

LA ANIMALIDAD A LA LUZ DE LA *DESTRUKTION*. UNA LECTURA A PARTIR (Y A PESAR) DE MARTIN HEIDEGGER

The animality in the light of the *Destruktion*.
A reading from (and despite) Martin Heidegger

Alexis Palomino Navarrete

University of California, Riverside, EE. UU
alexis.palomino17@gmail.com

Resumen:

Proponemos en las siguientes páginas realizar una lectura crítica y reflexiva en torno al seminario que Martin Heidegger impartió entre el año 1929-1930 titulado *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, Finitud y Soledad*. De lo que se tratará es de revisar los párrafos en torno al problema de la animalidad, prestando especial atención al momento de estructuración de la diferencia con el hombre, en cuanto a este se le define como *configurador de mundo (Weltbildend)*. Proponemos leer estos enigmáticos pasajes de Heidegger a la luz (*Lichtung*) del método planteado en *Ser y tiempo*, específicamente en el párrafo seis que gira en torno a la *Destruktion* de la metafísica, al cual adscribimos como proyecto transversal de la obra de Heidegger. Pero habrá en primera instancia que ver hasta qué punto el análisis de la animalidad responde en Heidegger a una metodología de la *Destruktion*. ¿Será quizá que la animalidad le presenta un límite a la *Destruktion*? ¿Responde el análisis sobre el animal que lleva a cabo Heidegger a las exigencias de una destrucción de la metafísica tal y como se lo plantea en *Ser y tiempo* y otros textos? ¿Hasta qué punto Heidegger se desmarca de la axiomática aristotélica metafísica que caracteriza la diferencia entre humano y animal en torno a la carencia de lógos? ¿Será que Heidegger reproduce la diferencia humana/animal de la cual se pretende desmarcar y queda atrapado por los despojos de una comprensión metafísica de occidente? Estas serán algunas de las preguntas que intentaremos pensar.

Palabras clave: Destruktion, animalidad, mundo, Lichtung

Abstract:

We propose in the following pages, make a critical reading and thoughtful about the seminar that Martin Heidegger gave between year 1929-1930 entitled "The fundamental concepts of metaphysics. World Finitud and loneliness". it would be a matter of reviewing the paragraphs around the problem of animality, paying special attention to the moment of structuring the difference with man, as far as he is defined as a configurator of the world (*Weltbildend*). We propose to read these enigmatic passages of Heidegger in the light (*Lichtung*) of the method proposed in *Being and Time*, specifically in paragraph six that revolves around the *Destruktion* of metaphysics, to which we ascribe as a transversal project of Heidegger's work But in the first instance it will be necessary to see to what extent the analysis of animality responds in Heidegger to a methodology of *Destruktion*. Perhaps it is that animality presents a limit to *Destruktion*? Does Heidegger's analysis of the animal respond to the demands of a destruction of metaphysics as set out in *Being and Time* and other texts? To what extent does Heidegger distance himself from the Aristotelian metaphysical axiomatic characterizing the difference between human and animal around the lack of logos? Could it be that Heidegger reproduces the human / animal difference from which he tries to separate himself and is trapped by the remains of a metaphysical understanding of the West? These will be some of the questions we will try to think about.

Keywords: Destruktion, animality, world, Lichtung

Fecha de Recepción: 27/05/2020 – Fecha de Aceptación: 27/07/2020

Primeras aproximaciones

De lo que se trata en las siguientes páginas es de reflexionar y cuestionarnos nuevamente el problema de la animalidad. Parece que las determinaciones de lo que se comprende por lo humano pasan necesariamente por un diferenciarse con lo animal que ha llevado perpetuamente a reproducir una jerarquía que valoriza al uno sobre el dominio del otro. En el origen de los marcos de referencia que van a determinar el modo de pensar de occidente, encontramos —particularmente en Grecia— a Aristóteles, quien en su tratado sobre política traza una axiomática que va a sellar —a nuestro parecer— el modo por el cual se comprende la relación y el dominio de lo humano sobre lo animal.

“El hombre es por naturaleza un animal social” sostiene Aristóteles (1988 50) para dar a comprender que la esencia del hombre¹ es la tendencia a convivir políticamente. Paso seguido, la razón por la cual esta característica solo pertenece a los hombres está justificada por Aristóteles a los convenios de la naturaleza —que en su producir— no realiza acto alguno en vano, sino más bien concede al hombre la facultad de poseer lógos, un intraducible que expresa la capacidad de poseer palabra, conciencia, razón, o en otros términos aquello que le va a permitir articular categorías tales como lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo conveniente de lo perjudicial. Dando comienzo de esta manera a la transmisión y posterior articulación de la ciudad, de la cultura, de la historia y de occidente.

La tradición —de la cual Aristóteles se encuentra como representante esencial— atribuye históricamente desde los fundamentos del pensar occidental en Grecia, la diferencia entre humanos y animales a una jerarquización cuyo pilar se sostiene en la carencia del animal de una experiencia de la cual el humano-hombre es el portador por antonomasia. Desde este contexto es por donde comienza Martin Heidegger sus análisis sobre los conceptos fundamentales de lo que ha denominado el modo de comprensión occidental por excelencia, a saber, la metafísica. Si de lo que se trata para Heidegger —y aquí comenzamos nuestra interpretación— desde el párrafo seis de *Ser y tiempo* en adelante, es de habérselas con una tradición filosófico-histórica “endurecida” que ha cubierto y ocultado una determinada carencia de fundamentación -ejemplificada en aquella causa natural que atribuye Aristóteles al poseedor de lógos- expresada en nuestros días de un modo tal que el humano se encuentra alienado de sus posibilidades de ser más propias en cuanto viviente, entonces habrá que vérselas de frente con la metafísica y con sus conceptos fundamentales. De modo qué podamos vislumbrar de qué manera comprendemos, de qué manera pensamos y principalmente de que

¹ Hay que mencionar que para Aristóteles se trata del hombre, no cualquier sujeto, ya que mujeres, niños y esclavos no entran dentro de la misma categoría.

manera nos reconocemos como humanos en cuanto nos diferenciamos de aquello que nos rodea, principalmente del animal.

