



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

*INDAGACIÓN EN TORNO AL SER DE LOS SERES VIVOS Y SU RELACIÓN CON EL
SER HUMANO EN EL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER*

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA
URIEL ABEL BRITO ORTIZ

TUTORA
REBECA MALDONADO RODRIGUERA
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Ciudad de México, Abril del 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	07
----------------------	----

INTRODUCCIÓN

§ 1. La tesis del animal en su contexto inmediato.....	08
§ 2. La unidad de la obra de Heidegger.....	09
§ 3. Las coordenadas de <i>Los conceptos fundamentales de la filosofía</i>	10
§ 4. Tesis a defender, relevancia y modo de proceder.....	11

CAPÍTULO PRIMERO

LA CUESTIÓN DE LOS SERES VIVOS EN *SER Y TIEMPO* (1927)

Primer apartado

CONSIDERACIÓN METODOLÓGICA

§ 5. La analítica existencial como presupuesto para la destrucción de los conceptos fundamentales de las ciencias. La biología y su concepto fundamental: la vida.....	13
§ 6. Ontología de la vida: una tarea pendiente.....	16

Segundo apartado

CONSIDERACIÓN INTERPRETATIVA

§ 7. La concepción de los seres vivos como útiles.....	19
§ 8. Explicitación del carácter provisional de la concepción de los seres vivos como útil.....	20
8.1 Las coordenadas de los seres vivos en <i>Ser y tiempo</i>	20
8.2 Mundo y entes intramundanos.....	23
a) Útiles y objetos: distantes pero cercanos.....	25
b) Los seres vivos: un ente intramundano entendido propiamente.....	27

8.3 Necesidad de la pregunta por el ser de los seres vivos.....	29
a) Tiempo: puente entre el ser vivo y el Dasein.....	29
α) Tiempo y Dasein.....	30
β) Tiempo y ser vivo.....	31
b) Vida, muerte y libertad.....	32
α) Los distintos sentidos de lo vivo y la ontología de la vida.....	32
β) Vida fáctica y muerte.....	33
γ) Muerte y apertura.....	34
δ) Libertad como apertura de la existencia propia del Dasein.....	35
ε) La liberación de lo vivo.....	37

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

§ 9. El aplazamiento de la cuestión de los seres vivos.....	38
---	----

CAPÍTULO SEGUNDO

LA CUESTIÓN DE LOS SERES VIVOS EN EL CURSO DE 1929/30

Primer apartado

EL CONTEXTO INMEDIATO DE LA TESIS “EL ANIMAL ES POBRE DE MUNDO”

§ 10. Cuestiones preliminares.....	43
a) La esencia de la filosofía.....	43
b) Mundo, finitud y soledad.....	44
c) Templetes fundamentales.....	45
α) La nostalgia.....	46
β) El aburrimiento.....	46
§ 11. El esclarecimiento del concepto de mundo.....	47

Segundo apartado

INTERPRETACIÓN DE LA TESIS “EL ANIMAL ES POBRE DE MUNDO”

§ 12. Entre el mecanicismo y el vitalismo.....	51
§ 13. El organismo como totalidad.....	53

§ 14. La vinculación del organismo con su medio circundante.....	55
14.1 La conexión esencial entre el órgano y el organismo.....	55
14.2 El perturbamiento como modo de ser de los seres vivos no-humano.....	57
§ 15. Una aproximación al ser de los seres vivos no-humanos.....	60

Tercer apartado

INTERPRETACIÓN DE LA TESIS “EL HOMBRE CONFIGURA MUNDO”

§ 16. El mundo como la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal su conjunto.....	62
§ 17. La estructura “en tanto que” y la proposición enunciativa.....	63
§ 18. La estructura “en su conjunto” y la proposición enunciativa.....	66
18.1 El triple fundamento de la proposición enunciativa y la configuración de mundo.....	66
18.2 La estructura triple de la libertad y su relación con la interpretación provisional de mundo.....	67
a) El tenderse vinculante y el completamiento.....	68
α) Lo abierto y lo accesible de los seres vivos no-humanos.....	70
β) Crítica a la concepción heideggeriana del ser de los seres vivos no-humanos.....	70
18.3 El momento estructural “el descubrimiento del ser de lo ente” y la manifestabilidad.....	71

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

§ 19. La primera versión de la concepción heideggeriana del ser de los seres vivos.....	72
a) Alcances de la concepción heideggeriana.....	72
b) Límites de la concepción heideggeriana.....	75

CAPÍTULO TERCERO

LA CUESTIÓN DE LOS SERES VIVOS DESPUÉS DE 1930

Primer apartado

LA CUESTIÓN DE LOS SERES VIVOS EN LOS *APORTES A LA FILOSOFÍA*

§ 20. Ser: verdad e historia.....	78
§ 21. Maquinación y re-presentación.....	80
21.1 Sobre la re-presentación de los seres vivos no-humanos.....	82
a) La reinterpretación del concepto de vida.....	83
§ 22. <i>Ereignis</i> y seres vivos.....	84
22.1 Tierra y mundo.....	85
a) Tierra y naturaleza.....	85

Segundo apartado

LA CUESTIÓN DE LOS SERES VIVOS EN EL PARMÉNIDES

I. Lo abierto y Parménides.....	87
§ 23. El pensar inicial, los pensadores y la alétheia.....	87
§ 24. La alétheia y lo abierto.....	88
II. Lo abierto y Rilke.....	92
§ 25. Lo abierto y los seres vivos no-humanos.....	92
§ 26. La poesía y los poetas más osados.....	92
§ 27. La criatura y lo abierto.....	94
§ 28. La apertura y lo abierto.....	98
§ 29. El ser y lo abierto.....	99
29.1 La crítica a Rilke.....	100

Tercer apartado

LA CUESTIÓN DE LOS SERES VIVOS EN LA *CARTA SOBRE EL HUMANISMO*

§ 30. De carta a texto de difusión filosófica.....	102
§ 31. Los tres presupuestos de la pregunta de Beaufret.....	102
§ 32. Sobre la resignificación de la palabra humanismo.....	104
§ 33. El lenguaje como hilo conductor para el esclarecimiento de la esencia del hombre	105
33.1 Sobre la determinación del hombre como animal racional.....	105
33.2 La indeterminabilidad de los seres vivos no-humanos y el lenguaje.....	106
33.3 La casa del ser que habita el hombre.....	108

§ 34. Lejanía y cercanía entre los seres vivos no-humanos y el ente ex-sistente.....	108
--	-----

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

§ 35. La concepción heideggeriana más acabada del ser de los seres vivos no-humanos	109
--	-----

CONCLUSIONES FINALES

§ 36. Armando un rompecabezas heideggeriano.....	112
§ 37. Hacia otro trato para con los seres vivos no-humanos.....	114
§ 38. Repensando el concepto de vida.....	115
§ 39. Problemáticas abiertas por la presente investigación.....	117
§ 40. Palabras finales.....	118

BIBLIOGRAFÍA

PRIMARIA.....	119
En alemán.....	119
En español.....	119
SECUNDARIA.....	120

AGRADECIMIENTOS

A Jazmín, por su atenta escucha y su apoyo moral.

A mis padres y hermanas, por su apoyo incondicional.

A Diego, Daniel, Román, Juan Diego, Bernardo, Julia, Flor, Víctor, Pablo y Mauricio por su amistad fuera y dentro del salón de clases.

A Emiliano, Sebastián, Sandra, y Mario, por sus comentarios y observaciones.

A mis profesores, por su paciencia, consejos y enseñanzas. Especialmente a Rebeca, por la confianza y acompañamiento desde la licenciatura. A Ricardo, por enseñarme que filosofar es dialogar y por brindar un espacio para el diálogo todos los jueves.

A la UNAM, por brindarme una formación universitaria de calidad.

Al PAEP, por permitirme viajar al cono sur de nuestro continente para participar en las II Jornadas Nacionales de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH) en el evento *Cuerpo, mundo y vida: Heidegger en perspectiva* que se llevó a cabo el 6 y 7 de diciembre de 2018 en Mar de Plata, provincia de Argentina.

Al CONACyT, por la beca obtenida, sin la cual este trabajo no hubiera sido posible.

INTRODUCCIÓN

§1 La tesis del animal y la cuestión de los seres vivos

Los conceptos fundamentales de la metafísica (1929/30) ha sido la obra más socorrida de la *Gesamtausgabe* para señalar la manera en que el filósofo de la Selva Negra concibe el ser de los seres vivos.¹ En estas lecciones, se plantea la tesis “el animal es pobre de mundo”. Si bien con esta proposición ya se vislumbra la manera en que Heidegger concebía a los seres vivos, para poder comprender esta concepción no sólo se tiene que apelar a esta proposición, ya que esta aseveración sobre el animal no se plantea de forma aislada. En efecto, la tesis “el animal es pobre de mundo” se plantea junto con otras dos tesis, a saber, “la piedra es carente de mundo” y “el hombre es configurador de mundo”, pero con la finalidad de esclarecer el concepto de mundo por vía comparativa. Dicho de otro modo: estas tres proposiciones están íntimamente ligadas. Por consiguiente, para mostrar la concepción heideggeriana de los seres vivos que aparece en este tomo de la *Gesamtausgabe*, se tiene que esclarecer la tesis del animal sin perder de vista la tesis de la piedra y la del hombre.

Sin embargo, cabe señalar que la cuestión de los seres vivos no sólo está presente en *Los conceptos fundamentales de metafísica*. A lo largo de la obra de Heidegger, dicha cuestión aparece de forma recurrente (por ejemplo, en *Ser y tiempo*, *Carta sobre el humanismo*, *Aportes a la filosofía*, *Parménides*, *Cuadernos negros*, *Seminarios de Zollikon*, etc.). Por tanto, lo más pertinente sería preguntarnos si para comprender la concepción que Heidegger tenía de los seres vivos es suficiente con esclarecer la tesis “el animal es pobre de mundo” o si tenemos que considerar lo que se dice sobre los seres vivos en los escritos anteriores y posteriores a estas lecciones de 1929/30.

¹ El término “ser vivo” aquí tendrá dos sentidos: uno amplio y uno estrecho. En sentido amplio, “ser vivo” refiere a todo ente al que solemos atribuirle vida (planta, animal, ser humano, etc.). En cambio, “ser vivo” en sentido estrecho únicamente refiere a los seres vivos no-humanos. Cada vez que hable de “los entes que habitualmente llamamos seres vivos”, me estaré refiriendo a lo vivo en sentido amplio. Y cuando hable de “seres vivos”, me estaré refiriendo a lo vivo en sentido estrecho.

Si bien el tratamiento que recibe la cuestión de los seres vivos en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* es por mucho el tratamiento más extenso que hay, no por eso se debe pasar de largo ante aquellos pasajes en donde se aborda brevemente esta cuestión, Antes bien, hay que contextualizar cada mención de lo vivo, pues de este modo se podrían juntar las piezas para armar este rompecabezas que hemos nombrado como la concepción heideggeriana del ser de los seres vivos.

§2 La unidad de la obra de Heidegger

Si la cuestión de los seres vivos no sólo está presente en las lecciones de 1929/30, sino que es algo que aparece recurrentemente a lo largo de la obra del filósofo de Meßkirch, entonces para poder esbozar la concepción que Heidegger tenía de los seres vivos, también se tendría que preguntar por la relevancia que tiene dicha cuestión en su pensamiento.

Para dar cuenta de esto último, tenemos que preguntarnos si el pensamiento del filósofo de la Selva Negra debe ser interpretado o como ruptura o como continuidad. Los comentaristas y críticos que apoyan la primera interpretación de la obra de Heidegger se pueden agrupar en dos bandos: por un lado, están los evolucionistas; y, por otro lado, están los pluralistas.² Los primeros ven en la obra de Heidegger un desarrollo, pese a que *Ser y tiempo* sea concebido como un tropiezo, por lo cual se retoma el camino a partir de 1930;³ mientras que los segundos no ven uno, sino varios caminos o etapas.⁴

Sin embargo, tal como lo advierte Ángel Xolocotzi, aquellas interpretaciones que ven una ruptura en el pensamiento de Heidegger son malas interpretaciones porque pierden de vista el hilo conductor de toda su obra, a saber, la pregunta por el ser.⁵ Y pierden de vista la pregunta conductora del pensamiento de Heidegger porque interpretan de forma unilateral alguno de los temas que éste trae a colación para desarrollar la pregunta por el ser, es decir, porque se hace pasar alguna de las cuestiones secundarias como el objetivo principal de las indagaciones filosóficas de este alemán. Así que, para el comentarista

² Cf. Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés Editores, 2004, p. 31-32.

