

# El animal como Bestand

## Una interpretación acerca de la distinción entre ek-sistencia y vida en el pensamiento de Martín Heidegger

Autor:  
Sforza, María Agustina

Tutor:  
Cragolini, Mónica B

2014

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado

Tesis  
19.4.53

723 19.4.53

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 897. 406	MESA
16 ABR 2014	DE
Agr.	ENTRADAS



Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras  
Carrera de Filosofía

1958

**TESIS PARA LA LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

El animal como *Bestand*. Una interpretación acerca de la distinción entre ek-sistencia y vida en el pensamiento de Martín Heidegger

**MARÍA AGUSTINA SFORZA**

**DIRIGIDA POR: DRA. MÓNICA B. CRAGNOLINI**

1958

**Buenos Aires, 16 de Abril de 2014.**

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	3
INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO 1	
Animalidad, <i>Welt</i> y <i>Umwelt</i> .....	9
Introducción a la teoría biológica de von Uexküll.....	11
¿Qué es eso: <i>Umwelt</i> ? .....	14
<i>Feldweg</i> .....	18
Círculo funcional del animal.....	19
El <i>Umwelt</i> de la garrapata.....	21
<i>Welt</i> y <i>Umwelt</i> en la obra de Heidegger de los años '20 .....	25
Mundo, finitud, soledad.....	30
✓ <i>Armmütig sein</i> : el «encontrarse pobre» del animal.....	33
✗ Transposición.....	38
✗ Perturbamiento.....	41
CAPÍTULO 2	
El silencio del animal .....	47
El animal, la memoria, el olvido.....	49
El habla, habla .....	58
El animal, el “se”.....	64
El habla y la muerte.....	68
CAPÍTULO 3	
Filosofía y política.....	74
Ecología, humanismo y técnica.....	82
Biopolítica.....	90
CAPÍTULO 4	
Técnica y animalidad.....	94
Capital humano... ¿capital animal? .....	98
✓ El imperio de la técnica .....	103
✗ <i>Das Geviert</i> .....	111
CONCLUSIÓN	
La tarea futura de pensar al animal como Otro.....	115
BIBLIOGRAFÍA.....	118

## PRESENTACIÓN

La pregunta filosófica acerca de la distinción entre el hombre y el animal atraviesa distintos ámbitos problemáticos de notable relevancia para el pensamiento contemporáneo de la última década. Se trata de una pregunta metafísica acerca de «lo propio» del hombre, de lo que constituye la esencia de su *humanitas* y de lo que es ajeno a ella. En este sentido, es una pregunta en torno a lo que el hombre mismo ubica en el horizonte de la «inhumanidad» y denomina «animal». Es asimismo una pregunta ética, respecto de la apropiación y el sometimiento de la vida del animal no humano, acerca de una matanza que, paradójicamente, no se considera criminal. Es también una pregunta acerca de la así llamada y denunciada «animalización del hombre», de la cual los campos de exterminio durante el III Reich exponen, quizás, su ejemplo más paradigmático. Es además una pregunta acerca de la administración y puesta a disposición de la vida humana y animal en un mundo devenido mundo técnico.

La obra de Martin Heidegger se ve fuertemente interpelada por estas preguntas. Con su escritura, el filósofo de Meßkirch nos lega la tarea inexcusable de explorar ese límite, de ponerlo en tensión y de problematizarlo a partir de su pensamiento y más allá de él.



Martin Heidegger, Meßkirch, 1967.

*Ph. Lucien Braun*

## INTRODUCCIÓN

*De entre todos los entes, el que presumiblemente nos resulta más difícil de ser pensado es el ser vivo, porque, aunque en cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo...*

Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*.<sup>1</sup>

¿Por qué la pregunta por el animal habilita una nueva entrada a la obra de Heidegger? El pensamiento del filósofo alemán constituye el punto de partida de la mayoría de los planteos en torno a la así llamada «cuestión del animal» en la filosofía Occidental. La razón de esta inclusión reside en la distinción absoluta que Heidegger sostiene entre las fronteras de la ek-sistencia humana y la vida animal a lo largo de toda su obra. El establecimiento de esta distinción no relega, sin embargo, su contribución a la de ser un mero pensamiento del sujeto. Por el contrario, Heidegger es un pensador que ha cuestionado fuertemente el fundamento de las determinaciones humanistas propias de la modernidad, ha señalado la violencia que ejerce un pensar de este tipo y ha descrito extensamente la penuria del modo técnico moderno en el que el hombre habita el mundo entre las cosas de las que dispone. Sin embargo, las referencias al viviente animal en su obra no parecen, en principio, concederle a éste un lugar esencialmente distinto al que ya le habían asignado históricamente los humanismos.

Algunas de las lecturas más importantes de su obra problematizan y exponen las consecuencias de aquello que Heidegger tematizó explícitamente, tanto como de aquello que no

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Wegmarken* en: *Gesamtausgabe* 9, I. *Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1967, p 158., (se cita, en adelante, todos los tomos correspondientes a la *Gesamtausgabe* como *GA*). (Traducción mía, A.S.).

supo ver ni cuestionar en relación al viviente animal<sup>2</sup>. En esta línea crítica se ubican algunos comentaradores de la obra de Heidegger que vinculan su pensamiento sobre el animal con otro hecho que, presumiblemente, el filósofo tampoco pudo “dominar teóricamente”<sup>3</sup>, esto es, el de la “animalización” del hombre en los campos de exterminio durante el nacionalsocialismo. A partir de esta vinculación, muchos autores interpretan el compromiso político de Heidegger como un compromiso –al mismo tiempo– filosófico. Otros autores proponen una comprensión radicalmente distinta y encuentran, en pasajes en donde Heidegger se refiere al animal, una desvinculación absoluta de las temáticas de “sangre” y “suelo”, así como de cualquier consideración histórica o antropológica en clave racista que pudiera identificar su obra con los principios de una “ideología” nazi.<sup>4</sup>

Las diferentes perspectivas abiertas en torno al pensamiento sobre el animal en Heidegger nos conducen a indagar esta problemática en la propia complejidad de su obra. Para llevar a cabo este objetivo, trabajaremos con textos que abarcan distintas etapas de su pensamiento. Lo haremos con una selección de ellos, dado que analizar exhaustivamente la totalidad de la *Gesamtausgabe* es una tarea que excede las posibilidades de este trabajo. A los fines de la presente investigación, el examen de los textos que aquí nos proponemos no seguirá un camino cronológico sino más bien temático.

<sup>2</sup> M. B. Cragolini, “El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal”, *Nombres*, año XVIII, n° 22, Córdoba, 2008, pp. 103-113; G. Agamben, *Lo Abierto. El Hombre y el Animal*, trad. F. Costa y E. Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006; J. Derrida, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. M. Arranz, Valencia, Pretextos, 2000; J. Derrida, *El animal que estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti, Madrid, Trotta, 2008; J. Derrida, *Seminario la bestia y el soberano*, Vol. II (2002-2003), trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2011.

<sup>3</sup> J. Derrida, “El silencio de Heidegger”, trad. D. Tatián, *Nombres*, Córdoba, año XVIII, n° 22, 2008, p. 43.

<sup>4</sup> En esta línea situamos la interpretación de Diego Tatián en *Desde la línea. Dimensión política de Heidegger*, Córdoba, Alción, 1997.

1) En el primer capítulo analizaremos el Seminario dictado por Heidegger en el semestre de invierno de 1929/1930 en Freiburg. En este texto se centran la mayor parte de las investigaciones y escritos en torno a la pregunta por el animal en la filosofía de Heidegger. A dicho texto se dirigen también la mayor parte de las críticas. Lo que nos interesa examinar de este volumen es la definición privativa del animal en relación con el mundo. Para llevar a cabo este análisis, daremos un rodeo a través del significado de los conceptos de mundo (*Welt*) y mundo circundante (*Umwelt*) en la teoría biológica de Jakob von Uexküll. En la segunda parte del capítulo nos proponemos analizar la recepción que hace Heidegger de la teoría del biólogo y señalar en qué aspectos se distancia de sus investigaciones.

En el último apartado del primer capítulo analizaremos la noción de transponibilidad (*Sichversetzenkönnen*) en el otro ente —en el animal—, que Heidegger expone en el marco de lo que considera un problema metodológico en la investigación. Este análisis nos permitirá plantear la pregunta acerca de si es posible, en general, hallar modos no antropocéntricos de referirse al animal.

2) En el segundo capítulo examinaremos el habla y la muerte como dos elementos significativos para pensar la distinción entre el hombre y el animal en la filosofía de Heidegger. En la primera parte analizaremos la caracterización heideggeriana del animal como *schsprachlos* (sin-habla) en el marco de la interpretación de la 2ª *Consideración intempestiva* de Nietzsche. Este análisis nos conducirá necesariamente a la dilucidación de aquello que Heidegger define como una “alteridad esencial” del animal, aquello que lo hace absolutamente Otro del *Dasein*: su clausura (*Verschlossenheit*) ante al Ser. En el último apartado de este capítulo intentaremos dar cuenta de la relación que subyace entre la imposibilidad del habla del animal y su imposibilidad de la muerte propia. Este análisis supondrá una reflexión acerca de los problemas que se siguen del planteo heideggeriano en torno a lo que separa “de manera esencial” al *Dasein* del animal.



3) En el capítulo tercero se estudiará un vínculo, sugerido por algunos autores, entre el pensamiento de Heidegger sobre el animal y su adhesión al nacionalsocialismo a partir de que fuera electo en 1933 rector de la Universidad de Freiburg. En el primer apartado haremos un recorrido por las posiciones más importantes que conforman el debate en torno a Heidegger y su compromiso político durante el III Reich. Luego analizaremos una selección de comentarios críticos que establecen una identificación entre las reflexiones heideggerianas en torno a lo viviente y los principios fundamentales del nazismo. En el último apartado expondremos una interpretación alternativa a partir de la lectura de Esposito en *Bíos. Biopolítica y filosofía* (2011).

4) En el último capítulo se propondrá un modo de abordar la temática del animal en Heidegger en el marco de su pensamiento sobre la técnica. Para este propósito se trabajará fundamentalmente con las conferencias: "Die Kehre" (1949), "Das Gestell" (1949), "Bauen, Wohnen, Denken" (1951) y "Die Frage nach der Technik" (1953). El punto de partida de este análisis será el de una vinculación entre el imperar de la técnica moderna bajo el modo del cálculo y la idea del animal como *Bestand*, esto es, como material disponible. Se argumentará que, en la medida en que el peligro de la consumación del mundo técnico que Heidegger identifica no es otro que la reificación de *todo* lo que hay a los fines de su aseguramiento y de su puesta a disposición en el horizonte de la utilidad del hombre, entonces aquél peligro supone necesariamente una apropiación de lo viviente animal como recurso.

A través de la noción de *Geviert* y de la exhortación heideggeriana a un modo de habitar (*wohnen*) el mundo "en sentido propio" afirmaremos que, frente a la relación de dominio que propone el paradigma tecno-científico, es posible pensar, desde Heidegger, un modo de relación *no* apropiadora del hombre con lo ente -natural, artificial, humano y animal. De este modo intentaremos sostener una interpretación alternativa a la que se da en el marco del debate filosófico actual en relación a Heidegger y su pensamiento en torno al animal.

## CAPÍTULO I

### Animalidad, *Welt* y *Umwelt*

El curso dictado por Heidegger en el semestre de invierno de 1929/1930 en la Universidad de Freiburg, publicado en 1983 como parte de la *Gesamtausgabe* tomo 29/30, bajo el título “*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*”<sup>5</sup> (*Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*), constituye el texto en el que se centran la mayoría de las investigaciones y ensayos críticos en relación a la pregunta por el animal en la obra de Heidegger<sup>6</sup>. En este escrito, Heidegger expone, más exhaustivamente que en ningún otro texto, la pregunta por la esencia de la vida de lo vivo en el marco de la pregunta por su modo de referencia al mundo. Allí el filósofo ofrece una definición privativa del animal y establece asimismo una

---

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* en: GA 29/30, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1992 Edición en español: M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007.

<sup>6</sup> Algunos de los ensayos críticos que se concentran en un análisis de este texto de Heidegger en particular son: J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, Volumen II (2002-2003), trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2011; G. Agamben, *Lo Abierto. El Hombre y el Animal*, trad. cit.; C. Durán, “El animal como tal, o el afecto del otro (Heidegger)”, *Paralajes*, Revista de Filosofía. n° 9, 2013; S. Lindberg, “Heidegger’s animal” en: E. Wolfgang Orth und K-H. Lembeck (comp.), *Phänomenologische Forschungen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004; S. Elden, “Heidegger’s animals”, *Continental Philosophy Review*, vol. 39, 2006, pp. 273–291; B. Buchanan, *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, Albany, State University of New York Press, 2008; C. Romano, “Le monde animal: Heidegger et von Uexküll” en: Jollivet y Romano (eds.), *Heidegger en dialogue 1912-1930. Rencontres, affinités, confrontations*, Paris, Vrin, 2009; J.P. Chien, “Of Animals and Men: A Study of Umwelt in Uexküll, Cassirer, and Heidegger”, *Concentric: Literary and Cultural Studies*, 32, 1, 2006, pp. 57-79; E. Muñoz Pérez, “Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de los *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad 1929/1930* de Martin Heidegger”, *Veritas*, Revista de Filosofía y Teología, n° 29, septiembre de 2013, Valparaiso, Chile, pp 77-96.

distinción fundamental con respecto al hombre: justamente aquello que constituye su carácter de viviente es el hecho de tener un mundo en el modo de la pobreza<sup>7</sup>. Para poder dilucidar esta afirmación, debemos partir del análisis del concepto de “mundo” (*Welt*) y de “mundo circundante” (*Umwelt*), el mundo donde según Heidegger transcurre propiamente la vida del animal.

Ahora bien, la noción de *Umwelt* en relación al animal, aparece en la obra de Heidegger de los años '20 en referencia a los estudios de la biología de su época. Las investigaciones, en ese entonces contemporáneas, del biólogo estonio-alemán Jakob Johann von Uexküll, conforman un elemento imprescindible para la comprensión de la tesis heideggeriana sobre el animal que nos proponemos analizar. Por ello, en la primera parte de este capítulo, nos adentraremos en la teoría del biólogo y en sus investigaciones acerca de la relación entre el organismo animal y su medio en los textos *Mundo circundante y mundo interior de los animales*<sup>8</sup> (1909) y *Un paseo por los mundos circundantes de animales y humanos: un libro ilustrado de mundos invisibles*<sup>9</sup> (1934).

En la segunda parte de este capítulo nos proponemos analizar la recepción que hace Heidegger de la teoría de von Uexküll. Aquí nos interesa sobre todo señalar en qué punto Heidegger se distancia de las investigaciones del biólogo. Justamente la tesis metafísica sobre el status ontológico del animal quedará fuera del alcance del preguntar de la ciencia. Siguiendo el

<sup>7</sup> En el presente trabajo, utilizamos deliberadamente las categorías de “hombre” (“ser humano”) (*Mensch*), “existente humano” (*Dasein*) y “animal” (*Tier*) a los fines de seguir la clasificación heideggeriana. Con ello, no desconocemos que hablar de “El Animal” como género, pretendiendo reunir bajo ese término singular a *todos* los animales no humanos, reproduce aquello que Jacques Derrida cuestionó como parte del discurso filosófico hegemónico para la salvaguarda de lo “propio de lo humano”. Sobre esta crítica véase: J. Derrida, E. Roudinesco, *Y mañana qué...*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, F.C.E, 2009, pp. 9-28.

<sup>8</sup> J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, J. Springer, Berlin, 1909.

<sup>9</sup> J. von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*. Sammlung: Verständliche Wissenschaft, Bd. 21., J. Springer, Berlin, 1934.

camino propuesto por Heidegger, analizaremos el carácter de la estructura del 'en tanto tal' (*'als'-Struktur*) que se proyecta sobre todo ente y determina su relación con el mundo. Dicha estructura es la que terminará por separar al hombre del animal "por un abismo".

Otro elemento del texto de Heidegger que se abordará es el de la posibilidad para el *Dasein* de transponerse en otro ente, en el animal, con el fin de afirmar algo acerca de sus estructuras fundamentales. Este planteo abrirá la pregunta acerca de los posibles modos no antropocéntricos de pensar al animal presentes en el texto heideggeriano.

### Introducción a la teoría biológica de von Uexküll

Jakob Johann von Uexküll fue un biólogo nacido en 1864 en Keblaste (actual Mihkli), Estonia. Durante la Primera Guerra Mundial se vio privado por completo de su patrimonio y adquirió la nacionalidad alemana en 1918. Es reconocido actualmente por sus aportes a la biología teórica y por sus investigaciones sobre el comportamiento animal. Como ningún otro autor en la Alemania de principios del siglo XX, von Uexküll ejerció una influencia considerable en diferentes ámbitos del conocimiento. Además de sus aportes a la biosemiótica, a la zoología y a la etología, sus investigaciones tuvieron una particular resonancia tanto en el ámbito de la antropología filosófica contemporánea<sup>10</sup>, como en el de la literatura<sup>11</sup>. En 1926, fundó en la Universidad de Hamburgo el célebre "Institut für Umweltforschung" (Instituto para la

<sup>10</sup> Su influencia en la antropología filosófica se destaca en autores como Arnold Gehlen y Tim Ingold. Para un estudio del vínculo entre estos autores en el marco de la distinción naturaleza-cultura véase: J. Kokott, *Der Mensch zwischen Natur und Kultur: Uexküll - Gehlen - Ingold. Eine ideengeschichtliche Studie zur ethnologischen Theorienbildung*, Hamburg, Books on Demand GmbH, 2001, p 260 y ss.

<sup>11</sup> Para un estudio detallado sobre su vínculo con los poetas Rainer Maria Rilke y Thomas Mann véase: G. Winthrop-Young, "Afterword. Bubbles and Webs: A Backdoor Stroll through the Readings of Uexküll" en: J. von Uexküll, *A Foray into the Worlds of Animals and Humans: with A Theory of Meaning*. Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 230 y ss.

investigación del medio ambiente) donde desarrolló sus investigaciones más significativas. Murió en el año 1944, en su casa situada en la isla italiana de Capri, la misma que alojó a Walter Benjamin en la primavera de 1924.

El contexto en el que se sitúa von Uexküll es el del debate sobre la vida natural en sus dos grandes líneas de interpretación: la interpretación mecanicista y la interpretación naturalista. Su comprensión de la vida de un organismo no se identificaba con las ideas que imperaban en el discurso y la práctica de la biología de su época<sup>12</sup>. Contra el modelo explicativo maquínico de la naturaleza, que asume que un animal no es más que una colección de herramientas perceptuales y efectoras, Uexküll consideraba a los animales no como meras máquinas, sino como sujetos, que mantienen una particular relación con los objetos y con los otros sujetos que componen su mundo:

Para el fisiólogo, cada criatura viviente es un objeto que se encuentra en su mundo humano. Él examina los órganos del ser viviente y la interacción de sus efectos como un técnico examinaría una máquina que le fuera extraña. El biólogo por el contrario, rinde cuentas del hecho de que cada criatura viviente es un sujeto, que vive en su propio mundo, del que conforma su centro.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> K. Kull, "Jakob von Uexküll. An Introduction". *Semiotica*, Journal of the International Association for Semiotic Studies, de Gruyter, nº 134, 2001, p. 4.

<sup>13</sup> "Für den Physiologen ist ein jedes Lebewesen ein Objekt, das sich in seiner Menschenwelt befindet. Er untersucht die Organe der Lebewesen und ihr Zusammenwirken wie ein Techniker eine ihm unbekannte Maschine erforschen würde. Der Biologe hingegen gibt sich davon Rechenschaft, dass ein jedes Lebewesen ein Subjekt ist, das in einer eigenen Welt lebt, deren Mittelpunkt es bildet". J. von Uexküll, *Streifzüge durch...* ed. cit., p. 24. (todas las traducciones de este texto son mías, A.S.).

Con pasajes de este tipo, von Uexküll expresa el abandono de la perspectiva antropocéntrica que caracteriza las ciencias de la vida de su época. Mientras los zoólogos y fisiólogos niegan la existencia de esos mundos subjetivos, (también llamados por von Uexküll “invisibles”<sup>14</sup>), el biólogo asume la difícil tarea de adentrarse a su estudio. Este estudio involucra un corrimiento del modo tradicional de observación científica. Von Uexküll señala que no basta con observar al viviente animal en lo que para el científico se muestra como su “medio de existencia natural”:

Nuestro antropocéntrico modo de ver debe volverse sobre el punto de vista mismo del animal, el cual se convertirá en el único decisivo. Con ello desaparece todo lo que para nosotros rige como evidente: la totalidad de la naturaleza, la tierra, el cielo, las estrellas, y todos los objetos que nos rodean; Así permanecen solo aquellos efectos como factores del mundo, que ejercen (según el correspondiente plan de construcción) una influencia sobre el animal.<sup>15</sup>

Esta referencia al “plan de construcción” (*Bauplan*) remite a la idea según la cual la naturaleza se conforma en función de un plan, por el cual lo orgánico y lo inorgánico se relacionan entre sí en absoluta armonía<sup>16</sup>.

<sup>14</sup>J. von Uexküll, *Streifzüge durch...* ed. cit., p. 1.

<sup>15</sup> “Unsere anthropozentrische Betrachtungsweise muß immer mehr zurücktreten und der Standpunkt des Tieres der allein ausschlaggebende werden. Damit verschwindet alles, was für uns als selbstverständlich gilt: die ganze Natur, die Erde, der Himmel, die Sterne, ja alle Gegenstände, die uns umgeben, und es bleiben nur noch jene Einwirkungen als Weltfaktoren übrig, die dem Bauplan entsprechend auf das Tier einen Einfluß ausüben”. J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, ed. cit., p. 6. (todas las traducciones de este texto son mías, A.S.).

<sup>16</sup> B. Buchanan, *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, ed. cit., p. 8.

Ahora bien, según el *Bauplan* de la naturaleza, algunos y no todos los factores del mundo ejercen una influencia sobre un determinado organismo. El estudio cuidadoso de ese nexo particular entre los elementos del mundo y el viviente devela aquello que von Uexküll designó como el “espacio subjetivo” (*der subjektive Raum*) en el que habita el animal. Este espacio es interpretado como un mundo completamente distinto al nuestro, que rodea al animal e influencia significativamente sus circunstancias de vida: su *Umwelt*.

### ¿Qué es eso: *Umwelt*?

El concepto de *Umwelt* no es estrictamente una categoría nueva introducida por von Uexküll a comienzos del siglo XIX. George Canguilhem ha descrito en una conferencia titulada “*Le vivant et son milieu*”<sup>17</sup>, dictada en 1946 en el Collège philosophique de Paris, las etapas históricas de la formación del concepto. Allí el filósofo y médico francés señala de qué forma ya en la biología del 1800 se plantea el problema de cómo pensar la relación del viviente con su medio de existencia. En dicha conferencia, el término alemán *Umwelt* que utiliza por primera vez von Uexküll, aparece como una traducción posterior de la expresión francesa “*milieu*”.

Canguilhem señala que originalmente este término posee un significado mecánico. Los mecanicistas franceses del siglo XVIII llamaron *milieu* a aquello que Newton significaba con el término “fluido” (fluidos cuya viscosidad no varía con la temperatura, como por ejemplo el agua y el aire)<sup>18</sup>. En la segunda mitad del siglo XVIII este término será introducido en la biología por Jean Baptiste de Lamarck<sup>19</sup>. El zoólogo francés entendió bajo el concepto de *milieu* el conjunto

<sup>17</sup> G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009. Versión utilizada: G. Canguilhem, *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin, August Verlag, 2009. (Todas las traducciones de este libro son mías, A.S.)

<sup>18</sup> G. Canguilhem, *Die Erkenntnis des Lebens*, ed. cit., p 242.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 234.

de fenómenos físico-químicos como el agua, la luz y el aire, que afectan directamente la morfología y el comportamiento de los organismos. De modo similar, Lamarck designó la totalidad de los factores externos que actúan sobre el viviente como “circunstancias influyentes” (*einwirkende Umstände*)<sup>20</sup>. En esta misma línea se expresa Auguste Comte en su “Cours de philosophie positive”<sup>21</sup>. El fundador de la sociología utiliza esa expresión como un término abstracto que denota la totalidad de las circunstancias externas necesarias para la vida de cada organismo<sup>22</sup>. Comte define el comportamiento del organismo y su *milieu* como un conflicto de fuerzas e interpreta el nexo entre ambos como la conexión entre una función y un número de variables. Esas variables son, entre otras: el peso, la presión de agua y aire, el movimiento, el calor, la electricidad, etc., esto es, todos factores que se pueden examinar experimentalmente y cuantificar.

Una tercera interpretación de la relación entre el organismo y su *milieu* es la darwiniana.

Esta perspectiva es particularmente interesante dado que, si bien es la que se instituye como teoría dominante en la biología de principios del 1900, von Uexküll se distancia abiertamente de ella en sus investigaciones.

En la introducción de *El origen de las especies* (1859) Darwin se posiciona contra la idea lamarckiana-comteana del medio entendido como el conjunto de fuerzas físicas naturales que afectan a los organismos:

Los naturalistas refieren continuamente a condiciones externas tales como el clima, la comida, etc., como la única causa posible de variación. En un sentido muy limitado,

<sup>20</sup> G. Canguilhem, *Die Erkenntnis des Lebens*, ed. cit., p. 237.

<sup>21</sup> A. Comte, “Leçon 43: Considérations philosophiques sur l'étude générale de la vie végétative ou organique”, en: *Cours De Philosophie Positive*, vol. 3, Paris, Bachelier, 1838.

<sup>22</sup> G. Canguilhem, *Die Erkenntnis des Lebens*, ed. cit., p. 239.



como veremos más adelante, esto puede ser verdad. Pero es absurdo atribuir a meras condiciones externas la estructura, por ejemplo, del pájaro carpintero, con sus patas, su cola, su pico y su lengua, tan admirablemente adaptada para capturar insectos bajo la corteza de los árboles.<sup>23</sup>

Según Darwin, la relación biológica fundamental acontece entre los organismos vivos mismos. El *milieu* primario está conformado por el conjunto de los otros seres vivos con los cuales se entra en relación directa. El naturalista inglés parte de la idea de que hay recursos escasos y una rápida progresión con que tienden a aumentar todos los seres orgánicos<sup>24</sup>. Ante este escenario la posibilidad de prolongar la vida se presenta como una amenaza. En este sentido esos otros vivos no son sino enemigos o aliados, presas o depredadores<sup>25</sup>. La metáfora que provee Darwin para pensar el *milieu* es justamente la del territorio o campo de lucha.

Ahora bien, ¿qué agrega von Uexküll a estas interpretaciones? ¿Qué designa el término alemán *Umwelt* en el contexto de su teoría biológica? La partícula alemana “um” de la palabra *Umwelt* expresa el “en torno a” o “alrededor de”, en este caso, del mundo (*Welt*). De igual forma que el término francés *milieu*, el *Umwelt* es habitualmente traducido como “medio ambiente” “medio de existencia” o “mundo circundante”, pero con un significado distinto. En la teoría de von Uexküll el *Umwelt* se diferencia del término alemán *Umgebung*, también traducido habitualmente como “medio ambiente” o “entorno”, que designa sobre todo el horizonte visual y

<sup>23</sup> “Naturalists continually refer to external conditions, such as climate, food, &c., as the only possible cause of variation. In one very limited sense, as we shall hereafter see, this may be true; but it is preposterous to attribute to mere external conditions, the structure, for instance, of the woodpecker, with its feet, tail, beak, and tongue, so admirably adapted to catch insects under the bark of trees”. C. Darwin, *On the Origin of Species: A Facsimile of the First Edition*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1964, p. 3. (todas las traducciones de este texto son mías, A.S.).

<sup>24</sup> M. Ruse. *Charles Darwin*, Madrid, Katz, 2008, p 39.

<sup>25</sup>G. Canguilhem, *Die Erkenntnis des Lebens*, ed. cit., p. 247.

el entorno físico de objetos neutrales de la naturaleza que rodean al organismo<sup>26</sup>. En este sentido, el término *Umwelt* tampoco se corresponde con el medio pensado desde una perspectiva comteana-lamarckiana como conjunto de variables físicas. Este concepto se diferencia también de conceptos tales como “nicho ecológico” (*ökologische Nische*) o Hábitat, términos que fueron contruidos posteriormente para describir la función que desempeña un organismo en el contexto de un ecosistema local<sup>27</sup>. El *Umwelt* en el que está pensando von Uexküll se diferencia igualmente del mundo entendido en términos darwinianos, como un territorio de lucha en el que opera la selección natural y con el que el animal se relaciona en términos de “adaptación”<sup>28</sup>.

A diferencia de estos usos, el *Umwelt* en la teoría biológica de von Uexküll no es una condición de posibilidad *a priori* de lo viviente sino que es condición de realidad: no puede pensarse al organismo sino en su *Umwelt*. Ahora bien, podría decirse que en el marco de esta teoría, el viejo *milieu* se semiotiza: el *Umwelt* designa un ambiente “pleno de significado” que el ser viviente constituye y en relación al cual al mismo tiempo se define.

Von Uexküll señala que cada *Umwelt* singular conforma una unidad cerrada<sup>29</sup>. En este sentido existen tantos *Umwelten* como organismos, y no habría algo así como un mundo “único” objetivo, un meta-*Umwelt*, regido por un tiempo y espacio únicos, en el que se encontrarían jerárquicamente situados distintos organismos, animales y humanos, sino una infinita variedad de ellos, relacionados entre sí como una “gigantesca partitura musical”. En esta gran partitura los

<sup>26</sup> Un ejemplo habitual para pensar este término es el de la *Umgebung* del oso polar, que puede determinarse como un territorio particular del ártico. En este sentido es un entorno neutral que rodea al viviente.

<sup>27</sup> J. Kokott, *Der Mensch zwischen Natur und Kultur: Uexküll - Gehlen - Ingold...*, ed. cit., p. 160.

<sup>28</sup> Cfr. J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt...*, ed. cit., pp. 4,5; B. Buchanan, *Onto-Ethologies...*, ed. cit., p. 8

<sup>29</sup> J. von Uexküll, *Streifzüge durch...* ed. cit., p. viii.

organismos son pensados como "tonos" que resuenan y armonizan con otros objetos, tanto vivos como no vivos<sup>30</sup>.

### *Feldweg*

En *Streifzüge durch die Umwelten...* von Uexküll señala que en cada *Umwelt*, animal o humano, los mismos objetos pueden jugar distintos roles<sup>31</sup>. El biólogo figura esta idea con el ejemplo de un roble, poblado en cierta forma por distintos sujetos animales (*Tiersubjekten*), roble que en cada *Umwelt* está llamado a cumplir un rol diferente. En el *Umwelt* de un viejo hombre del bosque, las ramas del roble caídas no significan otra cosa que troncos apropiados o no para hacer madera. En este caso el hombre ignora si la corteza del árbol se muestra casualmente como un rostro humano. Pero el mismo roble en el mágico *Umwelt* de una niña, cuyo bosque imaginario está aún poblado de gnomos y duendes, tendrá un efecto completamente distinto: al ver un rostro malvado en la corteza del árbol, la niña se aterroriza y el roble se convierte en un peligroso monstruo. Mientras tanto para el zorro, que ha construido su cueva entre las raíces del árbol, éste se ha convertido en un techo seguro para cuidar a él y a su familia del clima hostil.

El roble no posee ni el tono-utilitario del *Umwelt* del guardabosques, ni el tono-de-peligro del *Umwelt* de la pequeña niña, sino solamente un tono-de-protección. Por lo

<sup>30</sup> B. Buchanan, *Onto-Ethologies...*, ed. cit., p 8.

