede (y debería) ser examinada, porque remite a varios temas: desde el conductismo psicológico a la idea de que el alma gobierna o conduce al cuerpo, que está en Aristóteles, y a otras hipótesis antropológicas y políticas, como también en la teoría cartesiana sobre los animales y sobre los humanos. El conducirse posibilita que el organismo se pueda adecuar a un determinado entorno. La capacidad del organismo de adaptarse a nuevos entornos sólo es posible ya que “a su esencia le pertenece la apertura para... [*Offenheit für...*]” y ya que gracias a esta apertura presente en toda forma de conducirse del organismo, se origina un “espacio libre” (*Spielraum*) dentro del cual “lo encontrado puede ser encontrado de una forma determinada” (HEIDEGGER, 1992, §61, p. 385). El animal, en cuanto se relaciona con el entorno también está “fuera de sí”, abierto a un otro, sin embargo, el aparecer de lo otro no ocurre ni como el aparecer de un ente ni como el aparecer de un no-ente. Dicho en pocas palabras la diferencia radical entre la apertura del hombre en tanto *Dasein* y la del animal en tanto organismo consiste en que el animal *no accede al llamado de los fenómenos ni a su darse libre* (AURENQUE, 2012, p. 141-153).

El hombre y su riqueza

A diferencia del animal, el hombre es configurador de mundo, precisamente porque es capaz de involucrarse con los entes. En sentido estricto, experimentar algo significa para Heidegger comprender algo de algún modo determinado. Toda manifestación del ente requiere de ante mano un involucrarse con él. La capacidad configuradora

del mundo radica en la particular forma de ser del *Dasein* como una apertura que permite el encuentro con lo otro como siendo un otro y estando determinado de algún modo.

Sin embargo, dicha riqueza no radica en su carácter de hombre, de humano o de persona, sino en su capacidad configuradora de mundo (*weltbildend*) en cuanto *Dasein*. Sólo como *Dasein* el hombre es configurador de mundo y sólo así *tiene* propiamente mundo. Para Heidegger, precisamente la capacidad de establecer relaciones, mejor dicho, la particularidad de *ser* relación constituye el ser del *Dasein*. El carácter abierto del *Dasein*, su ser relacional, justamente se expresa en la tesis heideggeriana de que la esencia del hombre radica en su “existencia” (*Ek-sistenz*) (HEIDEGGER, 1947, p. 325), en su capacidad de salir de sí. En diversas estructuras esenciales expuestas en *Ser y tiempo* Heidegger pone al descubierto el modo de ser eminentemente relacional del *Dasein*; éste no sólo es “ser-en-el-mundo”, sino también “ser-con” (*Mitsein*). De acuerdo a Heidegger sólo aquellas entidades capaces de establecer relaciones tienen acceso a los entes, tienen mundo. Para Heidegger, a diferencia de la piedra, el animal y el *Dasein* constantemente se desenvuelven y se relacionan con otros entes. Ciertamente, el *Dasein* y el animal tienen formas muy diferentes de relacionarse con los entes y, así, de tener acceso a ellos. Siguiendo con el ejemplo de Heidegger, una lagartija tendida sobre una roca tomando sol está en una relación con otro ente, a saber, el sol, mas el sol de la lagartija no corresponde a aquel ente que en distintas circunstancias llamamos ‘sol’ (HEIDEGGER, 1992, § 47, p. 291). Por su parte, la “carencia de mundo” de la piedra significa en realidad una “carencia de acceso para con el ente” (Heidegger, 1992, §47, p. 290).