En lo que sigue a estas páginas llevaremos a cabo una lectura del curso que Heidegger realizó en Friburgo entre los años 1929 y 1930, que lleva por título *Los conceptos fundamentales de la metafísica; Mundo, finitud y soledad*. Buscando de qué manera Heidegger aborda el problema de la animalidad en un análisis bastante singular respecto del transcurso de su obra posterior. Como ya anticipamos en el título el método de nuestro análisis consiste en abrir las páginas de Heidegger a la luz, o con la claridad (*Lichtung*)², de la tarea de la destrucción esbozada en *Ser y tiempo* y en el texto que lleva por nombre *¿Qué es eso de filosofía?*

¿Responde el análisis sobre el animal que lleva a cabo Heidegger a las exigencias de una destrucción de la metafísica tal y como se lo plantea en *Ser y tiempo* y otros textos? ¿Hasta qué punto Heidegger se desmarca de la axiomática

²Utilizaremos a lo largo de este escrito el uso de la palabra *Lichtung* en el sentido en que en *Ser y tiempo* se utiliza para expresar la claridad, o el despeje propio del ser-en-el-mundo en la medida en que está ya de antemano, en su ahí determinado por su estructura ontológico-existencial. Esto quiere decir que en cuanto que está en el mundo ya está aclarado, ya está configurado no por otros entes sino por su estructura ontológica misma. En este sentido es que Heidegger propone en el párrafo 28 que una de las tareas de *Ser y tiempo* es sacar a la luz esta estructura ontológica que determina el ahí de la existencia del *Dasein*. Por lo que la tarea de la *Destruktion* esbozada en el párrafo 6 nos permite pensar que se trata de hacer aparecer esta estructura pre-estructurante que determina la estructura del *Dasein* y que en el contexto de este análisis podríamos decir que una de las estructuras que está en juego es justamente la configuración existencial que lo determinara en su diferencia con los entes animales. Por lo que a la luz de la *Destruktion* signaría para nosotros dar cuenta mediante la destrucción de los conceptos fundamentales de la metafísica que determina y prefigura el ahí del *Dasein* hacer aparecer las estructuras que sostiene esa claridad propia con la que se manifiesta la estructura del ahí del *Dasein*. Respecto de esto Heidegger en *Ser y tiempo* sostiene: “La imagen óptica del lumen naturale en el hombre no se refiere sino a la estructura ontológico-existencial de este ente, que consiste en que él es en el modo de ser su Ahí. Que el *Dasein* está “iluminado” [“*erleuchtet*”] significa que, en cuanto estar-en-el mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la claridad [*Lichtung*]. Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad. Desde sí mismo, el *Dasein* trae consigo su Ahí; si careciera de él, no sólo fácticamente no sería, sino que no podría ser en absoluto el ente dotado de esta esencia. El *Dasein* es su aperturidad [*Erschlossenheit*]. Será necesario, pues, sacar a luz la constitución de este ser. Pero, en la medida en que la esencia de este ente es la existencia, la frase existencial “el *Dasein* es su aperturidad” quiere decir, al mismo tiempo, que el ser que a este ente le va en su ser es tener que ser su “Ahí”. Además de precisar la constitución primaria del ser de la aperturidad, será necesario, en conformidad con la tendencia de nuestro análisis, hacer una interpretación del modo de ser en que este ente es cotidianamente su Ahí” (Heidegger 1998 137). Para un análisis más detallado del problema que estamos esbozando véase la sugerente tesis de Luciano Allende titulada *Verdad, arte y poder en el pensamiento poético heideggeriano* presentada el año 2018 en el departamento de Historia y Teoría del Arte en la Universidad de Chile para la obtención del grado de Doctor en Filosofía, mención Estética y Teoría del Arte.

aristotélica metafísica que caracteriza la diferencia entre humano y animal en torno a la carencia de lógos? Estas serán algunas preguntas que abordaremos a continuación.

I

En la articulación de lo que Heidegger denominó como la “doble tarea de la elaboración de la pregunta por el ser” en la introducción a *Ser y tiempo* aparecen dos métodos con los cuales se pretende proceder en lo que respecta al abordaje de la obra. Primeramente, Heidegger nos aclara que este trabajo está pensado de modo en que sea posible dividirlo en dos momentos fundamentales: por un lado, la primera sección dedicada a exponer la relación entre la temporeidad (*Zeitlichkeit*) y la constitución de la pregunta por el ser. Y la segunda tarea que queda inconclusa en la obra y que correspondería conjuntamente a la segunda parte de *Ser y tiempo* denominada *Tiempo y ser*, en la cual el enfoque estaría en articular los “rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporeidad” (Heidegger 1998 62)