<sup>31</sup> J. von Uexküll, *Streifzüge durch...* ed. cit., p. 91.

demás, cómo éste se ve (cómo está diseñado), no juega ningún rol en el *Umwelt* del zorro.<sup>32</sup>

~~De esta forma y a través de las metáforas de la melodía y el tono, von Uexküll abre una variedad de mundos perceptivos distintos para cada ser viviente<sup>33</sup>.~~

Ahora bien, ¿de qué forma se da este ensamblaje “significativo” entre el viviente y los objetos que componen su *Umwelt*? ¿Plantea von Uexküll una distinción filosóficamente relevante entre el *Umwelt* como aquello con lo que guarda relación el animal frente al *Umwelt* en el que se mueve el hombre?

### Círculo funcional del animal

~~Von Uexküll ilustra la relación que mantiene el sujeto animal (*Tiersubjekt*) con los elementos que componen su *Umwelt* a través de la idea de “círculo funcional” (*Funktionskreis*)<sup>34</sup>.~~

~~Básicamente este círculo muestra cómo se ajustan sujeto y objeto entre sí, dentro la totalidad cerrada que conforma el *Umwelt*.~~

La idea de von Uexküll es que cada animal capta su objeto entre dos *fórceps*, el signo receptor y el signo efector. Los elementos que destaca el biólogo dentro de este esquema son: a) un mundo de la percepción (*Merkwelt*) que comprende el espacio entre el notificador o *Receptor*

<sup>32</sup> “Sie besitzt (die Eiche) weder den Nutzton aus der Umwelt des Försters noch den Gefahrton aus der Umwelt des kleinen Mädchens, sondern lediglich einen Schutzton. Wie sie im übrigen gestaltet ist, spielt in der Umwelt des Fuchses keine Rolle”. *Ibid.*, p. 95.

<sup>33</sup> „Nach ihm gibt es keine Zeit und keinen Raum, die für alle Lebewesen gleich wären. Demnach müsste es einen Wald-für-den-Förster, einen Wald-für-den-Jäger, einen Wald-für-den-Botaniker, einen Wald-für-den-Zoologen, einen Wald-für-den-Spaziergänger, einen Wald-für-den-Schwammerlsucher, einen Wald-für-mich geben“. A. Grill, “Was ist ein Tier?” en: K. Paul Liessmann (comp.), *Tiere - Der Mensch und seine Natur*, Zsolnay, Wien, 2013, p. 70.

<sup>34</sup> J. von Uexküll, *Streifzüge durch...* ed. cit., p. 7.

hacia el órgano sensorial (*Merkorgan*), b) un mundo de la acción (*Wirkwelt*), que comprende el espacio entre el órgano efector (*Wirkorgan*) y la acción sobre el objeto receptor de la acción y c) un objeto, que puede ser o no un ser viviente y que se comporta en todos los casos como un portador de significado para el organismo.

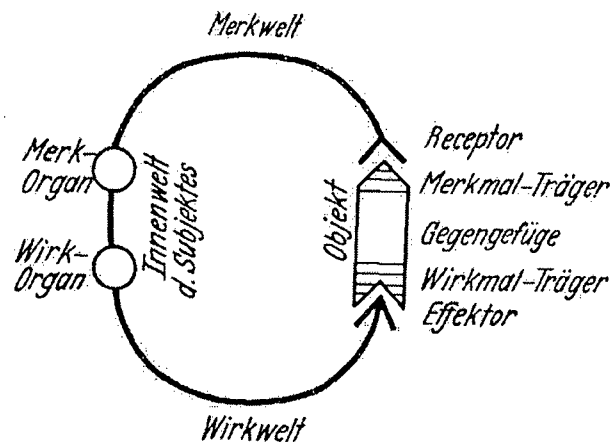


Abb. 3. Funktionskreis.

A través de estos elementos describe von Uexküll la idea del círculo como la de un “flujo significativo” entre organismo y ambiente. Un determinado estímulo ambiental genera algo en un órgano sensorial del animal que, a su vez, genera un tipo de movimiento, por ejemplo un alejarse del fuego o acercarse a la presa. El contacto con otro tipo de señal genera otro tipo de movimiento que puede devenir en seguir corriendo o comiendo. Para Uexküll se trata de un proceso dinámico tal que no termina nunca. El círculo funcional también es mutable, todo el tiempo sigue modificándose. Además, un sujeto estaría ligado simultáneamente a través de muchos otros círculos funcionales al mismo o a distintos objetos.

Con la descripción de este esquema von Uexküll termina por arrojar una tesis acerca de la simetría entre las distintas formas de vida de los organismos: todos los animales, desde el más

simple al más complejo, estarían equipados dentro de sus únicos mundos con igualdad de completitud:

Todos los sujetos animales, los más sencillos como los más complejos, están con la misma perfección ajustados a sus *Umwelten*. Al animal sencillo le corresponde un *Umwelt* sencillo, al complejo un *Umwelt* más rico.<sup>35</sup>

Con el fin de explorar la estructura de significación de este esquema que compone el mundo interior (*Innenwelt*) del viviente, von Uexküll apela a la descripción de un *Umwelt* muy particular: el de la garrapata.

### El *Umwelt* de la garrapata

El ejemplo de la garrapata ha sido retomado por autores contemporáneos como Giorgio Agamben o Gilles Deleuze en sus reflexiones críticas acerca de los modos en los que se ha abordado la cuestión del animal en la filosofía occidental<sup>36</sup>. En sus *Diálogos* con Claire Parnet, haciendo clara alusión a las investigaciones de von Uexküll, señala Deleuze:

Comenzad por los animales simples, que sólo tienen un número pequeño de afectos y que no están en nuestro mundo, ni en otro, sino *con* un mundo asociado que ellos han sabido cortar, recortar, volver a coser: la araña y su tela, el piojo y el cráneo, la

<sup>35</sup> “Alle Tiersubjekte, die einfachsten wie die vielgestaltigsein, sind mit der gleichen Vollkommenheit in ihre Umwelten eingepasst. Dem einfachen Tiere entspricht eine einfache Umwelt, dem vielgestaltigen eine ebenso reichgegliederte Umwelt”. J. von Uexküll, *Streifzüge durch...* ed. cit., p. 7.

<sup>36</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Diálogos*, trad. J. Vázquez, Valencia, Pre-textos, 1980, pp. 70-71; G. Agamben, *Lo Abierto...*, trad. cit., p. 86.

garrapata y un trozo de piel de mamífero, éstos sí que son animales filosóficos y no el pájaro de Minerva<sup>37</sup>

La elección deliberada de un tipo de organismo “simple” para explicar los elementos constitutivos de todo animal, es un problema que volverá a aparecer en el texto de Heidegger.  
Ciertamente, tal como advierten Deleuze y Agamben, como modelo de la estructura de todo Umwelt, el mundo de la garrapata parece ser muy reducido. Repongamos, en primer lugar, el relato del propio von Uexküll. El biólogo relata cómo la garrapata hembra, luego de ser fecundada, se arrastra con sus ocho patas hasta la extremidad de la rama de un árbol, para precipitarse desde la altura justa sobre algún mamífero que pueda pasar por debajo. La garrapata, que es ciega y sorda, sólo puede hallar el lugar de acecho gracias a la sensibilidad de su piel a la luz y sólo el olfato le permite percibir la cercanía de su presa. El olor del ácido butírico, que emana de los folículos sebáceos de todos los mamíferos, actúa sobre la garrapata como una señal que la impulsa a abandonar su posición y dejarse caer ciegamente en la dirección de la presa. Gracias al órgano sensible a una temperatura determinada, la garrapata percibe que ha caído sobre algo caliente y puede llevar a cabo su objetivo: encontrar un sitio que esté lo más limpio posible de pelos y hundirse en el tejido cutáneo del animal.

Von Uexküll señala que experimentos llevados a cabo en laboratorios con membranas artificiales llenas de líquidos distintos de la sangre, muestran que la garrapata carece por completo del sentido de gusto: ella absorbe cualquier líquido con la temperatura justa, es decir con 37 grados. Una vez absorbida una buena cantidad de sangre, la garrapata se deja caer al suelo, deposita en él los huevos y muere.

<sup>37</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Diálogos*, trad. cit., p. 70.

Comprendido bajo el esquema del círculo funcional, el mamífero constituiría para la garrapata un porta-significado. El olor al ácido butírico sería un signo que deriva en un movimiento motor de la garrapata que se deja caer de la rama. Pero el signo efector detona otro signo receptor, el de la superficie del mamífero sobre la cual cae, lo cual provoca otro signo efector: chupar la sangre de una parte sin pelo del animal. Esto evidencia que tres círculos funcionales se siguen unos a otros en una planeada sucesión. Estos círculos son mutables. De esta forma cada acción del medio estaría condicionada por la acción del animal a la manera de un círculo.

Ahora bien, ¿por qué, de entre todo el rico mundo que rodea la garrapata, su *Umwelt* se limita sólo a tres signos receptores y a tres signos efectores? Según von Uexküll, el viviente estaría rodeado de innumerables "signos opacos" y de un conjunto reducido de "signos brillantes" que lo desinhiben y lo predisponen a ejecutar determinadas acciones. Para la garrapata, el mundo externo, es decir, el *Umgebung* que de cierta forma lo contiene, es inexistente. El organismo, en este sentido, se relacionaría con algunos indicadores muy particulares que funcionan como detonadores de significación y lo hacen ingresar en el círculo. La explicación de este fenómeno es que hay una relación entre las capacidades corporales propias del viviente y las condiciones "objetivas" del entorno. Según von Uexküll, cada especie es acreedora de un plan constructivo interno, en el cual se encuentra codificado su plan de formación y un conjunto de predisposiciones. Desde esta perspectiva no se puede trazar una historia evolutiva que permita mostrar, por ejemplo, que la garrapata se relaciona de cierta forma con el mamífero, sino que hay algo en la estructura particular de la garrapata y del mamífero que los hace entrar en una relación armónica.

De todas formas, desde el punto de vista de los detonadores de significación, el de la garrapata parece ser un *Umwelt* muy reducido. Claramente la comparación entre el *Umwelt* de un



hombre, el del astrónomo, que desde una alta torre con un telescopio observa estrellas y planetas<sup>38</sup>, y el *Umwelt* de un ectoparásito que se nutre de sangre de otros organismos como mundo representativo de lo animal, arroja al lector a una escena de extrañamiento y establece al mismo tiempo una distinción problemática en torno a lo humano y lo animal<sup>39</sup>. El ejemplo se vuelve asimismo cuestionable cuando, luego de haber obligado de algún modo al lector a mirar con ojos “no humanos” los lugares que le son familiares, von Uexküll hace referencia a un experimento. Para exponer la relación que guarda el sujeto con ciertos detonadores de significación creados artificialmente, (von Uexküll detalla los resultados de un experimento llevado a cabo en el instituto zoológico de Rostock: una garrapata ha pasado hambre por 18 años en condiciones de laboratorio y se ha mantenido con vida<sup>40</sup>. Padecer hambre durante 18 años – afirma von Uexküll–, eso no lo podemos hacer los hombres.) Esto muestra que la garrapata puede pasar el tiempo sin comprometerse con otras actividades hasta la aparición del signo perceptivo y en este sentido apoya la idea de la no-objetividad del tiempo que encuadraría todos los sucesos en un mundo también presuntamente objetivo.

Sin embargo, la referencia al experimento en el relato parece tensionar los supuestos de los que partía la teoría de von Uexküll. ¿Qué hay de ese estado de suspensión en el que se encuentra el organismo en condiciones de laboratorio? ¿Cómo es posible que un ser viviente, que supuestamente existe enteramente en relación con su *Umwelt*, pueda sobrevivir en absoluta privación de él? ¿Qué estatuto tiene el experimento luego de que von Uexküll haya afirmado el intento de abandonar las consideraciones antropocéntricas en las ciencias de la vida?

Estas son preguntas que conciernen al dominio a la vez político y científico del animal convertido en objeto de saber. Este modo de experimentación aparece en las investigaciones del

<sup>38</sup> J. von Uexküll, *Streifzüge durch...* ed. cit., p. 100.

<sup>39</sup> G. Agamben, *Lo Abierto...*, trad. cit., p. 80.

<sup>40</sup> J. von Uexküll, *Streifzüge durch...* ed. cit., p. 8.

biólogo, incluso a pesar de sus esfuerzos por abandonar la concepción antropocéntrica sobre el animal de la ciencia de su época.

Sin embargo, sobre este punto puede decirse que Uexküll no establece una jerarquía entre diversos modos de lo viviente según una relación de mayor o menor complejidad con su mundo circundante. Por el contrario, hay una clara simetría de las formas de vida, tal que el *Umwelt* de un ser particular no tiene nada que envidiarle al otro. Todos los animales, señala Uexküll, del más simple al más complejo, están equipados dentro de sus únicos mundos con igualdad de completitud. En este sentido podría decirse que lo único que acontece entre diversos modos de lo viviente (y con ello, entre el hombre y el animal) es una alteridad cualitativa. El animal es el viviente al cual se le atribuye una subjetividad en los modos del percibir y del actuar y el que, como el hombre, habita un mundo complejo que se adecúa a sus posibilidades de acción.

Ahora bien, ¿de qué modo se vinculan las investigaciones de von Uexküll con la pregunta metafísica sobre el mundo que plantea Heidegger en sus *Grundbegriffe der Metaphysik*? ¿Cuál es la reapropiación que de dicho concepto hace Heidegger hacia finales de la década del '20? ¿En qué sentido una jerarquización de modos de lo viviente, según el estatuto ontológico del mundo circundante en cada caso, profundiza el límite entre el animal y el hombre? ¿Desde qué perspectivas puede señalarse como problemático? ¿Qué consecuencias podemos atribuir a esta división entre el hombre y el animal en esta época del pensamiento de Heidegger?

### Welt y Umwelt en la obra de Heidegger de los años '20

Dos años antes de la publicación de *Sein und Zeit*, en una conferencia dictada en abril de 1925 en Kassel titulada "El trabajo de investigación de Wilhem Dilthey y la actual lucha por una

consideración histórica del mundo”<sup>41</sup>, Heidegger aborda la pregunta por el sentido del ser histórico como una cuestión que ha sido ignorada por la investigación fenomenológica de su tiempo<sup>42</sup>. En el marco de esta pregunta, el filósofo alemán expone críticamente los modos en los que la teoría moderna del conocimiento, desde Descartes hasta Kant, reflexionó acerca del ser del hombre y de sus estructuras fundamentales. Allí señala que la concepción según la cual sólo el «yo» es lo inmediatamente dado, es acrítica, puesto que presupone que la conciencia es algo así como una caja, en la que el yo está adentro y la realidad afuera. Antes bien, afirma el filósofo, la estructura originaria del *Dasein* responde al hecho de que está en el mundo. A continuación, Heidegger extiende el alcance de la estructura originaria del existente humano como ser en el mundo (*In-der-Welt-sein*) al viviente animal de esta manera:

La vida (*Leben*) es una realidad que está en un mundo (*Welt*), y precisamente en el sentido de que tiene un mundo. Todo ser viviente (*Lebewesen*) tiene su medio circundante (*Umwelt*) no como algo que está presente junto a él, sino como algo que para él está ahí *abierto*, descubierto. Este mundo (*Welt*) puede ser muy simple (para un animal primitivo). Pero la vida y su mundo no son nunca dos cosas yuxtapuestas, como dos sillas colocadas la una junto a la otra, sino que la vida (*Leben*) «tiene» su mundo (*Welt*). Este tipo de conocimiento también empieza a abrirse paso progresivamente en la biología, donde se reflexiona sobre la estructura fundamental del animal. Pero aquí se pasa por alto lo esencial si no se ve que el animal tiene un mundo. Asimismo, nosotros mismos también estamos siempre en un mundo, de tal manera que éste está

<sup>41</sup> M. Heidegger, “Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge”, en: Frithjof Rodi (comp.), *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 8, 143-177, 1992-3. (Para las citas, utilizamos la traducción al español publicada en: M. Heidegger, *Tiempo e historia*, trad. J. A. Escudero, Madrid, Trotta, 2009).

<sup>42</sup>M. Heidegger, *Tiempo e historia*, trad. cit., p 71.

abierto para nosotros. Un objeto como, por ejemplo, la silla, está simplemente presente; toda la vida, en cambio, está ahí, pero de tal manera que el mundo está copresente para la misma.<sup>43</sup>

En pasajes como el anterior, se evidencia de qué manera Heidegger, en la línea de las investigaciones uexküllianas que le eran contemporáneas, afirma que todo ser viviente, desde el animal primitivo hasta el existente humano, está en el mundo, posee un mundo (*Welt*) de mayor o menor complejidad, al que está abierto. Al mismo tiempo afirma que este mundo, que indistintamente llama también *Umwelt*, se da originariamente en el horizonte de la circunspección práctica: no se da como fenómeno de conocimiento teórico sino justamente como mundo circundante, poblado de objetos con los que el viviente está imbricado y que encierran indicaciones relativas a su función y a su uso<sup>44</sup>. A partir de este modo de darse la relación con el mundo como estructura fundamental del ser ahí de la vida (*Dasein des Lebens*)<sup>45</sup>, Heidegger hace una primera caracterización del fenómeno del mundo, que desarrollará extensamente en *Sein und Zeit* sobre la forma en la que primeramente nos movemos en él<sup>46</sup>. Es en el contexto de este análisis y en esta época histórica de su pensamiento, cuando el filósofo afirma una primera tesis sobre el viviente en general y su mundo: «el animal tiene mundo».

<sup>43</sup> M. Heidegger, "Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit...", ed. cit., p. 162. (trad. cit., pp. 72-73. Traducción modificada)

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Tiempo e historia*, trad. cit., p. 73.

<sup>45</sup> M. Heidegger, "Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit...", ed. cit., p. 163.

<sup>46</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967, §12 y ss. Edición castellana: M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Buenos Aires, FCE, 2007.

En esta misma línea de reflexión se expresa Heidegger en el curso sobre lógica dictado en el semestre de invierno de 1925/1926 en Marburg<sup>47</sup>. Allí señala que con la determinación de la existencia mediante la constitución del *In-der-Welt-sein*, podría afirmarse que como base de la interpretación del *Dasein* se está poniendo una estructura biológica universal, en la medida en que este carácter de *In-der-Welt-sein* conviene también a los animales y a las plantas. Animales y plantas, en tanto que son, tienen su mundo (*Welt*), su medio (*Umwelt*) determinado, más reducido o más amplio<sup>48</sup>.

Hasta aquí ambos términos, *Welt* y *Umwelt*, se usan indistintamente para hablar del hombre y el animal. Además, se atribuye al viviente en general en una primera instancia el carácter fundamental de estar en el mundo. Que el animal posea su medio circundante, más estrecho o más amplio según su complejidad, y que éste se dé para él en el horizonte de la circunspección práctica, no traduciría diferencias con lo visto en Uexküll: ciertos objetos del mundo encierran indicaciones o signos relativos a su función, que a su vez se relacionan con posibilidades de acción o *affordances* del viviente (o, dicho en términos uexkülleanos, del sujeto) que interpreta esos signos. En ese sentido Heidegger sólo estaría señalando diferencias relativas a la complejidad de ese mundo particular. En este mismo texto sin embargo, Heidegger se distancia del modo en que la biología de su tiempo piensa las estructuras fundamentales que determinan la existencia en sus objetos de estudio.

...tal vez (*vielleicht*) tengamos que atribuir esta estructura a los animales y a las plantas, pero eso sólo es posible en la medida en que esa misma estructura la hemos

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, II. Abteilung: Vorlesungen 1923 – 1944, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1976. (Para las citas, utilizamos la traducción al español publicada en: M. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2004.).

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 174.

comprendido en nuestra propia existencia en cuanto tal (...) ni siquiera la biología tiene la posibilidad de ver estas estructuras en sus objetos específicos mientras siga siendo biología, pues en tanto biología, cuando dice “animal” y “planta” está presuponiendo en general estas estructuras. La biología sólo puede fijar y determinar estas estructuras en tanto que ella misma excede sus propios límites y se convierte en filosofía.<sup>49</sup>

De lo expuesto puede decirse que tal vez la biología sería capaz de conducir la determinación de estas estructuras fundamentales, sólo que en el preciso momento en que lo hace, deja de ser propiamente una ciencia de la vida para ser filosofía. El trabajo del filósofo, del metafísico, sería el de establecer estas estructuras, sus alcances y sus límites. Heidegger señala que el viviente (*Lebewesen*) tiene mundo y está abierto a él, pero para poder predicar de él la estructura del *in-der-Welt-sein*, debemos haberla comprendido en nuestra propia existencia primero. Dicha afirmación no debe entenderse como si intentara trasladar el esquema de la existencia humana al animal, por el contrario, es una pregunta acerca de la posibilidad o imposibilidad de tener un acceso originario a estas estructuras en el otro ente que no es el existente humano, en el animal. Esta cuestión reaparece hacia fines de los años '20 cuando Heidegger dedique un extenso análisis al animal y a las estructuras que pueden predicarse de él.

---

<sup>49</sup> M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. cit., p. 215. (trad. cit., p.175. Traducción modificada).

## Mundo, finitud, soledad

En las lecciones dictadas durante el invierno de 1929/1930 en Freiburg, publicadas en 1983 bajo el título "Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit"<sup>50</sup>, Heidegger dirige su reflexión hacia la pregunta por el mundo tomando distancia de los modos en los que había abordado esta pregunta en los textos anteriores. Allí abandona el camino histórico de la elaboración del concepto de mundo tal como lo expuso en *Vom Wesen des Grundes* (1929)<sup>51</sup> así como el camino que parte de la comprensión cotidiana del hombre del fenómeno del mundo expuesto en *Sein und Zeit* (1927)<sup>52</sup>, y se propone el tránsito por el camino de una consideración comparativa de diversas referencias según las cuales lo ente puede estar referido al mundo.

Heidegger afirma que el hombre no es sólo un fragmento del mundo sino que lo "tiene" e inmediatamente se pregunta: "¿pero qué sucede con lo ente restante, que también es, como el hombre, un fragmento del mundo, por ejemplo los animales, las plantas, las cosas materiales, las piedras...?" A partir de aquí fija los modos según los cuales lo ente puede estar referido al mundo en tres tesis: *la piedra es sin mundo, el animal es pobre de mundo, el hombre configura mundo*. Las diferencias de esta relación (o no-relación) terminarían por decirnos algo acerca de lo que llamamos "mundo".

El animal, a diferencia del hombre, *tiene* mundo en el modo de la pobreza ¿qué significa esto? Heidegger advierte inmediatamente sobre las dificultades metodológicas y de contenido en relación a la afirmación de estas tesis. Dos dificultades fundamentales atraviesan este análisis: en

<sup>50</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*, ed. cit., p. 251 y ss.

<sup>51</sup> M. Heidegger, "Vom Wesen des Grundes" en: *Wegmarken, GA 9*, ed. cit.

<sup>52</sup> M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. cit., p. 65 y ss.

primer lugar, la pregunta acerca de la determinación de la esencia de la vida, en segundo lugar, si ella puede sernos (o no) originalmente accesible.

Ante estas dificultades, señala Heidegger, debemos dar respuestas provisorias que contribuyan a su esclarecimiento y abran el camino a una comprensión fundamental de la esencia de la vida y de su accesibilidad. Es decir, el camino de la argumentación propuesto es circular. Sin embargo, la circularidad no posee una connotación negativa: moverse en círculo, señala Heidegger, “es el indicio de que nos estamos moviendo en el ámbito de la filosofía”<sup>53</sup>. De esta manera, para decir algo acerca del animal y su modo de referencia al mundo, se debe partir de una presuposición necesaria pero continuamente revisada, acerca de la esencia de la animalidad del animal, de la vida de lo vivo y del modo en que a nosotros puede sernos accesible esa vida. Es justamente esa presuposición “necesaria” sobre el viviente de la que parte Heidegger la que nosotros debemos discutir en el marco de la pregunta por la delimitación entre lo humano y lo animal.

Ahora bien, Heidegger se pregunta, ¿qué tipo de proposición es la que dice que “el animal es pobre de mundo”? Es una proposición metafísica que pretende enunciar algo sobre la animalidad “en cuanto tal”, sobre su esencia. Aquí se distancia Heidegger de las ciencias de la vida y delimita el diálogo posible entre el preguntar del científico y el preguntar metafísico. La proposición sobre la pobreza de mundo del animal no puede ser el resultado de una investigación de la zoología, sino su presupuesto. Si bien esta idea parece indicar un orden de presuposiciones, el orden de lo que viene antes (la tesis metafísica) y el orden de lo que viene después (la hipótesis del zoólogo)<sup>54</sup>, Heidegger agrega todavía una complicación: la proposición sobre el animal tampoco puede discutirse independientemente de esta ciencia.

<sup>53</sup> M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica...*, trad. cit., p 233.

<sup>54</sup> J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, Volumen II (2002-2003), trad. cit., p. 245.



Por un lado, Heidegger se propone abandonar la idea de que la ciencia natural sea un plexo de proposiciones válidas: la ciencia tiene su carácter fundamental en la historicidad y el modo de su desarrollo no es asunto del dominio de un sistema filosófico. Sin embargo, advierte el filósofo, tampoco una teoría metafísica que flote en el vacío con una consistencia puramente interna puede ser significativa. Para el filósofo debe haber una disposición a una "comunidad recíproca" entre ambas. En este sentido señala, debemos orientarnos de cierta forma sobre la biología, justamente teniendo en cuenta que ella se halla ante la tarea de un esbozo totalmente nuevo de la pregunta por la vida, que no es sin más evidente:

En toda la historia del problema de la vida podemos observar que se intenta interpretar la vida, es decir, «el modo de ser del animal y de la planta», desde el hombre, o, por otra parte, explicar la vida con ayuda de procesos legales que tomamos de la naturaleza material. Pero de ambos intentos de explicación resultan restos (*Restbestände*) que no pueden explicarse, que la mayoría de las veces sólo son obviados. Pero lo que falta en todo ello es el intento resuelto y la visión de la tarea necesaria de asegurar primariamente la vida desde sí misma en su contenido esencial.<sup>55</sup>

Es interesante cómo Heidegger retoma el estado del problema acerca de los modos en los que se explicó desde las ciencias naturales la vida animal. Al hacerlo señala las deficiencias de las interpretaciones de las que von Uexküll intentó deshacerse. No obstante, esta cita afirma algo acerca de la vida y anuncia una diferencia fundamental entre modos de lo viviente que se va a mantener a lo largo de la argumentación heideggeriana: la vida designa ante todo el modo de ser del animal y la planta, no del existente humano. El viviente (*Lebewesen*), al menos en esta afirmación, no parece designar al ente que somos nosotros mismos.

<sup>55</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, ed. cit., pp. 282-283. (trad. cit., p.242. Traducción modificada).

Ahora bien, después de haber expuesto la difícultosa relación entre la tesis metafísica y la tesis científica, Heidegger avanza hacia una caracterización de la tesis general sobre la pobreza de mundo del animal.



### Armmütig sein: el «encontrarse pobre» del animal

Aparentemente, la tesis sobre la pobreza de mundo del animal, se opone a las reflexiones biológico-zoológicas fundamentales de von Uexküll sobre el *Umwelt* del viviente en general. Esta idea confirmaría la perspectiva de quienes afirman que Heidegger, habiendo sido influenciado por las investigaciones del biólogo, traiciona de algún modo a su inspirador con esta tesis sobre el animal<sup>56</sup>. Esto es, mientras von Uexküll señalaría una distinción en términos de grados de complejidad del mundo circundante, siendo cada uno de estos mundos perfecto y completo en sí mismo, Heidegger avanzaría hacia una jerarquización valorativa de modos de vida que terminaría por abismar el límite entre el hombre y el animal. Sin embargo, antes de adoptar rápidamente dicha interpretación y sus consecuencias, debemos examinar cómo se explica esta jerarquía y qué significa propiamente “pobreza” en el contexto de la consideración comparativa que expone el filósofo.

Heidegger señala que la pobreza del animal, frente a la riqueza del hombre, se puede comprender en términos de una diferencia de grado entre niveles de posesión del ente respectivamente accesible: el animal, en comparación con el existente humano, tiene menos de

<sup>56</sup> Cfr. J.M. Heredia, “Etología animal, ontología y biopolítica en Jakob von Uexküll”, *Filosofía e historia da biología*, vol. 6, nº 1, 2011, p. 71.

aquello con lo que puede tratar en tanto que animal, de aquello con lo que guarda relación en tanto que viviente.<sup>57</sup>

El filósofo ilustra esta idea con el ejemplo de la abeja obrera: su mundo se limita a un determinado ámbito fijo: la colmena, los panales, las otras abejas, las flores que busca. Pero en cuanto al modo de penetrabilidad de aquello que (de hecho) le es accesible, se dice que la abeja, que conoce las flores que visita, su color etc., no conoce las hebras de esa flor *en tanto que* hebras (*die Staubgefäße dieser Blüten als Staubgefäße*).<sup>58</sup> Frente a ello, el mundo del hombre sería rico y constantemente incrementable, no sólo en cuanto alcance sino también profundizable en cuanto a penetrabilidad, por ello se dice que el hombre “configura” mundo.

~~Ahora bien, inmediatamente advierte Heidegger que esta diferencia así descrita podría entenderse como si lo “pobre de mundo” fuera al mismo tiempo de menos valor (*geringwertiger*) frente al valor superior de lo “configurador de mundo”. Según el filósofo, esta idea expresada en términos de valor es absolutamente cuestionable. Éste señala que no debemos precipitar nuestra reflexión hacia el significado de pobreza como lo escaso frente a la riqueza; pues podría ser justamente lo contrario. La valoración en cuanto a perfección e imperfección es inapropiada, pues enseguida llegamos a un problema cuando comparamos, por ejemplo, el alcance de la vista de un halcón con el del hombre o la capacidad olfativa del perro con la del hombre.~~<sup>59</sup>

Por muy rápido que queramos valorar al hombre como un ser superior frente al animal, igual de cuestionable es tal enjuiciamiento, sobre todo si pensamos que el hombre

<sup>57</sup> M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica...*, ed. cit., p. 243.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 245.

puede hundirse más profundamente que el animal: éste jamás puede depravarse tanto como un hombre.<sup>60</sup>

De este modo, la tesis sobre el animal no supone una valoración en términos de “superioridad” e “inferioridad”. Heidegger señala que una jerarquización de ese tipo es absolutamente cuestionable también dentro del propio reino animal. Es un error, señala, creer que las amebas y los infusorios son animales más imperfectos que los elefantes y los monos: “todo animal y toda especie animal es en cuanto tal tan perfecto (*gleich vollkommen*) como los demás”.<sup>61</sup> En este sentido, y contra las interpretaciones en clave humanista-moderna del pensamiento de Heidegger sobre el animal, el hilo conductor de la comparación entre el existente humano y el animal parece indicar un camino completamente distinto al que habitualmente se le asigna, básicamente porque también Heidegger se posiciona frente a la idea corriente bajo la cual se ha pensado al animal en oposición al hombre en términos de superioridad. Tampoco hallamos en esta tesis sobre el animal una diferencia fundamental con el planteo uexkülleano sobre el carácter diverso pero asimismo completo y perfecto que constituye lo viviente y define su mundo circundante. ¿Qué es, pues, aquello que termina por situar el pensamiento de Heidegger en la línea del antropocentrismo metafísico que sirve a la lógica oposicional en función de la cual Occidente pensó al animal? Si la tesis comparativa, tal como se señaló, no establece una jerarquía en términos de valor, ¿dónde situar la distinción y qué consecuencias significativas supone esta para el modo habitual de pensar la divisoria animal/humano que Heidegger considera haber abandonado?