Hemos visto que Heidegger pone en entredicho la capacidad de las ciencias biológicas para determinar la esencia de la vida y de lo vivo (*Lebendigkeit des Lebenden*) (HEIDEGGER, 1992, §43, p. 264), pero al mismo tiempo se apoya en ellas para describir la riqueza o la pobreza de mundo. Además, Heidegger (1992, §43, p. 266) se da cuenta de que, cuando el animal nos informa algo sobre sí, sus noticias siempre pasan por nuestra interpretación, lo que elimina la posibilidad de una intuición sobre lo que sea un animal en sí o sobre el “interior”

del animal, pero sería posible un saber, similar al de una intuición fenomenológica, sobre un aspecto esencial de la vida animal. En consecuencia, todo saber sobre el animal es interpretativo y se deduce exclusivamente de lo empírico. Sin embargo, algunos párrafos después Heidegger explica la riqueza del mundo humano mediante una comparación con el mundo de las abejas, pues éstas – según Heidegger – no conocerían los pistilos en tanto pistilos, cosa que sí podría hacer el ser humano. Esta afirmación es, por un lado, indiscutible, pero por otro no exenta de dificultades. Caben al menos dos interpretaciones al respecto. La primera, en el sentido de que, naturalmente, los animales no tienen conceptos humanos y no conciben el pistilo en tanto tal; si tuvieran conceptos humanos y conocieran los pistilos como los humanos, serían humanos. Y, la segunda interpretación, sería más matizada y positiva: la abeja ve al pistilo, no como un ente que tiene tales o cuales funciones en la flor, sino sólo en relación a sí, por ejemplo, como el lugar donde se posa para sacar polen. Por eso hablaría Heidegger de la pobreza de mundo, los animales también son abiertos al mundo, reconocen entes, pero no en cuanto ente, los animales no se dejan llamar por las cosas, sino que las cosas siempre entran ya pre-determinadas en vistas de lo que es su mundo. Con todo, esta segunda interpretación no sería aplicable a todos los animales, porque resultaría difícil sostener que algunos mamíferos no humanos (como los primates) sean incapaces de reconocer al otro en cuanto otro (como un otro que sufre, por ejemplo, o que sólo perciban los objetos en función de ellos mismos). Derrida reflexiona sobre este tema afirmando que no puede deducirse algo general sobre los animales a partir del examen de uno de ellos, porque no existen *los* animales, sino distintos tipos de ellos: “no existe el Animal en singular, general, separado de hombre por un solo límite invisible”, pues hay que tomar en cuenta una límites heterogéneos, una multiplicidad de otros seres vivos que no son homogeneizables excepto por violencia e interés (DERRIDA, 2006). Nosotros compartimos dicho planteamiento, aunque reconocemos que es fruto de una reflexión sobre la relación entre lo animal y lo humano, algunos de cuyos capítulos esenciales inaugura Heidegger. Ahora bien, si extrapolamos esta idea, en la medida que la distinción

entre *Dasein* y animal no es de principio, un primate que demostrara apertura al mundo o atención y empatía por otro en principio podría quizás ser también calificado de *Dasein*, lo que nos llevaría mucho más allá de los planteamientos estrictamente heideggerianos, pero se deducirían de ellos. Superado el escollo de si se puede deducir algo general relativo a *los* animales a partir del estudio de la abeja, es necesario volver sobre el tema de si la descripción no contiene elemento valóricos. El hecho de que Heidegger afirme que todo saber sobre los animales es interpretativo lo aproxima a la idea de que todo decir o pensar sobre lo animal se sitúa en una relación epistemológico-valórica, donde tanto el animal observado como el observador están en una *posición* respecto del otro y respecto del mundo, posición que implica la presencia de intereses que intervienen en la construcción y contenido del conocimiento. La pobreza de mundo del animal radica, para Heidegger, en la imposibilidad de su aventurarse y dejar ser a lo otro, de tener una apertura para el darse libre de los entes. ¿Pero cómo saber de dicha imposibilidad en los animales? Heidegger mismo lo plantea en el párrafo 43 de los *Conceptos fundamentales de la metafísica*: todo signo animal debe ser necesariamente *interpretado* por nosotros (HEIDEGGER, 1992), porque no tenemos manera de acceder directamente a los animales. El problema de la inaccesibilidad humana hacia a lo animal se origina en el hecho mismo de definir lo animal como lo otro, como lo diferente o como lo pobre de mundo. Heidegger no puede salir – no por una insuficiencia de él, sino por una característica del pensar – de esa dificultad, que no explora suficientemente. Cuando se trata de los animales, Heidegger coloca un doble freno al camino interpretativo que ha iniciado.