Si bien este libro no llegó a ser escrito, aún así es posible rastrear las huellas del modelo metodológico por el cual Heidegger articula el problema de la *Destruktion*. Principalmente el esbozo del parágrafo seis, de la mano de algunas conferencias como *¿Qué es eso de filosofía?*, algunos escritos como *La carta sobre el humanismo*, van entregando parceladamente los rastros de lo que hoy es una de las metodologías más comentadas en la filosofía contemporánea y de la que a continuación pretendemos dar un breve esbozo.³

Si el lugar/tema de estudio de *Ser y tiempo* es la formulación de la pregunta por el ser, la primera interrogante con la que Heidegger se enfrenta es con la *historia* que este concepto porta y por el cual a su vez toma, y se sostiene, como

³ Aquí seguimos la propuetsa de heideggerianos como Arturo Leyte, uno de varios quienes proponen que la tarea de la destrucción de la metafísica es un proyecto que atraviesa transversalmente la obra de Hedidegger expresada en distintos momentos, incluso sobreviviendo a lo que se ha llamado como el giro, posterior a la publicación de *La carta sobre el humanismo*. En este sentido es que Leyte sostiene: “Lo que Heidegger comienza a describir a partir de 1935 - 1936 como historia de la metafísica, sin ese título, y en la medida en que también —aunque no sólo— puede interpretarse como una continuación del programa de «destrucción» planteado en 1927, comienza a presentar una perspectiva casi sombría. Esa perspectiva encuentra su carácter unificador en la «figura hermenéutica» de Nietzsche. Los motivos externos de por qué Nietzsche se vuelve pieza esencial del discurso heideggeriano precisamente en estos años pueden ser relevantes, pero seguramente no tan decisivos como el motivo interno por medio del cual Heidegger vislumbra en la aparentemente dispersa obra póstuma de Nietzsche la expresión suprema de lo que hasta aquí se ha llamado metafísica y ontoteología” (Leyte 2005 207 208).

fundamento de lo ente. Pues el *Dasein*, como aquel ente a quien se le confiere⁴ la capacidad de hacerse la pregunta por el ser, en su *ex-sistir*, en su estar arrojado a la existencia, en su ser-ahí, carga con una precomprensión que le es velada y permanece oculta a su cotidianidad más inmediata. Esta comprensión precomprendida del ser “regula” las posibilidades del *Dasein*, le instaura límites, horizontes, marcos referenciales a los cuales no puede acceder de buenas y primeras. Esta tradición divulgada desde la época de los griegos (Platón) en adelante, se encuentra inaccesible y se naturaliza a sí misma, se vuelve lo más obvio, lo incuestionado, se endurece, se detiene, y borra su propio origen.

Es en este contexto desde donde se instala la tarea de poder exigirle a la Metafísica —como encarnación de aquella tradición— el “certificado de nacimiento” de los conceptos fundamentales que giran en torno a la pregunta por el ser. La *Destruktion* tendrá entonces como tarea principal la des-naturalización de los conceptos fundamentales que sostienen la ontología, para a su vez exponer las “experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas”⁵. En este contexto resulta clave prestar atención al apelativo de fenomenológica, que acompaña a la *Destruktion*. Pues, es la afirmación “a las cosas mismas” la que para Heidegger va a marcar la reformulación del método fenomenológico como un “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (Heidegger 1998 57). *Destruktion* y fenomenología irían de la mano en esta primera formulación.

Algunos años después de escrito el parágrafo seis, aproximadamente en 1955 hallamos una breve conferencia que Heidegger dicta en *Cerisy-la-Salle*, Francia. Bajo el título *¿Qué es eso de filosofía?* encontramos de una manera totalmente lúcida, nuevas aportaciones en torno al problema de la *Destruktion*. Pues de lo que se trata para Heidegger es nuevamente dar cuenta de una relación problemática, entre lo que sería una cierta —si se nos permite llamarle así— tarea de la filosofía, respecto de su relación con aquella tradición histórica que llamamos metafísica. Este encuentro problemático entre ambos títulos —filosofía y metafísica— mediado a su vez por lo que se denomina como la *Destruktion*, le permiten a Heidegger dar cuenta de una conexión inherente que no solamente consigna -a primera vista- una ruptura entre metafísica y filosofía, sino que más bien aboga por una transformación de la histórica relación que ambas sostienen.

⁴ Y aquí surge una de las primeras interrogantes que serán clave para el desarrollo de nuestro trabajo pues debemos preguntarnos ¿Qué es y de donde surge aquella facultad que solo permite al *Dasein* hacer y realizar, tanto la pregunta por el ser, como de su posibilidad de acceso a algo así como una *Destruktion* de la metafísica?

⁵ Ibid. 46.

No habría que pensar la *Destruktion* de la metafísica como una “ruptura con la historia”, menos aún se trata de un calificador negativo con la cual la palabra destrucción y sus derivados tienden siempre a asociarse. Más bien se trata de una apropiación y una “transformación” de lo que mienta la tradición. La *Destruktion* es entendida por Heidegger como una reformulación de nuestro acceso a la tradición metafísica que no tiene como correlato la aniquilación de esta, sino más bien su captación, su transmisión. De lo que se trata con la *Destruktion* no es de eliminar la tradición, no apela hacia una desintegración, sino más bien a un “desmontar” la metafísica, “escombrarla”, desarmarla, escarbar en ella.