<sup>60</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, ed. cit., p. 286. (trad. cit., p.245. Traducción modificada).

<sup>61</sup> *Idem*.

Para responder a estas cuestiones, debemos partir de la determinación del concepto de “pobreza de mundo”, al que Heidegger le asigna un significado particular en el marco de la tesis comparativa:

Lo pobre no en modo alguno el mero «menos» (*Weniger*), el mero «más escaso» (*Geringer*) frente al «más» y el «mayor». Ser pobre no significa no poseer nada o poseer poco o poseer menos que el otro, sino que ser pobre significa carecer (*Entbergen*).<sup>62</sup>

El modo en el que puede entenderse este carecer (*Entbergen*) es representado como un tipo de encontrarse (*Zumutesein*) que Heidegger expresa con la palabra “*armmütig*”. Con ello se expresa el ser pobre no como una mera propiedad que se posee cuando se carece de un objeto, sino como un temple de ánimo o modo de encontrarse en relación con el espíritu o ánimo de aquél que carece.<sup>63</sup> Sin embargo, con esta dilucidación lingüística no arroja luz a la comprensión de la pobreza de mundo del animal.

Si pobreza significa carecer, entonces la tesis “el animal es pobre de mundo” significa “el animal carece de mundo”, o sea el animal *no tiene mundo*, lo que claramente se determinaría en oposición frente a la tesis “el hombre configura mundo”. Pero si relacionamos esta definición con la tesis “la piedra es sin mundo”, entonces parece que ni la piedra ni el animal tendrían mundo y sin embargo, no es esta la idea que Heidegger intenta expresar. Al parecer, la posibilidad del carecer exige condiciones que la piedra no puede alcanzar.

Heidegger ilustra esta distinción fundamental entre el no tener de la piedra y la pobreza del animal con la imagen de una piedra que yace en el camino, para la cual el medio en el que

<sup>62</sup> *Idem.*

<sup>63</sup> M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica...*, trad. cit., nota del traductor nº 3, p. 246.

fácticamente se encuentra no le es accesible. Por otro lado un lagarto, que no se limita a aparecer sencillamente sobre una piedra, sino que “se busca” la piedra calentada por el sol, y no yace sobre ella como la piedra sobre el suelo. No podemos afirmar que el lagarto experimenta la superficie rocosa en cuanto tal (*die Felsplatte* als *Felsplatte*), cuya constitución mineralógica pudiera indagar o que el sol le es accesible en cuanto tal (*die Sonne* als *Sonne*), sobre el que pudiera plantear preguntas astrofísicas y responderlas, pero claramente, señala Heidegger, debemos poder afirmar que él mantiene una relación propia con dicha superficie y con el sol y con otros elementos significativos que componen su *Umwelt*. El animal tiene determinadas relaciones con su alimento, con su presa, con sus enemigos, con su pareja y tal como había evidenciado von Uexküll, algunas cosas –y no cualquier cosa ni en cualquier límite– le son accesibles al animal. Pero estas relaciones, señala Heidegger abandonando la aspiración del biólogo, “son para nosotros infinitamente difíciles de captar”<sup>64</sup>.

De lo expuesto se sigue que el animal no tiene mundo en tanto carece de él y al mismo tiempo tiene mundo en tanto evidentemente tiene acceso a lo ente: el animal *tiene* y *no tiene* mundo. El modo en que de alguna forma se resuelven estas dos proposiciones contrarias tiene que ver con un examen de la conducta del animal en sí misma, con una “observación” de los modos en los que de hecho el animal se relaciona con lo que le es accesible. Este paso en la argumentación es particularmente importante y constituye el punto en el que se centran las críticas al filósofo, pues es justamente a partir de este examen que Heidegger deriva una diferencia ontológica fundamental entre el existente humano y el animal. Pero antes de este análisis, en un apartado que suele ser mencionado marginalmente, Heidegger advierte una de las dificultades fundamentales a las que se expone la argumentación cuando intenta decir algo acerca del animal y con respecto a los modos en que éste se relaciona con aquello que le es dado. ¿Es

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 249.



acaso posible para el hombre dar información sobre ello? ¿Hay algún tipo de acceso originario que nos permita predicar del animal algo así como sus estructuras esenciales?

## Transposición

Un modo de dar información acerca de aquello con lo que el viviente guarda relación y con ello dilucidar la tesis de la pobreza de mundo, es transponiéndose (*sichversetzen*) en el animal. Ciertamente, al “ponerse en el lugar” del animal se corre el riesgo de interpretar su comportamiento desde nosotros, algo que justamente von Uexküll, aunque no sin dificultades, intentó evitar adoptando una visión crítica de los modos habituales de observación científica. Pero un riesgo de este tipo no es relevante para la argumentación heideggeriana. Para Heidegger es importante sobre todo el desarrollo de la pregunta misma acerca de si es de hecho posible tal transposición. En principio ésta se muestra como una pregunta metódica, acerca de cómo nos sería accesible el comportamiento del viviente y su referencia al mundo que lo circunda, sin embargo es una pregunta que para el filósofo guarda relación con el carácter específico del viviente, pues nos dice algo de aquél que en cada caso permite o impide dicha transposición.

Ahora bien, ¿qué significa “transponerse” en este contexto? Heidegger señala que es erróneo interpretar el transponerse como si se tratara de un ponerse fácticamente en el lugar del otro ente desplazándolo; pero también es errónea la interpretación que piensa que no se trata “realmente” de un desplazarse al otro ente sino “solo en el pensamiento”, como si se tratara de un mero experimento mental.

Transponerse (*Sichversetzen*) en este ente significa acompañar (*mitgehen*) a aquello que, como el ente *es*, y en este acompañar llegar a saber inmediatamente, acerca del

ente *con* el que vamos *de este modo* (*so*), qué sucede con él, dar información sobre cómo es él mismo, quizás incluso llegar a ver el otro ente en tal acompañar más nítida y esencialmente de lo que él mismo es capaz.<sup>65</sup>

A partir de esta definición, Heidegger propone el desarrollo de tres preguntas articuladoras, las mismas que de algún modo rigen la tesis comparativa de las que partió el texto: ¿podemos transponernos en el animal?, ¿en la piedra?, ¿en el hombre?

Lo que parece cuestionable de la primera pregunta es si de hecho nosotros logramos tal acompañar (*mitgehen*) al animal “en el modo como escucha y ve, como ataca a su presa y escapa de sus enemigos, como construye su nido y similares”<sup>66</sup>. Es decir, no parece discutible que el animal arrastre consigo aquello que Heidegger denomina “una esfera de transponibilidad”, sino que en todo caso, es debatible que nosotros alcancemos de hecho dicha transposición. Por el contrario, la segunda pregunta, acerca de la posibilidad de transponernos en la piedra, parece cuestionable en sí misma. Pese a tener la misma forma lingüística, advierte Heidegger que con ella no preguntamos si de hecho tenemos los medios para acompañar el modo como la piedra es, pues la piedra en cuanto tal no permite en absoluto esta posibilidad. En el caso de la tercera pregunta, la posibilidad de transponernos, en tanto hombres, en otro hombre, parece una pregunta similar a la del animal. Sin embargo, señala Heidegger que se trata de una pregunta completamente distinta, pues en el hombre no presuponemos la posibilidad de la transponibilidad, más bien esta posibilidad forma ya parte originariamente de su propia esencia:

<sup>65</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, ed. cit., p. 296 (trad. cit., p.252. Traducción modificada).

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 253.



En la medida en que el ser humano existe está ya en tanto existente transpuesto en otros hombres, aun cuando no haya ningún otro hombre cerca (...) Pues ser ahí (*Dasein*) significa: ser-con otros (*Mit-sein mit Anderen*) en el modo del coexistir (*Mitexistieren*).<sup>67</sup>

¿Qué se deduce entonces de estas tres preguntas? ¿En qué sentido la posibilidad y el modo en que se lleva a cabo la transposición dice algo acerca de la esencia del animal y del existente en sí mismo? Que la transponibilidad en el animal sea posible, más allá de que nosotros podamos o no concretarla, se presenta como un presupuesto evidente: “de entrada nos sabemos en este estar transpuestos en el animal”<sup>68</sup>. Sin embargo, este transponerse en el animal nunca puede darse de modo acabado como se da en el caso del hombre, fundamentalmente porque el viviente concede la transposición y al mismo tiempo la deniega. Para aclarar esta idea, Heidegger apela al ejemplo de los animales domésticos:

Ellos “viven” (*leben*) con nosotros, pero si vida significa “ser en el modo del animal”, entonces nosotros no vivimos con ellos. No obstante somos (*sind*) con ellos. Pero este ser-con (*Mitsein*) tampoco es un coexistir (*Mitexistieren*), en la medida que un perro no existe sino que simplemente vive. Este ser-con (*Mitsein*) con los animales es de tal modo que dejamos que los animales se muevan en «nuestro» mundo.<sup>69</sup>

Hay un modo de ser-con-el-animales que nunca puede llegar a ser verdaderamente *Mitsein*, básicamente porque el carácter fundamental del animal es el de ser un viviente (y no de un

<sup>67</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, ed. cit., p. 301. (trad. cit., p.265. Traducción modificada).

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 308. (trad. cit., p.260. Traducción modificada).

existente). Por ello, este modo de transponerse en el animal no es un real acompañar (*mitgehen*) como en el caso del hombre. En este sentido el animal concede una transponibilidad y la deniega al mismo tiempo. Y justamente allí, señala Heidegger, donde se da la posibilidad de tener y no obstante no tener, se da la pobreza, el carecer (*Entbergen*).

De este modo, a partir de lo que en un comienzo se presentó como una pregunta metódica, Heidegger establece una determinación esencial de lo viviente. Esta determinación es tal que niega la posibilidad de transponernos en el sentido de un acompañar al viviente y comprender acabadamente su modo de relacionarse con su medio. Esta tesis podría bien dar cuenta de los restos (*Restbestände*) que no pueden explicarse desde la teoría científica en sus intentos de interpretar la vida. Sin embargo, Heidegger define esta posibilidad, de algún modo incompleta, que concede el animal, como pobreza. Paradójicamente no es el hombre el que "carece" de la posibilidad del transponerse, sino el animal no humano, que permite o no la transposición.

Esta primera determinación de pobreza se revela no obstante insuficiente para dilucidar el significado de la tesis comparativa que dio comienzo a este texto. Tal como se señaló en el apartado anterior, Heidegger propone un examen de la conducta del animal "en sí misma" con ayuda de los resultados de la zoología. Será a partir de este análisis que Heidegger fijará la tesis sobre la pobreza del animal en relación al mundo y se distanciará por completo de las reflexiones de von Uexküll sobre el viviente y su *Umwelt*.

## **Perturbamiento**

El modo de conducirse del animal en el mundo está signado por el carácter de perturbamiento (*Benommenheit*) en el que éste se halla inmerso. Heidegger define este estado de

perturbamiento como un “estar cautivado en sí” del animal (*Eingenommenheit des Tieres in sich*)<sup>70</sup> que lo constituye de manera esencial:

El perturbamiento no es algún estado que acompañe al animal y en el que en ocasiones caiga, tampoco un estado en el que esté sólo que de modo permanente, sino que es la interna posibilidad del propio ser del animal.<sup>71</sup>

Ahora bien, Heidegger establece y delimita esta dimensión fundamental del animal mediante una serie de experimentos “concretos” tomados de diversas investigaciones de la biología de su época. Deliberadamente Heidegger opta por el examen de la conducta de un animal que lejos está de evidenciar algún tipo de semejanza con el comportamiento humano. En este caso, al igual que aquél por el que optó von Uexküll para caracterizar el *Umwelt* del viviente, el animal a estudiar es un insecto: la abeja. Uno de los casos, que en el texto no posee otra referencia más que la de ser un estudio “asegurado por diferentes experimentos”, es particularmente importante para fijar desde otro frente (distinto al de la transposición), la tesis sobre la pobreza de mundo del animal. En este experimento, que ha sido duramente cuestionado desde el punto de vista de la ética de la investigación científica<sup>72</sup>, se relata la conducta de una abeja en condición de laboratorio. La abeja es colocada frente a un recipiente lleno de miel, ésta liba la miel hasta que en un determinado momento interrumpe su actividad. Heidegger señala que, lejos de lo que se podría rápidamente interpretar, esta interrupción en su hacer no se explica gracias a que la abeja constata (*stellt fest*) que no puede consumir toda la miel que hay, pues se ha

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>72</sup> G. A. Mazis, *Humans, Animals, Machines: Blurring Boundaries*, Albany, State University of New York Press, 2008, p. 35.

observado que si se le secciona “con cuidado” (*vorsichtig*) el abdomen mientras está libando, la abeja sigue bebiendo tranquilamente, mientras la miel va saliendo por detrás: “Esto evidencia que la abeja no constata de modo alguno que haya demasiada miel, ni – lo que aún sería más evidente – que le falta el abdomen”<sup>73</sup>.

A través de este ejemplo Heidegger afirma que, a diferencia del hombre, la abeja no actúa en función de la constatación de la presencia de aquello a lo que la impulsa su hacer (en este caso, la comida) sino en función de la saciedad que inhibe su hacer (claro que toda vez que ella se encuentre orgánicamente íntegra). Heidegger describe de esta manera los resultados obtenidos por este experimento:

El hacer no es un orientarse constatador hacia cosas objetivamente presentes, sino una conducta (*Benehmen*) (...) Con ello no se niega que de la conducta forme parte algo así como un “hacia” el aroma y la miel, una referencia a (*Beziehung auf*)..., pero no es un orientarse constatador hacia ello o, dicho más exactamente, no es una percepción de la miel en tanto que (*als*) algo presente, sino un peculiar perturbamiento (*Benommensein*) que, sin embargo, está referido.<sup>74</sup>

Ahora bien, hay dos elementos que en principio se pueden destacar en este análisis. Por una parte, el modo en el que Heidegger hace referencia naturalmente a la mutilación del cuerpo de la abeja no parece estar lejos del modo de comprensión del animal como mecanismo.<sup>75</sup> En consonancia con la garrapata de von Uexküll, las alteraciones provocadas en los cuerpos, los modos invasivos de inspección a los que son expuestos los animales en tanto objetos de

<sup>73</sup> M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica...*, ed. cit., p. 295.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>75</sup> G. A. Mazis, *Humans, Animals, Machines...*, ed. cit., p. 37.

observación científica, no son cuestionados en el marco de lo que pretendía ser una forma totalmente nueva de abordar la vida de lo vivo. Jacques Derrida observa esta cuestión cuando señala que el experimento supone siempre una operación de saber, una violencia sobre el animal, para ver y saber, ejercida por el hombre que es aquél que en última instancia puede decirse a sí mismo “yo” y fijar así su superioridad<sup>76</sup>.

Hay junto a las objeciones éticas, otro elemento para destacar en este análisis. Junto con el examen de la transposición en el animal, con el relato de este modo “concreto” del relacionarse el animal con el mundo, Heidegger termina por establecer el criterio de la distinción ontológica fundamental entre el viviente y el existente humano. El experimento muestra que el animal *en tanto tal* no es apto para el “en tanto tal”. Posteriormente Heidegger afirma que esta “*als Struktur*” o estructura del “en tanto”<sup>77</sup>, la que posee el existente humano y de la que el animal estaría privado, es la que justamente funda la posibilidad del logos, entendido en términos aristotélicos como la posibilidad del discurso y de hablar en general.<sup>78</sup>

No obstante, el texto no se deja fácilmente asimilar a una postura antropocentrista. La conducta, señala Heidegger, “tampoco es ciega en el sentido de que podamos decir: el ente existe para el animal, pero como éste no piensa, como no tiene razón (*keine Vernunft hat*), no puede concebir lo ente.”<sup>79</sup> En efecto, el animal está abierto, después de todo, a algo así como un medio circundante (*Umgebung*). Un anillo (*Umring*) rodea al animal y posibilita la conducta en la que éste está referido a lo ente en el modo de la desinhibición. Este anillo forma parte de la más íntima organización del animal. Dentro de él, el animal está abierto a una serie de desinhibiciones

<sup>76</sup> J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, Volumen I (2001-2002), trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 300.

<sup>77</sup> J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, p. 168.

<sup>78</sup> M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica...*, ed. cit., p. 346.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 307.

posibles. Pero este estar abierto es al mismo tiempo estar cautivo: nunca la conducta puede referirse a lo ente en tanto que ente.

Con esta tesis Heidegger se separa absolutamente de la teoría de von Uexküll. Mientras para el biólogo, el círculo funcional que rodea al animal involucra un flujo significativo entre aquello que el animal percibe del ambiente (*Umwelt*) y su actividad, para Heidegger el anillo de desinhibiciones que rodea al viviente posibilita una referencia al entorno (*Umbegung*) siempre incompleta. El animal, agitado dentro de una multiplicidad de impulsos, no tiene la posibilidad de referirse a lo ente que no es él. El estado de perturbamiento que lo constituye le impide directamente la posibilidad de que el ente sea para él, tanto como abierto o como cerrado.

Heidegger admite que las investigaciones de von Uexküll son de lo más fructífero entre lo que la filosofía puede apropiarse de la biología dominante: imputarles una deficiencia filosófica sería necio. Sin embargo sus investigaciones se vuelven filosóficamente problemáticas cuando el biólogo habla del *Umwelt* del animal de la misma manera que del mundo (*Welt*) del hombre.<sup>80</sup> A esta altura los escritos de Heidegger de principio de los años '20 ya quedan a un lado: el animal nunca tiene un mundo como lo tiene el hombre. El problema de von Uexküll es haber expresado como una alteridad *cualitativa* entre los diferentes *Umwelten*, lo que en rigor constituye una distinción ontológica fundamental:

No se trata de si el animal toma de otro modo lo dado, ni de cómo lo haría, sino de si el animal puede, en general, percibir o no algo *en tanto que* algo, algo *en tanto que* ente. Si no, entonces el animal está separado del hombre por un abismo. (*Wenn nicht, dann ist das Tier durch einen Abgrund vom Menschen getrennt*)<sup>81</sup>

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 318 .

<sup>81</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, ed. cit., p.384. (trad. cit., p.319. Traducción modificada).

De aquí surge el interrogante acerca de si todavía podemos hablar de algo así como un mundo (*Welt*), medio circundante (*Umwelt*) o incluso mundo interior (*Innenwelt*) del animal, o si es que aquello con lo que el animal guarda relación hay que determinarlo de otro modo.

En este punto la diferencia se ha fijado. Hombre y animal han sido separados con absoluta heterogeneidad. Tal como ha señalado Mónica Cragolini<sup>82</sup>, al poner distancia de las antropologías biologicistas, Heidegger de algún modo termina, al menos en esta época de su pensamiento, por ubicarse del lado de un cierto humanismo en relación al animal. Pero tal como se pudo observar, esta asimilación es compleja y Heidegger nos obliga a revisarla continuamente.

Allí donde se fija la distinción entre el hombre y el animal según la tesis de la pobreza de mundo, Heidegger señala al mismo tiempo que la misma no implica que la vida tenga menos valor que la existencia humana o que sea de un nivel inferior: "Más bien, la vida es un ámbito que tiene una riqueza del estar abierto tal como, quizá, el mundo humano no la conozca en absoluto"<sup>83</sup>.

De esta forma Heidegger abre otro problema que planteó al comienzo del Seminario en la forma de una pregunta metódica y que podría pensarse incluso más allá de la distinción entre el hombre y el animal que el filósofo ya definió como abismal. Se trata de una pregunta acerca de si es acaso posible pensar en modos no antropocéntricos de referirse a la vida del animal en general, de si hay acaso un acceso más originario a esta vida, o si por el contrario, este proyecto metafísico, tal como Heidegger se lo planteó en el texto analizado, implica siempre un presupuesto acerca de lo que constituye la esencia del viviente y de lo que, sobre todo, lo separa del viviente que somos nosotros mismos.

<sup>82</sup> M. Cragolini, "El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal", ed. cit. p. 106.

<sup>83</sup> M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica...*, ed. cit., p. 309.

## CAPÍTULO 2

### El silencio del animal

El así llamado “silencio del animal” ha sido interpretado de diversas maneras a lo largo de la historia de la filosofía Occidental. La interpretación que domina en esta tradición, define al hombre mediante la capacidad del habla y entiende la ausencia del lenguaje en el animal como índice de una falta, como signo de pasividad, de ignorancia o de servilismo.<sup>84</sup>

Uno de los filósofos que interpretó en estos términos la distinción entre el hombre y el animal fue René Descartes.<sup>85</sup> La doctrina cartesiana conocida como *bête-machine* (animal-máquina) ha adquirido una relevancia notable en los estudios recientes dedicados a los derechos de los animales.<sup>86</sup> En efecto, desde una perspectiva ética, el pensamiento de Descartes se presenta habitualmente como el paradigma brutal de la violación de los derechos del viviente no humano.<sup>87</sup>

<sup>84</sup> C. Feitosa, “Das Schweigen der Tiere bei Nietzsche und Heidegger” en: B. Babich, A. Denker y H. Zaborowski (comps), *Heidegger & Nietzsche*, Amsterdam – New York, Rodopi, 2012, p. 371.

<sup>85</sup> Para un análisis exhaustivo de la distinción entre el hombre y el animal en la filosofía de Descartes véase: P. Harrison, “Descartes on Animals”, *The Philosophical Quarterly*, vol. 42, n° 167, 1992, pp. 219-227; A. Bondolfi (comp), *Mensch und Tier: ethische Dimensionen ihres Verhältnisses*, Freiburg – Schweiz, Univ. Verl., 1994; R. W. Serjeantson, “The Passions and Animal Language”, 1540-1700, *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, n° 3, Jul., 2001, pp. 425-444.

<sup>86</sup> T. Regan, *Defending Animal Rights*, Illinois, University of Illinois Press, 2001, p 3. T. Regan y P. Singer (comps.), *Animal Rights and Human Obligations*, New Jersey, Prentice-Hall, 1976, p. 4.

<sup>87</sup> Contra esta interpretación se posiciona John Cottingham en el artículo: J. Cottingham, “‘A Brute to the Brutes?’: Descartes’ Treatment of Animals”, *Philosophy*, vol. 53, n° 206, 1978, pp. 551-559.



En una carta a Henri Morus del 5 de febrero de 1649, Descartes identifica el lenguaje como "la única marca segura del pensamiento oculto y encerrado en el cuerpo"<sup>88</sup>. Allí afirma que a causa de su imposibilidad de hablar y de su falta de razón, el animal puede ser confundido fácilmente con una máquina. En este mismo tono se había expresado unos años antes, en el *Discurso del método* (1637), donde señaló que si el animal profiriera algún sonido —como gritar si se le hace daño—, éste nunca podría distinguirse del sonido que sería capaz de manifestar una máquina muy bien construida<sup>89</sup>. Así pues, desde la perspectiva de Descartes, el animal que no habla, tampoco experimenta el sufrimiento.

Ahora bien, en el marco de la pregunta por la división entre el animal y el hombre, lo que nos interesa no es saber si los animales tienen un lenguaje o no, o en qué modos, a través de qué signos, se comunican, sino lo que esa ausencia de lenguaje implica en cuanto a su *status* en comparación con el del ser humano.<sup>90</sup> Esta comparación puede explicarse según la tesis de la excepcionalidad humana. Jean-Marie Schaeffer señala que lo que está en juego en dicha tesis no es la afirmación de una propiedad específica del ser humano —el habla, en este caso—, en virtud de la cual éste se distinguiría de las otras formas de vida.<sup>91</sup> En efecto, toda especie se distingue de las otras por propiedades específicas y en este sentido, toda forma de vida es irreductible a cualquier otra forma de vida. Lo que afirma la tesis es, fundamentalmente, que la singularidad de lo humano reside en el hecho de que "su mismo ser es irreductible a la vida animal como tal".<sup>92</sup>

En este sentido, uno de los problemas decisivos que habría en identificar el lenguaje como capacidad *propia* del hombre, radica en el hecho de que éste funcione como criterio de una

<sup>88</sup> J. L. González Recio (ed.), *La correspondencia Descartes – Henry Moore*, Madrid, Antígona, 2011, p.57.

<sup>89</sup> R. Descartes, *Discurso del método. Reglas para la dirección de la mente*, trad. A. R. Huéscar y P. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar, 1980, pp. 92-93.

<sup>90</sup> J-M. Schaeffer, *El fin de la excepción humana*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, FCE, 2009, pp. 79-80.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 24.

distinción ontológica entre el viviente animal y el hombre, sobre la cual se fundamenta el ejercicio de una posición de superioridad y con ello, se justifique la dominación del animal por parte del sujeto, por parte de aquél que puede decir, como Descartes, “yo soy, yo existo”.

## El animal, la memoria, el olvido

En el Semestre de invierno de 1939/1940, inmediatamente después de que se reabriera la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, luego de permanecer cerrada a causa del estallido de la Segunda Guerra Mundial<sup>93</sup>, Heidegger dicta un Seminario dedicado a la lectura e interpretación de la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche, titulada “*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*” (1874) (“Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida”). La lectura del texto de Nietzsche en este Seminario, está guiada por un particular modo de pensar que, según el filósofo de Meßkirch, es necesario aprender. Este “aprender a pensar” (*das Denkenlernen*), remite básicamente a un pensar-con (*mit-denken*) pero también más allá (*nachdenken*)<sup>94</sup> de este pensador, que Heidegger identifica con el consumidor de la historia de la metafísica occidental.<sup>95</sup>

<sup>93</sup> S. Paletschek, “Die deutsche Universität im und nach dem Krieg. Die Wiederentdeckung des Abendlandes” en: B. Martin (comp.), *Der Zweite Weltkrieg und seine Folgen: Ereignisse - Auswirkungen - Reflexionen*, Freiburg – Berlin, Rombach, 2006, p. 249.

<sup>94</sup> El verbo “*nachdenken*” significa pensar en algo concreto, pero aquí lo traducimos entendiendo que, tal como lo escribe aquí Heidegger, el “*nach*” separado con guión funcionaría como un adverbio que significa “después de”.

<sup>95</sup> M. Heidegger, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, “*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*” en: *GA 46, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2003, p. 6. (Todas las traducciones de este texto son mías, A.S.). Para una interpretación exhaustiva del Nietzsche de Heidegger véase: M. B. Cragolini, *Nietzsche: camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003; M. B. Cragolini, “Adagio por la herencia. La interpretación heideggeriana de Nietzsche en el debate deconstruccionismo-hermenéutica” en: L. Catoggio y D. Parente (comps.), *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*, Mar del Plata, EUEM, 2010.

Uno de los elementos fundamentales que atraviesa el texto de Nietzsche es el tema de la memoria y del olvido en el marco de una reflexión sobre la historia.<sup>96</sup> Este tema aparece explicitado al comienzo de su escrito mediante una consideración sobre el animal. Allí Nietzsche describe la dicha del animal de no poder recordar y la contrapone a la imposibilidad del olvido con la que carga el hombre:

Contempla el rebaño pastando a tu lado: no sabe lo que es el ayer ni el hoy, corre de un lado a otro, devora (*frisst*), descansa, digiere y vuelve a correr. Así continúa, de la madrugada a la noche, día a día. Así con las ganas y el desgano, amarrado a la estaca del instante, no siente ni melancolía (*schwermütig*) ni hastío (*überdrüssig*). Observar esto resulta duro al hombre que, mientras se jacta de su humanidad ante el animal, anhela celosamente obtener su dicha. Pues eso es lo que él quiere, como el animal, vivir sin hastío ni dolor. Pero lo anhela en vano porque no lo desea del mismo modo que el animal: “¿por qué tan sólo me miras y no das cuenta de tu dicha?”. El animal, por cierto, habría querido contestar: “eso ocurre porque siempre olvido lo que quise decir”. Pero en ese instante ya olvidó la respuesta y enmudeció, dejando al hombre con ello extrañado.<sup>97</sup>

<sup>96</sup> Para un análisis de la memoria y el olvido en el pensamiento de Nietzsche véase: M. B. Cragolini, “Memoria y olvido: los avatares de la identidad en el “entre””, *Escritos de Filosofía*, Academia nacional de Ciencias, Buenos Aires, Nros. 37-38, enero-dic. 2000, pp. 107-113.

<sup>97</sup> F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen II*, “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”, en: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York, DTV-de Gruyter, 1980, (se cita, en adelante, como KSA), Band 1, § 1, p. 248 (Edición en español: *Segunda consideración intempestiva: sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, trad. J. Etxepare, Buenos Aires, Zorzal, 2006, p. 13. Traducción modificada).

En este pasaje, Nietzsche vincula el silencio del animal con la imposibilidad de recordar. El animal no habla porque permanentemente olvida, por ello no tiene pasado ni futuro, ni carga con el peso de los recuerdos o con la preocupación por el devenir. Es en este sentido que el animal vive de manera “no histórica” (*unhistorisch*), pues éste —señala Nietzsche— se realiza a cada momento, en cada instante. Por otra parte, el ser humano (*der Mensch*), vive ciego, atrapado en el recuerdo del paraíso perdido. “En buena hora —afirma más adelante el filósofo—, la lucha y el dolor del pasado vendrá a recordarle al existente humano la verdadera razón de su existencia (*was sein Dasein im Grunde ist*): el ser un imperfecto siempre inconcluso (*ein nie zu vollendendes Imperfectum*)”.<sup>98</sup> El hombre, que se jacta de su humanidad y de su sentido histórico ante el animal, vive una vida enferma y no puede sino disimular su dolor. Mientras tanto, el animal, desprovisto de todo recuerdo, vive una vida feliz.<sup>99</sup>

Heidegger comenta este mismo pasaje en su Seminario y señala que esta consideración nietzscheana sobre el animal en el marco de la distinción entre el olvido y la memoria exige una particular atención. Allí donde sólo se trata de la vida humana, donde lo que se pone en cuestión no es otra cosa que la historicidad del hombre, Nietzsche se refiere al animal. ¿Acaso esta referencia es azarosa? ¿Se trata de un artificio literario? Para el filósofo de Meßkirch, esta consideración no es casual, más bien nos remite a una pregunta que incluso trasciende el texto mismo de Nietzsche: la pregunta por el límite (*Grenzscheide*) entre el animal y el hombre.

Heidegger señala que, aun cuando pasemos por alto su importancia, esta pregunta domina nuestro ejercicio del pensamiento (*Denkübung*) y supone un significado decisivo para: “el destino histórico de Occidente, para sus ciencias y para sus creencias religiosas”.<sup>100</sup> Es una pregunta necesaria (*notwendig*) que, por lo mismo, no puede medirse con una pregunta histórica, ni

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 250 (trad. cit., p. 15. Traducción modificada).

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 252. (trad. cit., p. 17).

<sup>100</sup> M. Heidegger, *Zur Auslegung ...*, ed. cit., p. 23.

científica, ni religiosa. Es por ello que esta pregunta debe ser planteada más allá de toda biología y de toda antropología, de lo contrario, señala Heidegger, caeríamos en una discusión vacía en torno a palabras vacías (“*ein leerer Streit um leere Worte*”)<sup>101</sup>.

Al finalizar la primera lección del Seminario, uno de los estudiantes le comenta a Heidegger haber escuchado que en el “pensamiento americano”, en comparación con el “pensamiento europeo”, la diferencia entre el animal y el hombre no sería en absoluto tan grande.