La valoración filosófica de la postura de Heidegger hacia lo animal depende en gran medida del criterio con que se considere si la descripción esencial que él intenta sobre lo animal, para llegar al *Dasein*, logra o no ser puramente descriptiva, como es su intención. Algo similar se plantea en relación con el concepto de interpretación. Resulta difícil aceptar que algo sea interpretable haciendo desaparecer las motivaciones e intereses que contribuyen a la vez a construir tanto la relación, el conocimiento y la valoración del objeto interpretado

cada vez que un humano tiene un vínculo con un animal. La afirmación de que el ser humano tiene un mundo más rico que el del animal, lleva en sí la marca de que, además, al hombre *le conviene* o *no le conviene* afirmar lo que afirma sobre los animales. Heidegger aceptaría esa hipótesis, en el sentido de que la relación con los animales nunca ha sido puramente biológica (en cualquier sentido que entendamos la biología), pues aceptaría que están en el mundo humano y eso incluso relaciones de afecto. Ahora bien, no ve que el vínculo con los animales valórico, social, emocional, económica, laboral y alimenticio; los animales habitan el interior mismo del mundo humano, incluso del más humano que se pueda concebir, así como habitan el mundo que los mismos humanos han llamado animal, pero lo habitan en una relación de intereses donde, en lo esencial, los animales son consumidos y destruidos para beneficio humano. En esa hipótesis, el problema de la relación entre el ser humano y el animal no se limita sólo a superar el biologismo con la idea de pobreza de mundo, sino que requeriría, también, consideración del interés involucrado en cualquier conocimiento e incluso de cualquier intuición, incluso fenomenológica. Y, en segundo lugar, la comparación con las abejas sobre la que construye la diferencia entre humanos y animales es una comparación biológica, ciencia que acaba de cuestionar. El concepto de "pistilo" que la abejas nunca podrían alcanzar, es humano, surgido de una ciencia "objetiva" y ligado a la botánica, y a ello se agrega que, lejos de ser neutra, la botánica es fruto de una interpretación que busca conocer para dominar, es fruto de una técnica que hace de la naturaleza y del hombre una cosa. La postura de Heidegger, excluye o no incluye suficientemente los aspectos de interés y de posición del conocimiento que enuncia sobre los animales, pues se trataría de descripciones que no consideran los diversos intereses que comandan irreflexivamente toda interpretación. Para nosotros, una interpretación que no considere los intereses y relaciones de poder que subyacen en las interpretaciones no es la forma más apropiada para exponer la relación entre animales y humanos. Por tanto, cabe legítimamente poner en duda los alcances del modo heideggeriano de reflexionar sobre lo animal y de su relación con el mundo. Es fundamental, por ello

recalcar que, en el estado actual de la filosofía, no se puede soslayar el interrogar la filosofía de Heidegger relativa a los animales sobre el interés humano en toda afirmación sobre los animales, incluso en una que pretenda describirlos ontológicamente. Pues primeramente habría que demostrar por qué el acceso ontológico, que de suyo es siempre interpretativo, tiene un mayor peso argumentativo que otros tipos de reflexión filosófica.