³ P. ej. Hans-Georg Gadamer: *Los caminos de Heidegger*, trad. de Ángela Ackermann Pilári, 2da ed., Barcelona, Herder Editorial, 2003, p. 284s

⁴ P. ej. Otto Poggeler: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. de Félix Duque, 2da ed., Madrid, 1993, Alianza Editorial, p. 367.

⁵ *Ibidem*, p. 18 ss.

mexicano, una buena interpretación de los temas abordados por Heidegger (tales como la técnica, el arte, la vida, la historia, entre otros) no debe perder de vista “el nexo interno” de la obra de éste.⁶

No obstante, si bien existe otra forma de concebir la ruptura del pensamiento de Heidegger, a saber, en dos etapas a causa de la *Kehre* que se menciona en la *Carta sobre el humanismo*⁷, no se debe perder de vista que: a pesar de que cada etapa, ya sea el primer Heidegger [antes de la *Kehre*] o el segundo [después de la *Kehre*], es guiado por una pregunta, la pregunta por el sentido del ser y la pregunta por la verdad del ser (respectivamente), dichas preguntas se dirigen a lo mismo, pero a partir de distintos enfoques que se complementan: la ontología fundamental y la historia del ser.

La distinción que se hace entre 'Heidegger I' y 'Heidegger II' sólo es correcta con la condición de que siempre se tome en cuenta que únicamente a partir de lo pensado en I es primeramente accesible lo que debe ser pensado en II. Pero I sólo es posible si está contenido en II.⁸

§3 Las coordenadas de “Los conceptos fundamentales de la filosofía”

Si concebimos que la obra de Heidegger es una unidad, ¿de qué manera tenemos que entender esa continuidad? Si *Ser y tiempo* (1927) y *Aportes a la filosofía* (1936/38) son las obras centrales del pensamiento de Heidegger porque allí se “concretan” tanto la ontología fundamental (primer Heidegger) y la historia del ser (segundo Heidegger), entonces el resto de los textos deberían girar en torno a estos dos ejes centrales.⁹ ¿Pero de qué modo? Para Xolocotzi las lecciones, en tanto que textos, tienen que ser interpretadas de acuerdo con su contexto, es decir, deben ser concebidas como alguna de las siguientes maneras: 1) como *de camino a* una obra central, 2) como *complemento* de alguna obra central o 3) como la *transición* de una obra central a otra.¹⁰

⁶ “Una interpretación adecuada es tópica, en tanto que gracias a un adecuado acceso no oculta el planteamiento fundamental del autor”. *Ibidem*, p. 19.

⁷ Vid. Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. de H. Cortes y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, p. 34 (GA 9, p. 328).

⁸ Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona, Herder, 2010, p 31.

⁹ Cf. Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 24.

¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 24. Por otro lado: si consideramos a toda lección en tanto que texto, dichas consideraciones interpretativas pueden aplicarse a cualquier texto de la *Gesamtausgabe* que no sea ni *Ser y tiempo* ni *Aportes*.

Con base en lo anterior, se podría considerar al curso de 1929/30 o como un texto de tránsito entre *Ser y tiempo* y *Aportes* o como un texto complementario a *Ser y tiempo*. No obstante, para poder determinar eso, tenemos que dar cuenta del desarrollo de la cuestión de los seres vivos en el pensamiento de Heidegger.

§4 Tesis a defender, relevancia y modo de proceder

La tesis que pretendo defender en este trabajo es la siguiente: el esclarecimiento de la proposición “el animal es pobre de mundo” es algo indispensable para poder comprender la concepción que tenía Heidegger de los seres vivos, pero eso no es suficiente para la comprensión de dicha concepción a cabalidad.

La relevancia de este trabajo es la siguiente: por una parte, hay que señalar que la tesis “el animal es pobre de mundo” pertenece a una de las indagaciones persistentes que Heidegger realiza para sondear el modo de ser de los seres vivos y que está presente en muchos momentos del corpus heideggeriano, lo cual puede apoyar a la postura que afirma la unidad del pensamiento de este filósofo alemán. Por otra parte, la relación originaria de copertenencia entre el ser humano, en tanto que *Dasein*, y los demás seres vivos, como pobres de mundo, rompe las dicotomías alma-cuerpo, forma-materia, sujeto-objeto, humanización-animalización, y nos ofrece la posibilidad de pensar una postura que supere la visión antropomórfica desde un pensar más originario, que se encuentra en lo por pensar y que nuestra época histórica nos exige que lo pensemos. Y, además, dicha relación originaria señala la posibilidad de ampliar nuestro espectro de “responsabilidad” para con los demás seres vivos y no sólo para con los mamíferos superiores o animales domésticos.

La forma en que llevaré a cabo el presente trabajo es la siguiente: primero, expondré la manera en que Heidegger concebía el ser de los demás seres vivos antes de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*; luego, se expondrá cómo concebía a los seres vivos en este curso; posteriormente, se expondrá la influencia que tuvo mencionado curso en los textos del segundo Heidegger que abordan la relación entre hombre-naturaleza/hombre-seres vivos. Y finalmente, se presentarán nuestras conclusiones.

CAPÍTULO PRIMERO
LA CUESTIÓN DE LOS SERES VIVOS
EN *SER Y TIEMPO* (1927)

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, se encuentra la indagación más extensa que Heidegger le dedica a los seres vivos. Pero el ser de los seres vivos no es una cuestión que surge de la nada. Dicha cuestión tiene su origen en *Ser y tiempo*. Sin embargo, Heidegger sólo se limita a poner en tela de juicio el ser de los seres vivos en esa obra, ya que el análisis que se tendría que llevar a cabo en torno a la constitución ontológica de este tipo de entes lo deja como una tarea pendiente. Por consiguiente, para poder comprender a cabalidad la concepción heideggeriana del ser de los seres vivos, se tendría que tener en cuenta: 1) el motivo que tuvo el filósofo de Meßkirch para preguntarse por vez primera por el ser de los seres vivos en *Ser y tiempo*, y 2) la razón por la cual, en esa obra, se dejó como una tarea pendiente el análisis de la constitución ontológica de este tipo de entes.

Para dar cuenta de lo primero, se considerará la metodología que se emplea en *Ser y tiempo* con vistas a la elaboración de la pregunta que interroga por el ser; y para dar cuenta de lo segundo, se considerará la interpretación de los seres vivos como útiles, la cual se plantea en el desarrollo de la analítica existencial.

Primer apartado
CONSIDERACIÓN METODOLÓGICA

En *Ser y tiempo* hay pocos pasajes que hablan explícitamente sobre los seres vivos.¹¹ Esto es así, porque una de las cuestiones que Heidegger procura no abordar es la modalidad ontológica de los seres vivos, es decir, se evita hablar sobre el modo de ser que tienen este tipo de entes. Y debido a que se evade esta cuestión, no se lleva a cabo una investigación en

¹¹ Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de José E. Rivera, 3ra ed., Madrid, Trotta, 2012, pp. 71, 79, 212, 257-258, 263-264, 360 (GA 2, pp. 50, 58, 194, 240-241, 247, 346).

torno a la constitución ontológica de los seres vivos, aunque sí se señala como una tarea pendiente. Pero ¿por qué Heidegger- deja pendiente esa investigación en lugar de llevarla a cabo en *Ser y tiempo*? Debido a una consideración de corte metodológico. ¿Y a qué se debe esa consideración? Trataré de exponerlo a continuación.

§ 5. *La analítica existencial como presupuesto para la destrucción de los conceptos fundamentales de las ciencias*

Para poder comprender la razón por la que en *Ser y tiempo* no se lleva a cabo un análisis sobre la constitución ontológica de los seres vivos, hay que tener en mente el objetivo de dicha obra: plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser.¹²

Para Heidegger, el ser es una cuestión cuya omisión había alcanzado el olvido. Pero esta cuestión no se había puesto en tela de juicio porque el concepto “ser” no se había considerado como algo problemático.¹³ Sin embargo, la forma en que se suele entender este concepto presupone una concepción del ser como presencia, la cual hemos heredado sin objeción de la antigua Grecia. Gracias a esta concepción, el ser se ha confundido con el ente. Pero esto último, de acuerdo con el filósofo de Meßkirch, no es el caso. Por ello, se afirma que la tradición filosófica en realidad no ha dado cuenta del ser, ya que cuando se llegaba a preguntar por ello, se respondía con un ente. De allí la necesidad de preguntar por el ser.

Sin embargo, para poder poner preguntar por el ser, se tiene que reformular la pregunta que interroga por ello. ¿Por qué? Porque si el ser no *es* un ente y todo preguntar es una búsqueda que presupone cierta comprensión de aquello que busca,¹⁴ entonces cuando se pregunta “¿qué es el ser?”, esta formulación nos hace interrogar al ser como si fuera un ente. Esto es así, porque el “qué-es” remite a las propiedades de un ente. Por ello, para no interrogar al ser de la misma manera como se hace con los entes, Heidegger opta por interrogar al ser por el trasfondo a partir del cual se comprende, es decir, su sentido.¹⁵ Por consiguiente, dado que todo preguntar es una búsqueda, preguntar por el sentido del ser

¹² *Ibidem*, p. 21 (GA 2, p. 1).

¹³ Cualquiera puede entender la oración “el cielo es azul” o “el ser humano es un animal”.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 26 (GA 2, p. 5).

¹⁵ “El fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es”. *Ibidem*, p. 339 (GA 2, p. 324).

significa buscar el horizonte o trasfondo desde el cual el mero estar presente de los entes se concibe como su ser. Y para Heidegger el horizonte que posibilita la comprensión del ser es el tiempo.

Pero para poder poner de relieve lo que queda oculto cuando entendemos el ser como presencia, se tiene que llevar a cabo una ontología fundamental [*Fundamentalntologie*]. En efecto, a diferencia de la ontología general, la cual se caracteriza por abordar teóricamente el ser, es decir, concibiéndolo como algo¹⁶ ajeno a nuestro día a día; la ontología fundamental aborda ateóricamente el ser, esto es, pone en cuestión la precomprensión habitual que tenemos del ser para tratar de elaborar y contestar la pregunta por el sentido del ser.

Ahora bien, si asumimos que la ciencia ha dado por sentado varios presupuestos de la tradición filosófica y que uno de ellos es la concepción del ser como presencia, entonces debido a que el ser es un concepto que se presupone en todo proceder científico, el esclarecimiento de este término se revela como una tarea que debe tener primacía frente a toda investigación científica.¹⁷ En efecto, si bien toda ciencia es una ontología regional porque adopta como objeto de estudio una determinada región de lo ente, no obstante, esa misma región está delimitada por un concepto fundamental [*Grundbegriffe*]. Y dado que esta clase conceptos presuponen una comprensión de ser como presencia, se necesita plantear la pregunta que interroga por el ser para poner de relieve lo que en las ciencias queda velado.

Poner en tela de juicio los conceptos fundamentales de la ciencia no sólo significa poner en cuestión el proceder científico, sino investigar en torno al sector de lo ente que estos mismos conceptos delimitaron de antemano, es decir, analizar el ser de aquellos entes que pertenecen a la región de lo ente puesta en cuestión. Pero esto último presupone, a su vez, el esclarecimiento de la concepción del ser como presencia. Por consiguiente, para poder poner en cuestión el concepto de vida, el cual es el concepto fundamental que guía las investigaciones de la biología, se tiene que repensar aquello que habitualmente señala el término “vida” a partir de una comprensión originaria del ser, es decir, se tiene que pensar lo vivo sin apelar a la concepción habitual del ser como presencia.

¹⁶ Por ello, cuando la tradición preguntaba por aquello que da cuenta de todo lo que hay, ésta terminaba por señalar un fundamento óntico (un ente eterno y supremo).

¹⁷ *Ibi dem*, p. 32 (GA 2, p. 11).