A partir de este comentario, el profesor replantea la dirección de la pregunta del siguiente modo:

... nosotros no queremos de ningún modo determinar las opiniones que prevalecen actualmente sobre la distinción entre el animal y el hombre, más bien queremos considerar algo esencial, esto es, el hecho y la operación por la cual el hombre occidental se determina a sí mismo hace dos siglos como animal... homo: animal rationale. Ser humano: »animal« racional.<sup>102</sup>

El problema que señala Heidegger en esta determinación esencial del hombre como “animal racional”, no es sencillamente la identificación básica del existente humano con el género animal, como si de alguna manera el viviente animal fuese de un rango menor y no pudiese medirse con la existencia en términos valorativos, jerárquicos. Aquello que critica Heidegger, es más bien el hecho de que a través de dicha identificación, la animalidad se establece como el género básico para que el pensamiento occidental pueda fijar la

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>102</sup> “Wir wollen hier und jetzt überhaupt nicht die zur Zeit herrschenden Ansichten über die Unterscheidung von Tier und Mensch feststellen, sondern etwas *Wesenliches* bedenken und das ist die Tatsache und der Vorgang, daß der abendländische Mensch seit zwei Jahrtausenden schon sich selbst als Tier bestimmt. άνθρωπος: ζῶον λόγον ἔχον. homo: animal rationale. Mensch: das vernünftige »Tier«. M. Heidegger, *Zur Auslegung ...*, ed. cit., p. 24.

excepcionalidad de la esencia del hombre.<sup>103</sup> Paradójicamente Heidegger ubica a Nietzsche en esta línea de pensamiento. Cuando en su *Consideración Intempestiva* Nietzsche comienza la delimitación esencial de la historia y del hombre con una consideración sobre el animal, no haría otra cosa que recoger una larga tradición del pensamiento de Occidente: dado que el hombre en principio se define como un animal excepcional, debe ser primero elevado frente al animal y contra él. La excepcionalidad del hombre a la que haría referencia Nietzsche sería justamente la del lenguaje.

En este punto, la pregunta por la división entre el hombre y el animal es formulada en dos variantes. La primera de ellas, es la que Heidegger identifica con la historia de la filosofía occidental, la que reúne de alguna manera el pensamiento de Descartes y en la que seguiría también estando ubicado Nietzsche, agotándolo hacia sus últimas posibilidades: 1) el hombre se distingue del animal y se eleva ante él, y contra él, como animal excepcional. La segunda variante es aquella en la que se ubica el mismo Heidegger: 2) el hombre no puede en absoluto, bajo ningún sentido, identificarse con el animal. Ahora bien, Heidegger mismo advierte las consecuencias de sostener esta posición. En efecto, con ella:

... la línea divisoria entre el animal y el ser humano se convertiría en una *brecha* infranqueable entre aquellos que, a pesar de su aparente cercanía, se encuentran separados por un abismo. Una brecha, sobre la cual no hay ningún puente; una brecha que se encubre recién allí donde, a través de la determinación del hombre como *ser viviente racional* y como persona, se cree que la humanidad se ha posicionado por sobre la animalidad.<sup>104</sup>

<sup>103</sup> *Idem.*

<sup>104</sup> "... wäre die Grenzscheide zwischen Tier und Mensch eine *Kluft* zwischen solchem, was sich –trotz scheinbarer Nähe – abgründig fern ist, eine *Kluft*, über die es keine Brücke gibt; eine *Kluft* aber auch, die gerade dort überdeckt

De esta manera, Heidegger se aleja del discurso filosófico tradicional de Occidente que determina al existente según el principio de la “excepción humana”, para fijar así su superioridad ante el animal. Pero al hacerlo, establece esa brecha (*Kluft*), ese límite infranqueable, abismal (*abgründig*), sobre el cual no cabe la construcción de ningún puente, entre el hombre y el animal. ¿Acaso esta disposición del límite supone también algún principio de excepcionalidad del *Dasein* frente, y contra, el animal? ¿Supone este límite en sí mismo, la justificación del ejercicio de dominación sobre el animal por parte del sujeto? ¿No es acaso la disposición soberana del viviente, tal como la describió Jacques Derrida<sup>105</sup>, una consecuencia del pensamiento de la excepcionalidad humana, sostenido por la tesis del animal racional, que justamente Heidegger intenta abandonar?

En el Seminario dictado en la Universidad de Freiburg en 1951/1952 publicado con el título “*Was heisst Denken?*” (*¿Qué significa pensar?*), en el marco de una reflexión acerca de la filosofía de Nietzsche como la culminación del pensamiento de la metafísica, señala Heidegger:

(...) aquello que el pensamiento occidental pensó en todo momento acerca del hombre: el hombre es el “*animal rationale*”, el animal racional. A través de la razón el hombre se eleva sobre el animal, pero de tal manera que en todo momento tiene que mirar hacia abajo a la altura del animal, para someterlo (*es unter sich bringen*), para acabar con él (*mit ihm fertig werden*).<sup>106</sup>

---

wird, wo man meint, durch die Bestimmung des Menschen als eines *vernünftigen Lebewesens* und als Person das Menschentum über die Tierheit hinausgebracht zu haben“. M. Heidegger, *Zur Auslegung ...* ed. cit., p. 25.

<sup>105</sup> J. Derrida, *La bestia y el soberano*, Seminario Volumen II (2002-2003), trad. cit., p.170.

<sup>106</sup> “ (...) das was von jeher das abendländische Denken über den Menschen dachte. Der Mensch ist das *animal rationale*, das vernünftige Tier. Durch die Vernunft erhebt sich der Mensch über das Tier, aber so, dass er ständig auf das Tier herabblicken, es unter sich bringen, mit ihm fertig werden muss“. M. Heidegger, *Was heißt Denken?* en: *GA 8, I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2003, p. 61. (Todas las traducciones de este texto son mías, A.S.).

Con pasajes como este, Heidegger parece señalar que el pensamiento de la excepción humana es justamente el que genera violencia contra el animal, pero que abandonarlo, significa al mismo tiempo abandonar la pretensión de reunir al existente humano y al animal bajo la categoría de la *animalitas* o bajo cualquier otro género común que los identifique, es decir, significa trazar un límite absoluto. Esta interpretación podría sostenerse sólo en la medida en que el *Dasein* mismo no se determine en función de lo que al animal “le falta”, es decir, en la medida en que el existente humano no ocupe el lugar de la excepcionalidad desde donde poder determinar las estructuras fundamentales de lo viviente no humano y disponer de él.

Siguiendo con la lectura del texto de Nietzsche, Heidegger se pregunta: “¿Puede el animal callar?” (*kann das Tier schweigen?*)<sup>107</sup>. La respuesta es negativa. El silencio, señala, sólo puede estar ahí donde existe la posibilidad de hablar. Por ello, la referencia nietzscheana a la memoria y el olvido del animal daría cuenta de un modo antropomórfico de hablar:

No porque el animal olvida, no dice nada, sino porque él no puede *decir* nada (falta una relación con el ser), debe él »olvidar«, no puede *retener* (en la memoria) *algo en tanto algo...*<sup>108</sup>

De esta forma, Heidegger caracteriza la esencia del animal por el hecho de ser sin-habla (*schsprachlos*), por no poder guardar silencio (*schweiglos*), pero también por la imposibilidad de la memoria (*erinnerungslos*), por el hecho de no poder retener (*behalten*) algo “en tanto que” (*als*) algo. De ahí que el filósofo encuentra inadecuado hablar, como lo hace Nietzsche, de un

<sup>107</sup> M. Heidegger, *Zur Auslegung ...*, ed. cit., p. 243.

<sup>108</sup> “Nicht weil das Tier vergißt, sagt es nichts; sondern weil es nichts *sagen* kann (Seinsbezug fehlt), muß es »vergessen«, kann es nicht *etwas als etwas behalten...*” (cursiva en el texto), *Ibid.*, p. 247.



“olvido” (*Vergessen*) del animal<sup>109</sup>. Parece tan absurdo, que incluso la pregunta “¿puede el animal olvidar?” (*kann das Tier vergessen?*) aparece identificada en la misma línea con la pregunta “¿puede la piedra morir?” (*kann der Stein sterben?*)<sup>110</sup>. Claramente la respuesta es, otra vez, negativa. Por lo mismo, el animal no puede ser histórico (*historisch*), pero tampoco no-histórico (*unhistorisch*), tal como lo presentaba Nietzsche, sino sólo ser sin-historia (*historielos*).<sup>111</sup>

Así, mientras Nietzsche interpretó el silencio del animal de una manera positiva (el animal que no habla porque no recuerda, no siente melancolía ni hastío; no vive una vida enferma como el hombre), Heidegger lo hace de manera privativa. Ciertamente lo hace a los fines de abandonar el modo antropocéntrico de referirse al animal, pero no obstante, predica de él una falta, una carencia en comparación con el *Dasein* – la misma que lo determinaba en el capítulo precedente como pobreza – al privarlo de la estructura del “en tanto tal”. El tema es que no podemos pensar esta estructura como una capacidad que falta sin más, sino que tenemos que pensarla en referencia al Ser. En el texto citado se señala que el animal no habla –no puede *decir* nada– porque, a diferencia del existente humano, le falta una relación con el Ser (*Seinsbezug fehlt*). ¿Qué significa esto? Unos años antes de este escrito, en el Seminario dictado en el semestre de invierno de 1934/1935, dedicado a la lectura de los himnos de Hölderlin, “Germanien” y “Der Rhein”<sup>112</sup>, Heidegger ya había señalado que el animal no habla por estar clausurado frente al Ser como tal (*als solchem*). Allí lo explica del siguiente modo:

<sup>109</sup> C. Feitosa, “Das Schweigen der Tiere bei Nietzsche und Heidegger”, ed. cit., p. 374.

<sup>110</sup> M. Heidegger, *Zur Auslegung ...*, ed. cit., p. 243.

<sup>111</sup> M. Heidegger, *Zur Auslegung ...*, ed. cit., p. 30.

<sup>112</sup> M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen, „Germanien“ und „Der Rhein“* en: *GA 39, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1999; Edición castellana: M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, trad., A. Merino Riofrío, Buenos Aires, Biblos, 2010.

Ni el ser ni el no-ser en cuanto tal, ni la nada ni el vacío, le son accesibles al animal. ¿Por qué el ser está clausurado para el animal? Porque él no está en el lenguaje. Así, el animal no habla porque no está en el lenguaje. Esto suena como una frase que dice dos veces lo mismo, por ende, nada. Y sin embargo, dice algo: a saber, que el no-hablar del animal no descansa en una causa particular o en un impedimento, sino que equivale a una alteridad esencial de su Ser (*wesenhafte Andersartigkeit seines Seyns*).<sup>113</sup>

La falta del habla en el animal no remite entonces a una falta específica, sino a una alteridad esencial, irreductible: la de estar clausurado (*verschlossen*) frente al Ser (*Seyn*)<sup>114</sup>. Ahora bien, a través de las nociones de clausura y apertura al ser, ¿no correría Heidegger el peligro de retornar a aquel modelo antropocentrista regido por la tesis de la excepción humana?<sup>115</sup> Con esta reflexión sobre el habla ¿se ubicaría el *Dasein* en una posición de superioridad frente a las otras formas de vida? ¿Acaso el lenguaje remite a una propiedad específica del *Dasein* de la que el animal estaría privado? No precisamente.

<sup>113</sup> M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen ...* ed. cit., p. 75 (trad. cit., p. 75. Traducción modificada).

<sup>114</sup> El hecho de que Heidegger designe al Ser con la palabra *Seyn* y no *Sein* es índice de un desplazamiento en su pensamiento, el que puede leerse fundamentalmente en sus escritos a partir de los años '30, al cual haremos referencia en este mismo capítulo. Sobre la diferencia de la grafía del término "ser" véase: B. Ainbinder, "Hacia una fenomenología de la negatividad. De *Sein und Zeit* a los *Beiträge zur Philosophie*, una lectura" en: L. Catoggio y D. Parente (comps.), *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*, ed. cit., p. 45.

<sup>115</sup> C. Feitosa, "Das Schweigen der Tiere bei Nietzsche und Heidegger", ed. cit., p. 376.

## El habla, habla

El hombre habla. Hablamos despiertos y en sueños. Hablamos incluso, señala Heidegger, cuando no expresamos palabra alguna.<sup>116</sup> Por ello, se considera que hablar es una propiedad que

el hombre posee por naturaleza. Pero pensada en su esencia, el habla nada tiene que ver con esto.

En una conferencia leída en octubre de 1950 en Bühlerhöhe, titulada “*Die Sprache*” (“*El habla*”)

Heidegger se pregunta: ¿qué hay del habla misma?, ¿cómo adviene el habla en tanto que habla?

A lo que responde con la proposición: *Die Sprache spricht* (El habla habla).<sup>117</sup> Lo mismo señala

cinco años después, en el marco del Seminario dictado en Freiburg en el semestre de invierno de

1955/1956, titulado “*Der Satz vom Grund*” (“*La proposición del fundamento*”): “Es el lenguaje el

que habla, no el hombre. El hombre habla, sólo en tanto él corresponde destinalmente al

lenguaje”<sup>118</sup>. ¿Qué significa esto? Con esta formulación Heidegger intenta dejar atrás los modos

mediante los que se interpretó el habla a lo largo de la historia:

Nosotros no queremos asaltar (*überfallen*) al habla para obligarla al asidero de conceptos ya fijados. No queremos reducir el habla a un concepto para que éste nos suministre una opinión universalmente utilizable sobre el habla que tranquilice a todo representar<sup>119</sup>.

<sup>116</sup>M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* en: *GA 12*, I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften 1910-1926*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1985, p. 9. (Todas las traducciones de este texto son mías, A.S.).

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>118</sup> “*Die Sprache spricht, nicht der Mensch. Der Mensch spricht nur, indem er geschicklich der Sprache entspricht*”. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* en: *GA 10*, I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften 1910-1976*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1997, p. 143. (Todas las traducciones de este texto son mías, A.S.).

<sup>119</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache ...* ed. cit., p. 10.

Contra la idea que impera en la historia de Occidente y que reúne de alguna manera el pensamiento de Descartes, el filósofo alemán señala que el habla no se define como expresión del pensamiento, esto es, como exteriorización de un "interior". Claramente para Heidegger no hay algo "interior" pues ya sabemos desde *Sein und Zeit* que en tanto ser-en-el-mundo, el *Dasein* es, ek-siste ya "afuera". El habla, señala, tampoco da cuenta de una representación simbólica de lo real. También se posiciona Heidegger contra la idea del habla como instrumento de la información, que rige el presente dominado por la técnica.<sup>120</sup> Este modo en que el habla "se hace voz", se relaciona con la demanda del mundo técnico. El habla que "informa" sobre lo ente se "formaliza" a fin de servir al hombre tecno-calculador.<sup>121</sup>

El habla tal como la piensa Heidegger, tiene un sentido completamente distinto, en tanto no arraiga en ninguna parte su fundamento. En el curso dictado en el semestre de verano de 1941 en Freiburg, publicado bajo el título "*Grundbegriffe*" ("Conceptos fundamentales"), Heidegger señala que el lenguaje no es en modo alguno un fenómeno o propiedad cualquiera constatable por nosotros en el hombre, como una capacidad entre otras<sup>122</sup>. De ningún modo Heidegger quiere negar que sea el hombre aquél que habla. Lo que aquí señala es que el habla, pensada en un registro metafísico, no es una actividad del "hombre" que habla en una lengua determinada, sino que más bien el habla realiza y hace-resultar (*erwirkt und er-gibt*) al hombre en lo hablado.<sup>123</sup>

<sup>120</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* ... ed. cit., p. 143. Para un análisis del vínculo entre habla y técnica véase: D. Tatián, *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, ed. cit., pp. 214-237.

<sup>121</sup> O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. F. Duque, Madrid, Alianza, 1993, p. 336.

<sup>122</sup> M. Heidegger, *Grundbegriffe* en: *GA 51, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1981, p. 64; Edición española: M. Heidegger, *Conceptos fundamentales*, trad. M. Vázquez García, Madrid, Alianza, 1989, p. 103.

<sup>123</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* ... ed. cit., p. 12.

En lo hablado no se termina el hablar. En lo hablado el hablar permanece resguardado (*geborgen*). En lo hablado reúne el hablar la manera de cómo perdurar él y aquello que a partir de él perdura - su perduración - su esencia. Pero en general, y con demasiada frecuencia, lo hablado viene a nuestro encuentro sólo como el pasado de un hablar.<sup>124</sup>

El habla en su esencia permanece antes y después de lo hablado. Pero permanece desarraigada, suspendida sobre un abismo. En este sentido, el habla no remite a lo hablado por el hombre, sino que el hombre habla cuando “corresponde” al habla. Pero corresponder es, según Heidegger, “estar a la escucha”. Y hay escucha sólo allí donde hay silencio. El animal se encuentra privado del habla (en el sentido de no poder corresponder a ella) pues éste no puede guardar silencio. Aunque no porque, como decía Nietzsche, el animal permanentemente “olvida”, sino porque no tiene experiencia de *aquello sobre lo que* es posible guardar silencio, esto es, porque le falta una relación con el Ser<sup>125</sup>.

Heidegger define el silencio del animal en función de una “alteridad esencial” en su Ser. Esta alteridad no es otra cosa que lo que el filósofo entiende aquí como clausura. El animal, a diferencia del *Dasein*, está clausurado al Ser. Pero entonces debemos preguntarnos, frente a esta clausura del viviente animal ¿qué significa la apertura al Ser del *Dasein*? Según la interpretación de Diego Tatián, hay que pensar esta pregunta desde dos frentes distintos, que no obstante se cruzan a lo largo de la obra de Heidegger. En efecto, luego de la llamada *Kehre* (Vuelta) del pensamiento heideggeriano en la década del '30, se da un corrimiento desde la fenomenología del *Dasein* a la primacía del Ser (*Seyn*) sobre el hombre. Si partimos de esa primacía del Ser, podemos decir que el *Dasein* no dispone sin más de un acceso privilegiado (en un sentido esencialista) al mismo, sino que se encuentra arrojado (*geworfen*) a esa apertura. Esta idea

<sup>124</sup> *Ibid.*, pp. 13-14.

<sup>125</sup> Tatián. *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, ed. cit., p. 233.

aparece en el Seminario dictado durante el semestre de verano de 1935 en Freiburg, publicado en 1953 bajo el título “*Einführung in die Metaphysik*” (*Introducción a la metafísica*), del siguiente modo:

Es el ser mismo el que arroja al hombre en la vía de ese desgarramiento, que forzándolo a ponerse en marcha más allá de sí mismo, como aquel que levanta campamento (*der Ausrückender*), lo liga al Ser para ponerlo en obra...<sup>126</sup>

Ahora bien, según lo expuesto, el habla no remite sencillamente a una propiedad específica del *Dasein* de la que el animal estaría privado. No es el hombre sino el lenguaje mismo el que habla de múltiples maneras. De este modo, podría decirse que Heidegger procura una “desantropologización” del habla, en tanto describe la relación entre el lenguaje y el hombre de manera invertida. Con ello, el filósofo volvería a despojar al hombre de su ámbito de propiedad, pues de lo expuesto se sigue que el *Dasein* no es el sujeto que se determina en función del pensar, de la razón, del habla o de otras facultades. En este sentido, el *Dasein* nunca se define en términos positivos. Tal vez a este respecto pueda incluso tenderse un puente entre el modo en que Heidegger piensa al existente humano con el modo en que lo definió Nietzsche al inicio de la *Segunda consideración Intempestiva*: aquello que determina fundamentalmente al *Dasein* es su carácter de incompletitud. Según esta idea, tal como señala Diego Tatián, el *Dasein* no se determina sino como descentramiento de sí, desarraigo, como un hiato, una fractura: un espacio donde el Ser se da<sup>127</sup>.

<sup>126</sup> “Das Sein selbst wirft den Menschen in die Bahn dieses Fortrisses, der ihn über ihn selbst hinweg als den Ausrückender an das Sein zwingt, um dieses ins Werk zu setzen und damit das Seiende im Ganzen offenzuhalten”. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* en: GA 40, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1985, p. 172. (Todas las traducciones de este texto son mías, A.S.).

<sup>127</sup> D. Tatián. *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, ed. cit., p. 215.

Sin embargo, este modo de encontrarse en lo abierto, esta apertura al Ser, ¿no constituye  
acaso otro modo de ubicar al *Dasein* en una posición de superioridad, de excepcionalidad frente a  
las otras formas de vida? ¿Cómo operaría una "desantropologización" cuyo resultado es atribuirle  
al *Dasein* una propiedad (aunque en el modo de la impropiedad): la de ser el medio a través del cual el habla, habla? ¿No es acaso el *Dasein* el único ente que puede "hacer silencio" para que el habla, hable? Tal como se expuso en el apartado anterior, Heidegger critica fuertemente la determinación del existente sobre el fondo común de la "animalidad", que a partir de allí fija la excepcionalidad de la esencia del hombre. Pero podría pensarse que ese fondo de comparación sobre el que se lleva a cabo la determinación de lo que caracteriza "propiamente" al existente sea en este momento el Ser. Con el lenguaje de la clausura y la apertura, a los fines de definir al existente humano, Heidegger terminaría fijando la "excepcionalidad" de su esencia. En este sentido, uno bien podría preguntarse si le cabe al planteo de la apertura al Ser del *Dasein* la misma crítica que, según Heidegger, le cabe a Nietzsche y a la determinación del hombre como animal racional. A continuación intentaremos pensar esta posibilidad.

En el Seminario dictado en el invierno de 1933/34—durante el tiempo en que Heidegger  
era Rector de la Universidad de Freiburg<sup>128</sup>—, publicado en la *Gesamtausgabe* recién en el 2001  
con el nombre "*Vom Wesen der Wahrheit*" ("De la esencia de la verdad") en el volumen 36/37 de  
la *Gesamtausgabe* titulado "*Sein und Wahrheit*" ("*Ser y verdad*"), se señala:

Esa dependencia (*Gebundenheit*) en el poder superior del ser pertenece a la más profunda esencia del hombre... Porque el hombre, y sólo porque el hombre es esa esencia, existe en el lenguaje... El animal no habla, porque no puede hablar... porque

<sup>128</sup> M. Heidegger, *Sein und Wahrheit* en: GA 36/37, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2001, p. 299. (Todas las traducciones de este texto son mías, A.S.).

se encuentra clausurado con respecto a los poderes asaltantes. ¿Cuáles poderes? ¡El poder superior del Ser!<sup>129</sup>

Aquí se muestra esta comparación entre el hombre y el animal respecto del Ser que apoyaría la posibilidad de que sobre Heidegger recaiga el peso su misma crítica. Sin embargo, es importante la primera línea de este pasaje, pues justamente señala aquella “dependencia” que forma parte de la apertura, de ese modo de encontrarse en lo abierto, que nos vuelve a advertir que el hombre no dispone de un acceso “excepcional” al Ser sin más, sino que, tal como ya se indicó, el hombre no es otra cosa que ese espacio, incompleto, en el que el Ser se da, como un poder “asaltante”. En este sentido, podría pensarse que la referencia al Ser no se constituiría como una marca de “propiedad” del *Dasein*, del mismo modo en que la “propiedad” se definía según la tesis de la excepcionalidad humana ya expuesta. Esto es así pues justamente esta propiedad del “estar abierto” no dice nada respecto del *status* del hombre por sobre el animal que fundamente su capacidad de dominio. Esto se ve claramente cuando Heidegger señala después del citado pasaje:

El hombre está expuesto y abierto al poder superior del Ser, por eso, él habla...Permanecer excluido de la capacidad de hablar (*Vermögen zu sprechen*), eso puede uno observarlo de inmediato en una vaca, en una gallina o en cualquier animal. Pero por otro lado, por lo mismo, es igualmente imposible que un dios “hable” ([o algo así como la] “palabra” de dios).<sup>130</sup>

Tal vez el hecho de que, el modo de encontrarse en esta apertura (en esta exposición al “poder superior del Ser”) que define al existente, lo separe de manera absoluta tanto del animal

<sup>129</sup> *Ibid.*, pp. 100-101.

<sup>130</sup> M. Heidegger, *Sein und Wahrheit*, ed. cit., p. 101.



como de la figura de dios, podría apoyar la idea de que el *Dasein* no se posiciona como un ente excepcional sobre el animal (y frente a él), tal como, según Heidegger, sucedía con la designación metafísica del hombre como “animal racional”.

A partir de la co-pertenencia originaria de Ser y hombre se mantiene, en efecto, un límite absoluto entre el existente humano y todo otro ente que no es *Dasein*. El tema es saber si eso que define al existente de manera esencial es o no un modo de preservación “encubierto” de la excepcionalidad de lo humano. Uno podría pensar que la pregunta sigue siendo si la distinción en sí misma (absoluta, abismal) que Heidegger establece, supone o no una voluntad de dominio, de apropiación de lo ente, o si este modo de definir al hombre, absolutamente diferente al modo en que la historia de la filosofía occidental lo definió, exige otro acercamiento para ser pensado.<sup>131</sup>

### El animal, el “se”

Muchos autores se posicionan frente al modo aquí expuesto de interpretar el silencio del animal en el pensamiento de Heidegger.<sup>132</sup> Existen además, varios comentadores críticos que analizan este tema desde un enfoque totalmente distinto al desarrollado aquí.<sup>133</sup> Es interesante entender el trasfondo del punto de llegada de estas lecturas, pues éste se relaciona con un marco más amplio, desde el cual se lee habitualmente al filósofo de Meßkirch, que no podríamos –ni querríamos– omitir aquí.

<sup>131</sup> Esta cuestión se intentará resolver en el último capítulo cuando se trabaje la cuestión del animal en el marco del pensamiento de la técnica en Heidegger.

<sup>132</sup> Algunos de ellos son: J. Derrida, *La bestia y el soberano*, ed. cit.; C. Feitosa; “Das Schweigen der Tiere bei Nietzsche und Heidegger”, ed. cit.; G. Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. T. Segovia, Valencia, Pre-Textos, 2003.

<sup>133</sup> Como por ejemplo: E. Mendieta, “El bestiario de Heidegger: el animal sin lenguaje ni historia”, *Filosofía UIS*, vol. 11, nº 1, enero - junio de 2012, pp. 17 – 43.

Algunos comentadores retoman ciertos pasajes que remiten a la temática del silencio del animal del Seminario "Vom Wesen der Wahrheit" –aquél dictado por Heidegger en el semestre de invierno de 1933/1934– e interpretan la posición del filósofo en el marco de acontecimientos de tipo políticos. En efecto, aquel Seminario se dictó en el momento en que Heidegger había sido elegido rector de la Universidad de Freiburg y que, como todo personal directivo en ese tiempo, había ingresado en el NSDAP (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*), sin haber tenido con él mayores contactos hasta ese momento.<sup>134</sup>

La interpretación que transita estos pasajes a la luz del compromiso político de Heidegger, comprende el llamado "silencio del animal" como un modo despectivo de interpretar el modo en que los animales, en efecto, se comunican entre sí. En este marco interpretativo, el modo heideggeriano de referirse al silencio del animal, o lo que es lo mismo, al habla "impropia" de los animales, suele identificarse con las "habladurías" (*das Gerede*) del *Man*, del "Uno" que caracteriza el modo de ser del *Dasein* caído en la cotidianidad (*Alltäglichkeit*), descrito en *Sein und Zeit*.<sup>135</sup>

Esta identificación es particularmente interesante porque retoma un vínculo, que ya había hecho explícito Theodor Adorno, entre la esencia del habla y el compromiso político de Heidegger durante el Nacional Socialismo. Básicamente esta interpretación se establece a partir del párrafo 34 de *Sein und Zeit*. Allí Heidegger señala el vínculo entre el habla y la posibilidad de callar, de donde procedería el genuino "poder oír" (*Hörenkönnen*) y el "ser uno con otro" (*Miteinandersein*). En este contexto, Heidegger señala:

<sup>134</sup> O. Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg – Munchen, Karl Alber, 1972, p. 18; (Edición en español: O. Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*, trad. J. de la Colina, Barcelona, Alfa, 1984, p. 17)

<sup>135</sup> "El zumbido de las abejas es tan lenguaje como lo es la cacofonía de las voces humanas en un supermercado o en una cervecería... Los animales, y ciertas modalidades de humanos son incapaces de la verdad puesto que no se encuentran dominados (*overpowered*) por el "poder superior del Ser". E. Mendieta, "El bestiario de Heidegger...", ed. cit., p. 33.

Sólo donde es dada la posibilidad existencial de hablar y oír, puede alguien escuchar... Quien calla en el hablar uno con otro puede “dar a entender” (*zu verstehen geben*)...mucho mejor que aquél al que no le faltan palabras...Sólo en el genuino (*echten*) hablar es posible un verdadero callar (*eigentliches Schweigen*). Para poder callar necesita el *Dasein* tener algo que decir, esto es, disponer de un verdadero y rico “estado de abierto” (*Entschlossenheit*) de sí mismo. Entonces hace la silenciosidad manifiesta y tira abajo a las habladurías (*schlägt das »Gerede« nieder*).<sup>136</sup>

En 1964 publica Adorno su libro: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. (La Jerga de la autenticidad. Hacia la ideología alemana)*. Allí se propone mostrar que existe una determinada jerga en la ideología alemana que es sintomática del fascismo. Esa jerga es la que de algún modo también hablaría Heidegger.<sup>137</sup> Adorno se posiciona contra la noción de autenticidad (*Eigentlichkeit*) que dominaría el proyecto de *Sein und Zeit*.<sup>138</sup>

La jerga, que en la fenomenología de las habladurías de Heidegger mereció un puesto de honor, califica a los adeptos, según su opinión, de no-triviales y de sentido superior<sup>139</sup>

En este contexto, sobre el citado pasaje de Heidegger, señala Adorno:

<sup>136</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit, pp 164-165; (trad. cit., § 34).

<sup>137</sup> O. Pöggeler, *Philosophie und Politik...*, ed. cit., p. 37.

<sup>138</sup> Esta noción, no obstante, entra en tensión con aquellos textos de Heidegger posteriores a la llamada *Kehre*, sobre los que nos concentramos en esta exposición sobre el fenómeno del habla.

<sup>139</sup> T. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997, p 15.; Edición en español: T. W. Adorno. „Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad” en: *Obras completas 6.*, Madrid, Akal., 2005 p. 404.

En cuanto Heidegger quiere reducir las habladurías al silencio, su lenguaje tintinea con el armamento (*die Rüstung*): «Para poder callar, el ser-ahí debe tener algo que decir, esto es, disponer de una auténtica y rica apertura de sí mismo. Entonces hace patente la taciturnidad y echa abajo las "habladurías"». En las palabras «echar abajo» (*niederschlagen*) habla como rara vez en otras partes su lenguaje, el de la violencia (*Gewalt*).<sup>140</sup>

Heidegger condena las habladurías (*das Gerede*), señala Adorno, pero no la brutalidad: pactar con ella no es nada en comparación con pactar con las más "inocentes habladurías". La interpretación adorniana de Heidegger ha sido fuertemente criticada<sup>141</sup> y sigue siendo actualmente discutida. Pero más allá del modo crítico en que podría analizarse esta recepción, hay algo que sostiene las afirmaciones de Adorno y que retoman muchos de los críticos de la cuestión del animal en la filosofía de Heidegger que aún debe ser pensada, pues parece no poder quedar afuera de aquello que el filósofo dijo en las lecciones de un Seminario en algún aula de la Universidad de Freiburg. Tal vez aquello, que tanto "ruido" hace, que resuena en sus palabras como lo hace el "armamento", no se vincule precisamente con el "silencio del animal", sino ante todo, con el "silencio de Heidegger", con el silencio sobre lo que, según palabras de Maurice Blanchot, sigue siendo una herida del pensamiento, un silencio que, como ha señalado Philippe Lacoue-Labarthe, permanece inexcusable.<sup>142</sup>

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 78. (trad. cit., p. 456)

<sup>141</sup> Para una crítica a la recepción adorniana de Heidegger véase: O. Pöggeler, *Philosophie und Politik...*, ed. cit., p. 36. y ss.