Heidegger toma distancia de Roux y de Uexküll y, sin embargo, se deja permear por la teoría del impulso/instinto, tan propia del siglo que le precede y tan cargada por los aspectos más rudos del biologismo que rechaza. Ya Condillac, en el *Traité des animaux*, criticando a Descartes, había desestimado la capacidad explicativa de la noción de instinto (CONDILLAC, 2012, p. 485), pero no hay antecedentes de que Heidegger le haya leído. El instinto ocupa el lugar de una fuerza no definida, de un principio de movimiento, de una suerte de *psyqué* o de *anima*. No queda claro el motivo para integrarla en una teoría que busca cuestionar la metafísica y la antropología clásicas, con las que se relacionan las nociones de conducta y comportamiento. El impulso es una entidad biológico-metafísica que explica todo y nada; decir que un animal actúa por impulso o por instinto es una forma de no explicar la naturaleza de la acción animal y reiterar gestos metafísicos. Sin duda Heidegger habla de impulso al verse confrontado al mismo problema con que ya se confrontó Descartes: explicar el movimiento animal y, sobre todo, explicar por qué el movimiento animal es distinto del humano (lo que ni Descartes ni Heidegger logran sin crear una ficción epistemológica. El concepto de impulso en biología es la versión científica y actualizada de la *virtus dormitiva* del opio, que ya en 1673 aparecía en la comedia *Le malade imaginaire* (MOLIÈRE, 1890, p. 184). El uso acrítico de la noción de impulso, en el primer tercio del siglo XX, en una teoría de lo animal con la finalidad de redefinir lo humano, revela la casi inevitable reconstitución de valores centrales de la metafísica y de la antropología en el trabajo mismo del cuestionamiento que realiza Heidegger. No sólo el contenido, sino que ya el procedimiento de la investigación heideggeriana sobre lo animal restablece algunos aspectos de la metafísica que la teoría del *Dasein* cuestiona. Pues su proyecto

también involucra una metafísica de la superioridad humana sobre los demás seres vivos, pese a que Heidegger busca despojarla de ese carácter al tratar de realizar una descripción de la esencia del animal y del *Dasein* sin establecer jerarquía entre ambos. El cuestionamiento del humanismo realizado por Heidegger se detiene justo en el momento en que podría poner en entredicho una de sus hipótesis fundamentales de la metafísica. La investigación sobre el *Dasein* se vincula con una biopolítica antigua, transmitida por la metafísica, e incluso se vincula con una política que construye una narración en la que los humanos ocupan un lugar – interesado – en relación con los animales. Así también lo entiende Agamben (2006, p. 135):

El paradigma ontológico de la verdad como conflicto entre latencia e ilatencia (develamiento) es de manera inmediata y originaria, en Heidegger, un paradigma político. Es porque el hombre adviene esencialmente en la apertura a una clausura que algo así como un *polis* y una política son posibles.

Heidegger (1993) percibirá estos aspectos en *Ciencia y técnica*, publicado por primera vez en 1954. Una de las características que denuncia allí Heidegger, en relación con la metafísica, consiste justamente en entender que ésta hace de la naturaleza un objeto de dominio, el resultado de una operación, aspectos que permitirían introducir matices e interpretar en un sentido no contradictorio del nuestro, retrospectivamente, algunos de los textos de sus lecciones de los años 29/30. En estas, Heidegger ve el carácter dominador de la consideración de la naturaleza como objeto, y se distancia de ello, pero no menciona el carácter político de la relación con los animales, al que sin embargo contribuye, por un lado, al afirmar que animales y humanos se diferencian sólo de grado (HEIDEGGER, 1992, §46, p. 285), y, por el otro, al producir un corte jerárquico entre ambos. En otras palabras, en la descripción que realiza de los animales están presentes aspectos que no del carácter dominador y político de la metafísica que hereda y cuestiona. Dominador y político, por cuanto la relación hacia los animales es también la institucionalización y, a veces, la reglamentación de un dominio sobre ellos, dominio que incluye el derecho a decidir

sobre la libertad de movimientos, tortura, la vida y muerte de los animales. Por ello, la descripción heideggeriana al dominio general sobre los animales y sobre la naturaleza en un ámbito que también es el de las características políticas de la técnica y de la metafísica, conceptos que elaborarán, más tarde, desde un punto de vista diferente, Horkheimer y Adorno (1983) y Marcuse (1991).