Este camino hacia la respuesta a nuestra pregunta no es una ruptura con la historia, no es una negación de la historia, sino una apropiación y transformación de lo transmitido por tradición (des Überliefert). Tal apropiación de la historia es lo que se alude con el título de “Destrucción” (*Destruktion*). El sentido de esta palabra está claramente circunscrito en *Sein und Zeit* (§ 6). Destrucción no significa aniquilar, sino desmontar, escombrar y poner-a-un-lado (*Auf-die-Seitestellen*) -a saber, las proposiciones solamente historizantes (*historischen*) sobre la historia (*Geschichte*) de la filosofía. Destrucción quiere decir: abrir nuestro oído, liberarlo para aquello que en la tradición (*Überlieferung*) se nos asigna (*zuspricht*) como ser del ente. En tanto escuchamos ese llamamiento-asignación (*Zuspruch*) llegamos a la correspondencia (*Entsprechung*) (Heidegger 1960 42-43).

Desde esta matriz que instala el aparato heideggeriano pretendemos entonces vislumbrar ciertas claves de lectura que nos permitan abrir la relación entre el humano —en cuanto ente a quien le está permitido la pregunta por el ser de los entes— y el animal como aquella categoría que signa a los entes vivos que no tienen las características de *Dasein*. La pregunta sería ¿Se corresponde el tratamiento de la animalidad que realiza Heidegger con el proyecto de la *Destruktion* de la metafísica? ¿Es posible que la cuestión de la animalidad, tal como Heidegger la aborda, presente un cierto límite de la *Destruktion* de la tradición histórica?

II

Ya desde *Ser y tiempo* podemos encontrar un primer abordaje de la diferencia entre un determinado modo de ser que corresponde al *Dasein* y una diferencia, en lo que respecta a la caracterización que correspondería a los entes vivos en cuanto no tienen el modo de ser del *Dasein*. Podemos rastrear este abordaje del problema en los primeros párrafos que componen la sección segunda de *Ser y tiempo*. Aquí nos encontramos con el problema de la muerte y su respectiva temporalidad.

Sin poder realizar aquí un análisis detallado del problema que se está jugando en torno al morir como la posibilidad más propia del *Dasein*, adoptamos

—en función de nuestra investigación— los términos con los cuales Heidegger asigna a la muerte una triple posibilidad: como primer momento nos topamos con la muerte como aquello que responde a las ciencias biológicas y que se comprende como el mero hecho de dejar de vivir. Un segundo momento lo encontramos en cuanto existe para Heidegger una diferencia radical entre el morir del ente que tiene la forma de ser del *Dasein* y un acabar o *fenecer* (*Verenden*) en el cual la vida de los animales y las plantas queda signada⁶. Y un tercer momento, donde Heidegger aclara que el uso de la palabra muerte en la analítica existencial del *Dasein* como proyecto de *Ser y tiempo* designaría una constitución ontológica por la cual el *Dasein* sería el único modo de ser del ente que puede tener una relación propia con su muerte, en cuanto que comprende la muerte como aquella posibilidad insuperable por la cual es capaz de preverla, pensarla, adoptarle un miedo, apoderarse de ella, renegarla, apropiarla, pasar de ella, asumirla, etc.

Estas breves líneas dedicadas a la diferencia entre modos de ser no parecen responder a la rigurosidad característica con la cual se abordan otros problemas en el recorrido del análisis heideggeriano. Principalmente sostenemos esto ya que ciertas consignas de Heidegger abren el paso para preguntarnos ¿Cuáles son los motivos por los que el animal no puede tener una experiencia de su muerte? ¿De qué carecen, tanto animales y plantas, respecto del modo de ser del *Dasein*, para no poder experimentar del mismo modo el problema de la muerte? ¿Qué signa aquí la palabra animal? ¿Es posible sostener que animales y plantas comparten un mismo modo de relacionarse con la muerte en cuanto mero *fenecer*?

Demos un paso más allá, pues aquí tropezamos con algunos caminos truncados. No encontramos entonces respuestas a estas preguntas en *Ser y tiempo*. Pero, aproximadamente cuatro años más tarde en los cursos que Heidegger impartía en Friburgo hallaremos ciertas claves que nos permitan dilucidar nuestras problemáticas. Pues, de lo que se trata en estas lecciones es -como anticipa el título del seminario- reflexionar en torno a los “conceptos fundamentales de la metafísica”. Por ende, nuevamente a habérselas con una tradición histórica.

III

Al igual que en los párrafos comentados en torno al problema de la *Destruktion*, este curso de Heidegger está recorrido por una hebra que guía nuestro análisis y

⁶ “Además, al caracterizar el paso del *Dasein* a no-existir-más en tanto que no-estar- más-en-el-mundo, se ha mostrado que el salir-del-mundo del *Dasein*, en el sentido del morir, debe ser distinguido de un salir-del-mundo de lo solamente viviente. El terminar de un ser vivo lo expresamos en nuestra terminología con el vocablo *fenecer* [*Verenden*]. La diferencia sólo puede hacerse visible trazando los límites entre el terminar del *Dasein* y la cesación de una vida” (Heidegger 1998 238).

de la cual pretendemos guiarnos y seguir como traza de lectura. Para comprender que el motivo por el cual Heidegger comienza sus clases cuestionando una cierta noción problemática de metafísica, que a nuestro parecer nuevamente responderá a un cierto enfrentamiento con la tradición, especialmente la tradición filosófica.

Pues tomándose de una cita de Novalis, Heidegger abrirá el problema de la cotidianidad del humano bajo la premisa de que lo que le está vedado, en su mero estar-arrojado-en-el-mundo es su impulso inherente a “estar en todas partes en casa”. Siguiendo algunas problemáticas ya tratadas en textos anteriores, Heidegger nos propondrá que lo que caracteriza al humano en su mero existir cotidiano es el estar siempre arrebatado de sus posibilidades más propias. Se revela una cierta existencia alienada que carece de la comprensión de lo que Heidegger —a expensas de Novalis— tematiza como el fenómeno de la relación con el “ser siempre y sobre todo en un conjunto”.