Para poder señalar aquello que permanece velado en la comprensión habitual del ser, se necesita interrogar a los entes. Pero hacer esto no nos desvía de lo puesto en cuestión, ya que el ser siempre *es* ser de un ente.¹⁸ Se tiene que interrogar a los entes para hacer transparente su ser, es decir, para analizar la manera en que entendemos la forma en que comparecen para nosotros. Sin embargo, dado que aquello que está en cuestión es la manera en que nosotros entendemos al ser¹⁹ y dado que la comprensión del ser es algo que constituye nuestro propio ser,²⁰ el ente que tiene primacía de ser expuesto en su ser no es otro más que el ente que somos nosotros en cada caso. Y, por ende, este mismo ente es el que se tiene que analizar para poder plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser.²¹

Visto de esta manera, la primacía que Heidegger le da al ente que somos nosotros en cada caso se podría interpretar como una mera maniobra metodológica,²² ya que para poder analizar la constitución ontológica de los entes que no son como nosotros, primero tenemos que esclarecer de qué forma entendemos la manera en que comparecen. Pero para tener claro esto, se tiene que comprender la constitución ontológica de ese ente que somos en cada caso, al cual Heidegger llama Dasein. Por tanto, para esclarecer lo que da por sentado el proceder científico, se necesita llevar a cabo un análisis de la estructura ontológica del Dasein.

Para alcanzar el objetivo de la ontología fundamental, entonces, se tienen que realizar dos tareas: analizar y destruir aquello que se sobrentiende con el concepto de ser.²³ La primera consiste en llevar a cabo un análisis de la constitución ontológica del Dasein. Y puesto que Heidegger reserva el término “existencia” [*Existenz*] para referirse a nuestro modo de ser, a dicho análisis se le llama analítica existencial. Por otra parte, la segunda tarea consiste en llevar a cabo la destrucción de la historia de la ontología. Sin embargo, aquí “destruir” no significa dejar a un lado lo dicho por la tradición en torno al ser, sino más bien retomar lo que ésta ha dicho para señalar lo que se ha omitido. En todo caso, aquí “destruir” significa “radicalizar”. Y lo que se radicaliza es la interpretación de la ontología

¹⁸ *Ibidem*, p. 30 (GA 2, p. 9).

¹⁹ Primacía ontológica. Cf. *Ibidem*, p. 14 (GA 2, p. 13).

²⁰ Primacía óntica. Cf. *Idem*.

²¹ Primacía óntico-ontológica: “la condición de posibilidad de todas las ontologías”. *Idem*.

²² En *Ser y tiempo* y demás escritos pertenecientes a la etapa del “primer Heidegger”.

²³ Cf. Arturo Leyte, *El fracaso del ser*, Barcelona, 2015, p. 34.

general de nuestra precomprensión del ser, para que de este modo se pueda explicitar la manera en que originariamente entendemos *aquello* que solemos llamar ser.

§ 6. *La ontología de la vida como una tarea pendiente*

Revisar el concepto fundamental de la biología implica analizar el ser de aquellos entes que solemos llamar seres vivos.²⁴ Y a esta forma de investigar la vida, Heidegger se refiere como ontología de la vida [*Ontologie des Lebens*]. Sin embargo, para poder radicalizar nuestra concepción de aquello que habitualmente llamamos vida, el análisis de la constitución ontológica de lo vivo se tiene que llevar a cabo mediante una interpretación privativa [*privativen Interpretation*].

La biología como «ciencia de la vida» se funda en la ontología del Dasein, aunque no exclusivamente de ella. La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente sólo accesible en el Dasein. La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que puede haber algo así como un «mero vivir». La vida no es ni un puro estar-ahí, ni tampoco es un Dasein. El Dasein, por su parte, nunca puede ser determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa.²⁵

En la cotidianidad, el concepto “vida” se entiende asumiendo una concepción del ser como presencia. Por ello, se suele pensar la vida como algo que está presente en algo más. Y debido a que la vida y lo vivo (en sentido amplio) se comprenden como cosas que están ahí delante [*Vorhanden*], se dice que el Dasein no se puede concebir —fenomenológicamente hablando— como un ente que tiene vida.²⁶ Para poder sostener una afirmación parecida, se tendría que reinterpretar el concepto de vida. Pero esa reinterpretación no tendría que apelar a una concepción del ser como presencia. Por tanto, esta otra forma de entender la vida se tendría que procurar a través de una interpretación por vía privativa, es decir, orientando el análisis de la estructura ontológica de los seres vivos a través de la analítica existencial.

La locución ónticamente trivial de «tener un mundo circundante» es un problema desde un punto de vista ontológico. Si en la biología [...] se hace uso de esta estructura de ser, no por ello debe juzgarse como «biologismo» el uso filosófico de la misma [...] Pero la estructura

²⁴ Si la vida es un modo de ser, para radicalizar nuestra concepción habitual de eso que llamamos vida en general, tenemos que analizar el ser de aquellos entes que solemos llamar seres vivos.

²⁵ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 71 (GA 2, p. 50).

²⁶ Si la existencia es un modo de ser que no se entiende como un mero estar ahí delante [*Vorhandenheit*], entonces no se puede definir al Dasein como un ente que tiene vida, si “vida” y “ente” se entienden bajo una comprensión del ser como presencia.

misma no puede ser explicitada filosóficamente, incluso como un *a priori* del objeto temático de la biología, si ella no ha sido previamente comprendida como estructura del Dasein. Sólo orientándose por la estructura ontológicamente así comprendida, se puede delimitar *a priori*, por vía de privación, la estructura ontológica de la «vida».²⁷

Para realizar la ontología fundamental, se tiene que llevar a cabo la analítica existencial. En consecuencia, para reinterpretar el concepto de vida, se tiene que analizar la constitución ontológica del ente que somos en cada caso. Y por esta razón, la cuestión de los seres vivos se queda como una tarea pendiente en *Ser y tiempo*.²⁸

Ahora bien, en sentido estricto, se tendría que poder realizar una interpretación privativa del concepto fundamental de cualquier ciencia positiva. La razón es que aquello que propiamente distingue a una interpretación privativa es que marca la pauta para repensar la región de lo ente que presupone una ciencia en la medida en que ésta [esa misma ciencia] se dirige a aquélla [su región de lo ente], ya que se busca comprender a los entes de otra manera, es decir, sin apelar a una concepción del ser como presencia.

Por otra parte, para Heidegger, reinterpretar los conceptos fundamentales de la ciencia (y de la tradición filosófica) significa llevar a cabo la destrucción de la historia de la ontología.²⁹ Por consiguiente, al realizar una ontología de la vida, se pone en marcha la destrucción parcial de la historia de la ontología (la ontología tradicional). Si esto fuera el caso, el carácter destructivo de esta ontología de la vida podría ser la razón por la que pocas veces se mencionan a los seres vivos en la obra magna de Heidegger. Me explico: *Ser y tiempo* se puede entender en dos sentidos: en sentido estrecho y en sentido amplio. El primer sentido refiere al plan original de la investigación, el cual no se pudo concretar, pero contemplaba dos partes (cada una con tres secciones);³⁰ y el segundo sentido refiere a lo que de hecho se publicó, esto es, a las dos secciones de la primera parte (dejando pendiente la tercera, es decir, *Tiempo y ser*). Y si consideramos que la primera parte tenía como tarea

²⁷ *Ibidem*, p. 79 (GA 2, p. 58).

²⁸ Si bien es cierto que el Dasein se suele pensar como un ser vivo (animal racional), no obstante, debido a que la ontología de la vida forma parte de la ontología fundamental, la referencia al Dasein como ente existente tiene primacía interpretativa frente a la referencia al Dasein como viviente (siempre y cuando se entienda el término “vida” en su acepción habitual).

²⁹ “La destrucción a la que la historia de la filosofía debe someterse, con el fin de poner al descubierto los cimientos desde los cuales se ha desarrollado, implicará una revisión de sus conceptos fundamentales”. Pilar Gilardi, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, México, Bonilla Artigas Editores, 2013, p. 67.

³⁰ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 59-60 (GA 2, pp. 39-40).

plantear la analítica existencial y la segunda parte tenía como tarea realizar la destrucción de la historia de la ontología, entonces la cuestión del ser de los seres vivos aparece pocas en la primera parte del tratado, ya que la ontología de la vida tendría que aparecer —en todo caso— en la segunda parte. Pero esta segunda parte no vio la luz.

Finalmente, a modo de conclusión de este apartado, se podría decir lo siguiente: para Heidegger, el término “ser vivo” refiere a los entes que solemos llamar seres vivos no-humanos. Y para poder analizar el ser de este tipo de entes, tenemos que dar cuenta de aquello que nosotros mismos somos, es decir, tenemos que poner de relieve el ser del *Dasein* como la analítica existencial apenas se estaba desarrollando en *Ser y tiempo* (en sentido estrecho), allí no se desarrolla la cuestión del ser de los seres vivos, aunque sí se señala como parte de una tarea pendiente: la ontología de la vida.³¹ Y si bien esta tarea no se pudo retomar en la segunda parte de dicha obra (porque no se publicó), Heidegger la retoma en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, pero sólo de forma parcial, ya que únicamente se ahonda en la constitución ontológica de los seres vivos no-humanos.³²

Sin embargo, dado que Heidegger usa el término “ser vivo” para referirse a los entes que solemos llamar seres vivos no-humanos, la ontología de la vida que se plantea en *Ser y tiempo* se podría juzgar como una ontología exclusiva de lo vivo no-humano. No obstante, en sentido estricto, la ontología de la vida tiene como finalidad poner en cuestión el concepto fundamental de la biología y el concepto de vida no sólo incluye a la planta y al animal, sino que también al ser humano. Por ello, al analizar el ser de lo vivo no-humano sólo se está llevando a cabo una parte de la ontología de la vida que el filósofo de la Selva Negra sugiere inicialmente. Por tanto, para llevar realmente a cabo una ontología de la vida, se tiene que analizar el ser de los seres vivos no-humanos y el ser de los seres vivos humanos, pero por separado. ¿Por qué? Porque el *Dasein* no puede analizar el ser de estos entes de la misma manera: mientras que el acceso que tiene el *Dasein* al ser del ente que él mismo es en cada caso es por vía positiva; el acceso que tiene el ente existente al ser de los entes que solemos llamar seres vivos no-humanos es por vía negativa. De ser este el caso, se tendría que afirmar que en *Ser y tiempo* sólo se llevó a cabo el primer paso para la realización de la ontología de la vida en sentido estricto.

³¹ Cf. *Ibidem*, pp. 79, 212, 360(GA 2, pp. 58, 194, 346).

³² Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo finitud y soledad*, trad. de Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 442 (GA 29/30, p. 541).

Segundo apartado

CONSIDERACIÓN INTERPRETATIVA

En sentido estricto, no hay una ontología de la vida en *Ser y tiempo*. Dicha tarea se deja pendiente. Sin embargo, a lo largo de dicha obra se pueden rastrear varios elementos que permiten señalar el carácter ontológico que Heidegger asigna provisionalmente a los seres vivos no-humanos. ¿Qué modo de ser tienen ese tipo de entes en *Ser y tiempo*? y ¿por qué es provisional esa forma de concebirlos?: estas son las preguntas que guían este apartado.

§ 7. La concepción de los seres vivos como útiles

En *Ser y tiempo*, lo ente se concibe de tres maneras distintas: como un objeto que *está ahí delante* [*Vorhanden*], como un útil que está a la mano [*Zuhanden*] o como un ente que *está abierto al ser* [*Dasein*]. Y si bien el útil y el objeto no se entienden de la misma manera, ambos refieren a un modo de ser que no es el del ente que somos nosotros mismos en cada caso: la existencia. En efecto, debido a que Heidegger reserva el término “existencia” [*Existenz*] para señalar el modo de ser del *Dasein*, para referirse al modo de ser de lo ente tal y como la tradición lo ha concebido [*existentia*], se utiliza el término “estar-ahí”.³³ Dicho de otro modo: dado que para la tradición el ser se entiende como presencia, que algo *sea/exista* significa que de hecho esté presente. Y el término “estar-ahí” refiere precisamente a esta manera de entender el ser de los entes. Sin embargo, esta forma de concebir el ser de los entes que no son como el *Dasein* es teórica,³⁴ ya que hace de los entes meros objetos de estudio, es decir, los extrae de su ámbito cotidiano para tematizarlos. Por otra parte, en nuestro día a día, los entes que no son como nosotros (por ejemplo, el árbol o el celular) se manifiestan como útiles [*Zeug*], es decir, como aquello con lo cual nos la vemos en nuestras labores cotidianas. Y puesto que en la cotidianidad tratamos ateóricamente a los entes con los cuales nos ocupamos (sin tematizarlos), se dice que estos están a la mano.

³³ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 63 (GA 2, p. 42).