La antopo-metafísica del *Dasein* puede ser también la elaboración de un orden jerárquico que se organiza sobre la capacidad de relacionarse con el ser mediante una forma de practicar y entender el pensar. En la hipótesis heideggeriana reaparece la idea de que el acceso al ser es una acción esencial de la existencia humana: Si esta capacidad, propia de las especies que tienen apertura al ser se encuentra en los animales – aunque sea en menor medida que en los humanos-, entonces, la pobreza de mundo no implicaría un corte jerárquico radical entre animales y humanos. Si, al contrario, la pobreza de mundo trae consigo una incapacidad radical de relacionarse con los entes, Heidegger – queriéndolo o no-, se inclinaría por una jerarquía sobre lo animal. En cualquiera de ambos casos, el problema es tras analizar la esencia de lo humano y de lo animal, llevando hasta el fin la hipótesis de que toda información recibida sobre lo animal es interpretación y que, además, el intérprete está en una relación de interés con los animales (afectivo, alimenticio, político, económico, laboral).

Heidegger busca retrabajar la metafísica del *Dasein*, pero no logra hacer lo mismo con la del animal – lo que es indispensable para tener éxito en su tarea, porque, de lo contrario, no se elucida por completo el *alter ego* de lo humano y, en consecuencia, tampoco lo humano, al que deja en estado de inocencia violenta respecto de su relación con los animales. A ello se agrega que la relación de los humanos – al menos de los humanos occidentales- con los animales debe ser situada en el marco global de una metafísica y de una ciencia que busca el dominio de la naturaleza animada e inanimada. Esto es distinto, aunque coherente, con el programa heideggeriano, pero Heidegger no abandona el humanismo, sino que quiere ponerlo en cuestión para darle un nuevo valor, adecuado a la dignidad de lo humano. En Heidegger, la presencia del humanismo en lo que se refiere a los

animales va probablemente más allá de lo que él sospecha. Así describe este hecho Jonatas Ferreira (2011, p. 216):

Parece claro que una recalificación del humanismo sería imposible sin que el animal continuase constituyendo de algún modo nuestro espejo negativo. La apertura del ser humano, su estar siempre en camino, su inclinarse en un mundo que lo coloca siempre en cuestión, sólo fue posible en contraposición a la conclusión de que el animal es pobre de mundo, que está cautivo de los estímulos impuestos por el medio ambiente [...] Se puede decir así que el animal continúa funcionando como espejo negativo en el esfuerzo filosófico heideggeriano, no obstante las ponderaciones que se puedan realizar al respecto¹⁰.

Y ese animal que “continúa funcionando” en la filosofía de Heidegger viene provisto de “impulsos” definidos por el mismo biologismo que el profesor de Freiburg pretendía abandonar para alcanzar la esencia del *Dasein*. Heidegger al definir al *Dasein* por oposición a la pobreza de mundo del animal, abre la posibilidad a una de las oposiciones centrales entre humanos y animales de la antropología. Por eso, la explicación heideggeriana de que entre humanos y animales hay únicamente una diferencia de grado y que esta no se relaciona con “esencias” distintas, oculta un diferencia tan fuerte entre los mismos animales, en primer lugar, y en segundo lugar entre el animal y el humano, de forma que recrea algunos aspectos centrales del abismo clásico que separa y define lo humano como *res cogitans* en contraposición al conjunto del universo, vivo y no vivo, que es *res extensa*. Ese abismo, esa frontera, no es algo accesorio en la definición humanista de *humano*, sino que es pieza central de ello, pues lo mantiene en el centro del mundo, lo mantiene en una concepción, por decirlo con una metáfora, heliocéntrica, siendo que él mismo busca sacar al ser humano de ello. Mantener o restablecer la jerarquía de lo humano es un gesto metafísico heideggeriano, pleno de componentes políticos, por cuando puede ser usado para fundar el dominio de una especie sobre otra, pleno de componentes metafísicos en el seno mismo de la analítica y del

¹⁰ Nosotros traducimos del portugués.