<sup>142</sup> J. Derrida, „Heideggers Schweigen“ en: G. Neske, E. Kettering (comps), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, Neske, 1988, p 157. Este tema será retomado extensamente en el próximo capítulo.

## El habla y la muerte

En una de las tres conferencias dictadas a fines de 1957 y principios del 1958 en Freiburg, titulada "Das Wesen der Sprache", Heidegger vincula la idea de que el animal no puede hablar con el pensamiento de que el animal tampoco puede morir:

Los mortales son aquellos que pueden experimentar la muerte en tanto muerte. El animal no es capaz de ello. El animal tampoco puede hablar. Un destello repentino ilumina la relación esencial entre muerte y habla, pero ésta está todavía sin pensar.<sup>143</sup>

¿Cómo se puede explicar el vínculo entre estas dos determinaciones esenciales, el habla y la muerte, al que hace referencia Heidegger? ¿En qué sentido este vínculo nos puede aportar elementos para el análisis de la pregunta sobre la distinción entre el animal y el hombre?

En la *Segunda Consideración Intempestiva* (1874), señalaba Nietzsche que la muerte aporta ese olvido que el hombre anhela y que el animal posee: "la muerte usurpa el presente, marcando que la existencia no es más que un infinito haber sido, una cosa que vive de su propia negación, del consumo de sí misma y de su contradicción incesante".<sup>144</sup> Pero este modo de interpretar el morir, ¿vale también para la muerte del animal? Heidegger tematiza esta pregunta en distintos momentos de su obra.

<sup>143</sup> "Die Sterblichen sind jene, die den Tod als Tod erfahren können. Das Tier vermag dies nicht. Das Tier kann aber auch nicht sprechen. Das Wesenverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch nicht ungedacht". M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* ... ed. cit., p. 203.

<sup>144</sup> "Bringt endlich der Tod das ersehnte Vergessen, so unterschlägt er doch zugleich dabei die Gegenwart und das Dasein und drückt damit das Siegel auf jene Erkenntnis, dass Dasein nur ein ununterbrochenes Gewesensein ist, ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen". F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen II, KSA I*, p.250 (trad. cit., p. 15. Traducción modificada).

En el párrafo 50 de *Sein und Zeit* (1927), en el contexto del tratamiento del fenómeno de la muerte como *Sein zum Ende* (ser relativamente al fin, al terminar), Heidegger señala que la muerte es la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable del *Dasein*, una posibilidad en la que el *Dasein* ya estaría yecto, arrojado (*geworfen*).<sup>145</sup> En este período de su pensamiento, el análisis está centrado en la analítica existencial del *Dasein*, que luego Heidegger abandona para pasar a hablar, como en el texto citado, de los “mortales” (*Die Sterblichen*). En los párrafos siguientes de *Sein und Zeit* Heidegger distingue distintos modos del terminar (*Endens*). Por un lado, el fáctico morir (*Ableben*) de los hombres<sup>146</sup>, luego el morir (*Versterben*) de los otros (los extraños, conocidos, o parientes)<sup>147</sup>, y por último el morir (*Verenden*) del ser vivo que no es el *Dasein*.

Con el fin de deslindar del análisis existencial de la muerte otras posibles exégesis del fenómeno, Heidegger señala que la ontología del *Dasein* es anterior a una ontología de la vida. El morir en el sentido de “finalizar” (*Verenden*) de lo vivo, el tránsito del organismo vivo hacia el cadáver, esto es, la muerte fisiológica, es algo que transitaría el *Dasein* tanto como todos los otros vivientes. No obstante, este no es más que una suerte de fenómeno intermedio que transita el existente y que Heidegger designa como un “dejar de vivir” fáctico (*Ableben*). ¿Pero qué es entonces la muerte para el *Dasein*? Heidegger señala que el existente, no acaba (*verendet*) nunca, en tanto asume la muerte en tanto que muerte (*sobald den Tod als Tod vermag*).<sup>148</sup> Mientras tanto el animal, que no es capaz de experimentar la muerte en tanto (*als*) muerte, alcanza el fin de su vida sin morir (*sterben*).

<sup>145</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 251. (trad. cit., p. 273).

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 251. (trad. cit., p. 275).

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 254. (trad. cit., p. 277).

<sup>148</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 247. (trad. cit., p. 270).

En el marco de la ontología fundamental de *Sein und Zeit*, Heidegger vincula la muerte del *Dasein* con la estructura fenomenológica del “poder ser sí mismo”. Hay allí un salida del “Se” (*das Man*) y un retorno a lo auténtico que no se explica por mediación del con (*mit*) Es justamente la anticipación (*Vorweg*) a la muerte como apertura a la totalidad de la existencia aquello que determina la “propiedad” del ser ahí<sup>149</sup>. Esta determinación ha sido fuertemente criticada pues supone una remisión del *Dasein* a su “poder-ser más propio” con la que imita, tal como sugiere J. L Marion, al sujeto moderno del cual Heidegger lo quería apartar.<sup>150</sup>

Ahora bien, es sabido que a partir de la ya mencionada “*Kehre*” (“Vuelta”) la ontología fundamental es abandonada, tal como señala Tatián, en favor de un pensamiento de la historicidad del Ser (*Sein*) y de su primacía sobre el hombre. Heidegger mismo asume los problemas que se siguen de haber expuesto de algún modo esta “preeminencia” original del *Dasein* en el marco de la analítica existencial. En la Carta a Jean Beaufret (1946), se defiende Heidegger de “una de las peores confusiones que se siguen de *Sein und Zeit*” y es justamente la de entender la existencia del hombre como realización de una esencia, en donde la “apertura al Ser” no sería otra cosa que un “producto de la subjetividad”. Sin embargo, señala:

...también es verdad que concebir y compartir de modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad, se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar *Ser y tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte,

<sup>149</sup> Para una crítica a la noción de *Eigentlichkeit* y al tratamiento del Ser-para-la-muerte en *Sein und Zeit* véase: J-L. Marion, “El interpelado”, trad. J. L. Vermal, *Quaderns de Pensament*, Universitat de les Illes Balears, Taula, nº 13-14, 1990.; E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1993.; M. B. Cragnolini, “Tembloros del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida”, *Pensamiento de los Confines*, nº 12, junio de 2003, pp. 11-119.

<sup>150</sup> J-L. Marion, “El interpelado”, trad. cit., p. 91. E. Levinas, *Entre nosotros...* trad. cit., p. 237.

«Tiempo y ser»<sup>151</sup>.... Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar falló al querer expresar ese giro (esa Vuelta [*Kehre*]) ni tampoco pudo ejecutarla con ayuda del lenguaje de la metafísica.<sup>152</sup>

Esto escribe Heidegger 20 años después de *Sein und Zeit*, y afirma que la única manera en la que puede ser pensada la “comprensión del Ser” (*Seinsverständnis*) es a partir de su referencia extática al claro del ser – que en nada tiene que ver con aquello que la Filosofía occidental entendió como “luz de la razón”<sup>153</sup>. Desde este abandono del lenguaje metafísico de *Sein und Zeit*, se puede comprender por qué ya en textos posteriores, la muerte no es remitida a la “(más propia) propiedad” del *Dasein*, sino al modo en que ésta designa la pertenencia del existente, el “mortal”, a este claro (*Lichtung*), también definido como “apertura” (*Offenheit*), “espacio libre” o lo “abierto libre”, en donde el Ser se da<sup>154</sup>.

En la conferencia titulada “*Das Ding*” (“La cosa”) leída en junio de 1950 en la *Bayerischen Akademie der Schönen Künste* en Múnich, señalaba Heidegger en contra de la representación metafísica del hombre como ser vivo:

---

<sup>151</sup> Publicada en: M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* en: *GA 14*, I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften 1910-1976*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2007.

<sup>152</sup> M. Heidegger, “Brief über den Humanismus” en: *Wegmarken*, *GA 9*, ed.cit, p. 328.

<sup>153</sup> Con esta reflexión no quisiéramos proponer una comprensión de la *Kehre* a partir de la división entre un primer y un segundo Heidegger, sino más bien abordar con otro lenguaje, aquello que exige ser comprendido en el proyecto filosófico heideggeriano en su conjunto, y que nosotros tratamos aquí sólo marginalmente, en relación con la pregunta sobre la división entre el hombre y el animal. Para un análisis que propone la interpretación de la obra de Heidegger como un todo o como un “camino”, véase: O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. cit.; B. Ainbinder, “Hacia una fenomenología de la negatividad...” ed. cit., p. 41.

<sup>154</sup> M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* en: *GA 14*, I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften 1910-1976*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2007, p 80.



Los mortales son los hombres. Se llaman los mortales porque pueden morir. Morir significa: ser capaz de la muerte en tanto muerte. Sólo el hombre muere (*stirbt*). El animal termina (*verendet*). No tiene a la muerte como muerte ni delante ni detrás de sí. La muerte es el cofre de la nada, es decir, de aquello que desde ningún punto de vista es algo que simplemente es, pero que, a pesar de todo, esencia, incluso como el misterio del ser mismo. La muerte, como cofre de la nada, es el albergue del ser.... Los mortales son lo que son, como mortales, esenciando en el albergue del ser. Ellos son la relación esenciante con el ser en tanto ser.<sup>155</sup>

Aquí se repite la fórmula que priva al animal de la muerte “en tanto tal”, pero podría decirse que opera del mismo modo en que lo privaba del habla en el apartado anterior. Los animales no hablan ni mueren, porque nunca la muerte –como tampoco el habla– es algo relativo a la vida; antes bien, designan la pertenencia del hombre al claro (*Lichtung*) que lo determinan como apertura y exposición a la verdad del Ser (*Seyn*).

A este respecto también retorna la pregunta y con ella la sospecha, acerca de si este modo de ser del existente humano, del mortal, en la apertura, que lo separa de todo lo otro ente (animales y dioses) de modo absoluto, supone o no un modo de ubicarse por sobre lo viviente que no ek-siste como el *Dasein*, y con ello, fundamenta o no, una posición de dominio sobre él.

Algunos comentaristas y críticos de la obra de Heidegger entienden que este análisis sí supone un modo de ubicar al existente en un nivel “superior” y fundamentan su posición a partir de algunas afirmaciones expresadas por el filósofo después de la Segunda Guerra Mundial. En la

---

<sup>155</sup> M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* en: *GA 7, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2000, p 180; Edición española: M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, p. 155. (Traducción modificada).

conferencia titulada “Die Gefahr” (*El peligro*) publicada en el volumen de conferencias *Bremer und Freiburger Vorträgen*, dictados por Heidegger a comienzos de la década del '50, se señala:

Cientos de miles mueren (*sterben*) en masa. Pero, ¿realmente mueren? Ellos sucumben (*umkommen*). Ellos son acabados. Pero, ¿realmente mueren? Ellos se convierten en pedazos disponibles (*Bestandstücke*) en la fabricación de cadáveres (*Leichen*). Pero, ¿realmente mueren? Ellos son liquidados inadvertidamente en los campos de exterminio (*Vernichtungslagern*); incluso además de eso, en este momento millones de personas empobrecidas están pereciendo (*verenden*) de hambre en China. Pero el morir (*sterben*) significa resistir [disputar] (*austragen*) la muerte en su esencia. Ser capaz de morir significa ser capaz de esa resistencia [disputa]. Nosotros somos capaces de esto sólo si nuestra esencia hace posible, [quiere] la esencia de la muerte.<sup>156</sup>

En pasajes como estos, Heidegger parece decir exactamente lo mismo que decía cuando definía la muerte como “cofre de la nada” o como aquello que alberga al Ser, sin embargo, no dice sólo eso. Parecería que no sólo el animal, sino también otros hombres, los que perecen en masa sin morir realmente, quedarían privados del modo de morir del existente que se asume en la negatividad, aquella que lo constituye “queriendo” la muerte “en tanto tal”. Este tipo de afirmaciones son más criticadas por los comentaristas de Heidegger que aquellas que sólo se refieren al “perecer” (*verenden*) del animal<sup>157</sup>, pues inevitablemente son leídas a la luz del compromiso político del filósofo durante el tiempo en que la “fabricación de cadáveres” operaba en manos de quienes en 1933, luego de asumir con el voto positivo del Parlamento del Reich, apoyaron su elección como rector en la Universidad de Freiburg.

<sup>156</sup> M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge* en: *GA 79, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1994, p 56. (Todas las traducciones de este texto son mías, A.S.)

<sup>157</sup> E. Mendieta, “El bestiario de Heidegger...”, ed. cit., p. 43.

## CAPÍTULO 3

### Filosofía y política

¿Cómo abordar la dimensión política de las reflexiones de Heidegger en los textos analizados? ¿En qué sentido es importante llevar a cabo esta articulación en el marco de la pregunta por la división entre el animal y el hombre? ¿Cómo evaluar las consecuencias políticas de un pensamiento que carga con el peso de su compromiso con eso que hoy entendemos que fue el nacionalsocialismo? ¿Qué es aquello que nos convoca en este trabajo a intentar pensar ese vínculo incomprensible, intolerable, entre el más grande pensador de su tiempo y el horror más grave que haya conocido –y producido– Occidente? Detrás de estas preguntas acontece, tal como ha señalado Jacques Derrida, una suerte de “requerimiento”, algo todavía por pensar, que constituye lo más terrible, y quizá también lo más valioso de la herencia que nos lega el filósofo de Meßkirch.<sup>158</sup>

El debate sobre el compromiso político de Heidegger, a partir de que fuera electo en 1933 rector de la Universidad de Freiburg y haya adherido –como muchos otros profesores de su tiempo– al nacionalsocialismo, sigue siendo aún hoy uno de los tópicos centrales en la discusión filosófica contemporánea. Durante los últimos 60 años se han escrito diferentes versiones sobre este complejo vínculo entre su filosofía y el nazismo. Este debate comienza inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, a partir de la publicación en el año 1946 del artículo –

<sup>158</sup> J. Derrida, “Heideggers Schweigen” en: G. Neske, E. Kettering (comps), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, Neske, 1988, p 157. (Edición castellana: J. Derrida, “El silencio de Heidegger”, trad. D. Tatián, *Nombres*, ed. cit., p. 43.)

escrito desde el exilio en el año 1939<sup>159</sup> – de quien fuera uno de los discípulos de Heidegger, Karl Löwith<sup>160</sup>, y se extiende hasta nuestros días. En efecto, con la reciente aparición de los tres volúmenes de los “*Schwarzen Hefte*” (reunidos en la *Gesamtausgabe*, volúmenes: 94 a 96)<sup>161</sup>, que compilan una serie de anotaciones en cuadernos en los que Heidegger volcaba sus pensamientos desde el año 1931 al año 1941, la polémica se reabre públicamente y la discusión se concentra con gran interés en la dimensión política de sus textos.<sup>162</sup>

---

<sup>159</sup> K. Löwith, “Les implications politique de la philosophie de l’existence chez Heidegger”, *Les Temps Modernes*, vol. 2, nº 14, Paris 1946, pp. 343-360.

<sup>160</sup> E. Kettering, “Heidegger und die Politik Stationen einer Diskussion” en: G. Neske, E. Kettering (comps), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, ed. cit., p. 130. (Todas las traducciones de este texto son mías, A.S.).

<sup>161</sup> M. Heidegger, Überlegungen II–VI («Schwarze Hefte» 1931–1938) en: GA 94, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2014; M. Heidegger, Überlegungen VII–XI («Schwarze Hefte» 1938/39) en: GA 95, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2014; M. Heidegger, Überlegungen XII–XV («Schwarze Hefte» 1939–1941) en: GA 96, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2014.

<sup>162</sup> Existen más de 400 entradas con artículos relevantes publicados durante los últimos dos meses sólo en diarios alemanes, sin contar las publicaciones recientes en otros medios de difusión informativos y académicos del mundo. Citamos a continuación sólo algunos artículos que representan distintas posiciones y análisis sobre el tema: I. Radisch, “Die Krönung der Gesamtausgabe”: Ein Gespräch mit dem französischen Philosophen Emmanuel Faye, *Die Zeit*, Alemania, 27/12/2013. Disponible en: <http://www.zeit.de/2014/01/heidegger-schwarze-hefte-emmanuel-faye> (Fecha de consulta: 27/03/2014); G. Blume, “Er ist der falsche Verdächtige”: Ein Gespräch mit dem französischen Philosophen François Fédiér, *Die Zeit*, Alemania, 18/01/2014. Disponible en: <http://www.zeit.de/2014/03/francois-fedier-ueber-martin-heidegger> (Fecha de consulta: 27/03/2014); W. Schütz, “Martin Heidegger: Der große Denker war ein Nazi”, *Augsburger Allgemeine*, Alemania, 12/03/2014. Disponible en: <http://www.augsburger-allgemeine.de/kultur/Martin-Heidegger-Der-grosse-Denker-war-ein-Nazi-id29168167.html> (Fecha de consulta: 27/03/2014); D. Pilz, “Ein anderer Anfang”, *Frankfurter Rundschau*, Alemania, 16/03/2014. Disponible en: <http://www.fr-online.de/literatur/die--schwarzen-hefte--von-martin-heidegger-ein-anderer-anfang,1472266,26569072.html> (Fecha de consulta: 27/03/2014); J. Kaube, “Der Deutsche nur kann das Sein neu sagen”, *Frankfurter Allgemeine*, Alemania, 20/02/2014. Disponible en: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/martin-heideggers-schwarze-hefte-der-deutsche-nur-kann-das-sein-neu-sagen-12810625.html>. (Fecha de consulta: 27/03/2014); R. Fulford, “The Nazi’s black notebooks”, *National Post*, Canadá, 22/03/2014. Disponible en: <http://fullcomment.nationalpost.com/2014/03/22/robert-fulford-the-nazis-black-notebooks/>(Fecha de consulta: 27/03/2014); E. Torregroza, “El error nazi que Martin Heidegger sigue pagando”, *El tiempo*, España, 01/03/2014. Disponible en: [http://www.eltiempo.com/mundo/europa/ARTICULO-WEB-NEW\\_NOTA\\_INTERIOR-13580455.html](http://www.eltiempo.com/mundo/europa/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-13580455.html) (Fecha de consulta: 27/03/2014).

En el marco de este enorme debate, es posible distinguir una corriente de pensadores críticos que no juzgan a Heidegger sólo por su responsabilidad política como miembro “activo” del partido nacionalsocialista o, aún peor, por no haber condenado posteriormente el exterminio cometido durante el III Reich, sino que sostienen la presencia de una suerte de “ideología” nacionalsocialista en su pensamiento.<sup>163</sup> Este tipo de abordaje de los textos de Heidegger, que lee su proyecto filosófico a la luz de los fundamentos del nazismo, se inscribe en una línea interpretativa que comienza a tomar relevancia en el escenario intelectual europeo a partir de la investigación llevada a cabo por el escritor chileno, Víctor Farías, reunida en su libro *Heidegger et le nazisme*.<sup>164</sup> Este estudio, publicado por primera vez en el año 1987 –y no casualmente– en Francia<sup>165</sup>, apela a una serie de testimonios y acontecimientos que eran conocidos en su mayoría desde los años `60, a través de las publicaciones del suizo Guido Schneeberger y del francés Jean-Michel Palmier<sup>166</sup>.

<sup>163</sup> Se suele ubicar la lectura de Theodor Adorno en esta línea de interpretación crítica “externa”. Véase: Dieter Thomä (comp.), *Heidegger Handbuch*, Stuttgart, Metzler Verlag, 2003, p. 159. En efecto, Adorno expone, tal como se ha señalado en el capítulo anterior, una extensa crítica a la filosofía de Heidegger, a la que califica como “fascista hasta sus más íntimos elementos”. Cfr. T. W. Adorno an Herrn S. (Schroeder, Klaus Chr.), *Diskus. Frankfurter Studentenzeitung*, I, Junio de 1963. (Todas las traducciones de este texto son mías, A.S.). Sobre la recepción de Heidegger que lleva a cabo la Teoría Crítica véase: D. Tatián, “Teoría crítica, metafísica y subjetividad” en: *Desde la línea. Dimensión política de Heidegger*, ed. cit., pp. 143-215.

<sup>164</sup> V. Farías, *Heidegger et le Nazisme*, trad. M. Benarroch y J. B. Grasset, Lagrasse, Verdier, 1987. (Edición en español: V. Farías, *Heidegger y el nazismo*, Madrid, El Aleph, 1989).

<sup>165</sup> Se sabe que el hecho de que Farías hubiera buscado al mercado parisino, antes que al alemán para la primera edición de su libro, no fue casual. Se ha señalado que este hecho responde al cálculo de que el “caso Heidegger” tenía mayores probabilidades de escándalo en Francia, dado que durante algún tiempo Heidegger dejó de dominar la escena filosófica en Alemania. Sobre el debate en torno a la publicación del libro de Farías véase: F. Gil Villegas, “Heidegger y el nazismo de Farías, o la agenda oculta por desacreditar un pensamiento superior”, *Theoría*, nº 11-12, dic. 2001, pp. 79-88.

<sup>166</sup> G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*. Berna, Suhr, 1962; J. M. Palmier, *Les Ecrits politiques de Heidegger*, París, L’Herne, 1968.

Un año después de la publicación de Farías, se publica la biografía de Heidegger escrita por el historiador alemán Hugo Ott<sup>167</sup>, en la que también se exponen datos concretos sobre el vínculo que mantuvo el filósofo con el nazismo, desde sus disposiciones administrativas como rector de la Universidad de Freiburg hasta sus declaraciones abiertas en favor de las S.A.

Sin embargo, el aporte biográfico de Ott no trasciende con la misma intensidad con la que lo hace el libro de Farías. Se dice que el gran revuelo que este libro provocó, se debió, entre otras cosas, al vocabulario utilizado ('militantismo', 'activismo', 'adhesión', etc.), tanto como a la "imparcialidad histórica" que se le concedía al autor del mismo.<sup>168</sup> No obstante, lo que pretendía ser un trabajo serio, no tuvo una recepción positiva por parte de la intelectualidad europea francesa y alemana. Su retórica difamatoria, sus imprecisiones y sus omisiones deliberadas provocaron la sospecha de que se trataba de una "operación montada" contra el pensador alemán. Filósofos franceses como Jacques Derrida y Philippe Lacoue-Labarthe, entre otros intelectuales que formaron parte del debate del así llamado "caso Heidegger" durante los años '60 y '70, calificaron el libro de Farías de 'injusto' y 'deshonesto'<sup>169</sup>:

Creo que los que en Francia dijeron muy rápidamente –ya en las primeras semanas tras la aparición del libro de Farías –: 'Con Heidegger ha terminado todo. No es necesario

<sup>167</sup> Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt (Main) 1988. (Edición en español: Hugo Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, trad. H. Cortés Gabaudan. Madrid, Alianza, 1992.). Si bien se suele aceptar que ambos autores, Hugo Ott y Víctor Farías, coinciden en su interpretación de los hechos que vinculan a Heidegger con el régimen nazi, lo cierto es que desde 1986, un año antes de la publicación del libro de Farías, Hugo Ott ya había proporcionado elementos sólidos sobre este vínculo y luego es el mismo Ott quien, entre muchos otros reconocidos autores, condena la investigación del chileno, describiéndola como una argumentación deficiente y llena de imprecisiones. Cfr. H. Ott, "Wege und Abwege. Zu Victor Farias' kritischer Heidegger-Studie" en: G. Neske, E. Kettering (comps.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, ed. cit., p. 144.

<sup>168</sup> P. Lacoue-Labarthe, "Sobre el libro de Víctor Farías *Heidegger y el nazismo*" en: *La ficción de lo político*, trad. M. Lancho, Madrid, Arena Libros, 2002, p. 139.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 145.

leerlo más', casi estaban diciendo: 'déjenos quemarlo', y creo que no sólo han dado muestras de su falta de responsabilidad política, vinculada naturalmente a la buena consciencia de su antifascismo, sino también testimonio de su inexperiencia sociológica.<sup>170</sup>

Igualmente deshonesto fue considerada la contribución del libro de Emmanuel Faye,

*l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933-1935*

(2005).<sup>171</sup> En este trabajo, el autor examina extractos inéditos de los seminarios de Heidegger dictados entre 1933 y 1935, y sostiene la idea de que Heidegger se consagró a la tarea de poner la filosofía al servicio de la legitimación y de la difusión de los fundamentos del nazismo y del

---

<sup>170</sup> J. Derrida, "El silencio de Heidegger", trad. cit. p. 42. Luego de que Derrida se expresara de este modo, la polémica con Víctor Farías no tardó en llegar. El chileno publica el 17 de diciembre de 1987 en el diario español *El País* una respuesta a Derrida. Allí señala: "Los heideggerianos de estricta observancia han protestado hasta ahora contra la acusación de nazismo al 'filósofo más grande del siglo' y han exigido, en forma de desafío, que se exhiban los documentos que sirven de prueba a la misma. Esto es cosa hecha, gracias a los esfuerzos de G. Schneeberger, H. Ott y míos. Se quiere ahora cambiar las reglas del juego: ¡los hechos no tendrían ninguna relación con la esencia de la filosofía de Martin Heidegger! ¿Qué dice J. Derrida? Los hechos están ahí, pero en sí mismos carecen de importancia sin una correspondiente reflexión filosófica. Mejor todavía: Derrida no ha 'encontrado en esta investigación nada que no se conociera desde hace mucho tiempo'. Esto es falso. Entre otras cosas, yo he probado hechos (...) perfectamente desconocidos hasta la aparición de mi libro". V. Farías, "Respuesta a Jacques Derrida". Disponible en: [http://elpais.com/diario/1987/12/17/cultura/566694001\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1987/12/17/cultura/566694001_850215.html) (Fecha de consulta: 30/03/2014). Para una discusión en torno al tratamiento de la cuestión política en la filosofía de Heidegger por parte de Derrida véase: D. LaCapra, *Representar el Holocausto. Historia, teoría, trauma*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, p. 151 y ss.

<sup>171</sup> E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Albin Michel, Idées, 2005. (Edición en español: E. Faye, *Heidegger. La introducción del Nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, trad. O. Moro Abadía, Madrid, Akal, 2009). La novedad que supone este abordaje en comparación con las investigaciones de Farías y Ott, reside en que Faye se concentra en la propia enseñanza de Heidegger, esto es, en el contenido de los cursos que el filósofo impartió. Recientemente (enero de 2014) se publicó el libro: E. Faye (comp), *Heidegger. Le sol, la communauté, la race*, Paris, Beauchesne, 2014, donde Faye reúne una serie de investigaciones actuales sobre la relación del pensamiento de Heidegger y el nacionalsocialismo, en las que se someten a examen conceptos como el "suelo", la "comunidad" y la "raza".

hitlerismo. Faye llama incluso la atención sobre la gravedad que supone el hecho de que los textos “hitlerianos y nazis” de Heidegger se puedan encontrar hoy en las estanterías de las bibliotecas públicas de filosofía.<sup>172</sup>

Este tipo de intervención que intenta deliberadamente cerrar el “caso Heidegger” (que, tal como señala Lacoue-Labarthe, pareciera indicar con ese nombre que se tratara de un crimen contra la humanidad) de una vez y para siempre, se enfrenta a otras versiones acerca del complejo vínculo entre su filosofía y la política. El filósofo francés François Fédier (discípulo de Jean Beaufret, activo portavoz de la resistencia francesa a la ocupación alemana durante la Segunda Guerra Mundial) se ha dedicado intensivamente (y lo hace hasta el presente) a desacreditar abiertamente la retórica difamatoria de interpretaciones como las de Farías y Faye<sup>173</sup>. En consonancia con las reflexiones del filósofo alemán Otto Pöggeler, Fédier se sitúa críticamente contra la idea de una posible convergencia entre el nazismo y el pensamiento de Heidegger<sup>174</sup>. Este autor, al igual que Pöggeler, juzga las aseveraciones de quienes han pretendido equiparar los textos “políticos” de Heidegger con el lenguaje decadente del III Reich como interpretaciones “simplistas” que no tienen otro fin más que el de suscitar un ambiente de infamia alrededor del filósofo.<sup>175</sup>

<sup>172</sup> “Lejos de hacer progresar el pensamiento, Heidegger contribuyó a ocultar el contenido profundamente destructivo de la empresa hitleriana, ensalzando su “grandeza”. Lejos de enriquecer la filosofía, la abrió a su destrucción colocándola al servicio de un movimiento que, por la discriminación criminal de la que se nutre y la empresa de aniquilación colectiva a la que conduce, constituye la negación radical de toda humanidad y todo pensamiento”. E. Faye, *Heidegger. La introducción del Nazismo en la filosofía...*, trad. cit., pp. 7-8.

<sup>173</sup> F. Fédier “Mecanique de la diffamation” en: Massimo Amato & François Fédier (eds.), *Heidegger, à Plus Forte Raison*, Paris, Fayard, 2007; F. Fédier, *Droit de Réponse*. Paru dans “Le Monde Des Livres”, 26 de octubre de 2006. Disponible en: <http://parolesdesjours.free.fr/fedier2.pdf> (Fecha de consulta: 03/04/2014).

<sup>174</sup> F. Fédier (ed.), Martin Heidegger, *Écrits politiques 1933-1966*, Paris, Gallimard, 1995; F. Fédier, *Trois attaques contre Heidegger*, *Critique*, nº 234, Noviembre 1966, pp. 883-904.

<sup>175</sup> F. Fédier: “Hablemos, por favor, de política”, trad. F. Guerrero, *Sileno*, vol. 11, Madrid, 2001, p. 20; Cfr. O. Pöggeler, *Philosophie und Politik...*, ed. cit., p. 37.; En esta misma línea interpretativa, que sugiere una separación



En una entrevista publicada en 2001, el filósofo François Fédiér resume su posición en el debate de esta manera:

... tan pronto como Heidegger hubo comprendido que no podía llevar a buen puerto aquello a lo que se había comprometido, se liberó del compromiso. ¿Por qué se había comprometido? La respuesta a esta pregunta la dio el propio Heidegger en varios de sus textos. Pero no se quieren leer esas declaraciones de acuerdo a lo que ellas dicen. Por el contrario, siguiendo la tendencia característica de una época que considera sospechoso todo lo que no 'cuadra' con las ideas admitidas, las explicaciones de Heidegger se encasillan sin más bajo la categoría de los escritos de esos culpables que no reconocen el alcance de sus crímenes. Pero es que Heidegger no ha sido culpable de nada criminal, y esto es lo que un día terminará por salir a la luz en su verdad incuestionable. Ese día, todos podremos leer lo que Heidegger dijo.

Estas son algunas de las interpretaciones más importantes que conforman el debate en torno a Heidegger y su vínculo con el nacionalsocialismo.<sup>176</sup> Analizar exhaustivamente el compromiso político del proyecto filosófico heideggeriano excede las pretensiones del presente trabajo. Sobre todo porque esta tarea merecería un análisis de la obra de Heidegger en su totalidad. No obstante, si debiéramos situar nuestra interpretación en este debate, coincidiríamos con Lacoue-Labarthe, en que, si existe un “caso Heidegger”, es porque existe el “pensamiento de Heidegger”, y es en ese pensamiento donde se debe articular la cuestión de su responsabilidad absoluta de la filosofía de Heidegger y el nacionalsocialismo y señala que un planteo de esa índole es por principio absurdo y difamatorio, se inscribe también el libro de Julian Young: *Heidegger, Philosophy, Nazism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

<sup>176</sup> Para un análisis detallado de los diversos momentos que conforman la dimensión política de la recepción del pensamiento de Heidegger véase: E. Kettering, “Heidegger und die Politik - Stationen einer Diskussion” en: G. Neske, E. Kettering (comps), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, ed. cit, p. 129 y ss.

política, no sobre un “collage” de documentos heterogéneos en cuanto a su significado filosófico y político.<sup>177</sup>

Aquel silencio cómplice que mantuvo Heidegger durante los años posteriores a 1945 es y será inaceptable. El hecho de que la “decepción” que sintió al renunciar a su puesto del rectorado no haya sido lo suficientemente extrema como para obligarlo a criticar abiertamente lo que aconteció durante el nacionalsocialismo, también es inadmisibile. Pero, tal como señala Lacoue-Labarthe, se trata de comprender exactamente por qué (y a qué) se adhirió, qué le decepcionó y de qué no se arrepintió. Se trata sobre todo, de *pensar* el nazismo, ese es el “requerimiento” – así lo llama Derrida– que heredó gran parte del pensamiento contemporáneo europeo y que los trabajos de Farías y Faye no han logrado siquiera vislumbrar.