Estar en todas partes en casa: ¿Qué significa esto? No sólo aquí y allá, tampoco sólo en cada lugar, en todos juntos uno después de otro, sino que estar en todas partes en casa significa: ser siempre y sobre todo en un conjunto. A este «en un conjunto» y a su totalidad los llamamos el *mundo*. Somos, y en tanto que somos siempre estamos aguardando algo. Siempre somos llamados por algo en tanto que un conjunto. Este «en un conjunto» es el mundo (Heidegger 2007 28).

En primera instancia aquello que en la cotidianidad está velado es una determinada comprensión del mundo, de la cual en cuanto somos entes que existen estamos siempre llamados a la comprensión de los entes que nos rodean — respectivamente— y que se encuentran en condición de conjunto. Habrá que preguntarnos ¿qué es lo que significa que lo ente este «en un conjunto»? Ya llegaremos a esto más adelante.

La tarea entonces que se le asigna a la filosofía es nuevamente el poder abrir aquellas puertas que no permiten al humano escuchar la llamada de su ser más propio⁷. Y solo es posible pensar esta apertura si nos enfrascamos en el

⁷ Habría que cuestionarnos aquella capacidad que nuevamente Heidegger asigna solo al ente que tiene el carácter del *Dasein*, en la medida en que es solo él quien posee la capacidad de escuchar la llamada de su ser que lo llevaría a hacerse la pregunta del ser y al mismo tiempo abrirse a la posibilidad de la destrucción. Esta clave se puede seguir del análisis que Jaques Derrida realiza en su conferencia “El oído de Heidegger” dictada en 1989. Nos dirá Derrida: “Es verdad que, por muy elíptica que sea la breve frase de Heidegger, parece asegurarnos ya que ni siquiera tenemos que tomar la iniciativa de prestar o aguzar el oído a la voz del amigo. A través de esta voz, el *Dasein* porta al amigo junto a sí, lo quiera o no, lo sepa o no, sea cual sea su resolución. En cualquier caso, lo que importa aquí, en apariencia, no es lo que dice la voz del amigo. No es su dicho. Ni siquiera el decir de su dicho. Apenas su voz. Sino más bien la escucha (*das Horen*) de su voz. *Das Horen* es el tema principal de este capítulo. Y esta escucha no podría abrir el *Dasein* a su «poder ser más propio» (*sein eigenstes Seinkönnen*), si no fuera ante todo la escucha de esta voz, la metonimia ejemplar del amigo que cada *Dasein* porta cerca de sí (*bei sich trägt*)” (Derrida 1994 342). En este

cuestionamiento de aquello por lo cual nos encontramos siempre arrebatados de esta posibilidad. Volvemos entonces a toparnos con el problema de la comprensión, en cuanto históricamente ha imperado una tradición que limita la comprensión y de la cual la filosofía en cuanto metafísica es su mejor expresión. Volver a cuestionarnos el quehacer de la filosofía es entonces la tarea y esto no puede sino ir de la mano con un cuestionar los fundamentos de la metafísica.

Haciendo relucir una cierta hebra nietzscheana que nunca deja de escurrir en el trabajo de Heidegger, aparece en este curso lo que se denomina como “el martillo del concebir”, desde donde se pretende —mediante ciertos conceptos— abrir un camino por el cual sea posible la “liberación de la existencia en el hombre” como un “volver a darse a sí mismo” su posibilidad más propia. Para lograr acercarnos a estas problemáticas será necesario entonces abrirnos paso entre ciertos conceptos que cuestionan el conjunto de la articulación filosófico-metafísica tradicional. Esto para Heidegger se concibe a la luz de tres concepciones fundamentales que cuestionan la totalidad, tanto de la experiencia de la tradición, como de la chance del cuestionar reflexivo. Mundo, Finitud y Soledad es desde donde se pretende trazar el camino.

El problema se presenta de inmediato, pues tanto finitud y soledad en cuanto conceptos reflexivos comienzan siempre de una pre-comprensión del mundo. No hay comprensión de la finitud sin antes un estar-en-el mundo (*In-der-Welt-seins*) y por consiguiente tampoco hay una experiencia de la soledad sino hubiese de antemano una pre-comprensión de la existencia en tanto que «en un conjunto». Por estas razones el concepto de mundo toma un protagonismo en este seminario de Heidegger, desmarcándose de las reflexiones ya realizadas en los párrafos de *Ser y tiempo*, en la medida en que ya no se tratará solamente del mundo como una constitución ontológica del *Dasein*. Sino que ahora lo que se pretende es abrir una reflexión en torno al concepto de mundo buscando dilucidar otras formas de comprensión en cuanto posibilidades de romper con el esquema histórico por el cual el mundo representa solo el espacio de contención de lo ente en general. A esto Heidegger le llama una concepción *ingenua* de mundo

sentido es que Derrida señala que para Heidegger el *Dasein* tiene a priori de antemano esta característica única, la escucha, o la capacidad de escuchar al otro, a su amigo, diferenciándose de los otros entes. Heidegger al igual que en el seminario sobre los conceptos fundamentales y *Ser y tiempo* asigna al *Dasein* una característica propia que lo diferencia de otros entes pero sin dar cuenta de cómo se produce o genera, o de donde aparece esta cualidad. O en otras palabras no somete a un análisis riguroso estas características propias del *Dasein* que lo diferencian de otros entes dejando algunos vacíos argumentales respecto de si es que verdaderamente es posible argüir estas diferencias a solo una cualidad innata, o más bien se devela una cierto resabio metafísico que aún sigue operando en Heidegger como sostendremos a lo largo de estas páginas.