³⁴ Si bien Heidegger insiste que el ser del *Dasein* no es como el resto de los entes, a lo largo de la tradición filosófica se ha concebido lo contrario.

§8. *Explicitación del carácter provisional de la concepción de los seres vivos como útil*

Si bien es cierto que *Ser y tiempo* pone en tela de juicio lo que solemos entender con el término “ser”, la manera en que se lleva a cabo esa investigación deja abiertas varias cuestiones secundarias. Una de ellas es el ser de los seres vivos. Y aunque no se esclarece el modo de este tipo de entes, estos se conciben provisionalmente como útiles. ¿Por qué? Porque la homogenización del ser de todos los entes que no son como el Dasein, de tal forma que cada uno de ellos se conciba como algo que está-a-la-mano, facilita la realización de la analítica existencial. En efecto, por un lado, esto evitaría que se emplearan determinaciones ontológicas que supongan una comprensión del ser como presencia. Y, por otro lado, reduciría el trabajo: en lugar de considerar a muchos tipos de entes —para analizar el modo en que se da su ser— se termina considerando sólo dos: los que son Dasein y los que no.

Sin embargo, cabe señalar que, fenomenológicamente hablando, esta consideración provisional del modo de ser de lo vivo se queda corta. Y se queda corta porque la modalidad ontológica de esta clase de entes exige un análisis propio. Pero para poder comprender la razón por la cual los seres vivos necesitan un análisis ontológico propio, no sólo se tiene que esclarecer el modo de ser del útil, sino que también se tiene que señalar la manera en que Heidegger articula la concepción de lo vivo como útil con el hilo conductor de *Ser y tiempo*: la pregunta que interroga por el sentido del ser.³⁵

8.1 *Las coordenadas de los seres vivos en Ser y tiempo*

Heidegger pregunta por el sentido del ser para sacar la cuestión del ser del olvido. Sin embargo, el olvido del ser no se debe a un error humano. El ser ha pasado por desapercibido, porque el ser es aquello que se oculta a favor de la desocultación de lo ente. Si el ser se pudiera *caracterizar* de alguna manera, se caracterizaría por su no manifestabilidad. Lo que se manifiesta es el ente. Puesto que el ser siempre se dice de un

³⁵ De perder de vista el papel de la pregunta que interroga por el ser, se podría malinterpretar la cuestión de los seres vivos en esta obra. Me explico: dado que toda cuestión secundaria se desprende de una cuestión principal, si se considera de forma aislada aquello que es secundario, se correría el riesgo de hacer una lectura que pudiera entrar en contradicción con aquello que es principal. Por tal razón, para hacer una buena interpretación de una cuestión secundaria, no se tiene que perder de vista aquello que ocupa el lugar de cuestión conductora o principal.

ente,³⁶ la ocultación del ser no es ajena al ente. La retracción del ser es aquello que posibilita la manifestación del ente. La distinción entre el ser y el ente es la *diferencia ontológica*; el conflicto que hay entre la mostración de uno y la ocultación del otro es aquello que Heidegger llama *fenómeno*.³⁷

Dado que aquello que se tiene que destacar es el fenómeno (en un sentido fenomenológico),³⁸ se necesita llevar a cabo una investigación fenomenológica. Para Heidegger, la fenomenología más que un método es una actitud: la actitud que se debe tener para dirigirse a los fenómenos en general.³⁹ Y esta actitud consiste en atenerse a lo que son los entes. Por ello, puesto que para Heidegger —por influencia de Husserl— la fenomenología se caracteriza por ser descriptiva, ésta tiene como meta describir el acaecer del fenómeno, es decir, la manifestación de lo ente.⁴⁰ Luego, si se asume que la ontología tiene como tarea “destacar el ser del ente y explicitar el ser mismo”⁴¹ y el Dasein es el ente que sirve de acceso al ser, entonces la fenomenología sólo es posible como una ontología fenomenológica universal [ontología fundamental], la cual tiene como punto de partida la hermenéutica del Dasein, ya que se analiza la precomprensión del ser que tiene el ente existente en su día a día.⁴² Por lo tanto, se puede afirmar que la ontología fundamental se lleva a cabo a partir de un método fenomenológico-hermenéutico.

En su uso cotidiano, “Dasein” se usa como sinónimo del término latinizado “*Existenz*”, es decir, ambos refieren al modo de ser que Heidegger identifica como

³⁶ *Ibidem*, p. 30 (GA 2, p. 9).

³⁷ “¿A qué se debe llamar “fenómeno” en un sentido eminente? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que queda oculto en o que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediatamente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento”. *Ibidem*, p. 55 (GA 2, p. 35).

³⁸ Para Heidegger, el término “fenómeno” puede ser entendido en dos sentidos: o como aquello que “inmediata y regularmente se muestra” o como “aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra”. El primero es el sentido fenoménico de fenómeno y se trata de la manera en que la tradición lo había entendido: apunta a los entes concretos; el segundo es el sentido fenomenológico de fenómeno y se trata de la manera como Heidegger lo concibe: apunta al ser.

³⁹ Cf. Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006, p. 63.

⁴⁰ Husserl definía la fenomenología en la Enciclopedia británica de la siguiente manera: “Fenomenología designa un nuevo método descriptivo [...] y una ciencia apriórica que [...] suministra el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente filosófica”. Edmund Husserl, *Invitación a la fenomenología*, trad. de Antonio Ziri6n, Peter Baader y Elsa Tabernic, Barcelona, Ediciones Paid6s, 1992, p. 35.

⁴¹ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 47 (GA 2, p. 27).

⁴² Cf. *Ibidem*, p. 57 (GA 2, pp. 37-38).

Vorhandenheit.⁴³ Para este filósofo, “Dasein” refiere a aquel ente que se diferencia de los demás porque su ser [*Sein*] es el ahí del ser [*Da*], esto es, porque en su modo de ser el ser cobra sentido. El Dasein es aquel ente que puede comprender el ser.

Asimismo, Heidegger resignifica el término “*Existenz*” [existencia] para referirse únicamente al modo de ser del Dasein. Dado que este ente es el único que puede comprender el ser, se puede afirmar que la esencia del Dasein es su existencia.⁴⁴ No obstante, aquí “esencia” no refiere a una propiedad que está presente en un ente que está ahí delante, sino señala la manera en que el Dasein de hecho es, a saber, siendo el ahí del ser. Que el Dasein sea el ahí del ser significa que este ente está abierto al ser, es decir, que puede comprender *eso* que llamamos ser. Sin embargo, la apertura del Dasein es doble: por un lado, este ente comprende su ser y, por otro lado, comprender el ser de los demás entes que no son como él. Debido a que está abierto a su propio ser, se dice que el Dasein es un ente indeterminado. Pero aquí “indeterminado” significa que el ser del ente existente no se puede concebir como un mero estar ahí delante [*Vorhandenheit*]. El ser de este ente es una tarea que se tiene que ejecutar cada vez. Por ello, se podría decir que la existencia es para el ente existente un tener-que-ser [*zu-sein*]. Y precisamente porque el ser del Dasein está indeterminado, el ser de este ente se puede resolver en cada caso, a diferencia de los demás entes, los cuales tienen un ser determinado. La existencia es, entonces, un poder-ser [*Seinkönnen*] que tiene-que-ser.

Pero para preparar la pregunta que interroga por el sentido del ser, se necesita llevar a cabo la analítica existencial, la cual tiene como objetivo destacar la estructura ontológica del Dasein. ¿Pero qué se entiende aquí por “analítica” y “estructura ontológica”?

La estructura ontológica de un ente no es otra cosa que la forma en que se constituye su ser. En el caso del Dasein, su estructura ontológica la constituyen los existenciales [*Existenzialien*]. En el caso de los entes que no son como el Dasein, su estructura ontológica la constituyen las categorías [*Kategorien*]. Los existenciales son meros caracteres que señalan un posible modo de ser del ente existente.⁴⁵ En cambio, las

⁴³ Cf. Ángel Xolocotzi [et. al], *Heidegger, el sentido a la historia*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2014, pp. 76-77.

⁴⁴ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 63 (GA 2, p. 42).

⁴⁵ “Los existenciales, en cambio, indican formalmente los modos de ser del Dasein en su peculiar dinamicidad. En las lecciones de 1921, en el marco de la elaboración de una ciencia originaria de la vida (*Urwissenschaft des Lebens*), ya se habla de ‘categorías hermenéuticas’ y de ‘indicadores formales’ como

categorías señalan la manera en que está determinado el ser de un ente que no es Dasein. En efecto, mientras que la estructura ontológica del ente existente se *actualiza* “cada vez”, pues este ente “en cada caso” tiene que ser [tener-que-ser] porque puede ser [poder-ser]; la estructura ontológica de los entes que no pueden comprender el ser tendría que ser fija, ya que el ser de un ente que no es como el Dasein no viene de él mismo, sino que se dona al Dasein por el ser.

En Heidegger, el término “analítica” no refiere a la mera descomposición o disolución de un fenómeno en sus partes. La analítica sólo desarticula los elementos que constituyen un fenómeno para poner de manifiesto la manera en que un fenómeno está articulado por sus propios elementos. Dicho de otro modo, lo que busca propiamente la analítica existencial no es aquello que constituye al Dasein [existencial], sino más bien busca la totalidad estructural del ente existente, es decir, la manera en que el ser de este ente está articulado.

Ahora bien, para poder elaborar la pregunta que interroga por el sentido del ser, se tiene que poner de relieve la estructura ontológica del ente que puede comprender el ser a través de la analítica existencial. La estructura ontológica fundamental del Dasein es el ser-en-el-mundo. Esta estructura *a priori* expresa un fenómeno unitario, lo cual quiere decir que los elementos que la componen son cooriginarios, es decir, cada uno de ellos remite a los otros dos. Los elementos o momentos que componen la estructura ontológica ser-en-el-mundo son tres, a saber, el *mundo*, *ser-en* y *quién* es cotidianamente en el mundo. Y precisamente con la exposición del momento estructural mundo, Heidegger aborda implícitamente a los seres vivos: los interpreta como útiles.

8.2 Mundo y entes intramundanos

El mundo, al igual que los otros dos momentos estructurales de la estructura ser-en-el-mundo, forma parte de la constitución ontológica del Dasein. Por ello, mundo no refiere a ningún ente, sino al ser de un ente en particular. O mejor dicho: “mundo” refiere a la manera en que el ente existente se dirige, en cuanto poder-ser, a los entes en *por mor* de sí

conceptos específicos para describir la vida fáctica. Más tarde, en las lecciones de 1923, se sugiere que la interpretación de la facticidad en términos de la posibilidad de la existencia obliga a elaborar nuevas categorías que consecuentemente deberían llamarse existenciales”. Jesús A. Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder Editorial, 2009, pp. 86-87.

mismo. Y puesto que en la analítica existencial se pone de relieve el modo de ser que el Dasein tiene habitualmente, el mundo que se analiza para esclarecer la esencia del mundo en general —la mundaneidad— es el mundo de la cotidianidad.

En la cotidianidad, el Dasein ya sabe lo que son los demás entes. En lugar de examinarlos detenidamente, los empleamos sin más. Y los entes que no son como nosotros comparecen como útiles. Sin embargo, aquí “útil” [*Zeug*] no refiere exclusivamente a un utensilio (un ente artificial), sino a lo que los griegos ya señalaban con el término *prágmata*, es decir, a todo aquello con lo que nos las habemos en el trato de la ocupación.

Para Heidegger, la constitución ontológica del útil es distinta a la del Dasein. Por ello, se divide la totalidad de lo ente en dos grupos. Uno está conformado por los entes que no son como yo; el otro, por los entes que sí son como yo. Esta clasificación es clave para el propósito de la presente investigación, ya que para poder comprender la manera en que Heidegger concibe el ser de los seres vivos no-humanos en *Ser y tiempo* —y en escritos posteriores—, se tiene que comprender cabalmente los motivos y las repercusiones que tuvo esta clasificación de lo ente.