contenido del *Dasein*. Nuestra propuesta, en consecuencia, es que en la descripción heideggeriana sobre la pobreza de mundo del animal y de la riqueza de mundo del *Dasein* subsisten implícitamente aspectos normativos y jerárquicos entre ambas especies. Como hemos visto, dicha diferencia implica, también, una ambivalencia: el animal y el *Dasein* se relacionan con el mundo, comparten una similitud esencial. Ahora bien, cada uno tiene un modo particular de acceder a los entes; el animal accedería a ellos negándole sus propias posibilidades, mientras que el *Dasein* dejándoles libre para que éstos se den de la manera que les es propia. Sin embargo, dicha forma de entender su similitud implica al mismo tiempo restablecer una diferencia radical entre ellos, lo que visto con detención, lleva consigo consecuencias normativas. La diferencia entre el animal y el *Dasein* sería solamente descriptiva, sólo en la medida de que Heidegger entendiera la apertura del *Dasein* y de su relación con el ser como algo neutral. Mas este no es el caso. Pese a su constante esfuerzo de evitar la relación de su pensar con un programa ético normativo, en especial lo que trata la temática de la propiedad e impropiedad del *Dasein*, es indiscutible que la ontología heideggeriana se presenta como una filosofía primera construida desde su apropiación de la filosofía práctica aristotélica. Este no es el lugar para explicar la compleja relación que tienen el pensar y la acción en Heidegger, mas es fundamental poner de relieve el hecho de que para Heidegger no es el mero acceso al ser lo que caracteriza de forma más notable nuestro ser, sino justamente el *saber* sobre aquel acontecimiento. Esto lo podemos ilustrar por medio de su reflexión sobre la propiedad e impropiedad con que el *Dasein* accede al ente. El acceso impropio para con el ente se refiere a la comprensión de las cosas que no proviene del experimentarlas por sí mismo, ajeno al trato particular y respectivo que tenemos con ellos, sino de un pre-entendimiento de ellas que se nos presenta como evidente (por medio de la tradición, la historia, los otros, la publicidad, etc.). En cambio, el acceso propio para con el ente parte desde el supuesto de que todo entendimiento de las cosas es sólo una forma particular en la que se pueden manifestar las cosas. Por tanto, la propiedad refiere más bien una actitud, a una forma de estadía en el mundo – Heidegger llama esto en la carta al humanismo explícitamente un *ethos*

– en el que se encarna la forma de ser más auténtica del *Dasein* – su ser apertura y espacio libre para la aparición de los entes.

El llamado heideggeriano hacia una apertura para con lo otro puede servir de fundamento de una nueva forma de relación ética para con los animales. Sin embargo, la realización de esa posibilidad requiere que, previamente, se acepte el carácter de “otro” aplicado al animal. En cuanto el *Dasein* reconoce su rol fundamental para el darse libre de los fenómenos, no podría o no debería contentarse con la mera comprensión del animal como fuente alimenticia, de abrigo o de trabajo. El animal en su mundo permanece ciertamente un misterio. Dado que los límites normativos en la noción heideggeriana del animal no son claros, es necesario considerar otros aspectos, además de su pobreza de mundo, para establecerles.

La diferencia entre el animal y el *Dasein* implica una jerarquía. Y, pese a que dicha jerarquía no se funda en categorías metafísicas, sigue siendo heredera de la metafísica clásica. Para Heidegger el acceso “auténtico” al ser, no es otro que el acceso del filósofo. Pese a que tener acceso al ser auténticamente no nos hace “mejores” que otros entes, ello tiene un valor. La filosofía de Heidegger está atravesada por el ideal clásico de que la vida filosófica corresponde a la forma de vida más elevada que un hombre puede alcanzar y que es digna de ser buscada. La vida filosófica, no entendida como la práctica académica, sino como aquella forma de vida que carece de dogmas, que está abierta a lo posible y ansiosa de responder al llamado de todo lo que se le ofrece en el mundo. Aquí hay un elemento normativo de tipo teleológico, Heidegger plantea una reformulación del eudemonismo aristotélico, en el que no se trata de la búsqueda de la felicidad, sino del acceder a la verdad del ser, lo que significa al darse y retirarse de los fenómenos. En tanto la verdad del ser, su develamiento como el juego de darse y ocultarse, sólo es accesible al *Dasein* y no al animal, es claro que Heidegger pese a todo el carácter innovador de sus reflexiones, a fin de cuentas se mantiene, en relación con los animales, fiel a una línea metafísica tradicional.