Antes de sumergirnos entonces en el análisis del mundo no debemos olvidar, que de lo que se trata es de abrir una experiencia propia del mundo *en el Dasein*, buscando la posibilidad de la liberación de su existencia de las ataduras de la cotidianidad que velan su forma de comprensión que lo rodea. Por esto es que mundo, en cuanto es tomado desde una concepción fundamental que permite abrir la propiedad de la existencia desde un preguntar, un cuestionar filosófico reflexivo, solo puede proceder mediante el cuestionamiento de su uso cotidiano y de sus diferentes acepciones respecto de aquellos entes que pueden, o no pueden tener una cierta relación con aquello que se ha llamado el mundo.

Es en este contexto que Heidegger instala tres tesis —algo que no es característico en escritos anteriores ni posteriores— respecto de la forma en la cual distintos entes se relacionan con el mundo. Estas tesis son: la piedra es carente de mundo (*der Stein ist weltlos*), el animal es pobre de mundo (*das Tier ist weltarm*) y el hombre es configurador de mundo (*der Mensch ist weltbildend*).

La primera tesis en torno a la piedra como ente carente de mundo representa para Heidegger a todos los entes inertes que, en cuanto no-vivos, no se relacionan con los entes que los rodean. Ya que en este primer momento del análisis el concepto de mundo inicia por abrirse en cuanto a que signe la posibilidad de relacionarse de un ente con aquellos otros entes que lo rodean. La primera tesis comienza por develar los distintos niveles por los cuales el análisis de Heidegger irá transitando respecto del problema del cómo se relacionan los entes con el mundo.

La segunda tesis trabaja la relación del animal en cuanto carente de mundo, y es la que más cuestionamientos provoca, en la medida en que Heidegger la utiliza como medio de aclaración de las otras dos tesis. Pues en cuanto a su relación con los entes que se encuentran representados por la piedra como pobre de mundo, el animal —como noción representativa de los entes cuya vida se distingue del modo de ser del *Dasein*— claramente tiene una mayor relación con los entes que lo rodean. Respecto de la piedra el animal tiene mundo, pero encuentra su límite en la medida en que es comparado con el *Dasein*, pues se comprende que no es el mismo mundo el que se comparte.

La tercera tesis revela el problema fundamental respecto del mundo en cuanto signa al hombre como configurador de mundo, diferenciando de esta manera la relación con el concepto de mundo desde una perspectiva originariamente humana a la cual ningún otro ente puede acceder. Tendríamos que advertir que de lo que se trata para Heidegger no es aplicar una graduación valorativa respecto de las diferentes experiencias respectivas que tiene el animal o la piedra como representantes de los entes con respecto del mundo. Por esta razón tampoco se puede pensar el mundo como una relación con los entes que rodean a cada uno, sino más bien, de lo que se trata es de ir develando de qué manera estos

tres modos de ser tienen una forma diferente de relacionarse con los entes que los rodean. Para a su vez, mostrar que la categoría de mundo no puede aplicarse ni a la piedra ni a los animales, pues replicaría la tasación valorativa y reproduciría las lógicas históricas de la relación de dominio entre formas de vida distintas. En este sentido es que Heidegger sostiene lo siguiente: “Solo viéndolo desde el hombre es el animal pobre de mundo, pero el ser animal, en sí mismo, no es un carecer de mundo” (2007 326: énfasis nuestro).

Sería imposible replicar el extenso análisis que Heidegger lleva a cabo para demostrar de qué manera se diferencia los modos de ser respecto de su particular experiencia con aquello que los rodea, expresando las privaciones y acceso que presentan la división en tres categorías en torno a la relación de los entes con el mundo. Respecto de lo que nos interesa en este trabajo habría que detenerse en la diferencia que Heidegger articula entre los modos por los cuales el animal se le asigna un modo de relacionarse con aquello que lo rodea, que tiene dos características principales y que van principalmente a diferenciarlo del modo de comprensión humano.

Para comprender estas dos grandes diferencias primero debemos dar unas vueltas en torno a la descripción con la cual Heidegger determina el modo de ser animal en cuanto a su relación con los entes que lo rodean:

El animal no sólo tiene una relación determinada con su círculo de alimento, presa, enemigos, sino que, al mismo tiempo, a lo largo de la duración de su vida se mantiene en cada caso en un medio determinado, ya sea en el agua o en el aire o en ambos, de modo que el medio que le pertenece le resulta inadvertido, pero que el sacarlo del medio adecuado a otro extraño desencadena enseguida la tendencia a eludirlo y a regresar. De este modo, algunas cosas, y no cualesquiera cosas ni en cualesquiera límites, le son accesibles al animal. Su *modo de ser*, que llamamos la «*la vida*», no queda sin acceso a aquello que también hay junto a él, entre lo que aparece como ser vivo existente. Por eso, en función de este plexo, se dice que el animal tiene su medio y se mueve en él. A lo largo de la duración de su vida el animal está encerrado en su medio como un tubo que ni se extiende ni encoge (2007 236).

El plexo en el cual el animal se mueve funciona según Heidegger —y este es el primer modo de la diferencia— como un anillo o círculo de desinhibición (*Enthemmungsring*). Esta forma de comportamiento respecto de un apropiarse del animal con aquello que lo rodea y de articularse su propio círculo desinhibidor, va de la mano con la segunda característica que diferencia principalmente la relación humano-animal y que tiene que ver con la manera en la cual el animal y el hombre se comportan con respecto —y respectivamente— con los entes que lo rodean.