Ahora bien, ¿por qué consideramos relevante hacer una referencia a este debate en el marco de la presente investigación sobre la pregunta por la división entre el hombre y el animal en la filosofía de Heidegger? La razón de esta inclusión reside fundamentalmente en la necesidad de situar en un marco teórico concreto los diversos comentarios críticos, principalmente de autores norteamericanos, que vinculan el pensamiento de Heidegger sobre *el* viviente en general –animal y humano– con consideraciones antropológicas en clave racista y con principios propios de una “ideología criminal”<sup>178</sup>.

Estos comentarios críticos ofrecen diversos argumentos para establecer un vínculo de esas características. Un breve recorrido por ellos nos permitirá entender un particular modo de abordar la pregunta que dio comienzo a nuestra indagación e indicar, asimismo, otros modos de abordaje posibles. Este análisis constituirá una suerte de preámbulo para el examen previsto en el próximo

<sup>177</sup> P. Lacoue-Labarthe “Sobre el libro de Víctor Farías *Heidegger y el nazismo*”, trad. cit. p. 144.

<sup>178</sup> Cfr. D. Dombrowski, “Heidegger's Anti-Anthropocentrism”, *Between the Species*, Winter & Spring 1994, p. 30. (Todas las traducciones de este texto son mías, A. S.).

y último capítulo, en el que se abordará la cuestión del animal en el marco de las reflexiones heideggerianas en torno a la técnica.

### Ecología, humanismo y técnica

¿Bajo qué argumentos se ha logrado establecer un nexo entre las consideraciones heideggerianas en torno a lo viviente con los principios antisemitas y biologicistas de lo que se ha dado a llamar “ideología nazi”? Una vinculación de este tipo fue llevada a cabo por una determinada línea interpretativa contemporánea, que toma elementos de la llamada “Ecología profunda” (*Deep Ecology / Tiefen Ökologie*)<sup>179</sup> y los confronta con la lectura habitual que se hace de las reflexiones heideggerianas en torno a la técnica. Esta confrontación surge luego de que muchos estudiosos de la Filosofía de la Ecología hayan adoptado el diagnóstico heideggeriano del dominio de la técnica en el mundo moderno como punto de partida para pensar la devastación de la tierra iniciada con la era industrial.<sup>180</sup>

Michael E. Zimmerman, en su libro *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art* (1990), señala que los “ecologistas profundos” (entre los que se

<sup>179</sup> Este concepto fue acuñado por primera vez por el filósofo naturalista noruego Arne Næss en 1973, en su artículo “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement”, *Inquiry*, nº 16, 95-100. Para un resumen de los principios básicos de la ecología según este autor véase: A. Næss y G. Sessions, *Basic Principles of Deep Ecology*, 1984. Disponible en: <http://theanarchistlibrary.org/library/arne-naess-and-george-sessions-basic-principles-of-deep-ecology>. (Fecha de consulta: 12/04/2014) Un estudio detallado acerca del desarrollo de la “Ecología profunda” como disciplina científica puede hallarse en: B. Devall, “Die tiefenökologische Bewegung”, *Ökophilosophie*, Reclam, Stuttgart, 1997.

<sup>180</sup> Esta posición la sostienen, entre otros: W. Fritz, *Umweltschutz und Unternehmenserfolg. Eine empirische Analyse*. Braunschweig, Technische Universität Braunschweig, 1993 y M. Giardina, “La devastación de la Tierra en el Heidegger de los años treinta: Entre lo gigantesco y la maquinación” en: L. Catoggio y D. Parente (comps.), *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*, ed.cit.

incluye él mismo) parten de la comprensión de que la verdadera explicación de la crisis ambiental es el carácter radicalmente antropocéntrico propio de la cultura occidental, el cual fundamenta la transformación de toda entidad no humana, como la naturaleza y los animales, en material disponible para su uso humano<sup>181</sup>. Si bien esta crítica al antropocentrismo es claramente afín a la crítica heideggeriana, Zimmerman señala que hay un problema en identificar el pensamiento de Heidegger con los principios de la *Ecología profunda*. El autor norteamericano no sitúa este problema en los escritos heideggerianos, sino, podríamos decir, en circunstancias que se encuentran por fuera de ellos. El problema fundamental, aquello que debe frenar absolutamente a los ecologistas que pretenden adoptar rápidamente el discurso heideggeriano, dice Zimmerman, radica concretamente en las implicancias de su compromiso político con el nacionalsocialismo<sup>182</sup>.

...en su disposición a apoyar un régimen autoritario para *resolver* los problemas planteados por la modernidad y la industrialización, [en] la facilidad con la que él abandono los principios de respeto por los derechos de los otros, (...) y en sus modos jerárquicos de entender a aquellos *dotados* de una visión perspicaz acerca del significado de la historia.<sup>183</sup>

<sup>181</sup> Mónica Giardina señala que entre las tesis fundamentales de la "Ecología profunda" se encuentran además: que el bienestar de la vida humana y no humana tiene un valor intrínseco independientemente del mundo humano; que la riqueza y la diversidad de las formas de vida son valores en sí mismos y deben ser respetados; que los humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad, salvo para la satisfacción de "necesidades vitales", que el antropocentrismo y la desmesura técnica han propiciado el deterioro del medio. M. Giardina, "La devastación de la Tierra en el Heidegger de los años treinta: Entre lo gigantesco y la maquinación", ed. cit., p. 147.

<sup>182</sup> Ya el norteamericano Murray Bookchin, historiador anarquista y activista ecológico, había señalado que el pensamiento de Heidegger está "corrompido por el fascismo" y dado que los nazis han explotado la tierra como símbolo de su movimiento, Heidegger es una fuente dudosa para llevar a cabo un abordaje sobre temas de ecología y naturaleza. Véase: M. Bookchin, "A Reply to My Critics," *Green Synthesis*, nº 29, 1988, pp. 5-7.

<sup>183</sup> M. E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics and Art*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 243. [Las cursivas son mías] (Todas las traducciones de este texto son mías, A. S.).

Este tipo de lectura parte de una visión particular del compromiso político de Heidegger e interpreta desde allí sus consideraciones en torno a lo viviente. En primer lugar, podríamos decir que, ciertamente, el compromiso de Heidegger obedecía a los problemas planteados por la modernidad, pero sobre todo, tal como señala Pöggeler, respondía a la desesperación que causaba la situación en la democracia de Weimar y a la confusión imperante en Europa, a la vez que a la esperanza de que la “salida” alemana de una situación que parecía insostenible, con millones de personas sin trabajo, pudiera ser orientada hacia el desarrollo futuro.<sup>184</sup> Heidegger mismo señala en la famosa entrevista con la revista *Der Spiegel* del año 1966 (publicada a pedido del filósofo después de su muerte, en 1976) que de ninguna manera había actuado políticamente antes de 1933<sup>185</sup>. Allí relata las circunstancias que lo llevaron a aceptar el rectorado y aquello que lo condujo 10 meses después a su renuncia, luego de que se le hayan formulado exigencias que consideró absolutamente inadmisibles<sup>186</sup>. También se refiere a aquellas frases del otoño de 1933, citadas en el periódico local de Freiburg, en donde reafirma la figura del *Führer* como la realidad alemana actual y futura: “Esas afirmaciones – señala Heidegger – no volvería a escribirlas hoy.

<sup>184</sup> O. Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, trad. cit., p. 16.

<sup>185</sup> Contra la idea de que Heidegger se afilió al partido nacionalsocialista como una adhesión coyuntural véase: E. Faye, *Heidegger. La introducción del Nazismo en la filosofía...*, trad. cit., pp. 17 y ss.

<sup>186</sup> Algunas de estas exigencias a las que Heidegger calificó de inadmisibles fueron: el requerimiento de que colgara el “cartel de judío” (*Judenplakat*) en la Universidad dos días después de la toma de posesión del rectorado. El propio jefe de la organización paramilitar Sturmabteilung (SA), Dr. Baumann, se lo exigió con la amenaza de destituirlo y de cerrar la Universidad. Heidegger no acató la orden. Cfr. “Spiegel Gespräch mit Martin Heidegger” en: G. Neske, E. Kettering (comps), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, ed. cit., p. 83. (La traducción de esta entrevista es en todos los casos mía, A. S.). Otra de las cosas que no toleró fue la quema de libros planeada ante el edificio de la Universidad (*Ibid.*, p. 87). Tampoco accedió Heidegger a las reiteradas exigencias de retirar libros de autores judíos: “Autores judíos, sobre todo Husserl, fueron citados y comentados como antes de 1933”. (*Idem*). Heidegger también impidió la manifestación contra el director de la clínica de Medicina de la Universidad, Siegfried Thannhauser, planeada por estudiantes y profesores. (*Ibid.*, p. 91). Por último, Heidegger rechazó la exigencia de que se sustituyera a los decanos de la facultad de Derecho y de Medicina por colegas que fueran bien vistos por el partido. Este fue el hecho que finalmente lo llevó a ofrecer su renuncia. (*Ibid.*, p. 92).

Cosas de ese tipo no he vuelto a decir después de 1934”.<sup>187</sup> Tal vez una lectura atenta al modo en que el propio Heidegger resume lo que ha sido su compromiso político –sin que ello suponga reclamar por él ningún tipo de indulgencia– pueda alertarnos contra la idea de que éste haya abandonado, en palabras de Zimmerman, “con facilidad”, el respeto por los derechos de los otros.

Por otra parte, podemos considerar que apelar a los hechos que comprometen al filósofo alemán políticamente para descalificar su diagnóstico respecto del dominio de la técnica en el mundo moderno, resulta ser un argumento insuficiente. La idea de que Heidegger haya encontrado en un régimen totalitario y criminal la “respuesta” a los problemas planteados por el avance de la industrialización, supone ignorar que su crítica al poder técnico se inscribe necesariamente, tal como se mostrará en el próximo capítulo, en una crítica a nuestro tiempo como la época de los grandes nacionalismos<sup>188</sup>. Estos son, tal como ha señalado Pöggeler, los que preparan aquel mundo coherentemente administrado con respecto al cual los crímenes del nazismo, quizás, no hayan sido más que un preludio.<sup>189</sup>

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>188</sup> “El hombre, entendido en la Ilustración como ser con razón, no es menos sujeto que el hombre que se comprende como nación, que se quiere como pueblo, se cría como raza y finalmente se otorga a sí mismo poderes para convertirse en sueño y señor del planeta (...) con esto la subjetividad no hace sino adquirir más poder. En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra”. M. Heidegger, *Caminos del bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1998, p 89. “Todo nacionalismo es metafísicamente un antropologismo, y como tal, un subjetivismo. El nacionalismo no es superado por el mero internacionalismo, sino sólo extendido y elevado al rango de sistema. El nacionalismo no es suprimido por ello, ni conducido a la *humanitas*, así como tampoco lo es el individualismo por el colectivismo a-histórico. Este es la subjetividad del hombre en su totalidad. El colectivismo consume la autoafirmación incondicionada de la subjetividad. Esta autoafirmación no se deja volver atrás. Ni siquiera permite que se la experimente suficientemente mediante un pensar parcialmente mediador. Expulsado de la verdad del ser, el hombre no hace más que dar vueltas por todas partes alrededor de sí mismo en cuanto *animal rationale*”. M. Heidegger, “Brief über den Humanismus” en: *Wegmarken*, GA 9, ed. cit., pp 341-342. (Edición en español: M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. cit., p.56. Traducción modificada)

<sup>189</sup> O. Pöggeler, *Philosophie und Politik...*, ed. cit., p.40.

En este sentido, podemos afirmar que la posición de Zimmerman no termina siendo distinta que la de Faye, en tanto sostiene la idea de que, conocido el testimonio de su “compromiso” político, el pensamiento de Heidegger no debería ser considerado por los pensadores de la Ecología o, más bien, no debería ser tenido en cuenta en absoluto.

En la misma línea crítica de Zimmerman se inscribe el comentarista norteamericano Daniel A. Dombrowski. Este último adhiere a los argumentos contra Heidegger que expone Zimmerman en el marco de la “Ecología profunda”. Sin embargo, Dombrowski va un paso más allá, al señalar que el compromiso político de Heidegger debe darnos elementos suficientes para entender aquello que denomina su “anti-anthropocentrismo *real*”, el cual Zimmerman no habría logrado explicar. Según Dombrowski, se trataría de un anti-anthropocentrismo inhumano, del que, por lo mismo, en absoluto podría esperarse que pueda contemplar el sufrimiento que padecen los animales.<sup>190</sup> El famoso pasaje de Heidegger con el que el autor sostiene esta idea proviene de una conferencia titulada “*das Ge-stell*”, leída el 18 de noviembre de 1955 en la *Bayerischen Akademie der Schönen Künste*, en el marco de una serie de presentaciones reunidas bajo la consigna “Las artes en la era técnica”. Allí señala Heidegger:

La agricultura es ahora una industria motorizada de alimentos, en esencia, igual a la fabricación de cadáveres (*Leichen*) en cámaras de gas y campos de exterminio, igual al bloqueo y la hambruna de los países, igual a la fabricación de bombas de hidrógeno.<sup>191</sup>

Dombrowski considera inadmisibles que Heidegger pueda haber afirmado, en una misma línea, que las consecuencias del imperio del mundo tecnológico sean tanto la fabricación industrializada de alimentos como la muerte en los campos de exterminio y la construcción de

<sup>190</sup> En esta misma línea interpretativa se sitúa E. Mendieta en: “El bestiario de Heidegger: el animal sin lenguaje ni historia”, ed. cit., p. 34 y ss.

<sup>191</sup> M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge* en: *GA 79*, ed. cit., p. 27. (Todas las traducciones de este texto son mías, A.S.).

bombas de hidrógeno, todo en un mismo nivel. Sin embargo, podríamos decir que este pasaje no tematiza sino lo que Heidegger entiende como la manipulación del ser en la época del dominio planetario de la técnica, la cual el filósofo identifica como la última época del ser<sup>192</sup>. En este sentido, podríamos entender los hechos enumerados como la representación de un mismo peligro. Se dice incluso que esta consideración heideggeriana del movimiento histórico del ser en la época contemporánea no sería muy lejana tampoco de los dichos de la “políticamente correcta” escuela de Frankfurt.<sup>193</sup> No obstante, consideramos que el problema de la puesta en un mismo nivel de todos estos hechos enumerados reside en que evidencia la identificación de Heidegger de la aniquilación metódica del pueblo judío con un momento de la historia del ser que no termina por condenar abiertamente. Otra vez, un insoportable silencio del que todavía tenemos que hablar.

Volviendo al argumento de Dombrowski, su propuesta es interesante porque compara dos supuestos tipos de anti-anropocentrismo.<sup>194</sup> Por un lado, el que representaría el escritor polaco-norteamericano Isaac Bashevis Singer, quien en 1982, con la famosa expresión “Para los animales, Treblinka dura eternamente”, sugirió la vinculación entre el sufrimiento del animal y el

<sup>192</sup> M. Heidegger, *Die Kehre*, trad. M. C Ponce Ruiz, Córdoba, Alción, 2008, p. 27.

<sup>193</sup> H. Kimmeler (comp.) *Das Multiversum der Kulturen*. Beiträge zu einer Vorlesung in Fach ‚Interkulturelle Philosophie‘ an der Erasmus Universität Rotterdam, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1996, p. 79. También Otto Pöggeler afirma que los representantes de la Escuela de Frankfurt coinciden plenamente con los análisis de Heidegger, tanto en la crítica de nuestro tiempo como la época de los grandes totalitarismos que preparan aquel mundo coherentemente administrado como en la tesis de que la “razón” ha puesto en marcha aquel proceso en el que el hombre mismo es ahora sólo un mero objeto, proceso al cual también pertenece Auschwitz. Cfr. O. Pöggeler, *Philosophie und Politik...*, ed. cit., pp 40-41.

<sup>194</sup> Esta comparación de dos presuntas formas de anti-anropocentrismo para situar a Heidegger ya aparece en el texto de M. Calarco “Otra insistencia del hombre: Prolegómenos a la cuestión del animal en Derrida y su lectura de Heidegger”, *BOLETIN/16* del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria, trad. L. Catelli, diciembre de 2011, Facultad de Humanidades y Artes, UNR. Rosario, Argentina, p. 28. Disponible en: <http://www.celarg.org/boletines/index.php>. (Fecha de consulta:15.04.2014).



sacrificio humano.<sup>195</sup> Por otro, el que identifica con Heidegger y sus consideraciones sobre lo viviente.

Singer – señala Dombrowski – puede calificarse como anti-anthropocentrista, en tanto señala críticamente el hecho de que los hombres disponen día a día de los animales como los nazis lo hicieron con los judíos. Ahora bien, inmediatamente el autor señala que el de Singer es un anti-anthropocentrismo “respetable” en la medida en que “queda claro” que el autor judío entiende que el “verdadero” Treblinka era un lugar “moralmente” malo y que los millones de personas que murieron en los campos de concentración constituyen un mal “aún mayor” (*a still greater evil*), que el mal, aunque también real, de los millones de animales muertos en mataderos o laboratorios.

Heidegger, por el contrario, representaría el otro anti-anthropocentrismo, desde el cual no puede pensarse la vida, ni de los hombres ni de los animales. El filósofo alemán nunca podría haber ofrecido una condena suficiente al asesinato de nueve millones de animales en un matadero en tanto nunca condenó Treblinka: “dejando a algunas personas preguntarse si él, como buen nazi hasta el final, tal vez lo aprobó”.<sup>196</sup>

Esta crítica contiene, al menos en la comparación entre ambos modos de anti-anthropocentrismo, un elemento problemático. En efecto, de lo que aconteció en los campos de exterminio del III Reich, Heidegger no fue capaz de decir nada. Por lo menos, tal como sugiere Derrida, “no simuló con una frase que le hubiera sido fácil, haber comprendido lo que ocurrió y haberlo condenado”<sup>197</sup>. De esto no fue capaz.

<sup>195</sup> I. B. Singer, *The Collected Stories of Isaac Bashevis Singer*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1982, p. 271.

<sup>196</sup> D. A. Dombrowski, “Heidegger’s Anti-Anthropocentrism”, *Between the Species*, ed. Cit., p. 30.

<sup>197</sup> J. Derrida, “Heideggers Schweigen” en: G. Neske, E. Kettering (comps), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, ed. cit., p. 160. (trad. cit., p. 43).

Sin embargo, podemos considerar que una crítica como la de Dombrowski, que condena en Heidegger un anti-anropocentrismo de la índole de lo perverso, ignora por completo las consecuencias de aceptar la existencia de, por un lado, un Treblinka “verdadero” y, por el otro lado, una representación de ese mismo mal, aunque en un grado menor, o al menos “moralmente” menor. Al establecer esa distinción, el autor introduce las mismas categorías antropocéntricas puestas en cuestión por Singer, en tanto afirma con absoluta naturalidad que hay una vida que posee una “importancia moral” mayor que otra. ¿Qué tipo de respeto por el derecho del viviente involucra esta posición? ¿No contribuye acaso este pensamiento a la denominada “causa del humanismo” en nombre de la cual se han cometidos los mayores crímenes del siglo XX, incluso Treblinka? ¿Qué categoría de “anti-anropocentrismo” merecería una reflexión de ese tipo?

Las palabras de Singer llaman la atención sobre el modo habitual en que se habla acerca de lo que aconteció en los campos de exterminio, dado que se suele señalar que allí los hombres murieron “como animales” y no se acepta del mismo modo el hecho de que los animales permanentemente mueren como lo hicieron las víctimas del Holocausto.<sup>198</sup> Dombrowski asume

<sup>198</sup> Sobre el tema del “Holocausto animal” véase: J.M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, trad. J. Calvo, Barcelona, Mondadori, 2004. En esta novela, Coetzee lleva a cabo una comparación entre el tratamiento que recibieron los judíos en los campos de exterminio con los métodos utilizados por la industria de la carne. La escritora norteamericana K. Davis, fundadora de la organización protectora de los derechos de los animales, *United Poultry Concerns*, compara el abuso sistemático de los animales no humanos con el que se ejerció durante el III Reich y se posiciona en contra de la legitimación de la experiencia de los animales para caracterizar el tratamiento de las víctimas del Holocausto: “*To be 'treated like animals' is an insult because the experience of animals is assumed to be vastly inferior to that of any human being(...) Presuming an immeasurable gulf between humans and animals allows one to appropriate animal abuse as a metaphor for one's own mistreatment while simultaneously dismissing the metaphor, and hence the 'animals' as 'just an expression'*”. K. Davis, “A Tale of Two Holocaust”, *Animal Liberation Philosophy and Policy Journal*, vol. II, 2ª edición, 2004, p 4; Por otra parte, la escritora y activista ecológica R. Kalechofsky escribe en respuesta a la campaña “*Holocaust on your plate*” realizada en 2003 por PETA (en la que se exhibieron imágenes de animales en criaderos industriales junto con las de víctimas en los campos de concentración) y considera que el uso del término “Holocausto” en un anuncio para llamar la atención sobre la agonía de los animales hace caso omiso de la compleja historia teológica e ideológica que está detrás del odio que

esta distinción sin reservas y no hace más que contraponer deliberadamente a ella elementos que confirman algo –“ya de público conocimiento”–, para dejar inactiva la crítica heideggeriana al humanismo. Este tipo de crítica externa que, tal como señala Lacoue-Labarthe, avanza con el pretexto de que “hay que llamar las cosas por su nombre”, no supone en absoluto un análisis justo y claro de aquello que Heidegger escribió y pensó. Ahora bien ¿hay elementos internos en la filosofía de Heidegger que nos permitan entender en qué se relaciona y en qué se distancia su distinción absoluta entre el hombre y el animal, con aquella administración política de la vida, humana y animal, que implicó el nazismo?

## Biopolítica

En *Bíos. Biopolítica y filosofía* (2011), Esposito señala que durante el nazismo, la biopolítica (entendida como administración política del *bíos*) experimentó la forma más aterradora de realización histórica.<sup>199</sup> ¿A qué se refiere con esta afirmación? El filósofo italiano

motivó esos crímenes, y que no estaría presente en el caso de la matanza de los animales: “*If pain is the only operative metaphor, as it was in PETA's advertisement, then why not compare the agony of an animal being led to the slaughterhouse with the agony of a child dying of cancer, having his insides eviscerated, radiated, blown out and put back in again. I have seen the faces of dying children. It would never occur to me to say to their parents, 'Now you know how an animal feels'. Some agonies are too total to be compared with other agonies*”. R. Kalechofsky, *Animal Suffering and the Holocaust: The Problem with Comparisons*, Micah Publications, 2003. A partir del planteo de Singer, Mónica Cragolini estudia el vínculo entre la figura del judío y del animal como figuras de la alteridad. En su artículo “Los más extraños de los extranjeros: los animales” (2011), pone en cuestión la naturalidad con la que se acepta el sufrimiento al que es sometido el animal y reivindica la legitimidad del vínculo entre el sacrificio del animal y el sacrificio humano en Treblinka, el que tanto reparo y desagrado provoca a los humanistas. M. B. Cragolini, “Los más extraños de los extranjeros: los animales”, *Actual Marx*, Sgo. de Chile, n° 12, 2011, p. 140 y ss.

<sup>199</sup> R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. C. R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 235. Para otro abordaje acerca de la relación entre Heidegger y el nazismo desde la perspectiva de la biopolítica contemporánea véase: G. Agamben, “La politización de la vida” en: *Homo sacer. Poder soberano y la nuda vida*, trad. A. G. Cuspínera, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 151 y ss.

señala que la denominada “biopolítica nazi” se caracterizó por el predominio de la categoría de vida sobre la de existencia: “se llamaba 'existencia sin vida' a la que en teoría, y también en los hechos, se destinaba a la muerte”<sup>200</sup>. Esta idea le permite situar al pensamiento heideggeriano justamente en las antípodas del nazismo.<sup>201</sup> Esposito sostiene que Heidegger invierte esta relación entre vida y existencia en dos sentidos.

Por un lado, al abandonar la categoría de “viviente” para referirse al “existente humano”, la existencia ya no aparece como deficitaria en comparación con una vida exaltada en su plenitud biológica, sino que la vida aparece como carencial con respecto a una existencia entendida como “la única modalidad de ser en la apertura del mundo”.<sup>202</sup>

En efecto, cuando en *Sein und Zeit* Heidegger establece una separación entre la analítica y la forma de tratar la temática del existente por parte de la antropología, la psicología y la biología, señala asimismo que no obedece a un capricho terminológico el hecho de que tengamos que evitar expresiones como “vida” y “hombre” para designar el ente que somos nosotros mismos, sino que responde a la necesidad de deconstruir el significado que le había conferido el pensamiento moderno al “sujeto”.<sup>203</sup> Este hecho suele ser considerado justamente como el primer testimonio de antihumanismo en Heidegger.<sup>204</sup>

En este sentido, Esposito entiende que la categoría de vida en Heidegger adopta un significado absolutamente diferente al que le había otorgado el nazismo. Esto explica de algún modo al hecho de que sea tan difícil sostener mediante una crítica interna ese vínculo entre el

<sup>200</sup> R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. cit., 2011, p. 247.

<sup>201</sup> Para un estudio de la obra tardía de Heidegger a partir del pensamiento italiano contemporáneo véase: T. C. Campbell, *Improper life: technology and biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.

<sup>202</sup> R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. cit., 2011, p. 247.

<sup>203</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 46. (trad. cit., p. 58).

<sup>204</sup> D. Tatián, *Desde la línea. Dimensión política de Heidegger*, ed. cit., p. 214.

pensamiento de Heidegger sobre lo viviente y el biologicismo que fundamentó el operar del nacionalsocialismo.

Por otro lado, la contraposición esencial que observa Esposito entre Heidegger y la biopolítica nazi tiene que ver con la muerte. En la tanatopolítica nazi – señala – la muerte está representada por la vida despojada de potencia biológica, reducida a mera existencia, mientras que para Heidegger, la muerte es el modo de ser propio de una existencia diferenciada de la pura vida. La pura vida según Heidegger, tal como se ha expuesto en el capítulo anterior, acaba (*beendet*) pero no muere (*stirbt*) “propiamente”:

(...) en tanto que en la primera [en la biopolítica nazi] la estructura soberana del biopoder reside en la posibilidad de que toda vida sea sometida a la prueba de muerte, para el segundo [para Heidegger], la intencionalidad hacia la muerte es la forma originariamente política en que la existencia se ‘decide’ en algo que está siempre más allá de la mera vida.<sup>205</sup>

Esposito sostiene que esta separación abismal entre el existente y la “pura vida” constituye una de las mayores divergencias de Heidegger respecto del nazismo. Frente a la “confusión del biologicismo”<sup>206</sup>, ese límite, que Heidegger define en *Carta sobre el humanismo* (1946) como una “lejanía esencial”, no constituiría sino un intento de posicionarse contra la animalización del hombre, “que los nazis no solo teorizaron, sino que también practicaron”<sup>207</sup>.

<sup>205</sup> R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. cit., p. 249.

<sup>206</sup> “En la ek-sistencia se abandona el ámbito del *homo animalis* de la metafísica. El predominio de este ámbito es el fundamento indirecto, el cual se remonta muy lejos en el tiempo, de la ceguera y la arbitrariedad de eso que se designa como biologicismo”. M. Heidegger, M. Heidegger, “Brief über den Humanismus” en: *Wegmarken, GA 9*, ed. cit., p. 352. (La traducción de este pasaje es mía, A. S.).

<sup>207</sup> R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. cit., p. 250.

Pero esto mismo, que Esposito define como un “verdadero enfrentamiento filosófico contra el nazismo”, vuelve a situar a Heidegger más cerca del humanismo, en la medida en que el mismo mecanismo de descentramiento del hombre como “ek-sistente” convive con una paulatina pérdida de contacto con el horizonte del *bíos*<sup>208</sup>. Esta fue, según Esposito, la perdición de Heidegger: no su excesiva cercanía a una “ideología nazi”, sino su excesiva distancia con respecto a la cuestión “vital y a la vez mortal” que suscitó el nazismo. “Justamente por no haber entrado lo suficiente en la dimensión política del *bíos*, (...) terminó por dejarlo en manos de quienes se proponían politizarlo hacia su estallido”.<sup>209</sup> Esta crítica, que podríamos denominar “interna”, constituye otro modo de abordar la pregunta por la división entre el animal y el hombre en el trasfondo del debate acerca de la cuestión política en Heidegger.

Las distintas posiciones críticas, externas e internas, disienten acerca de cómo articular el pensamiento del filósofo alemán con los hechos que lo comprometen política y filosóficamente.

Pero estas diferentes perspectivas coinciden en el hecho de que Heidegger no pensó (sea porque, fiel a su ideología nazi, no quiso, o sea porque su “antinazismo” se lo impidió) ni cuestionó la administración política de la vida del animal no humano. Existe no obstante, desde nuestra perspectiva, un posible modo de cuestionar desde Heidegger la administración y el sometimiento de lo viviente, animal y humano. En el próximo capítulo intentaremos desarrollar esta idea en el marco de su pensamiento sobre el dominio de la técnica en la época moderna.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 252.

## CAPÍTULO 4

### Técnica y animalidad

Tal como se ha expuesto a lo largo del presente trabajo, en su postura antibiologicista y antivitalista, Heidegger establece un límite infranqueable entre el animal y el hombre, con lo que impide cualquier tipo de comunidad ontológica entre ambos.<sup>210</sup> Esta división reside fundamentalmente en el intento de Heidegger de referirse al hombre escapando al léxico humanista y antropologista propio de la Metafísica. Que las ciencias naturales puedan investigar al ser humano en su calidad de organismo, señala Heidegger en *Carta sobre el humanismo* (1946), no prueba en modo alguno que en eso “orgánico”, es decir, en el cuerpo científicamente explicado, resida la esencia del hombre.<sup>211</sup> Por el contrario, la esencia del hombre reside en su ek-sistencia, la cual, como ya se indicó, no designa la existencia metafísicamente pensada (en el sentido de 'realidad efectiva'), sino la determinación de aquello que es el hombre en el destino de la verdad del Ser.

Ahora bien, una de las preguntas que se presentó en el transcurso de nuestro desarrollo fue la siguiente: esta determinación del hombre como ek-sistente, que supone una relación particular del hombre con el Ser (*Seinsbezug*) de la que el animal estaría privado ¿debe necesariamente ser comprendida como la marca de la superioridad del *Dasein* sobre lo “meramente” viviente? Respondimos que sí y que no. Por un lado, fue posible decir que *no* merece tal interpretación necesariamente, en la medida en que, tal como afirma Heidegger, el hombre no es 'el señor de lo

<sup>210</sup> P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, trad. T. Rocha Barco, Madrid, Siruela, 2006, p. 43.