¿El animal heideggeriano o mejor un “nuevo” animal? Conclusión

El concepto de lo animal da origen al tema de lo animal y, al mismo tiempo, da origen a la humanidad y la ciencia que lo estudia, la antropología, que sólo ha existido en la historia de la filosofía a partir del establecimiento epistemológico y metodológico de la diferencia con lo animal. Sólo después pueden venir los predicados empíricos propios de las ciencias naturales o incluso el predicado de que el animal es pobre de mundo. Existe una co-anterioridad de lo animal y de lo humano, co-anterioridad que Heidegger no recuerda. No se trata de una exigencia contemporánea (y por lo tanto extemporánea) al pensamiento de Heidegger, bajo el supuesto de que la reflexión sobre lo animal es un asunto de la filosofía actual y no tenía el mismo desarrollo entonces. Vanessa Lem recuerda que Nietzsche – a quien Heidegger dedica especial atención –, había centrado su reflexión sobre lo animal en el hecho de que el ser humano lo tenía olvidado:

La reconstrucción que hace Nietzsche del “imaginario animal” de-centra el orgullo del ser humano [...]. Desde esta perspectiva dislocada, el poseer memoria ya no sienta las bases de la superioridad humana sobre el olvido animal, sino que en realidad hace a los humanos más débiles y más incapaces de generar el tipo de vida que desean. [...] Nietzsche disuelve cualquier tipo de ordenamiento jerárquico entre humanos y animales, entre memoria y olvido, y restablece a ambos como necesarios para el devenir de la vida humana. Desde esta perspectiva, el devenir humano no es simplemente un movimiento de alejamiento y reacción contra el animal sino que requiere un retorno de y hacia el animal (LEM, 2009, p. 473).

Lo animal (plural) y lo humano (plural o singular) no son exactamente opuestos, sino lados de una misma realidad, como el norte y el sur son parte del mismo magnetismo; del mismo modo, el animal es anterior al humano, en tanto lo constituye, y vice versa. Por ese motivo, lo animal es el límite del pensamiento sobre lo humano y, a la vez, co-constitutivo de ello; es lo impensado o impensable a fin de pensar al hombre. El mismo texto ya citado, Agamben sostiene que, si se restituye a la tierra el nombre de “animal” o “simplemente viviente”, el

conflicto entre ilatencia (lo cerrado, lo animal) y latencia (lo abierto, lo “humano”) será el conflicto entre la humanidad y la animalidad del hombre. Lo animal heideggeriano sería, para Agamben, lo “no abrible” que el hombre custodia y lleva a la luz. Pero entonces, el mismo Agamben (2006, p. 136) plantea que, si la humanidad se consigue por suspensión de la animalidad, correspondería preguntarse en qué medida la esencia del hombre escapa al primado metafísico de la *animalitas*, como lo pretendería Heidegger según el filósofo italiano. El problema planteado por Agamben a la filosofía de Heidegger gira en torno a algunas dificultades propias de la epistemología de la humanidad. Escapar de la animalidad no basta para que se constituya el *Dasein*, porque no lo aleja de la encrucijada epistemológica donde la animalidad es necesaria para la humanidad y, en la medida que el *Dasein* se constituye, también, en referencia a la animalidad, no puede escapar a ella sin dejar de ser lo que es como *Dasein* o como humano. Quizás el *Dasein*, como futuro de la no-humanidad o de la nueva humanidad, tampoco deba escapar de lo animal: esa es una vía que Heidegger no exploró ni podía explorar en el estado de la filosofía en su época.