Pues para Heidegger el modo de ser del animal es a la manera de la *conducta* (*Sich benehmen*), a diferencia del humano que posee el modo de ser del *comportamiento* (*Sich verhalten*). Esta distinción será clave a la hora de diferenciar el modo de relación con lo ente respecto del mundo. Pues el animal en cuanto posee

un círculo de desinhibición está cuartado por aquello que lo rodea, está cautivo, atrapado, perturbado y entorpecido. Por estos motivos Heidegger sostiene que el animal *se deja* conducir por lo que lo rodea, en cuanto su esencia se conforma de un *medio circundante y no de un mundo*. Esto lo lleva a sostener que: “La vida —que comienza a separarse de la existencia— no es otra cosa que la pugna del animal con su anillo, por el cual está cautivo, sin ser jamás dueño de sí mismo en el sentido peculiar” (Heidegger 2007 311).

Por otro lado, el humano en cuanto que se comporta con respecto a lo ente, le es conferida *la posibilidad* de conducirse “bien o mal”, pues aquello que lo rodea y con lo que se relaciona en su existir se le *manifiesta* a la manera de lo ente. Heidegger sostiene que la gran diferencia entre hombre y animal se encuentra en cuanto que el animal estando *abierto* (*Offensein*) a lo que lo rodea, *le es velada una comprensión propia del modo de ser del hombre*, esta comprensión es la del ente. Al animal está imposibilitado de captar las cosas como entes en *cuanto tales*. Ahora bien, el modo de ser de lo humano se comporta comprensivamente accediendo a una determinada *manifestabilidad* (*Offenbarkeit*) de las cosas que lo rodean en cuanto entes, que no se presentan solas, sino como un *conjunto*. En este contexto es que Heidegger articula una noción de mundo definitiva que signaría la “*manifestabilidad de lo ente en cuanto tal y en su conjunto*”.

Esta definición de mundo sería entonces aquella que se desmarcaría de una determinada tradición histórico-metafísica de comprensión de lo ente, respecto de lo cual lo que desarmaría el análisis de Heidegger es la carencia de mundo del animal, en cuanto este posee su propia forma de relacionarse con lo que lo rodea, ni más perjudicial ni más valiosa que la humana, solamente diferente. La imposibilidad de concebir la manifestabilidad de lo ente estaría justificada en cuanto el modo de ser del animal no le corresponde aplicar categorías que signan el modo de ser de lo humano.

Pero el problema lo encontramos cuando aplicamos el modo de análisis de la *Destruktion*, pues si de lo que se trataba era de dismantelar una tradición de pensamiento que en cuanto inauténtica interpretación del mundo generaba estragos, tanto en el modo de ser del animal como del humano, lo que nos parece que *se pasa por alto* es las consecuencias históricas que el modo valorativo taxativo ha causado respecto de la valoración de la vida del animal —*en cuanto se diferencia de la existencia del humano- como aquélla que puede ser quitada sin impunidad*.

Pues es el mismo Heidegger quien queriendo desmarcarse de una cierta comprensión antropocéntrica de la diferencia humano-animal, en cuanto históricamente existiría un privilegio comprensivo adquirido por una facultad inherentemente humana —llamada lógos, razón, alma, conciencia, etc.— reproduce una jerarquía que marcará la diferencia respecto de la noción de mundo y a la cual no se le exige su “*certificado de nacimiento*”.

Encontramos este límite cuando nos abocamos sobre la tesis del hombre como configurador de mundo. Ya que de lo que principalmente trata el análisis es de desmarcar la configuración de mundo como una consecuencia inherente de la articulación del hombre como *zoon logon echon*, y por ende del animal como su contraparte en cuanto *zoon alogon*. Si bien, nos comenta Heidegger, que el *lógos* juega un papel central en la comprensión y en la articulación del mundo, este no es su fundamento originario. Más aún, podríamos decir que el *lógos* es consecuencia directa de otra facultad propia del modo de ser del hombre, de la cual —a nuestro parecer— expone el límite del análisis de la *Destruktion* en cuanto esta facultad no es cuestionada respectivamente como consecuencia histórica, sino más bien parece atribuírsele una eminencia natural solamente signada a la esencia humano en cuanto humana. De la misma manera en que Aristóteles consigna la capacidad de *lógos* al humano como consecuencia de una voluntad natural y de la misma manera en que también se le atribuye la capacidad de la escucha de sus posibilidades más propias. Detengámonos entonces en la configuración de mundo para ver si es que esta propuesta de lectura llega o no a buen puerto.

La facultad de configuración de mundo posee según Heidegger una multiplicidad de significados de los cuales nos encontramos en un primer momento tres: configuración de mundo signaría la producción de mundo por parte del humano, esto querría decir que sin humanos no hay mundo. Como segundo momento con esta tesis se querría hacer referencia a la capacidad de generar una imagen o una representación de lo ente en cuanto que el humano tendría la capacidad de captar lo que se le presenta —o se le manifiesta— y representárselo. Y la posibilidad de abarcar y rodear al ente que se encuentra respectivamente en cuanto conjunto y no como una unidad. Pero estas tres características de la configuración de mundo solo pueden tener lugar en la medida en que el humano es portador o está determinado por un momento fundamentalmente originario, que abre las posibilidades de captar como primer momento y antes de cualquier otra significación, la *manifestabilidad* de lo ente en cuanto tal y en su conjunto.