<sup>211</sup> M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. cit., pp. 28-29.

ente', sino 'el pastor del Ser' (*der Hirt des Seins*). Más allá de la tan citada y ridiculizada forma idílica de Heidegger de expresarse, hay que entender que con esta afirmación dice en principio dos cosas. En primer lugar, tal como señala el filósofo alemán Peter Sloterdijk, Heidegger se refiere a la misión del hombre que constituye su esencia y de la esencia humana de la que se deriva esa misión: guardar al Ser y corresponder al Ser.<sup>212</sup> En segundo lugar, hay que tener en cuenta 'la esencial-pobreza' del pastor que aquí está en juego, pues el pastor es aquel "cuya dignidad consiste en *ser llamado* por el propio Ser para la guarda de su verdad"<sup>213</sup>. En este sentido, el fundamento de la "dignidad del hombre" no posee otro sentido que el de responder ante la "apertura" al Ser en la que se encuentra y que lo constituye de manera esencial. Pero afirmar esto no es lo mismo que decir que el hombre posee un "acceso privilegiado" al Ser, sino que, tal como se expuso, el hombre se encuentra arrojado (*geworfen*) en el desgarramiento que significa esta apertura. A través de esta determinación, parece ciertamente forzoso afirmar que Heidegger coloca al hombre en el lugar privilegiado que ya le había asignado históricamente el humanismo y que predica de él un *status* de "superioridad" frente a todo lo ente "meramente" viviente.

Por otro lado, tal como sugerimos en el Capítulo 3, también es cierto que, tanto este movimiento de descentramiento del hombre, como el estado de "clausura" ante el Ser que Heidegger atribuye al animal, parece evidenciar al menos un modo de situar al *Dasein* en una posición —si no de superioridad— de "excepcionalidad" frente a las otras formas de vida. Pero dijimos que esta suerte de "estado de excepción" en el que se encontraría el ek-sistente, tampoco puede ser interpretado en el mismo nivel de excepcionalidad que predica del hombre la metafísica occidental a través de su determinación como "animal racional". Tal como se expuso,

<sup>212</sup> P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, trad. cit. p. 45.

<sup>213</sup> M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. cit., p. 38. (La cursiva es mía.)



Heidegger renuncia explícitamente a este modo de definir al hombre como un animal que se diferencia de los otros seres vivos por el añadido de una facultad (la del raciocinio o la de un alma inmortal, entre otras) que lo convierte en “excepcional” y que le permite, en este sentido, fijar su “superioridad” ante el viviente animal<sup>214</sup>.

En este marco argumentativo interpretamos la renuncia de Heidegger a la pretensión metafísica de pensar al ek-sistente como el resultado de una articulación entre un elemento natural (animal) y un elemento sobre-natural (espiritual, cultural, etc.), como una consecuencia de su intento por pensar de un modo radicalmente nuevo el *status* del hombre predicado por la tradición humanista que domina el pensamiento occidental.

Más allá de nuestro intento por pensar la cuestión de la distinción entre el hombre y el animal en la filosofía de Heidegger de un modo alternativo al que propone la lectura habitual que se da en el marco del debate filosófico en torno a la cuestión del animal, lo cierto es que no podríamos, ni quisiéramos, “desdibujar” o quitarle fuerza y peso al límite que, según Heidegger, divide al ek-sistente humano del viviente animal. Esta división es absoluta y se mantiene inexorablemente a lo largo de toda su obra; Heidegger es tan claro al respecto, que incluso señala que la esencia de lo divino podría estar “más próxima” a nosotros que la de los animales, dada la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos.<sup>215</sup>

<sup>214</sup> No obstante, tal como se observó en el Capítulo 2, se podría objetar que la capacidad del “en tanto tal”, que Heidegger atribuye al *Dasein* y niega al animal, situaría de igual modo al ek-sistente en un lugar de excepcionalidad frente al animal en relación a, por ejemplo, el mundo, la muerte, el habla, el silencio, el trabajo, la libertad. (Véase: M. Heidegger, *Der Ruf zum Arbeitsdienst*, en *GA 16*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, p. 239). No obstante, esta distinción que se sigue del “en tanto tal”, no parte, tal como se expuso, de concebir al animal y al hombre a partir de un género común en el cual uno resaltaría por encima del otro, sino desde lo que Heidegger explícitamente denomina una “alteridad esencial” entre ambos, la que, en este sentido los distingue no por la posesión de una facultad sino por un modo de existir esencialmente distinto en relación al Ser: el uno en la “apertura”, el otro en la “clausura”.

<sup>215</sup> M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. cit., p. 31.

Ciertamente la cuestión del límite es en sí misma problemática y debe ser abordada críticamente. En primer volumen del Seminario *La bête et le souverain* (2001-2002), Jacques Derrida se ocupa de señalar las consecuencias del establecimiento de *el* límite o umbral (*seuil*) que pretende ser indivisible y que atraviesa toda la historia de occidente, incluyendo la obra de Heidegger. Allí Derrida señala que toda forma de límite supone la solidez de un suelo, esto es, de un “fundamento” (acerca de lo que constituiría tanto “lo propio” del hombre como “lo propio” del animal) que la deconstrucción no estaría dispuesta a aceptar.<sup>216</sup>

Ahora bien, nuestro interés en este capítulo no se centra en un abordaje crítico hermenéutico de los argumentos que esgrime Heidegger acerca de la distinción entre el hombre y el animal. Nuestro propósito es más bien sostener la idea de que este límite, que Heidegger caracteriza como “abismal”, no fundamenta necesariamente una posición de dominio del hombre por sobre el animal.<sup>217</sup> Por el contrario, según nuestra perspectiva, este pensamiento, que establece, en efecto, una lejanía esencial entre vida y ek-sistencia, no impide pensar el problema ético y político que supone el dominio de lo viviente por parte del hombre en la época actual. De hecho, consideramos que, no sólo no impide pensarlo, sino que concretamente lo permite.

En efecto, nuestra tesis es que el pensamiento de Heidegger sobre el imperio de la técnica en el mundo moderno ofrece elementos significativos para cuestionar, entre otras cosas, la situación del animal sometido a la lógica biopolítica de capitalización de la vida y de su puesta a disposición en provecho del hombre. En las próximas páginas quisiéramos exponer en qué

<sup>216</sup> Para Jacques Derrida no se trata de borrar el límite, sino que se trata de multiplicarlo, espesarlo, complicarlo, desalinearlos: plegando y dividiendo una línea que crece al infinito. Para una crítica al límite establecido por Heidegger entre el hombre y el animal véase: J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*. Vol. I (2001-2002), trad. cit. p. 360 y ss.

<sup>217</sup> Cfr. M. Calarco, “Otra insistencia del hombre: prolegómenos a la cuestión del animal en Derrida y su lectura de Heidegger”, trad. cit. p. 28.

sentido, sin necesidad de forzar la argumentación heideggeriana, es posible leer este cuestionamiento en sus textos.

### Capital humano... ¿capital animal?<sup>218</sup>

¿Qué significa eso que llamamos la “administración política de lo viviente” en el contexto del debate filosófico contemporáneo acerca de la “cuestión del animal”? ¿A qué hacemos referencia concretamente cuando hablamos de “dominio político” del animal? ¿Cómo pensar, con categorías actuales, la cuestión de la capitalización de la vida de los animales y de los hombres en el marco teórico de la filosofía heideggeriana?

El problema de la administración política de la vida, al cual hicimos referencia en el capítulo precedente, constituye uno de los tópicos centrales de discusión filosófica en la época actual.<sup>219</sup> Este tema se relaciona fundamentalmente con el desarrollo, en la época moderna, de un nuevo paradigma de dominación que se caracteriza por su “inmanencia”, en tanto se ejerce ya no sobre el hombre como sujeto de derecho (en términos aristotélicos, el hombre como *zoon politikon*), sino sobre el hombre en cuanto ser vivo.<sup>220</sup>

Esta cuestión comienza a ser trabajada a partir de la obra de Michel Foucault en la década de los '70. En el Seminario que dicta el filósofo francés en el Collège de France en enero de

<sup>218</sup> El título de este apartado remite al libro de Nicole Shukin, *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*, Minneapolis–London, University of Minnesota Press, 2009.

<sup>219</sup> Para una reflexión acerca de la actualidad de este debate véase: V. Lemm, M. Vatter, B. Noys, G. Chirolla, “Poder, vida y subjetivación”, *Revista de Estudios Sociales*, n° 43, Bogotá, agosto de 2012, pp. 166-173.

<sup>220</sup> “Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”. M. Foucault, “Derecho de muerte y poder sobre la vida” en: *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, tra. H. Pons, 17a edición, México, Siglo XXI, 2005, p. 173.

1976, titulado “*Il faut défendre la société*” (“Hay que defender la sociedad”), señala que uno de los fenómenos más importantes que acontece en el siglo XIX es el de un ejercicio del poder sobre lo viviente, esto es, el de una suerte de “estatización de lo biológico”, a la que designa con el término “biopolítica”.<sup>221</sup> Este fenómeno se explica en el marco de la teoría clásica de la soberanía. Foucault señala que mientras que el derecho del soberano tradicionalmente concebido era el de *hacer morir y dejar vivir* –y en este sentido, el soberano ejercía el poder sobre la vida sólo a partir del momento en que podía matar–, en la teoría política del siglo XIX se introduce un nuevo derecho que integraría y complejizaría el primero: el poder de *hacer vivir y dejar morir*.<sup>222</sup>

Asimismo, mientras a fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII se constata la aparición de técnicas de poder “disciplinarias” que se centran esencialmente en el cuerpo individual (en términos de Foucault: en la vigilancia, la supervisión, la organización, etc.), aparece durante la segunda mitad del siglo XVIII y principios del siglo XIX otra tecnología de poder, que se dirige no sólo al hombre/cuerpo sino al hombre vivo, esto es, al hombre en tanto ser viviente. Además, señala Foucault, en sentido estricto esta nueva tecnología no se destina a los hombres individuales sino a una masa global, la cual es afectada por procesos en conjunto que son propios de la vida, como por ejemplo: el nacimiento, la muerte, la enfermedad, etc. Esta confluencia de factores es la que determinaría, según Foucault, el tránsito que va de la anatómo-política del cuerpo humano introducida durante el siglo XVIII a la denominada “biopolítica”.<sup>223</sup>

<sup>221</sup> M. Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso del Colegio de Francia. 1975-1976*, trad. H. Pons, Madrid, Akal, 2003, p. 205.

<sup>222</sup> *Ibid.* p. 296.

<sup>223</sup> Se suele señalar que la muerte le impidió a Foucault desarrollar todas las implicaciones de la noción de biopolítica. Existen diferentes desarrollos y posiciones críticas acerca de la complejidad que supone este término. Una de las contribuciones más valoradas de este debate puede rastrearse en los escritos de Giorgio Agamben (G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. cit.) El filósofo italiano considera que la tesis de Foucault debe ser corregida en tanto los griegos ya pudieron dar cuenta del procedimiento en donde la “vida nuda”, natural, la vida reducida a sus funciones biológicas común a todos los seres vivos (*zoé*), se incluía y se excluía de la

Ahora bien, se suele identificar este dominio político sobre la vida con la categoría foucaultiana de “biopoder”. Foucault caracteriza el dominio del biopoder en la época actual como “excesivo” en la medida en que el hombre tiene, técnica y políticamente, la posibilidad no sólo de disponer de la vida, sino de hacerla proliferar.<sup>224</sup> Desde la perspectiva de los filósofos Antonio Negri y Michel Hardt, la noción de “biopoder” también remite al hecho de que el objetivo del poder (en sentido estricto, de *los poderes*<sup>225</sup>) en la época postmoderna se centra en la producción y en la “reproducción” de la vida en sí misma.<sup>226</sup>

Según el punto de vista de Negri y Hardt, el imperio de este paradigma de dominación en el mundo contemporáneo, regido por las leyes del capitalismo, supone consecuencias sobre la vida concreta.<sup>227</sup> En efecto, tal como señala Pál Pelbart, una de las consecuencias del “excesivo” avance del biopoder en el mundo actual se asocia a “una subsunción de la vida al capital abstracto”.<sup>228</sup> Esto supone indefectiblemente una consideración de lo viviente (hasta aquí, humano) como “capital”.

---

vida propia de un individuo o grupo (*bios*). En este sentido Agamben considera que la biopolítica es más antigua que la modernidad: la modernidad sería en todo caso, la intensificación de las categorías del pensamiento occidental en este aspecto (*Ibid.*, pp 15-16) Al mismo tiempo, Agamben dirá que Foucault no dirigió sus investigaciones, como habría sido legítimo esperar, a lo que el filósofo italiano llama 'el lugar por excelencia de la biopolítica moderna': la política de los grandes estados totalitarios del siglo XX: “La investigación que se había iniciado en los hospitales y en las prisiones, no concluye con un análisis de los campos de concentración” (*Ibid.* p. 152).

<sup>224</sup> M. Foucault, *Hay que defender la sociedad...*, trad. cit., p. 216.

<sup>225</sup> ¿Qué son *los poderes*? Básicamente se puede decir que los poderes son la medicina, las ciencias en general, el capital, el Estado, las instituciones, los medios de comunicación, etc. Pero tal como sugiere el filósofo húngaro Pál Pelbart, ésta es una respuesta muy general y variable, pues, de hecho, asistimos a una “lógica desparramada, dispersa, infinitesimal, aún más molecular de lo que tales instancias pudieran sugerir, y con mecanismos mucho más complejos y sutiles”. Véase: P. Pál Pelbart, “Biopolítica y contra-nihilismo”, *Nómadas*, n° 25, Octubre 2006, Universidad Central, Colombia, p. 9.

<sup>226</sup> M. Hardt, A. Negri., *Imperio*, trad. E. Sadier, Cambridge - Massachusetts, Harvard University Press, 2000, p 6.

<sup>227</sup> *Ibid.* p. 47.

<sup>228</sup> P. Pál Pelbart, “Biopolítica y contra-nihilismo”, ed. cit., p. 9.

La noción de “capital humano” había sido tematizada a principios del siglo XX con el propósito de redefinir el objeto de la acción gubernamental en la Europa de postguerra. El sociólogo austriaco neoliberal Rudolf Goldscheid, señaló que asistimos a una “explotación orgánica del capital”, y mediante la categoría de “economía humana” (*Menschenökonomie*), sostuvo la idea de que la producción de la fuerza de trabajo humano debería someterse a un cálculo de costes y beneficios. Según Goldscheid, este cálculo conduciría a la “mejora de las condiciones de vida y de trabajo de las personas”.<sup>229</sup>

Una idea similar a la de Goldscheid la encontramos en el concepto de “política vital” (*Vitalpolitik*)<sup>230</sup>, promovido en la década de los 50 por el economista alemán Alexander Rüstow.<sup>231</sup> Básicamente la idea que sostiene este autor es que, frente a las condiciones “infra-humanas” a las que es sometido el hombre por la lógica de producción del mercado, debe haber una primacía de lo vital-político sobre el reino de lo económico, la cual sea capaz de regular su actividad en función del “bienestar humano”.<sup>232</sup>

~~Sin embargo, ya en el discurso económico y sociopolítico dominante en Austria y Alemania después de la Segunda Guerra Mundial se destacó el aspecto negativo de estas teorías~~

<sup>229</sup> T. Lemke, *Biopolitics: an advanced introduction*, trad. E. F. Trump, New York – London, New York University Press, 2011, p. 108 y ss.

<sup>230</sup> Rüstow define así a la *Vitalpolitik*: “una política de la vida que no esté esencialmente orientada... hacia el aumento de los salarios y la reducción del tiempo de trabajo, sino que tome conciencia de la situación vital de conjunto del trabajador, su situación real, concreta, de la mañana a la noche y de la noche a la mañana.” Citado por Foucault en: *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, trad. H. Pons, Madrid, Akal, 2012, p 185.

<sup>231</sup> Con “política vital”, señala Foucault, la política neoliberal no propone construir una trama social en la que el individuo esté en contacto directo con la naturaleza, “sino de constituir una trama social en la que las unidades básicas tengan precisamente la forma de la empresa... En otras palabras, se trata de generalizar, mediante una mayor difusión y multiplicación posibles, las formas “empresa”, que no deben, justamente, concentrarse como grandes empresas a escala nacional o internacional”. M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica...* trad. cit., p. 186.

<sup>232</sup> T. Lemke, *Biopolitics: an advanced introduction*, trad. cit., p. 106.

del “capital humano” y se señalaron las consecuencias nefastas que esta idea supuso para los sectores considerados “de valor inferior” dentro del “cuerpo de la nación” (*Volkskörper*).<sup>233</sup>

Ahora bien, hasta el presente ha sido desarrollado un creciente corpus de teoría dedicado a interpretar los principales medios y efectos del operar de la categoría foucaultiana de “biopoder”. En particular, Nicole Shukin sostuvo en *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times* (2009) que la lógica del poder sobre la vida que describió Foucault no afecta sólo a los seres humanos sino que se extiende a todo el reino de lo viviente.<sup>234</sup>

Estos son algunos de los abordajes más importantes en torno a la cuestión del dominio político sobre la vida y de la categoría de biopoder. Tal como se expuso, actualmente esta idea representa, entre otras cosas, el dominio y la disposición de lo viviente, humano y animal, como capital –como recurso– con el fin de hacerlo funcionar en la lógica capitalista del cálculo.

A continuación, intentaremos establecer una vinculación entre esta crítica y el modo en que Heidegger describe las consecuencias de la consumación del mundo técnico. Para dicho propósito, comenzaremos con una caracterización general del complejo de cuestiones que el filósofo alemán consideró sobre la técnica en textos y seminarios posteriores a 1935.

<sup>233</sup> Para un análisis detallado de las repercusiones que tuvo el concepto de “economía de lo humano” (*Menschenökonomie*) por ejemplo en el discurso nazi véase: E. Langthaler, “La 'economía de lo humano'. La 'intervención del trabajo' agrícola en el Tercer Reich, 1939-1945”, trad. J. Millán, *Historia Agraria*, n° 39, 2006, p. 293 y ss.

<sup>234</sup> En *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times* (ed. cit.), Nicole Shukin se refiere al tratamiento de los residuos animales en procesos industriales. Mediante el examen de diversos procesos de esta índole, sostiene la idea de que el capitalismo está implicado tanto en la producción material de animales como en la representación “inmaterial” del animal en el arte y medios de comunicación.

## El imperio de la técnica

Según Otto Pöggeler, la pregunta por la técnica no constituye una problemática adicional cualquiera en el pensamiento de Heidegger, sino que debe ser entendida como la “única pregunta” que en su obra involucra una dimensión tanto filosófica como política.<sup>235</sup> ¿En dónde situar esta dimensión política de la técnica y cuáles son los efectos más relevantes de su despliegue?

Tal como afirma Sloterdijk en *Regeln für den Menschenpark (Reglas para el parque humano)*, Heidegger interpreta el mundo histórico occidental como el teatro de los humanismos militantes, como el terreno en el que la subjetividad humana efectúa su toma de poder sobre todo lo ente. En este sentido, el humanismo se presenta como cómplice natural de todo horror posible que haya podido ser perpetrado en nombre del provecho humano.<sup>236</sup>

¿Pero qué significa esta “toma de poder” sobre todo lo ente? En el segundo volumen que compila las lecciones sobre Nietzsche durante los años '30, Heidegger señala que la nueva época histórica que comienza en la modernidad con Descartes tiene su fundamento esencial en la “metafísica de la subjetividad”. Mediante ella, afirma, asistimos al dominio (*Herrschaft*) de lo subjetivo sobre todas las cosas.<sup>237</sup> Este dominio del sujeto alcanza, afirma Heidegger, su posibilidad más extrema en la era científico-técnica:

<sup>235</sup> O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. cit., p. 27. En esta esta misma línea se expresa Diego Tatián en el capítulo “La pregunta por la técnica como cuestión política” en: *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, ed. cit., pp. 271-304.

<sup>236</sup> P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, trad. cit., pp. 50-51.

<sup>237</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000, p. 635; M. Heidegger, *Caminos del bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1998, p. 98.



En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra.<sup>238</sup>

Según esta idea, el hombre se coloca a sí mismo en una posición dominante (Herrschaftsstellung) sobre todas las cosas, y no hace otra cosa que desarrollar mecanismos destinados a su regulación, a su desarrollo y a su aseguramiento.<sup>239</sup> Este hecho supone consecuencias terribles a escala planetaria, tanto para la tierra como para los seres vivos que la habitan. Hasta aquí y sólo en este sentido, el diagnóstico heideggeriano del imperio absoluto de la técnica no parece distinto que el punto de partida de la teoría ecológica, la cual, tal como señalamos en el capítulo precedente, se centra en las consecuencias catastróficas que se siguen del daño provocado a la naturaleza y a los seres vivientes como consecuencia del proceso iniciado en la era industrial.<sup>240</sup>

Sin embargo, el discurso ecologista se construye a partir de una idea instrumentalista de la técnica, la cual difiere absolutamente de la idea que tiene Heidegger. Mientras la reflexión ecologista piensa el peligro de la técnica como el de la complejización de un “medio” fabricado y utilizado por el sujeto moderno para ejercer la dominación sobre todo lo que hay, Heidegger

<sup>238</sup> M. Heidegger, *Caminos del bosque*, trad. cit., p. 89.

<sup>239</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. cit., p. 638.

<sup>240</sup> M. Giardina, “La devastación de la Tierra en el Heidegger de los años treinta: Entre lo gigantesco y la maquinación” en: L. Catoggio y D. Parente (comps.), *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*, ed. cit., p. 147.; A. E. Berger y M. Segarra (comps.), “Thoughtprints” en: *Demographies. Thinking (of) Animals after Derrida*, Amsterdam/Nueva York, Rodopi, 2011, p. 3.

sostiene que este peligro no concierne solamente a este o a aquel hombre o a esta generación, sino que reside en la esencia de la técnica en sí misma.<sup>241</sup>

Ahora bien, ¿qué designa la esencia de la técnica si no un “hacer del hombre” (*ein Tun des Menschen*) o un instrumento que sirve a determinados fines del hombre mismo (*ein Mittel für bestimmten Zwecke*)? En una conferencia leída en la *Bayerische Akademie der Schönen Künste* en München el 18 de noviembre de 1953, titulada “*Die Frage nach der Technik*” (“La pregunta por la técnica”), Heidegger señala que esta representación corriente que domina la técnica moderna, según la cual ella es un medio y un hacer del hombre, es en un sentido tan correcta como “inquietante” (*unheimlich*)<sup>242</sup> pero que, no obstante, no acierta con lo más propio de la técnica moderna y de sus productos.

Veamos primero, ¿qué es esto que Heidegger caracteriza como “inquietante” acerca de la concepción instrumental de la técnica? Fundamentalmente su carácter antropológico. Esta condición reside en el hecho de que la concepción instrumental de la técnica dirige todos sus esfuerzos por colocar al hombre en una posición de dominio. En efecto, Heidegger señala que esta representación corriente opera bajo la legalidad de un “querer-dominar” (*Meistern-wollen*) y que se hace tanto más urgente cuanto mayor amenaza la técnica en escapar al dominio del hombre.

Según esta idea, la concepción instrumental de la técnica moderna tiene por meta el desarrollo y la protección de la *humanitas* del hombre. Allí, en la preservación de lo humano, sitúa Heidegger el mayor peligro. En la conferencia dictada en 1962 en la Hochschule Coburg, titulada “*Überlieferte Sprache und technische Sprache*” (“Lenguaje tradicional y lenguaje técnico”), señala Heidegger que la técnica moderna se considera, al igual que toda técnica anterior, algo humano: algo inventado, ejecutado, desarrollado, dirigido y asegurado por el hombre para el

<sup>241</sup> O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. cit., p. 167.

<sup>242</sup> Traducimos *unheimlich* (lo siniestro, lo extraño, lo no familiar) como “inquietante” siguiendo la traducción de Eustaquio Barjau en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994.

hombre.<sup>243</sup> Esta consideración es la que posibilita el empoderamiento (*Ermächtigung*) del hombre ante la naturaleza, adoptando en este proceso la figura del “señor de la tierra” (*Herr der Erde*)<sup>244</sup>.

¿Pero en qué sentido esta concepción antropológica-instrumental no acierta con lo propio de la técnica? ¿Qué es lo propio de la esencia de la técnica? Heidegger lo define un “salir de lo oculto” (*Entbergen*), del que estrictamente, el hombre no dispone. En el “salir de lo oculto” acaece la verdad (*die Wahrheit*) en un sentido originario, como el que expresa el término griego *alétheia*. La esencia de la técnica remite pues a un hacer venir o traer-ahí-delante (*her-vor-bringen*) algo del estado de ocultamiento (*Verborgenes*) al estado de des-ocultamiento (*Unverborgenes*). Ahora bien, Heidegger señala que también la técnica moderna es una forma de “salir de lo oculto”, pero aquello que, en todo caso, ésta des-oculta, adopta una forma muy particular: no la de la verdad de la existencia “real”, sino la de una existencia meramente “consistente”, o, lo que es lo mismo, la de un ente disponible para ser consumido, al cual el filósofo denomina con la palabra alemana *Bestand*.<sup>245</sup>

En el Seminario que dicta en Le Thor en el año 1969, Heidegger da cuenta de las consecuencias que se siguen de este modo particular en que lo ente es des-ocultado:

Mientras más se despliega la técnica moderna, más se transforma la objetividad (*Gegenständlichkeit*) en una permanencia constante (*Beständigkeit*) [esto es, en un

<sup>243</sup> M. Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, St. Gallen, Erker, 1989, p. 11. (Edición en español: M. Heidegger, “Lenguaje de tradición y lenguaje técnico”, trad. D. Tatián, *Artefacto*. Pensamientos sobre la técnica, n° 1, Buenos Aires, 1997, p. 13).

<sup>244</sup> M. Heidegger, “La pregunta por la técnica” en: *Conferencias y artículos*, trad. cit. p. 28.

<sup>245</sup> Deliberadamente usamos en el texto la palabra *Bestand*, ya que la traducción que aparece en la edición en español de este término por “existencia” puede resultar confusa a los fines de la dilucidación de determinados pasajes del texto heideggeriano. Con este término hacemos referencia a lo ente que existe en el sentido de “constancia”, “reserva” o “stock”, a lo ente que se mantiene listo para ser consumido. Heidegger señala asimismo que la determinación ontológica de lo *Bestand* es la *Bestellbarkeit*, que define como la constante posibilidad de ser ordenado y comandado, es decir de permanecer a disposición.

mantenerse a disposición (*in ein Sich-zur-Verfügung-halten*)]. Hoy ya no hay más objetos (*Gegenstände*) [el ente en cuanto se mantiene frente a un sujeto que lo tiene en vista], no hay más que *Bestände* [el ente que se mantiene listo para ser consumido]; (...) Todo (el ente en su totalidad) toma lugar de golpe en el horizonte de la utilidad (*Horizont der Nutzbarkeit*), del ordenamiento (*Beherrschung*), o, mejor aún, del comandamiento (*Bestellbarkeit*) de eso de lo que es necesario apoderarse. No hay nada más que *Bestände*, stock (*Lager*), reservas (*Vorräte*), medios (*Mittel*).<sup>246</sup>

Ahora bien, ¿cuáles son concretamente los modos del hacer salir de lo oculto en el mundo dominado por la técnica y de qué forma lo des-ocultado aparece en el horizonte de la utilidad? Básicamente, el hacer salir de lo oculto acontece en el modo de la provocación y de la exigencia (*Herausforderung*) a la naturaleza. En efecto, la naturaleza es concebida como el almacén principal de reservas de energía (*Hauptspeicher des Energiebestandes*). A ella se le exige pues, que suministre suficiente energía para ser extraída y asegurada de diversos modos:

La energía oculta en la naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz (*das Erschlossene*) se lo transforma, lo transformado (*das Umgeformte*) es almacenado, a lo almacenado (*das Gespeicherte*) a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado (*umgeschaltet*). Sacar a la luz, transformar, almacenar, distribuir, conmutar son maneras del hacer salir lo oculto<sup>247</sup>

A través de estos modos conforme a los cuáles el reino de lo natural sale de lo oculto, todo lo que hay adopta una nueva caracterización:

<sup>246</sup> Heidegger, *Vier Seminare*, GA 15, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2005, pp. 105- 107. Edición en español: M. Heidegger, "Seminario de Le Thor" (1969), trad. D. Tatián, Córdoba, Alción, 1995. (Traducción modificada).

<sup>247</sup> M. Heidegger, "La pregunta por la técnica" en: *Conferencias y artículos*, trad. cit. p. 19.

... la tierra se nos aparece de un modo distinto al campo que cultivaba antes el labrador cuando cultivar significaba aún abrigar (*hegen*) y cuidar (*pflügen*). Ahora, hasta el cultivo del campo ha sido arrastrado por la corriente de un cultivar (*Be-stellen*)<sup>248</sup> de otro género que “emplaza” (*stellt*) a la Naturaleza.<sup>249</sup>

¿Qué significa este “emplazar” (*stellen*)? Heidegger dilucida este término a través del concepto de lo *Gestell* (la estructura de emplazamiento)<sup>250</sup>. Esta noción remite al modo en que, en el mundo moderno en el que impera la técnica y el cálculo, lo des-ocultado adopta la forma de lo *Bestand* para pasar a formar parte del horizonte de la utilidad<sup>251</sup>. ¿Pero quién lleva a cabo en todo caso el emplazamiento mediante el cual “lo real” se des-oculta como *Bestand*? ¿Y quién dispone de lo así des-ocultado en su provecho? Ciertamente el hombre.

En efecto, es el hombre el que, al impulsar la técnica, provoca y desafía a la naturaleza.

Este hacer, que empodera (*ermächtigt*) al hombre, le hace pensar que la técnica es un medio que él puede manipular para ejercer su dominio planetario.<sup>252</sup> Pero, frente a esta pretensión engañosa, que el hombre defiende a los fines de salvaguardar su *humanitas*, Heidegger afirma que lo más propio de la técnica moderna no es ni ser meramente un artefacto del hombre ni estar bajo su poder. Por el contrario, el hombre mismo se ve colocado, requerido y provocado por algo, que no es él

<sup>248</sup> Aquí se destaca un juego de palabras intraducible entre el significado de cultivar algo el campo (*bestellen*) y el significado de pedir o encargar algo que se designa con el mismo término alemán (*bestellen*).

<sup>249</sup> M. Heidegger, “La pregunta por la técnica” en: *Conferencias y artículos*, trad. cit. p. 23.

<sup>250</sup> “*Gestell*” puede entenderse como “lo dis-puesto”, “lo im-plantado”, “la instalación” o la “estructura de emplazamiento”. Lo *Gestell* manifiesta la última y más peligrosa época de la historia de la metafísica que, como tal, pertenece también al destino del Ser. Esta estructura concentra el modo como hoy impera la técnica moderna sobre la totalidad de lo real. Para una dilucidación de este término véase: M. Heidegger, *Die Kehre*, trad. cit., p. 49.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 50.

mismo y que no domina. Pero si el hombre es requerido por la técnica, se pregunta Heidegger, ¿no pertenecerá entonces también él, y de un modo aún más originario que la naturaleza, a la categoría de *Bestand...*?" El modo de hablar tan corriente de material humano (*Menschenmaterial*), o de material de enfermos (*Krankenmaterial*) de una clínica habla en favor de esto".<sup>253</sup>

Esta idea de "material humano" parece implicar un sentido similar al que adoptaba la idea de "capital humano" en el debate contemporáneo en torno a la biopolítica. En esta misma línea se expresa Heidegger en la conferencia "*Überwindung der Metaphysik*" ("Superación de la Metafísica) cuando señala que el hombre se ha convertido en "la materia prima más importante". Allí afirma, que, sobre la base de la investigación científico-química, se puede ciertamente contar con que algún día se construyan "fábricas de producción artificial de material humano".<sup>254</sup>

Cuando Heidegger se refiere de este modo al imperio de la técnica moderna como la usura de todas las materias (incluida la materia prima "hombre"), para producir técnicamente la posibilidad incondicionada de producirlo todo, también se refiere al animal. Al igual que el hombre, señala Heidegger:

...lo animal, en cada una de sus formas, está sometido completamente al cálculo (*Rechnung*) y a la planificación (*Planung*) [como la planificación sanitaria (*Gesundheitsführung*) y la cría (*Züchtung*)].<sup>255</sup>

De este modo, aquello que en el horizonte de la utilidad se nos aparece disponible como *Bestand*, como recurso, reserva o *stock*, abarca fenómenos de diversa índole: es energético, es

<sup>253</sup> M. Heidegger, "La pregunta por la técnica" en: *Conferencias y artículos*, trad. cit. p. 20.