Tal vez una de las tareas de la filosofía actual sea, entonces, reconsiderar la metafísica y sus consecuencias normativas (políticas y éticas) de todo lo relativo al animal como paso previo e indispensable para la reconsideración de lo humano; no decimos “destrucción” de lo humano para no teñirlo con una orientación que, aunque valiosa, también debe ser reconsiderada. Ese animal, naturalmente, ya no es el de Uexküll, ni el de Darwin, ni el de ninguna ciencia biológica específica, pero tampoco el de Heidegger. Más bien se trata de un animal en muchos aspectos incógnito, el que aparece en el *L’animal que donc je suis*, de Derrida, y que tiene la capacidad de mirar al hombre y hacerle sentir pudor. Decimos “más bien”, porque ese animal no está definido exactamente ni podría estarlo, porque ocupa o invade, según se quiera ver, algunos de los atributos que antes se suponían perteneciente al ser humano del humanismo o incluso porque este nuevo animal posee algunos de los atributos del *Dasein*; este animal “nuevo” tiene un mundo y podría deducirse del análisis heideggeriano según la opción que se tome sobre el si el concepto de pobreza de mundo logra ser puramente

descriptivo o bien incorpora elementos de interés y dominio de una especie sobre otra.

El intento heideggeriano reflexiona sobre lo animal para dar con un nuevo tipo de existente, que sería el *Dasein*, pero en aspectos fundamentales no modifica el concepto de lo animal, del cual lo humano depende, y lo hereda parcialmente de la metafísica que él pone en cuestión; por ello mismo, formula las preguntas adecuadas (la esencia de la animalidad y de lo humano), pero no logra alcanzar por completo el éxito que se propone, si bien, probablemente, alcanzar uno de los puntos más altos que, sobre ese tema, en su época, se podía lograr.

Referencias

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

AURENQUE, D. Heideggers Ethik der Phänomene: Die moderne Technik als Gefahr und Rettung. In: FRIESEN, H. et al. (Hrsg.). *Ding und Verdinglichung: Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie*. Paderborn: Fink Verlag, 2012. p. 141-153.

CONDILLAC, É. B. *Le commerce et le gouvernement considéré relativement l'un à l'autre*. Paris: Institut Coppet, 2012.

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

FERREIRA, J. Heidegger, Agamben e o animal. *Tempo Social*, v. 23, n. 1, p. 199-221, 2011.

FONTENAY, E. *Le silence des bêtes: la philosophie a la épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard, 1998.

GREISCH, J. Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-1932: von der Fundamentalontologie zu Metaphysik des Daseins. In: TOMÄ, D. (Hrsg.). *Heidegger: Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2003. p. 115-127.

HEIDEGGER, M. *Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1947.

HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, M. *Ciencia y técnica*. Santiago: Ed. Universitaria, 1993.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. *Dialectique de la raison*. Paris: Gallimard, 1983.

LEM, V. Nietzsche y el olvido animal. *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, v. 185, n. 736, p. 471-482, marzo/abr. 2009.

MARCUSE, H. *One dimensional man*. Boston: Beacon Press, 1991.

MOLIÈRE. *Le malade imaginaire*. París: Émile Testard, 1890.

MUÑOZ PÉREZ, E.V. *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch: Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers*. Würzburg: Ergon, 2008.

SÁNCHEZ MADRID, N. "Si un caballo pudiera captar el pensamiento "yo"...". (AA XXV: 854). Consideraciones sobre la presencia del animal en la «biología gris» de Kant. 2008. Disponible en: <http://eprints.ucm.es/8031/1/KANT_INSTINTO.pdf>. Accedido el: 23 enero 2013.

Recibido: 26/06/2013

Received: 06/26/2013

Aprobado: 26/02/2014

Approved: 02/26/2014