Como ya se mencionó, desde un punto de vista metodológico, esta clasificación que Heidegger hace de lo ente es bastante útil, pues facilita el análisis de la constitución ontológica del Dasein. Por un lado, se evita un supuesto que hemos heredado sin más de la tradición filosófica: que todos los entes tienen el mismo modo de ser [*Vorhandenheit*]. Sin embargo, pese a que se asume que no todos los entes tienen la misma constitución ontológica, todos los entes que no son como el Dasein se conciben como si fueran del mismo tipo. Por ello, en lugar de comparar el ser del ente existente con el ser de un sinfín de tipos de entes, Heidegger sólo compara el ser del Dasein con el ser de un tipo de ente: el intramundano. Por otra parte, si bien dicha clasificación es una premisa para la analítica existencial, no obstante, Heidegger no ahonda demasiado en torno al ser de los entes que no son Dasein. El ser de todos los entes que no son Dasein se homogeniza y de esta forma se oculta a favor de la mostración de la constitución ontológica del ente existe: el ente óntica y ontológicamente señalado. Y de esta forma se queda pendiente una investigación minuciosa en torno al ser de los entes que no son Dasein, la cual distinga los entes que se asemejan al Dasein (los que son pobres de mundo) de aquellos que no (los que carecen de mundo).

Para Heidegger, en general, hay dos tipos de entes. Sin embargo, la diferencia que hay entre ellos no es de corte óptico (propiedades), sino de corte ontológico. Que la diferencia que hay entre los entes sea de corte ontológico significa que el ser de cierto grupo de entes se ha comprendido de forma distinta al del resto. Y no son comprendidos de la misma forma porque comparecen de distinta manera. Los entes que no son Dasein no lo son porque sean físicamente diferentes a mí, sino porque no tenemos el mismo modo de ser: el ente que soy en cada caso existe [*Existenz*]; los entes que no son como yo no-existen. Sin embargo, cuando se afirma que *hay* entes que no tienen existencia, lo que se quiere decir es que hay entes que no se relacionan con las cosas de su entorno [si es que pueden] como lo hace el Dasein, es decir, que hay entes que no comparecen como entes existentes: abiertos al ser. En efecto, aquí “existencia” significa aperturidad al ser. Por tanto, los entes que no son como yo no tienen existencia porque *están en el mundo* de otra manera [*Zuhandenheit*].⁴⁶ Mientras que el Dasein hace mundo en tanto que existe,⁴⁷ los entes que no son Dasein simplemente forman parte del mundo. A los primeros se les llama entes mundanos; a los segundos, entes intramundanos.⁴⁸

a) *Útiles y objetos: distantes pero cercanos*

Concentrémonos en el ente intramundano. Los entes de este tipo no sólo comparecen como útiles, sino que también de otra forma, a saber, como objetos. Pero los entes que no son Dasein comparecen de distinta forma porque su ser se entiende de distinta manera: ateoréticamente o teoréticamente. El útil es el ente que se comprende ateoréticamente y comparece estando a la mano; el objeto es el ente que se comprende teoréticamente y comparece estando ahí delante. La estructura ontológica del útil es el estar-a-la-mano [*Zuhandenheit*] y la estructura ontológica del objeto es el estar-ahí [*Vorhandenheit*].

Pero un ente intramundano puede comparecer de diferente manera, si se asume que todo ente se puede concebir de una forma ontológicamente diferente a la habitual. Mientras

⁴⁶ Para la tradición filosófica los entes que no son como yo, al igual que el ente que soy en cada caso, están allí [*Existentialia*], esto es, su modo de ser es el estar-allí [*Vorhandenheit*].

⁴⁷ Si la mundaneidad es la esencia del mundo y el mundo es un modo de ser del Dasein, entonces siempre y cuando el ente existente exista, el mundo se esencia. Por ello, se dice que el Dasein existiendo hace mundo. Cf. Martin Heidegger, “*De la esencia del fundamento*”, en Martin Heidegger, *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000 (GA 9).

⁴⁸ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 87 (GA 2, p. 65).

que el útil es un ente intramundano que se concibe bajo una comprensión del ser como aquello que se retrae a favor de la mostración de lo ente, el objeto es un ente intramundano que se concibe bajo una comprensión del ser como presencia. De ahí que se diga que el ente que comparece estando a la mano pasa por desapercibido y el ente que comparece estando ahí es aquel que acapara nuestra atención, pues está ahí delante.

Sin embargo, el útil pasa por desapercibido ante nuestros ojos porque el ser de este ente no es la presencia del mismo ente, sino aquello que nunca se presenta.⁴⁹ El ser del útil ni es el mismo ente que está en consideración ni tampoco es algo que está presente en él, más bien *es* algo distinto a todo ente (ya sea un ente que comparece estando a la mano o como Dasein).⁵⁰ El ser del útil *es algo* que posibilita su mostración, pero que no se hace patente tal como lo hacen los entes: no se muestra. Y en el caso del útil, este tipo de ente intramundano tiene como ser aquello que Heidegger llama condición respectiva [*Bewandtnis*].

Ahora, para poder comprender el ser del útil, tenemos que tener en cuenta su pragmática [*Zeughaftigkeit*]. Esencialmente, todo útil es “algo para...”.⁵¹ Por consiguiente, dado que en la estructura “para-algo” hay una remisión de algo hacia algo, ningún útil se da de manera aislada: todo útil siempre remite a otro y ese otro a otros más. En efecto, todo útil comparece siempre junto a otros, en un conjunto de útiles [*Zeugganzes*]. El lápiz remite al cuaderno, el cuaderno a la mesa, la mesa a la lámpara, la lámpara al contacto de luz. Pero sólo porque forman parte de un conjunto, un útil puede destacar. La razón es simple: antes de que comparezca un ente a la mano, aquello que hace que varios de ellos sean un conjunto está siempre descubierto. Y aquello que hace que los útiles sean un conjunto es una totalidad remisiones [*Zeugganzheit*]. “Antes de cada uno, ya está siempre descubierta una totalidad de útiles”.⁵²

Este “antes” no se tiene que entender en un sentido cronológico, sino en un sentido ontológico. La totalidad de remisiones que circunda a todo útil es aquello que lo determina como tal. Por tanto, si todo útil tiene el carácter del estar-remitido [*Verwiesenheit*],

⁴⁹ Aquí nos referimos con el término “presencia” a la comparecencia de cualquier ente.

⁵⁰ Diferencia ontológica entre el ser y el ente.

⁵¹ *Ibidem*, p. 90 (GA 2, p. 68).

⁵² *Ibidem*, p. 91 (GA 2, p. 69).

entonces aquello que determina el ser de este tipo de ente intramundano es el lugar que ocupa en una red de remisiones, es decir, el ser de lo a la mano es su condición respectiva.

¿Pero qué pasa con los objetos? Pues al igual que el ente mundano, el ente intramundano puede ser de forma propia o impropia. Y mientras que el modo de ser propio del ente intramundano es el estar-a-la-mano, el estar-ahí es el modo de ser impropio de este tipo de ente. Pero ¿qué significa que un ente intramundano pueda comparecer propia o impropriamente? Que un ente que no es como el Dasein comparezca impropriamente quiere decir que no es en-sí. En cambio, que un ente de este tipo comparezca propiamente significa que es en-sí. Aquí “ser-en-sí” no significa “[aquello] que atribuimos «en primer lugar» a lo que está-ahí [*Vorhandenheit*], en cuanto temáticamente constatable”,⁵³ sino a aquello que atribuimos a lo que ateoréticamente comparece de forma previa.⁵⁴

b) Los seres vivos: un ente intramundano entendido propiamente

Para Heidegger, no todos los entes comparecen de la misma manera: unos comparecen como entes intramundanos y otros como mundanos. No obstante, ambos tipos de entes tienen, a su vez, sus propios modos de ser, a los cuales Heidegger llama caracteres [*Seinscharakteren*]. Los caracteres de ser del ente mundano son los existenciales; los del ente intramundano, las categorías. Con respecto a los entes que no son como el Dasein, estos comparecen de maneras distintas: estando a la mano y estando ahí delante. Dicho de otra manera: para Heidegger hay dos tipos de entes intramundanos: el útil y el objeto. Sin embargo, para llevar a cabo la analítica existencial, Heidegger le da prioridad a los entes intramundanos que comparecen como útiles. La razón es simple: en la cotidianidad, la categoría del útil es más originaria que la categoría del objeto. Y el modo de ser del útil es más originario que el modo de ser del objeto, ya que lo que está ahí comparece *después* de lo que está a la mano. Pero ¿por qué el ente intramundano comparece como un útil en primera instancia?

Anteriormente se había afirmado que todo útil pasa por desapercibido. Pero pasa por desapercibido porque no se tematiza. En efecto, si se tematizara sobre los entes intramundanos, estos comparecerían como objetos. Y ese sería el caso, ya que el trato que

⁵³ *Ibidem*, p. 97 (GA 2, p. 75).

⁵⁴ *Ibidem*, p. 109 (GA 2, p. 88).

se tendría con lo ente sería teorético. En cambio, el trato sería ateorético, si no hubiera una tematización de por medio. Pero ¿por qué se pone el acento en el trato cuando se distingue el modo de ser de lo a la mano del modo de ser de lo que está ahí delante? Porque el trato es una forma de dirigir la mirada, es decir, lleva consigo una precomprensión del ser.

En el trato ateorético, el útil es un ente que comparece ante una mirada circumspecta [*Umsicht*]; en cambio, en el trato teorético, el objeto es un ente que comparece ante una mirada que sólo se clava sólo hacia una dirección [*Nur-noch-hinsehen*]: el enfrente. Es decir, lo que está a la mano es un ente que se dona a través de la mirada que —mirando en torno— no sólo abarca —en cada caso— a un ente en particular, sino también abarca su totalidad, esto es, el conjunto de entes al cual pertenece. En contraste, lo que está ahí se da gracias a una mirada que únicamente contempla al ente que tiene enfrente.

Luego, si asumimos lo anterior, se podría decir que todo objeto que comparece lo hace estando ahí enfrente porque fue puesto delante. ¿Qué quiere decir esto? Me explico: mientras que el útil pasa desapercibido, el objeto acapara nuestra atención. Pero acapara nuestra atención porque es un útil que ha sido arrancado de su conjunto (gracias a una comprensión del ser como presencia). Siendo aislado, es puesto en primer plano. Ese “primer plano” es lo que tenemos enfrente. Por ello, nuestra atención se centra en el objeto, pues es lo que comparece estando ahí delante.

Si bien se podría decir que el objeto es un ente extramundano, ya que al aislarlo deja de ser un ente cotidiano.⁵⁵ No obstante, esa aseveración sólo se tendría que entender en sentido laxo, ya que no es el caso: 1) porque pese a que el mundo cotidiano sea el *más fundamental*, no es el único mundo que hay; y 2) porque aquello que caracteriza a los entes intramundanos no es su cotidianidad, sino su modo de ser: el no ser como el Dasein. Así que, en sentido estricto, todo objeto es intramundano. Por otra parte, para que un ente pueda estar ahí delante, tiene que aislarse, es decir, tiene que comparecer a la base de un ente que esté a la mano.⁵⁶ Y aquel ente que comparece *primero* es el útil. Por tanto, se tendría que afirmar que el comparecer del útil es más originario que el del objeto.⁵⁷

⁵⁵ “Las plantas del botánico no son las flores de la ladera, el *nacimiento* geográfico no es la fuente soterraña”. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 92 (GA 2, p. 70).

⁵⁶ “El ser (estar ahí) *del* ente que se puede encontrar y determinar en un proceso de descubrimiento autónomo a través del ente que comparece primero”. *Ibidem*, p. 109 (GA 2, p. 88).

⁵⁷ Incluso, para un científico, el café matutino comparece como algo que se toma para despertar *antes* de que comparezca como algo con determinada densidad, temperatura, etc.

Dicho de forma breve: el útil es ateorético y el objeto es teorético. Del primero no se hace tema, sino se ocupa; del segundo se hace tema, pero su tematización es una de las maneras en que el Dasein se ocupa de él. Por tanto, en sentido estricto, todo objeto es —de cierta forma— un ente que está a la mano, pero ningún útil es un ente que está ahí delante (pues si pusiera enfrente, sería entonces un objeto).

Ahora, si la categoría del útil es más fundamental que la categoría del objeto, se tendría que reconocer que el modo de ser propio del ente intramundano es el modo de ser del ente a la mano: la condición respectiva. Dicho de otro modo: el modo de ser del útil es el modo originario de ser de todo ente intramundano. Por esta razón, en *Ser y tiempo* se da preferencia a la estructura ser-a-la-mano para dar cuenta del modo de ser de los entes intramundanos. Y, por consiguiente, se tendría que afirmar que, en esta época del pensamiento heideggeriano, se conciben a los entes que solemos llamar seres vivos no-humanos como útiles, es decir, como entes que comparecen estando a la mano.