A este momento constitutivo y diferenciador que articula la esencia del humano frente a todos los demás entes, Heidegger lo denomina como *Acontecer fundamental* (*Grundgeschehen*). Nos parece que este momento fundacional queda oscurecido frente al análisis de la *Destruktion*, en la medida en que Heidegger no se hace cargo respecto de cómo es que se adquiere, o se gana, o se usurpa esta capacidad inherentemente humana, que si bien no debería presentar valoraciones taxativas respecto de la relación de otros entes con el mundo, termina permitiendo

la discursividad que hará posible la desvalorización de la vida animal en cuanto carente de esta facultad inédita⁸.

La constitución del acontecer fundamental se convierte en Heidegger en la posibilidad originaria de la estructura que hace al humano propiamente humano, en la medida en que presta las bases para la posterior articulación del lógos y por ende a su vez de la construcción de la historia de occidente que gira en torno al *logocentrismo*. Aquello sobre lo que el lógos aristotélico versa debe tener ciertas condiciones de posibilidad que permitan que pre-lógicamente le sea posible al humano captar la *manifestabilidad de lo ente*. Es por lo que para Heidegger se vuelve necesario proponer un momento originario que en cuanto *Acontecer* fundamente las bases de la accesibilidad de las cosas en cuanto entes. Este *Acontecer fundamental* estará compuesto entonces por tres —nuevamente tres— momentos que darán paso a la experiencia del ente en cuanto tal y en su conjunto: el primer momento es “*tenderse a la vinculatoriedad*” como la capacidad de captar el ente en cuanto en conexión con otros entes en —lo que podríamos llamar en vocabulario de *Ser y tiempo*— un plexo remisional. El segundo momento es el de “*completamiento*” en cuanto se comprende la *manifestabilidad* de lo ente como una totalidad y el tercer momento que versa sobre “*el descubrimiento del ser de lo ente*” (Heidegger 2007 413) como diferencia siempre ya acontecida en la cual nos movemos, de la cual hacemos uso cotidianamente y la cual se encuentra en el origen de nuestra existencia.

Últimas aproximaciones al problema

Sosteníamos en el comienzo de este trabajo la formulación en torno a la cual se podría decir que el método de la *Destruktion* es una constante en el análisis de Heidegger. Como vimos el seminario sobre los conceptos fundamentales de la metafísica sigue estas hebras tejidas en *Ser y tiempo* y en *¿Qué es eso de filosofía?* signada quizá de una manera distinta, en cuanto lo que se denominó como el “martillo del concebir”. El cual respondía a la misma tarea ya planteada, es decir al habérselas con la tradición occidental de pensamiento que domina la comprensión de la existencia humana en lo que Heidegger llama su cotidianidad más inmediata. Esta condición cotidiana impide acceder a las posibilidades más propias de la existencia y de lo que se trataría nuevamente es de buscar las formas por las cuales

⁸ Para un análisis más exhaustivo sobre el problema de las repercusiones históricas que ha tenido la ontología metafísica en las valoraciones de las vidas no humanas y su exposición a modos de vida cuya muerte no es imputable. Véase el libro de Gustavo Yáñez *La ontología es una policía. Devaluar y someter al animal*.

https://www.academia.edu/37828207/La_ontolog%C3%ADa_es_una_polic%C3%ADa._Devaluar_y_someter_al_animal

es posible abrir las puertas que traban el acceso hacia la propiedad del ser del *Dasein*.

Nuestro problema surge en la medida en que estas posibilidades que permitirían la propiedad del ente que tiene la forma de ser del *Dasein* solo son asignadas mediante una posesión facultativa de la cual todos los otros entes del mundo se encuentran privados. Más aún esperaríamos de Heidegger que al igual que mediante el análisis del mundo cotidiano logra desmitificar la carencia de mundo como una desvalorización de la vida de los animales en torno a la vida humana como configuradora de mundo, parecería que la facultad de la escucha, de la pregunta, del acontecer fundamental estarían incuestionadas, o quizá más bien pre-supuestas. De manera que nuevamente se repetirían las bases por las cuales se comienza el proyecto de la *Destruktion* como apertura de aquellas puertas cerradas por la tradición occidental. Parecería como lo vimos a lo largo de este trabajo que la distinción, la diferencia, entre la animalidad y la humanidad encontrarían un punto límite, una zona cero incuestionada desde donde nuevamente se reproduce una distinción, que si bien en un primer momento no tiene la intención de ser jerarquizante, si permite un desarrollo de una tradición occidental metafísica que concibe la vida del animal justamente como aquella que es carente de aquella *esencia* propiamente humana.

Bibliografía

- Aristóteles, *Política*. Madrid: Gredos, 1988.
- Derrida Jacques, *El oído de Heidegger*. Filopolemología (Geschlecht IV), en Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1994. 341-413.
- Heidegger Martin *¿Qué es eso de filosofía?* Buenos Aires: Sur, 1960.
- Heidegger, Martin. "Carta sobre el Humanismo". *Hitos*. Madrid: Alianza, 2001. 259-297.
- Heidegger, Martin. "Epílogo a *¿Qué es metafísica?*". *Hitos*. Madrid: Alianza, 2001. 251-258.
- Heidegger, Martin. *Heráclito* (GA 55), trad. Carlos Másmela. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 1986.
- Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, Finitud, Soledad*, Madrid: Alianza, 2007.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria, 1998.
- Leyte Arturo, *Heidegger*. Madrid: Alianza, 2005.