<sup>254</sup> M. Heidegger, "Überwindung der Methapysik" en: *GA 7, Vorträge und Aufsätze*, I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, p. 91. Edición en español: M. Heidegger, "Superación de la metafísica" en: *Conferencias y artículos*, trad. cit., p 85.

<sup>255</sup> *Idem*.

maquínico, es natural, es humano y también es animal. Así es como, en el marco de la crítica al predominio absoluto de la técnica sobre todo lo que hay, hallamos en el texto de Heidegger una reflexión, de absoluta actualidad, acerca del sometimiento de la vida, tanto humana como animal.

Es importante aún señalar que, según Heidegger, el hombre, al impulsar la técnica, “toma parte” en el solicitar como un modo del des-ocultar y en este sentido, es provocado de un modo “más originario” que las energías naturales –y que, podríamos agregar, los animales–. Por esa razón, afirma, el hombre “nunca se convertirá en un mero *Bestand*”<sup>256</sup>.

Se podría pensar que esta afirmación no debilita necesariamente la crítica heideggeriana a la usura de lo viviente como recurso. En todo caso, pensar al hombre como “impulsor de la técnica”, permitiría hablar de la responsabilidad que recae sobre éste respecto de otros modos de vida que, en efecto, son exigidos, transformados, distribuidos, almacenados y conmutados en provecho suyo.

Ahora bien, frente a la relación de dominio que propone el paradigma tecno-científico, ¿Sería posible pensar, desde Heidegger, un modo de relación *no* apropiadora del hombre con lo ente –natural, humano, animal? A través de la caracterización heideggeriana del mundo como cuaternidad (*Geviert*) intentaremos pensar esta posibilidad.

<sup>256</sup> M. Heidegger, “La pregunta por la técnica” en: *Conferencias y artículos*, trad. cit. p. 20.

## *Das Geviert*<sup>257</sup>

En una conferencia titulada “*Bauen Wohnen Denken*” (“Construir, habitar, pensar”), leída en el marco de los llamados *Darmstädter Gespräche*, los cuales tuvieron lugar luego de la Segunda Guerra Mundial entre 1950 y 1975<sup>258</sup>, Heidegger señala que por muy amenazadora que pueda ser la escasez de viviendas en Europa, la “auténtica penuria del habitar” no se limita a ella:

La auténtica penuria de viviendas (*Not des Wohnens*) es más antigua aún que las guerras mundiales y las destrucciones, más antigua aún que el ascenso demográfico sobre la tierra y que la situación de los obreros de la industria. La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que tienen que aprender primero a habitar (*das Wohnen erst lernen müssen*).<sup>259</sup>

Según este pasaje, el hombre no habita el mundo “propiamente”; en todo caso lo habita a la manera de un “morar” entre las cosas de las que dispone. Esta forma de habitar –que podríamos denominar “impropia”–, es caracterizada por Heidegger con la idea de “des-arraigo”, “intemperie” o “falta de suelo” (*Heimatlosigkeit*).

<sup>257</sup> La palabra *Geviert* significa literalmente “conjunto de cuatro” o “cuadrado”, no se traduce sin embargo con éste último término dado que suscita la idea de cuatro líneas que delimitan un espacio cerrado, cuando aquí se trata más bien de un “despejamiento”, de un espacio que mantiene una región abierta. *Geviert* se llama, por ejemplo, al marco de cuatro vigas que en las minas impide el derrumbamiento de la tierra. Sobre el significado que reúne este término véase: O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. cit., p. 280, nota al pie \*\*.

<sup>258</sup> Esta conferencia fue leída en 1951 frente a un público de arquitectos e ingenieros reunidos para debatir el problema de la escasez de viviendas después de los bombardeos en territorio alemán ocurridos durante la Segunda Guerra Mundial. Cfr. P. Pedragosa, “Habitar, construir, pensar en el mundo tecnológico”, *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. 3: Fenomenología y política, 2011, p. 362.

<sup>259</sup> M. Heidegger, “Bauen Wohnen Denken” en: *GA 7, Vorträge und Aufsätze*, I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976, ed. cit., p. 156. (trad. cit., p. 142).



Ahora bien, ¿cómo caracteriza Heidegger este mundo al que exhorta a *aprender* a habitar?

Con la palabra "mundo" Heidegger está pensando algo distinto a lo que había designado en sus escritos tempranos. En efecto, en este contexto, el mundo no remite ni al mundo histórico, ni al mundo según la comprensión cotidiana del hombre, ni al mundo según la tesis comparativa en función de la cual lo ente le está referido. El mundo es aquí pensado como cuaternidad (*Geviert*) de tierra, cielo, divinos<sup>260</sup> y mortales. Estos cuatro elementos que lo conforman, según Heidegger, no existen nunca aisladamente, sino que son sólo en el modo de la implicación mutua.

Con los "mortales" (*die Sterblichen*), Heidegger no designa al reino de lo viviente en su totalidad –no designa, por lo tanto, al animal– sino sólo a los hombres, a aquellos que pueden morir (*sterben*), a aquellos que asumen, quieren (*vermögen*) la muerte en tanto que muerte (*der Tod als Tod*). Sin embargo, al caracterizar la tierra, Heidegger le concede una particular cercanía con lo viviente de tipo natural y animal. La tierra, señala, no es aquello que está a los pies del hombre, sino "la que porta construyendo, la que fructifica alimentando, protegiendo aguas y roquedos, vegetales y animales".<sup>261</sup>

Una vez comprendido el sentido del mundo como Cuaternidad, ¿cómo habitarlo en sentido propio? Ciertamente, cuidando de él:

Cuidar la Cuaternidad (*schonen*), salvar (*retten*) la tierra, recibir el cielo, estar a la espera de los divinos, guiar a los mortales, este cuádruple cuidar es la esencia simple del habitar.<sup>262</sup>

<sup>260</sup> Los "divinos" (*Göttlichen*). no son exactamente dioses, y menos un Dios (sustancia cartesiana) que no necesitara de otra cosa para existir: a cada miembro le "hace falta" el otro. O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. cit., p. 286, nota al pie \*\*\*.

<sup>261</sup> M. Heidegger, "Bauen Wohnen Denken" en: *GA 7, Vorträge und Aufsätze*, I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976, ed. cit., p. 144. (trad. cit., p. 131. Traducción modificada).

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 155. (trad. cit., p.140).

Ahora bien, el significado de cuidar (*schonen*) en estos pasajes, debe leerse en un sentido fundamentalmente activo. "Tratar algo con cuidado" no consiste únicamente en no hacerle nada a lo cuidado, sino más bien en *procurar* ese cuidado.<sup>263</sup> El verdadero cuidar, señala Heidegger, acontece cuando:

... realbergamos propiamente algo en su esencia; cuando, en correspondencia con la palabra, lo rodeamos de una protección, lo ponemos a buen recaudo. Habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer a buen recaudo (*eingefriedet bleiben*), resguardado en lo libre (*frye*), es decir: en lo libre que cuida (*schont*) toda cosa llevándola a su esencia. *El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (Schonen).*<sup>264</sup>

Los hombres, por tanto, ~~están llamados a habitar el mundo como Cuaternidad en un~~ sentido muy particular; habitar "propiamente" no significa otra cosa que resguardar al mundo del peligro. Y cumplir con este resguardo supone necesariamente tomar bajo cuidado tanto a la tierra como a los seres que la habitan:

Salvar (*retten*) la tierra es más que explotarla o incluso hacer de ella estragos (*abmühen*). Salvar la tierra no es adueñarse de la tierra, no es hacerla nuestro súbdito, de donde sólo un paso lleva a la explotación sin límites<sup>265</sup>.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 144. (trad. cit., p.131).

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 156. (trad. cit., p.141). (La cursiva pertenece al texto).

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 145. (trad. cit., p.132).

Ahora bien, según lo expuesto, es posible leer en estos pasajes del texto de Heidegger algo más que una mera exhortación a alcanzar un tipo de armonía idílica con la naturaleza.

Si tomamos en consideración la crítica a los modos técnicos de disponer e imponer que se ejercen sobre lo viviente – humano y animal–, podemos afirmar que con la idea de un habitar “en sentido propio”, Heidegger está pensando en la necesidad de establecer una relación no manipuladora, “no imperialista” con lo ente. Ante la voluntad de dominio y el peligro de la reificación de todo lo que hay a los fines de su aseguramiento y puesta a disposición, la responsabilidad que Heidegger otorga al hombre como “impulsor de la técnica”, reside justamente en procurar su salvación.

## Conclusión

### La tarea futura de pensar al animal como Otro

Tomando como punto de partida la cuestión del tratamiento de la vida en el debate filosófico contemporáneo que se desarrolla a partir de la reflexión foucaultiana en torno al fenómeno del "biopoder", planteamos como una de sus derivaciones posibles el problema de la administración política del viviente no humano en el marco del paradigma tecno-científico que domina el mundo moderno-occidental. Definimos este problema como uno de los ejes más importantes que estructuran la denominada "cuestión del animal" en el contexto de la discusión filosófica actual. Esto se debe a que, si bien desde siempre se ha ejercido una gran violencia contra los animales, este ejercicio alcanza sus posibilidades más extremas de desarrollo bajo el imperio del dominio técnico. En efecto, es a partir del siglo XX, con el nacimiento de los mataderos y criaderos industriales de animales, que esta violencia se convierte en una verdadera "empresa de muerte" programada.

En varios textos en los que Jacques Derrida tematiza la cuestión de la violencia contra el animal, señala la especificidad *moderna* de la misma y del discurso filosófico que intenta legitimarla. Quien da comienzo a este discurso que domina la tradición filosófica occidental es Descartes, con la idea del hombre convertido en "amo" y "señor" de la Naturaleza. Sin embargo, Derrida considera que este pensamiento es "casi idéntico" al discurso heideggeriano sobre el animal.<sup>266</sup> Con esta crítica, fundamentalmente Derrida intenta poner en evidencia los problemas que se siguen del límite absoluto que, en una dimensión ontológica, Heidegger establece entre el ek-sistente humano y el viviente animal. De estos problemas nos hemos hecho eco a lo largo del

<sup>266</sup> J. Derrida, E. Roudinesco, *Y mañana qué...*, trad. cit., p. 76.

presente trabajo. Derrida señala también la necesidad apremiante de cambiar ese paradigma de violencia sobre el animal, y afirma que este cambio debe producirse en un doble sentido, en el sentido de una necesidad “ontológica” y en el sentido del deber “ético”.<sup>267</sup>

Luego de haber señalado las cuestiones problemáticas que se siguen del planteo heideggeriano en relación al animal en un nivel ontológico, nuestro intento en el presente capítulo fue el de rehabilitar su pensamiento en el marco del debate contemporáneo para pensar el problema ético que supone el sometimiento del animal a la lógica biopolítica de capitalización de su vida. Intentamos abordar este problema a partir de la idea de ese modo particular de salir de lo oculto en la modernidad que transforma todo lo ente en *recurso* disponible para el consumo y el cálculo, esto es, en todo eso que Heidegger piensa bajo el término alemán *Bestand*. Además, a partir de la noción heideggeriana del mundo como cuaternidad (*Geviert*) y de la exhortación a volver a habitar el mundo en la época del desarraigo y la intemperie, señalamos referencias concretas en los textos acerca de la necesidad de pensar un modo de relación *no* apropiadora del hombre con lo ente – natural, artificial, animal, humano.

Es posible afirmar que Heidegger, que en términos ontológicos ciertamente no supo pensar más que un límite indivisible entre hombre y animal, no dejó de cuestionar sin embargo las condiciones de dominación y regulación a las que está sometido lo viviente en el imperio del hombre técnicamente organizado. Es decir, no dejó de cuestionar las *mismas* condiciones que los pensadores contemporáneos que tematizan explícitamente la cuestión del animal exigen pensar y condenar. La necesidad apremiante de pensar al viviente más allá de la técnica, del cálculo y la economía, es algo que la filosofía de Heidegger concretamente reclamó.

Habiendo arribado a esta conclusión consideramos que es posible atender a la actualidad del pensamiento de Heidegger y a su incidencia, directa e indirecta, en los debates

<sup>267</sup> *Idem.*

contemporáneos acerca de la cuestión del animal. Sus reflexiones en torno a la técnica y su llamado a establecer una relación con lo ente bajo la forma del “cuidado”, del “resguardar del peligro” y del “salvar”, nos lega la tarea inexcusable de pensar en modos de procurar por ese Otro, el “Animal”, término que reúne una heterogeneidad de formas de vida imposibles –quizás– de capturar.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES PRIMARIAS

M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge* en: GA 79, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1994.

M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* en: GA 40, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1985.

M. Heidegger, *Caminos del bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1998.

M. Heidegger, "Der Ruf zum Arbeitsdienst", *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* en: GA 16, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000.

M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* en: GA 29/30, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1992. \*Edición en español: M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

M. Heidegger, *Die Kehre*, trad. M. C Ponce Ruiz, Córdoba, Alción, 2008.

M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen, „Germanien“ und „Der Rhein“* en: GA 39, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1999. \*Edición en español: M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, trad. A. Merino Riofrío, Buenos Aires, Biblos, 2010.

M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* en: GA 21, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1976. \*Edición en español: M. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2004.

M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000.

M. Heidegger, *Sein und Wahrheit* en: GA 36/37, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2001.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1927. \*Edición en español: M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Buenos Aires, FCE, 2007.

M. Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, St. Gallen, Erker, 1989. \*Edición en español: M. Heidegger, “Lenguaje de tradición y lenguaje técnico”, trad. D. Tatián, *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, nº 1, Buenos Aires, 1997.

M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* en: *GA 12*, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1926, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1985.

M. Heidegger, *Vier Seminare* en: *GA 15*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2005, pp. 105- 107. Edición en español: M. Heidegger, “Seminario de Le Thor” (1969), trad. D. Tatián, Córdoba, Alción, 1995.

M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* en: *GA 7*, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2000. \*Edición en español: M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001.

M. Heidegger, *Was heißt Denken?* en: *GA 8*, I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2003.

M. Heidegger, *Wegmarken* en: *GA 9*, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1967.

M. Heidegger, “Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge”, en: Frithjof Rodi (comp.), *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 8, 143-177, 1992-3. \*Edición en español: M. Heidegger, *Tiempo e historia*, trad. J. A. Escudero, Madrid, Trotta, 2009.

M. Heidegger, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben” en: *GA 46*, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2003.

M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* en: *GA 10*, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1997.

M. Heidegger, *Grundbegriffe* en: *GA 51*, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944; Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1981, p. 64. \*Edición en español: M. Heidegger, *Conceptos fundamentales*, trad. M. Vázquez García, Madrid, Alianza, 1989



M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* en: GA 14, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2007.

#### OBRAS CITADAS Y CONSULTADAS

A. E. Berger & M. Segarra (comps.), *Demographies. Thinking (of) Animals after Derrida*, Amsterdam/Nueva York, Rodopi, 2011.

A. Bondolfi (comp), *Mensch und Tier: ethische Dimensionen ihres Verhältnisses*, Freiburg – Schweiz, Univ. Verl., 1994.

A. Comte, „Leçon 43: Considérations philosophiques sur l'étude générale de la vie végétative ou organique“ en: *Cours De Philosophie Positive*, vol. 3, Paris, Bachelier, 1838.

A. Naess, “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement”, *Inquiry*, nº 16, 95-100.

B. Buchanan, *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, Albany, State University of New York Press, 2008.

B. Devall, “Die tiefenökologische Bewegung”, *Ökophilosophie*, Reclam, Stuttgart, 1997.

C. Campbell, *Improper life: technology and biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.

C. Darwin, *On the Origin of Species: A Facsimile of the First Edition*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1964, p. 3.

C. Durán, “El animal como tal, o el afecto del otro (Heidegger)”, *Paralajes*, Revista de Filosofía. nº 9, 2013.

C. Feitosa, “Das Schweigen der Tiere bei Nietzsche und Heidegger” en: B. Babich, A. Denker y H. Zaborowski (comps), *Heidegger & Nietzsche*, Amsterdam – New York, Rodopi, 2012.

D. LaCapra, *Representar el Holocausto. Historia, teoría, trauma*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

- C. Romano, “Le monde animal: Heidegger et von Uexküll” en: Jollivet y Romano (eds.), *Heidegger en dialogue 1912-1930. Rencontres, affinités, confrontations*, Paris, Vrin, 2009.
- D. A. Dombrowski, “Heidegger’s Anti-Anthropocentrism”, *Between the Species*, Winter & Spring 1994.
- D. Tatián en *Desde la línea. Dimensión política de Heidegger*, Córdoba, Alción. 1997.
- D. Thomä (comp.), *Heidegger Handbuch*, Stuttgart, Metzler Verlag, 2003.
- E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Albin Michel, Idées, 2005. \*Edición en español: E. Faye, *Heidegger. La introducción del Nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, trad. O. Moro Abadía, Madrid, Akal, 2009.
- E. Faye (comp), *Heidegger. Le sol, la communauté, la race*, Paris, Beauchesne, 2014.
- E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1993.
- E. Mendieta, “El bestiario de Heidegger: el animal sin lenguaje ni historia”, *Filosofía UIS*, vol. 11, nº 1, enero - junio de 2012, pp. 17 – 43.
- E. Muñoz Pérez, “Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de los *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* 1929/1930 de Martin Heidegger”, *Veritas*, Revista de Filosofía y Teología, nº 29, septiembre de 2013, Valparaiso, Chile.
- F. Fédier: “Hablemos, por favor, de política”, trad. F. Guerrero, *Sileno*, vol. 11, Madrid, 2001.
- F. Fédier (ed.), *Martin Heidegger, Écrits politiques 1933-1966*, Paris, Gallimard, 1995.
- F. Fédier “Mecanique de la diffamation” en: Massimo Amato & François Fédier (eds.), *Heidegger, à Plus Forte Raison*, Paris, Fayard , 2007.
- F. Fédier, *Trois attaques contre Heidegger, Critique*, nº 234, Noviembre 1966, pp. 883-904.
- F. Gil Villegas, “Heidegger y el nazismo de Farías, o la agenda oculta por desacreditar un pensamiento superior”, *Theoría*, nº 11-12, dic. 2001.

F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen II*, "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", en: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York, DTV-de Gruyter, 1980, Band 1. \*Edición en español: *Segunda consideración intempestiva: sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, trad. J. Etorena, Buenos Aires, Zorzal, 2006.

G. Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. T. Segovia, Valencia, Pre-Textos, 2003

G. Agamben, *Homo sacer. Poder soberano y la nuda vida*, trad. A. G. Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2003.

G. Agamben, *Lo Abierto. El Hombre y el Animal*, trad. F. Costa y E. Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.

G. A. Mazis, *Humans, Animals, Machines: Blurring Boundaries*, Albany, State University of New York Press, 2008.

G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009. \*Traducción utilizada: G. Canguilhem, *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin, August Verlag, 2009.

G. Deleuze, C. Parnet, *Diálogos*, trad. J. Vázquez, Valencia, Pre-textos, 1980.

G. Neske, E. Kettering (comps.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, Neske, 1988.

G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*. Berna, Suhr, 1962.

H. Kimmerle (comp.) *Das Multiversum der Kulturen. Beiträge zu einer Vorlesung in Fach 'Interkulturelle Philosophie'* an der Erasmus Universität Rotterdam, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1996.

H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt (Main) 1988. \*Edición en español: Hugo Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, trad. H. Cortés Gabaudan. Madrid, Alianza, 1992.

I. B. Singer, *The Collected Stories of Isaac Bashevis Singer*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1982.

J. A. Escudero. *Apéndice bibliográfico de la obra Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona, Herder, 2010.

- J. Cottingham, "A Brute to the Brutes?: Descartes' Treatment of Animals", *Philosophy*, vol. 53, n° 206, 1978, pp. 551-559.
- J. Derrida, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. M Arranz, Valencia, Pretextos, 2000.
- J. Derrida, "El silencio de Heidegger", *Nombres*, Córdoba, año XVIII, n° 22, 2008.
- J. Derrida, *La bestia y el soberano*, Seminario Volumen I (2001-2002), trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010.
- J. Derrida, *Seminario la bestia y el soberano*, Vol. II (2002-2003), trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2011.
- J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008.
- J. Derrida & E. Roudinesco, *Y mañana qué...*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, F.C.E, 2009.
- J. L. González Recio (ed.), *La correspondencia Descartes – Henry Moore*, Madrid, Antígona, 2011.
- J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, trad. J. Calvo, Barcelona, Mondadori, 2004.
- J. M. Heredia, "Etología animal, ontología y biopolítica en Jakob von Uexküll", *Filosofía e historia da biología*, vol. 6, n° 1, 2011.
- J. P. Chien, "Of Animals and Men: A Study of Umwelt in Uexküll, Cassirer, and Heidegger", *Concentric: Literary and Cultural Studies*, 32, 1, 2006, pp. 57-79.
- J. Kokott, *Der Mensch zwischen Natur und Kultur: Uexküll - Gehlen – Ingold. Eine ideengeschichtliche Studie zur ethnologischen Theorienbildung*, Hamburg, Books on Demand, 2001.
- J-L. Marion, "El interpelado", trad. J. L. Vermal, *Quaderns de Pensament*, Universitat de les Illes Balears, Taula, n° 13-14, 1990.
- J. M. Palmier, *Les Ecrits politiques de Heidegger*, París, L'Herne, 1968.
- J-M. Schaeffer, *El fin de la excepción humana*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, FCE, 2009.
- J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, J. Springer, Berlin, 1909.

J. von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*. Sammlung: Verständliche Wissenschaft, Bd. 21, J. Springer, Berlin, 1934. \*Edición en inglés: J. von Uexküll, *A Foray into the Worlds of Animals and Humans: with A Theory of Meaning*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.

J. Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism*, Cambridge, Cambridge University Press,

1997.

K. Davis, "A Tale of Two Holocausts", *Animal Liberation Philosophy and Policy Journal*, vol. II, 2º edición, 2004.

K. Löwith, "Les implications politique de la philosophie de l'existence chez Heidegger", *Les Temps Modernes*, vol. 2, nº 14, Paris 1946, pp. 343-360.

K. Paul Liessmann (comp.), *Tiere - Der Mensch und seine Natur*, Zsolnay, Wien, 2013.

K. Kull, *Jakob von Uexküll. An Introduction*. Semiotica, Journal of the International Association for Semiotic Studies, de Gruyter, nº 134, 2001.

L. Catoggio y D. Parente (comps.), *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*, Mar del Plata, EUDEM, 2010.

M. Bookchin, "A Reply to My Critics," *Green Synthesis*, nº 29, 1988, pp. 5-7.

M. Calarco "Otra insistencia del hombre: Prolegómenos a la cuestión del animal en Derrida y su lectura de Heidegger", *BOLETIN/16 del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, trad. L. Catelli, diciembre de 2011, Facultad de Humanidades y Artes, UNR. Rosario, Argentina.

M. B. Cragolini, "El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal", *Nombres*, año XVIII, nº 22, Córdoba, 2008, pp. 103-113.

M. B. Cragolini, "El lugar de la historia en el pensamiento de Nietzsche" en: D. Brauer (ed.), *La historia desde la filosofía. Volumen II*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

M. B. Cragolini, "Los más extraños de los extranjeros: los animales", *Actual Marx*, Sgo. de Chile, nº 12, 2011, p. 135 – 149.

M. B. Cragolini, "Memoria y olvido: los avatares de la identidad en el "entre"", *Escritos de Filosofía*, Academia nacional de Ciencias, Buenos Aires, Nros. 37-38, enero-dic. 2000, pp. 107-113.

M. B. Cragolini, *Nietzsche: camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003.

M. B. Cragolini, "Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida", *Pensamiento de los Confines*, n° 12, junio de 2003, pp. 11-119.

M. Foucault, "Derecho de muerte y poder sobre la vida" en: *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, trad. H. Pons, 17a edición, México, Siglo XXI, 2005.

M. Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso del Colegio de Francia. 1975-1976*, trad. H. Pons, Madrid, Akal, 2003.

M. Foucault: *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, trad. H. Pons, Madrid, Akal, 2012

M. Hardt & A. Negri., *Imperio*, trad. E. Sadier, Cambridge - Massachusetts, Harvard University Press, 2000.

M. Ruse. *Charles Darwin*, Madrid, Katz, 2008.

M. E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics and Art*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

N. Shukin, *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*, Minneapolis –London, University of Minnesota Press, 2009.

O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. F. Duque, Madrid, Alianza, 1993.

O. Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg – München, Karl Alber, 1972. \*Edición en español: O. Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*, trad. J. de la Colina, Barcelona, Alfa, 1984.

P. Harrison, "Descartes on Animals", *The Philosophical Quarterly*, vol. 42, n° 167, 1992, pp. 219-227.

P. Lacoue-Labarthe & J-L. Nancy, *El mito nazi*, trad. J. C. Moreno Romo, Barcelona, Anthropos, 2002.

- P. Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, trad. M. Lancho, Madrid, Arena Libros, 2002.
- W. Fritz, *Umweltschutz und Unternehmenserfolg. Eine empirische Analyse*. Braunschweig, Technische Universität Braunschweig, 1993.
- P. Pál Pelbart, “Biopolítica y contra-nihilismo”, *Nómadas*, nº 25, Octubre 2006, Universidad Central, Colombia.
- P. Pedragosa, “Habitar, construir, pensar en el mundo tecnológico”, *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. 3: Fenomenología y política, 2011
- P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, trad. T. Rocha Barco, Madrid, Siruela, 2006
- P. Ulrich, “Marktwirtschaft als Rechtszusammenhang. Die Perspektive der integrativen Wirtschaftsethik” en: *Wirtschaftsethik und Recht*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2001.
- R. Descartes, *Discurso del método. Reglas para la dirección de la mente*, trad. A. R. Huéscar y P. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar, 1980.
- R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. C. R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- R. Kalechofsky, *Animal Suffering and the Holocaust: The Problem with Comparisons*, Micah Publications, 2003.
- R. W. Serjeantson, The Passions and Animal Language, 1540-1700, *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, nº 3, Jul., 2001, pp. 425-444.
- S. Elden, “Heidegger’s animals”, *Continental Philosophy Review*, vol. 39, 2006.
- S. Lindberg, “Heidegger’s animal” en: E. Wolfgang Orth und K-H. Lembeck (comp.), *Phänomenologische Forschungen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004.
- S. Paetschek, “Die deutsche Universität im und nach dem Krieg. Die Wiederentdeckung des Abendlandes” en: B. Martin (comp.), *Der Zweite Weltkrieg und seine Folgen: Ereignisse - Auswirkungen – Reflexionen*, Freiburg – Berlin, Rombach, 2006.
- T. W. Adorno an Herrn S. (Schroeder, Klaus Chr.), *Diskus*. Frankfurter Studentenzeitung, I, Junio de 1963.

T. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997. \*Edición en español: T. W. Adorno. "Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad" en: *Obras completas 6.*, Madrid, Akal., 2005.

T. Lemke, *Biopolitics: an advanced introduction*, trad. E. F. Trump, New York – London, New York University Press, 2011.

T. Regan y P. Singer (comps), *Animal Rights and Human Obligations*, New Jersey, Prentice-Hall, 1976.

T. Regan, *Defending Animal Rights*, Illinois, University of Illinois Press, 2001.

U. Steinorth, *Freiheitstheorien in Der Philosophie Der Neuzeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.

V. Farías, *Heidegger et le Nazisme*, trad. M. Benarroch y J. B. Grasset, Lagrasse, Verdier, 1987. \*Edición en español: V. Farías, *Heidegger y el nazismo*, Madrid, El Aleph, 1989.

V. Lemm, M. Vatter, B. Noys, G. Chirolla, "Poder, vida y subjetivación", *Revista de Estudios Sociales*, nº 43, Bogotá, agosto de 2012, pp. 166-173.

#### REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

A. Næss y G. Sessions, *Basic Principles of Deep Ecology*, 1984. Disponible en: <http://theanarchistlibrary.org/library/arne-naess-and-george-sessions-basic-principles-of-deep-ecology>. (Fecha de consulta: 12/04/2014)

D. Pilz, "Ein anderer Anfang", *Frankfurter Rundschau*, Alemania, 16/03/2014. Disponible en: <http://www.fr-online.de/literatur/die--schwarzen-hefte--von-martin-heidegger-ein-anderer-anfang,1472266,26569072.html> (Fecha de consulta: 27/03/2014)

E. Torregroza, "El error nazi que Martín Heidegger sigue pagando", *El tiempo*, España, 01/03/2014. Disponible en: [http://www.eltiempo.com/mundo/europa/ARTICULO-WEB-NEW\\_NOTA\\_INTERIOR-13580455.html](http://www.eltiempo.com/mundo/europa/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-13580455.html) (Fecha de consulta: 27/03/2014).

F. Fédier, *Droit de Réponse*. Paru dans "Le Monde Des Livres", 26 de octubre de 2006. Disponible en: <http://parolesdesjours.free.fr/fedier2.pdf> (Fecha de consulta: 03/04/2014).



G. Blume, "Er ist der falsche Verdächtige": Ein Gespräch mit dem französischen Philosophen François Fédier, *Die Zeit*, Alemania, 18/01/2014. Disponible en: <http://www.zeit.de/2014/03/francois-fedier-ueber-martin-heidegger> (Fecha de consulta: 27/03/2014)

I. Radisch, "Die Krönung der Gesamtausgabe": Ein Gespräch mit dem französischen Philosophen Emmanuel Faye, *Die Zeit*, Alemania, 27/12/2013. Disponible en: <http://www.zeit.de/2014/01/heidegger-schwarze-hefte-emmanuel-faye> (Fecha de consulta: 27/03/2014)

J. Kaube, "Der Deutsche nur kann das Sein neu sagen", *Frankfurter Allgemeine*, Alemania, 20/02/2014. Disponible en: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/martin-heideggers-schwarze-hefte-der-deutsche-nur-kann-das-sein-neu-sagen-12810625.html>. (Fecha de consulta: 27/03/2014)

R. Fulford, "The Nazi's black notebooks", *National Post*, Canadá, 22/03/2014. Disponible en: <http://fullcomment.nationalpost.com/2014/03/22/robert-fulford-the-nazis-black-notebooks/>(Fecha de consulta: 27/03/2014)

V. Farías, "Respuesta a Jacques Derrida". Disponible en: [http://elpais.com/diario/1987/12/17/cultura/566694001\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1987/12/17/cultura/566694001_850215.html) (Fecha de consulta: 30/93/2014).

W. Schütz, "Martin Heidegger: Der große Denker war ein Nazi", *Augsburger Allgemeine*, Alemania, 12/03/2014. Disponible en: <http://www.augsburger-allgemeine.de/kultur/Martin-Heidegger-Der-grosse-Denker-war-ein-Nazi-id29168167.html> (Fecha de consulta: 27/03/2014)