En la obra hay también una remisión a “materiales”. Ella está necesitada del cuero, del hilo, de los clavos, etc. El cuero, a su vez, es producido a partir de las pieles. Éstas se sacan de animales que han sido criados por otros. En el mundo hay también animales que no son de cría, y en la misma crianza ellos se producen en cierto modo por sí mismos. Según esto, en el mundo circundante se da el acceso a entes que, no teniendo en sí mismos necesidad de ser producidos, ya siempre están a la mano.⁵⁸

8.3 Necesidad de la pregunta que interroga por el ser de los seres vivos no-humanos

En *Ser y tiempo*, el ser de los seres vivos no-humanos se entiende como condición respectiva, ya que este tipo de entes se conciben como útiles. Sin embargo, a lo largo de esta obra se pueden rastrear algunos pasajes que nos permiten destacar la insuficiencia ontológica de la concepción provisional para la planta y el animal. Y esos pasajes están ligados a la cuestión del tiempo, la muerte y la libertad.

a) *Tiempo: ¿puente o abismo entre el ser vivo y el Dasein?*

Si asumimos las premisas de la analítica existencial, al ahondar en el tiempo se hace evidente la necesidad de dedicar una investigación para poner de relieve la constitución ontológica de los seres vivos no-humanos.

⁵⁸ *Ibidem*, p 92 (GA 2, p. 70).

α) Tiempo y Dasein

Para llevar a cabo la analítica existencial, se empieza por analizar la estructura ser-en-el-mundo, ya que el Dasein es de esta la manera en la cotidianidad. Pero como esta estructura es compleja, se analiza por separado los momentos estructurales que la conforman. Esos momentos son: mundo, ser-en y quién-es-el-mundo. El primero se caracteriza por el proyecto; el segundo, por la caída; y el tercero, por la facticidad. El proyecto es un proyectarse sobre las posibilidades, es decir, es un anticiparse-a-sí. Por otra parte, dado que la facticidad consiste en ya estar en un mundo establecido (y regido por el Uno), se dice que ésta es un estar-ya-en. Y en cuanto a la caída, el estar arrojado es un estar-en-medio-de. Así que, si el mundo es una estructura constitutiva de la existencia que posibilita el comparecer de los entes, entonces al señalar que el ente existente está arrojado a un mundo lo que se quiere decir es que el Dasein se puede ocupar de los entes que se topa en cada caso.

El proyecto, la caída y la facticidad hacen patente la totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein. Por consiguiente, la estructura de esta totalidad estructural sería el “anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (lo ente que comparece dentro del mundo)”.⁵⁹ Sin embargo, Heidegger recoge el significado de esta enorme estructura con el término cuidado [*Sorge*].

De acuerdo con lo anterior, resulta que el ser del Dasein es el cuidado (a diferencia del ente intramundano, cuyo ser es la condición respectiva). ¿Pero cuál es el sentido del cuidado? Heidegger responderá: la temporalidad. Si el sentido es lo que sustenta la comprensibilidad de algo, entonces comprender el sentido de algo significa conocer aquello que lo hace posible. Y lo que posibilita a aquello que llamamos cuidado es la copertenencia que hay entre futuro, presente y pasado.

No obstante, aquí, futuro, presente y pasado no se conciben como momentos que se dan de forma cronológica —uno detrás del otro—, sino como “momentos” que se dan simultáneamente, es decir, de forma originaria. El futuro originario posibilita el adelantarse-a-sí; el pasado originario, al estar-ya-en; y el presente originario, al estar-en-

⁵⁹ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 210. (GA 2, „Sich-vorweg-schon-sein-in [der Welt] als Sein-bei [innerweltlich belegendem Seienden]“, p. 192).

medio-de. “La copertenencia original de futuro, pasado y presente funda la unidad de proyecto, facticidad y caída y la hace comprensible”.⁶⁰

¿Pero cómo se hace patente esta copertenencia? De la siguiente manera: cada vez que el Dasein se proyecta (adelantarse-a-sí), éste considera lo que ya ha sido (estar-ya-en). Por tanto, el futuro lleva consigo el pasado, es decir, éste surge de aquél. Pero si bien el pasado pertenece al futuro, éste necesita de aquél. Luego, a causa de la caída (estar-en-medio-de), el Dasein siempre está situado. Estando situado, se ocupa de los entes. Y al ocuparse de los entes, éstos se hacen presentes. Pero sólo se hacen presentes porque el Dasein se puede proyectar sobre ellos, es decir, porque el presente se da simultáneamente con el futuro y con el pasado.

A los tres momentos de la temporalidad, Heidegger los llama “éxtasis”, ya que el futuro, el presente y el pasado son mera referencialidad, es esto es, “puro estar fuera de sí”. Por esa razón, se dice que la temporalidad tiene un carácter extático. Sin embargo, dado que el Dasein está constituido por la temporalidad —por lo cual, se puede decir que el ente existente es tiempo—, se afirma que la existencia es esencialmente extática: mera apertura.

β) Tiempo y ser vivo

Anteriormente, he sugerido que la concepción de lo vivo no-humano como útil es una consideración provisional. Y la siguiente cita lo viene a confirmar, pues abre la puerta para repensar a los seres vivos de otra forma.

Sólo un ente que por el sentido mismo de su ser se encuentra [afectivamente dispuesto], es decir, sólo un ente que, mientras existe ya siempre ha sido, y que constantemente existe en algún modo del haber sido, puede ser “afectado”. La afección presupone ontológicamente la presentación, y de tal manera la presupone, que en la presentación el Dasein puede ser traído de vuelta a sí mismo en cuanto “sido”. La manera como se haya de caracterizar ontológicamente la *estimulación y afección* de los sentidos en un simple viviente, y cómo y dónde, en general, el ser de los animales, por ejemplo, esté constituido por un cierto “tiempo”, son problemas que requerirían un tratamiento particular.⁶¹

Si a través de la estimulación y la afección se hacen presentes los entes para los seres vivos y gracias ello este subtipo de ente intramundano ignora o se atiene a los entes que se topa en su entorno, entonces se podría decir que el ser de los seres vivos no-humanos [en este

⁶⁰ Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p. 110.

⁶¹ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 360 (GA 2, p. 346).

caso los animales] está constituido por cierta clase de tiempo. Pero si el tiempo es Dasein y el Dasein es apertura, entonces todo ente que tenga una concepción del tiempo podría considerarse como abierto al ser de lo ente. En consecuencia, incluso podría concebirse como un Dasein. Pero, ¿la planta y el animal se pueden considerar como Dasein?

b) Vida, muerte y libertad

Si partimos de las premisas de la analítica existencial, no sólo se podría hacer patente la necesidad de repensar el ser de los seres vivos al momento de ahondar en la finitud y la libertad del Dasein, sino que también se podría bosquejar otra concepción de los seres vivos no-humanos: una diferente a la concepción de lo vivo como útil u objeto.

α) Los distintos sentidos de lo vivo y la ontología de la vida

En *Ser y tiempo*, el término “ser vivo” se puede entender en cuatro sentidos: originario, no-originario, amplio y estrecho. En sentido no-originario, un ser vivo es aquel ente que puede desempeñar ciertas funciones (nutrirse, respirar, reproducirse, etc.). En cambio, en sentido originario, un ser vivo es aquel ente que puede relacionarse con aquello que está en su entorno (tenga apertura al ser o no). Por otra parte, mientras que, en sentido amplio, “ser vivo” refiere a los entes que habitualmente llamamos de esa manera (perro, árbol, ser humano, etc.); en sentido estrecho, “ser vivo” refiere a un sector de lo vivo en sentido amplio: o a los seres vivos no-humanos o a los seres vivos humanos.

Pero el término “ser vivo” tiene un sentido originario y uno no-originario porque el concepto de vida no se interpreta de la misma manera en esas dos acepciones: el sentido no-originario presupone una interpretación del concepto de vida que se mueve bajo una concepción del ser como presencia; en cambio, el sentido originario tendría que partir de una interpretación del concepto de vida que no dé por sentado dicha concepción del ser. Por otro lado, lo vivo tiene un sentido amplio y uno estrecho porque esa distinción posibilita la realización de una ontología de la vida. Pero se analiza el ser de los seres vivos humanos y el ser de los seres vivos no-humanos por separado porque el Dasein no podría acceder al ser de la planta y el animal (de ser eso posible) de la misma forma que en que accede al ser del ente que es en cada caso mediante la analítica existencial.

Si esto es así, entonces el sentido originario y no-originario no es excluyente del sentido amplio y estrecho. En efecto, el uso que solemos darle al término “ser vivo” tendría un sentido amplio y no-originario, pues en la cotidianidad dicho término incluye al ente existente y se mueve bajo una concepción del ser como presencia. Por otro lado, si el término “ser vivo” se dotará con un sentido originario y amplio, dicho término ni excluiría al Dasein ni supondría dicha concepción de ser, ya que ese mismo término, a su vez, tendría como supuesto una reinterpretación ontológica del concepto de vida, la cual resultaría tras llevar a cabo —en sentido estricto— una ontología de la vida (en términos heideggerianos).

Para llevar a cabo una ontología de la vida, se tendría que analizar la constitución ontológica de lo vivo no-humano y lo vivo humano, pero sin asumir una concepción del ser como presencia. Y aunque el análisis del ser de lo vivo humano y de lo vivo no-humano se tendría realizar mediante procedimientos diferentes porque el Dasein no tiene el mismo acceso a tales entes, dichos análisis no se tendrían que considerar como independientes, ya que la consolidación de la ontología de la vida necesita considerar ambos.

β) Vida fáctica y muerte

Si bien es cierto que Heidegger suele tener en mente a los seres vivos no-humanos cuando habla de su ontología de la vida en *Ser y tiempo*, en esa misma obra se pueden encontrar algunos pasajes donde se analiza la constitución ontológica del ser humano a la vez que este ente se concibe como un ser vivo. Y esos pasajes son aquellos en los que se habla del fenómeno de la muerte, es decir, en la segunda sección.

Cuando el filósofo de la Selva Negra habla de la muerte, el Dasein se considera como un ser vivo en sentido estrecho. ¿Por qué? Porque al tratar de poner de relieve el ser del ente que somos en cada caso a la luz de la muerte, el modo de ser que distingue a este ente se entiende como el modo en que se da la vida en el Dasein, es decir, como una instancia de la vida en sentido amplio. La existencia o vida fáctica es, entonces, vida en sentido estrecho. Por tanto, se podría decir que al analizar el ser del Dasein, se estaría llevando a cabo de forma parcial mencionada ontología de la vida.⁶² Dicho en otras palabras: si bien es cierto que en la analítica existencial se pone de relieve la constitución ontológica del Dasein para poder elaborar una ontología fundamental, no obstante, los

⁶² Y sería parcial porque aún faltaría el análisis de la constitución ontológica de los seres vivos no-humanos.

resultados de dicho análisis podrían tener rendimientos para la ontología de la vida, ya que en la cotidianidad el Dasein se concibe como un ser vivo en sentido no-originario.

Sin embargo, si nos aventuramos un poco, incluso podríamos afirmar que la concepción de la vida como vida fáctica se podría considerar como un adelanto de la ontología de la vida, pues la vida fáctica referiría a la vida en tanto que un tipo especial de apertura a las cosas, es decir, en dirección a una resignificación del concepto de vida.⁶³ Ejemplo de este adelanto podría ser la resignificación del concepto de muerte [*Tod*].⁶⁴ Y esto es así, porque si asumimos que la vida y la muerte están estrechamente relacionadas, entonces para poder lograr una aproximación originaria⁶⁵ al concepto de vida a partir de la vida fáctica, no se tendría que concebir la muerte como habitualmente se hace.

Para el filósofo de la Selva Negra, el fin de la vida fáctica es la muerte; el fin de la vida no-fáctica —la propia de los seres vivos no-humanos— se designa con el término “fenecer” [*Verenden*]. Por esta razón, en *Ser y tiempo*, se señala —provisionalmente— que el único ente que muere es el Dasein. Y si bien no erramos al decir que la muerte es algo que sólo experimenta el Dasein, no obstante, en sentido estricto, la muerte no se tiene que entender como un suceso, ya que todo suceso es un hecho objetivo y, por ende, predecible. Si así la concebimos, entonces estaríamos pensando en el acaecer de algo óntico. En cambio, la muerte referida al Dasein es un fenómeno de corte ontológico: es un modo de ser del ente existente ante la posibilidad de su no-existencia.

γ) Muerte y apertura

¿Qué quiere decir que la muerte sea una posibilidad para el Dasein? Aquí “posibilidad” es aquello que el ente existente puede ser, mas no algo que puede pensarse sin contradicción. El Dasein puede ser esto o aquello [poder-ser], porque puede realizar posibilidades, es decir, porque puede proyectarse sobre la posibilidad que viene al caso: puede hacerla suya. Pero esto último es posible gracias a la comprensión, pues gracias a ella, el Dasein se puede relacionar con los entes que se topa en cada caso. Y justamente por ello, el Dasein *sabe*

⁶³ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, §49 (GA 2, p. 246).

⁶⁴ “El centro de estas consideraciones [dedicadas al problema de la integridad del Dasein] lo ocupará la caracterización ontológica del haber-llegado-a-fin que es propio del Dasein y *la acuñación de un concepto existencial de la muerte*”. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 254 (GA 2, p. 237). Las cursivas son mías.

⁶⁵ Una aproximación que no asuma una concepción del ser como presencia.

cómo tiene que comportarse en cada caso [tener-que-ser]. Por tanto, dado que la muerte es una posibilidad, a saber, la posibilidad de su no-existencia, el Dasein *sabe* que puede morir.

Ahora, si la muerte es la posibilidad que imposibilita toda posibilidad, porque representa el fin de la existencia (la fuente de toda posibilidad), entonces la vida fáctica podría pensarse —provisionalmente— como “la constante realización de posibilidades”.⁶⁶

Pero la muerte no es como las otras posibilidades: la muerte es una posibilidad insuperable. Por otra parte, debido a que ningún Dasein puede “experimentar” la muerte de los otros —que son como él— y dado que todo Dasein en cierto momento deja de existir, se dice que la muerte es, además, la posibilidad más propia. En consecuencia, se tendría que afirmar que el Dasein es un ser-para-la-muerte [*Sein zum Ende*]. Dicho de otra manera: el Dasein tiene como modo de ser fundamental el estar volcado a su muerte, es decir, que se adelanta a esta posibilidad a través del proyectar del proyecto. Y si bien todo Dasein es ser-para-la-muerte, no todo Dasein se proyecta de la misma manera sobre esta posibilidad que es la muerte. Mientras que, en la impropiedad, la muerte es una posibilidad lejana; en la propiedad, la muerte está tan presente que orilla al Dasein a hacerse cargo de su propia existencia. Pero esta última manera de estar referido a dicha posibilidad supone la libertad.

δ) Libertad como apertura de la existencia propia del Dasein

El término libertad aquí no tiene que entenderse como habitualmente se entiende, a saber, como aquella facultad que tiene el hombre para poder elegir entre esto o aquello. La libertad no es un atributo que posea el Dasein. Si este fuera el caso, se estaría concibiendo tanto al ente existente como a la libertad como entes intramundanos que comparecen como objetos, es decir, como dos cosas que, estando juntas, comparecen estando meramente ahí delante [*Vorhandenheit*]. La libertad es un modo de ser del Dasein, es decir, una manera en la que comparece la existencia. Por tanto, se tendría que afirmar que libertad heideggeriana no es de corte óptico, sino de corte ontológico.

¿Pero en qué consiste la libertad? Este otro existenciarío⁶⁷ consiste en dejar-ser a lo ente.⁶⁸ No obstante, aquí “dejar-ser” no significa ser indiferente a algo, sino quiere decir

⁶⁶ Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p. 97.

⁶⁷ Dado que todo existenciarío se caracteriza por señalar un modo de ser del ente existente, la libertad tendría que concebirse como un existencial más, pues señala una de las maneras en que la apertura del Dasein se da.

atenerse a lo que un ente es. Dejar-ser no es otra cosa que dejar que lo ente comparezca como lo que es: o como un ente que no es como yo (intramundano) o como un ente que sí es como yo (mundano). Dicho de otra forma: dejar-ser implica no *ejercer* violencia ontológica, esto es, hacer pasar a un ente como lo que no es.

La libertad, en tanto que dejar-ser, es una manera en la que el Dasein está abierto a los entes. La libertad, así como el mundo, no es un ente, sino una estructura ontológica del ente existente que posibilita que comparezcan los entes en tanto que entes. El mundo munde, la libertad libera. Pero la libertad libera lo ente conforme al modo de ser de la existencia. Una existencia propia liberaría originariamente a lo ente. Y el ente que comparece bajo la apertura del Dasein propio se le señala como “libre”. En cambio, una existencia impropia liberaría lo ente de una forma no-originaria, es decir, no dejaría que los entes comparezcan como lo que son (mundano o intramundano o algo de carácter intermedio [como lo vivo]). Y lo ente que comparece en esta apertura sería lo no-libre.⁶⁹

Si aquello que habitualmente llamamos libertad refiere a la capacidad que tenemos los seres humanos para elegir entre esto o aquello, entonces para que podamos elegir algo, ese algo tiene que comparecer de antemano. Por tanto, la libertad, en tanto dejar-ser, es anterior a aquello que habitualmente llamamos libertad. Y es anterior porque es aquello que permite que los entes comparezcan. Pero precisamente porque esta “anterioridad” es de corte ontológico, me referiré a la libertad en tanto que dejar-ser como libertad ontológica y la libertad en tanto que elección como libertad óptica.⁷⁰

Ahora, gracias a la libertad ontológica, el Dasein no sólo está abierto al ser de los otros entes, sino que también lo está a su propio ser. Cuando Heidegger habla de una libertad para la muerte, lo que quiere decir es lo siguiente: el Dasein es libre, si éste considera la muerte. Pues al concebir su propia muerte, se hace cargo de su propia existencia al hacer propias las posibilidades que tiene a su alcance. Dicho de otra forma: ante la posibilidad de su propia muerte, el Dasein existe propiamente. Pero existe

⁶⁸ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, §18 “Condición respectiva y significatividad; la mundaneidad del mundo”.

⁶⁹ Un ente no-libre sería un ente que sufre violencia ontológica. Ejemplo de ello sería un perro que es tratado como un ser humano (los llamados perrhijos) o un ser humano que es tratado como una mera cifra en una estadística.

⁷⁰ En la libertad como elección, el Dasein se atiene únicamente al ámbito óptico de lo ente, pues al considerar sólo su comparecer, el ente se concibe como aquello que está presente y aquello que está presente es lo que está disponible para la elección.

propriadamente porque deja ser a ese ente que él mismo es. Y al dejar ser a ese ente que él mismo es, el Dasein comparece como mera apertura a posibilidades. ¿Por qué? Porque al Dasein le es inherente estar abierto al ser de los entes que se topa en cada caso, los cuales pueden concebirse, gracias a la comprensión, como propias posibilidades.

ε) La liberación de lo vivo

En el análisis del momento estructural “ser-en” de la estructura “ser-en-el-mundo”, se señala que la apertura del Dasein se da de tres maneras: como encontrarse [*Befindlichkeit*], como comprensión [*Verstehen*] y como habla [*Rede*]. Sin embargo, estos tres modos de ser del ente existente (existenciarios) no son los únicos. La libertad ontológica también podría considerarse como un existenciario, ya que no es otra cosa que una disposición que posibilita el trato con lo ente. De ser este el caso, al ser cooriginarios los existenciarios, la libertad se daría simultáneamente con la comprensión, el habla y el encontrarse. ¿Pero cómo?

La libertad como comprensión, por ejemplo,⁷¹ se daría como interpretación.⁷² Me explico: si comprender es poder ser esto o aquello, entonces haber comprendido algo significa saber cómo comportarme con lo comprendido. Pero si lo que se comprende no se lleva a cabo, entonces lo que se tiene es una posibilidad proyectada con la cual el ente existe se adelanta a sí mismo. Así que, dado que el comprender se funda en el presente originario, la manera en que una posibilidad se vuelve patente es a partir de la interpretación. Luego, puesto que la comprensión se funda en dicho éxtasis temporal, ésta tiene por estructura el estar-en-medio-de, es decir, tiene ubicado al Dasein en determinada situación. Y es a partir de la interpretación que el Dasein se hace cargo de su situación, es decir, capta los entes como algo: o como intramundanos o como mundanos.

⁷¹ La libertad en el habla se daría como verdad. Pero aquí la verdad no se entiende como verdad por correspondencia, sino como desocultación de lo ente [*Alétheia*]. Por consiguiente, la proposición no puede ser el lugar de la verdad como desocultación. En todo caso, se tendría que decir que ésta es *el lugar* de aquella. En efecto, toda proposición se atiene a lo que el ente es, es decir, a su comparecer: para que se pueda hacer una proposición sobre un ente, éste antes tiene que comparecer. Y es a través del habla que se articula la comprensibilidad que tenemos de los entes para comunicarla a los otros (Dasein). Esta “segunda comparecencia” de lo ente a cargo del lenguaje es la desocultación. En cambio, la libertad se da como cierta predisposición en el encontrarse. Si el encontrarse es la atmosfera que envuelve a lo ente, la predisposición del Dasein para el trato con lo ente dependería de esa atmosfera.

⁷² Aquí la interpretación la entendemos como: “la apropiación expresa de lo que como posibilidad estaba ya abierto en el proyecto”. Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p. 99.

Ahora, si el ser de los entes intramundanos es la condición respectiva, entonces para que el Dasein pueda poner en libertad a un ser vivo no-humano [liberar], el ente existente tendría que mirar de forma circunspecta, es decir, concebirlo a partir de los entes que están en su entorno. ¿Pero qué pasa cuando dejamos ser a un animal o a un árbol? A diferencia de la piedra o la mesa, los cuales nunca se relacionarían con otros entes de no ser por el Dasein,⁷³ los seres vivos sí se pueden relacionar por sí mismos con los entes que están en su entorno. Por consiguiente, se podría decir que: el simple hecho de que se puedan relacionar con lo que le rodea sugiere que los seres vivos podrían tener cierta apertura a las cosas.

Sin embargo, si bien la afirmación de que los seres vivos tienen cierta apertura parece ser plausible, ¿cómo la demostramos?, ¿cómo demostramos que la inclinación y el impulso (por ejemplo) que tienen los seres vivos, en efecto, hace patente cierta comprensión del ser? Y si ese es el caso, ¿qué tipo de comprensión al ser tienen los seres vivos no-humanos?

La voluntad y el deseo arraigan ontológicamente de un modo necesario en el Dasein como cuidado, y no son simples vivencias ontológicamente indiferentes que tuvieran lugar en una “corriente” enteramente indeterminada en su sentido de ser. Esto no es menos válido para la inclinación y el impulso. También ellos, hasta donde es posible encontrarlos en estado puro en el Dasein, se fundan en el cuidado. Lo cual no excluye que el impulso y la inclinación sean también ontológicamente constitutivos de los entes que sólo “viven”. Pero la estructura ontológica fundamental del “vivir” es ya, por sí misma, un problema, y éste sólo puede ser tratado, por la vía de una privación reductiva, a partir de la ontología del Dasein.⁷⁴

En *Ser y tiempo*, la pregunta por el ser de los seres vivos se queda abierta. Es una cuestión pendiente. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger la retoma.

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

§ 9. *El aplazamiento de la cuestión de los seres vivos*

En *Ser y tiempo* no sólo se pone sobre la mesa la cuestión del ser de los seres vivos no-humanos, sino que también: 1) se señala el rumbo que podría tomar una investigación semejante y 2) se enfatiza la necesidad de destacar el ser de este tipo de entes.

⁷³ “Dos entes que están-ahí dentro del mundo y que, además, por sí mismos *carecen de mundo*, no pueden «tocarse» jamás, ninguno no puede «estar junto» al otro”. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 77 (GA 2, p. 55).

⁷⁴ *Ibidem*, p. 212 (GA 2, p. 194).

Si bien es cierto que en esta obra no se ahonda en el carácter ontológico de los seres vivos no-humanos, no hay que perder de vista el seguimiento que se le da a esta cuestión tanto en la ontología fundamental como en la analítica existencial. En el marco de la ontología fundamental, la cuestión de los seres vivos tiene cabida en tanto que implica una crítica al concepto fundamental de una ciencia (la biología), lo cual podría considerarse un modo de llevar a cabo la destrucción de la historia de la ontología, pues toda ciencia presupone una concepción del ser como presencia (concepción que Heidegger pretendía poner en tela de juicio). En cambio, en el marco de la analítica existencial, la cuestión de los seres vivos no tiene lugar porque el mero hecho de introducir el término “ser vivo” significa asumir una concepción del ser como presencia sin más. Por tanto, para poner de relieve el ser del Dasein, ni el ente existente ni los entes los intramundanos (al menos, algunos de ellos) se pueden entender como seres vivos, si con “ser vivo” nos referimos a aquello que entendemos habitualmente (lo vivo en un sentido amplio y no-originario: el biológico).

Pero se deja pendiente la cuestión de los seres vivos en la analítica existencial, porque el análisis de la constitución ontológica del ente existe es anterior al análisis de la constitución ontológica de los entes que solemos llamar seres vivos no-humanos. Para poder hablar del ser de los seres vivos no-humanos, se tiene que esclarecer el ser del ente que somos en cada caso. Sin embargo, esta anterioridad tiene como origen una estrategia metodológica: la homogenización del ser de todos los entes que no son como yo, cuya finalidad es facilitar el análisis de la constitución ontológica del ente que soy en cada caso: aquel que puede comprender el ser. Por otra parte, a pesar de que en la ontología fundamental tiene cabida la cuestión de los seres vivos, en *Ser y tiempo* no se ahonda en ello porque el proyecto de la ontología fundamental queda truncado en esa obra. En efecto, en la primera parte de *Ser y tiempo* (en sentido amplio), es decir, lo que se publicó bajo ese nombre (*Ser y tiempo* en sentido estrecho), apenas se estaba llevando a cabo la analítica existencial⁷⁵. Era en la segunda parte de *Ser y tiempo* (en sentido amplio), en todo caso, donde pudo haber tenido cabida la ontología de la vida,⁷⁶ pero esa parte no vio la luz. Esta segunda parte no aparece, al menos, en el texto que conocemos como *Ser y tiempo*. Pero

⁷⁵ El presupuesto de la ontología de la vida.

⁷⁶ A modo de ejemplificación de la destrucción fenomenológica de la historia de la ontología.

precisamente porque Heidegger tenía en cuenta esta segunda parte cuando redactó el manuscrito original, en el escrito publicado en 1927 podemos encontrar referencias a la ontología de la vida y, por ende, a la cuestión del ser de los vivos no-humanos.

La cuestión del ser de los seres vivos no-humanos se pone sobre la mesa en *Ser y tiempo* —especialmente en la sección intitulada “Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein”— porque el sentido habitual del término “ser vivo” obstaculiza el esclarecimiento de la constitución ontológica del ente existente, si éste se concibe en primer instancia como un viviente (un animal racional). Sin embargo, cabe señalar lo siguiente: pese a que Heidegger agiliza la realización de la analítica existencial al no concebir al ente existente como viviente (en sentido amplio y no-originario) y al entender a los seres vivos no-humanos como útiles, no por ello deja de lado la pertinencia de llevar a cabo la ontología de la vida.

Pero precisamente aquello que señala el rumbo que podría tomar una investigación en torno al ser de los seres vivos no-humanos es la ontología de la vida. En efecto, puesto que el objetivo de la ontología de la vida es la obtención de una interpretación privativa del concepto fundamental de una ciencia (la biología), la realización de la ontología de la vida significa llevar a cabo —de forma parcial— la destrucción de la historia de la ontología. Y para poder acceder a la vida, no sólo se tiene que prescindir de la concepción del ser como presencia, sino que también se tiene que poner de relieve el ser de los entes que solemos llamar seres vivos (plantas, animales, ser humano). No obstante, debido a que se pretendía obtener una concepción del ser como no-presencia a partir de la analítica existencial, para poder alcanzar una interpretación privativa del concepto de vida, se tendría que analizar la constitución ontológica de los seres vivos no-humanos y los seres vivos humanos (Dasein) por separado. Y de ahí que la ontología de la vida se deje como una tarea pendiente en *Ser y tiempo*: se deja pendiente porque se pospone una parte relevante de dicha tarea: el análisis de la constitución ontológica de los seres vivos no-humanos.

Pero no sólo el análisis de la constitución ontológica de los seres vivos no-humanos se perfila en *Ser y tiempo* hacia la destrucción de la historia de la vida motivada por el proyecto de la ontología fundamental: en esa obra también se señala la necesidad de analizar el ser de este tipo de entes. En efecto, pese a que la planta y el animal se conciben como útiles al igual que los demás entes intramundanos, esa determinación se va quedando

corta conforme va avanzando el desarrollo de la analítica existencial. Y esto se debe a que, a partir de una mirada ateórica, en la misma cotidianidad, los seres vivos no-humanos se muestran de forma diferente al ser humano y a la mesa o piedra, es decir, su ser no se puede describir ni como condición respectiva ni como cuidado. Sin embargo, si apelamos al concepto de libertad ontológica, no sólo se radicaliza esa necesidad,⁷⁷ sino que también nos permite identificar lo que parece ser un esbozo preliminar de la concepción del ser de los seres vivos que Heidegger traza con mayor nitidez en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Y ese esbozo es la idea de que los seres vivos no-humanos tienen cierta apertura a aquello con lo que se relacionan. Por tanto, se podría afirmar que *Ser y tiempo* es, entre otras cosas, el preludio de la cuestión de los seres vivos en la obra de Heidegger.

⁷⁷ Pues no sólo se tiene que analizar el ser de los seres vivos no-humanos para *dar cuenta* de su ser, sino también porque la propiedad del ente existente depende de la libertad, pues para que el Dasein pueda ser ese ente que es, tiene que dejar que los otros se muestren como lo que son.

CAPÍTULO SEGUNDO
LA CUESTIÓN DE LOS SERES VIVOS
EN EL CURSO 1929/30

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger plantea una forma de concebir el ser de los seres vivos no-humanos, en la cual se intenta evitar asumir una concepción del ser como presencia. Pero esta concepción heideggeriana no sólo busca diferenciarse de la concepción tradicional, sino también de aquella concepción de lo vivo como útil que se desarrolló provisionalmente en *Ser y tiempo*. Dicho de otro modo: la concepción heideggeriana de lo vivo que se desarrolla en las lecciones de 1929/30 es el resultado de la radicalización de los presupuestos de la tradición en torno a los seres vivos mediante un análisis fenomenológico que destaca la manera en que se da el ser de los seres vivos. Y la forma en que Heidegger expone el modo en que concibe el ser de la planta y el animal es a través del esclarecimiento de la tesis “el animal es pobre de mundo”.

Sin embargo, dado que la tesis sobre animal es una proposición que sólo tiene sentido si considera junto con la tesis sobre la piedra y la tesis sobre el hombre, para poder esclarecer la concepción heideggeriana del ser de los seres vivos, tenemos que comprender las tres tesis. Por esta razón, en el segundo apartado de este capítulo, se revisará la exegesis heideggeriana de la tesis sobre el animal; en el tercer apartado, se revisará el esclarecimiento de la tesis del hombre. Pero antes de ello, se considerarán algunas cuestiones preliminares y la razón por la cual se desecha desde el inicio la tesis sobre la piedra.

Primer apartado
EL CONTEXTO INMEDIATO DE LA TESIS:
“EL ANIMAL ES POBRE DE MUNDO”

§ 10. *Cuestiones preliminares*

“La piedra es sin mundo”, “el animal es pobre de mundo” y “el hombre configura mundo” son las tres tesis que se analizan para esclarecer aquello que significa el término “mundo” por vía de una consideración comparativa. Pero se pone en cuestión ese término porque es uno de los tres conceptos fundamentales de la metafísica; los otros dos son: finitud y soledad. Sin embargo, se ha de preguntar tanto por el mundo como por la soledad y la finitud, para poder esclarecer aquello que es la metafísica. ¿Pero cuál es la finalidad de esto último? La elaboración de una definición más adecuada para la filosofía. Si se asume que el corazón de la filosofía es la metafísica,⁷⁸ al esclarecer ésta se volvería trasparente aquélla.

a) *La esencia de la filosofía*

¿Pero por qué Heidegger pregunta por la esencia de la filosofía? Porque a lo largo de la historia, la filosofía se ha hecho pasar por lo que no es: una ciencia. En efecto, si se concibiera como una ciencia, la filosofía significaría lo siguiente: una forma de pensar cuya pregunta conductora sería la pregunta que interroga por el ente en tanto que ente. Pero la filosofía se atendería meramente a lo ente (al ámbito óntico), porque toda ciencia se mueve bajo una comprensión del ser como presencia. Mas para el filósofo de Meßkirch, la filosofía tiene como pregunta fundamental la pregunta que interroga por el ser en tanto que ser.⁷⁹ Dicho de otra forma: la filosofía es el pensar que interroga por el ser en general.

Pero precisamente porque el ser es aquello que se retrae cuando el ente comparece, se afirma que la equivocidad forma parte de la esencia positiva de la filosofía.⁸⁰ Me explico: puesto que la filosofía no es una ciencia positiva, aquélla no tiene el mismo objeto de estudio que ésta: la primera tiene como objeto de estudio el ámbito ontológico de lo

⁷⁸ “La metafísica es la parte doctrinal central de toda filosofía, su tratamiento en los rasgos fundamentales se convierte en una transmisión comprimida del contenido principal de la filosofía”. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 23 (GA 29/30, p. 1).

⁷⁹ Cf. *Ibidem*, p. 221 (GA 29/30, p. 256).

⁸⁰ Cf. *Ibidem*, p. 34 (GA 29/30, p. 15).

ente; la segunda, el ámbito óntico. Así que, desde la perspectiva de la ciencia, la filosofía es una pérdida de tiempo. Pues si equivocarse es “fallar el tiro”, entonces la filosofía está condenada a fallar. Esto es así, porque no tiene un objeto de estudio concreto: el objetivo al que *apunta* no es *nada*. Y dado que aquello hacia lo cual se dirige la filosofía no es un ente, se señala que la esencia positiva de la filosofía es la equivocidad. Por otra parte, debido a que el ser siempre se retrae y aquello que *se queda* es el ente, la filosofía se hace pasar por algo que no es (una ciencia, por ejemplo). Pero esto último no es a causa de un error humano, sino que es algo que está en concordancia a esa tendencia que tiene el ser a ocultarse.

Para determinar su esencia, no se tiene que empezar comparando a la filosofía con lo que no es (ciencia, visión de mundo; arte o religión), porque para realizar una comparación se necesita saber de antemano qué es lo que se está comparando.⁸¹ Así que la vía negativa resulta ser un callejón sin salida, si al comienzo no tenemos claro aquello que sea la filosofía; de modo que queda la vía positiva: tenemos que mirar a la filosofía a la cara y determinarla a partir de aquello que ella misma es.⁸²

b) *Mundo, finitud y soledad*

¿Qué es lo que sabemos de la filosofía? Que ella misma es cuando filosofamos. Filosofía es filosofar. Pero si bien esta información parece no decir nada relevante, en realidad nos da una dirección: la filosofía (metafísica) es un hacer humano.⁸³ Por tanto, para poder aproximarnos a la esencia de la filosofía, tenemos que saber qué es el hombre: *ver* previamente su esencia.⁸⁴

Dado que este hacer humano que es la filosofía es la manera en que el hombre se pregunta por lo que él mismo es, la determinación de la esencia filosofía resulta ser a la vez la determinación de la esencia del hombre. Por esta razón, Heidegger recurre a los

⁸¹ *Ibidem*, p. 25 (GA 29/30, p 3).

⁸² *Ibidem*, p. 27 (GA 29/30, p. 6). La vía histórica también se rechaza, pues al igual que la vía negativa, parte del supuesto de que ya sabemos lo que es la filosofía. Por otra parte, a través de la historia de la filosofía, conocemos meras opiniones de la metafísica, mas no a ella misma. Y para conocerla a ella misma, tenemos que filosofar. *Ibidem*, p.26 (GA 29/30, pp. 4-5).

⁸³ “[Un hacer] “en donde acontece un pronunciamiento último y una conversación a solas del hombre”. *Ibidem*, p. 27 (GA 29/30, p. 6).

⁸⁴ “La metafísica [filosofía] se retiró y se retira a lo oscuro de la esencia humana. Nuestra pregunta ¿qué es la metafísica?, se ha transformado en la pregunta ¿qué es el hombre? [...] en esa esencia enigmática sucede la filosofía”. *Ibidem*, p. 30 (GA 29/30, p. 10).

conceptos de mundo, finitud y soledad. Éstos no son simples conceptos, sino que contribuyen al esclarecimiento de aquello que es el hombre y la filosofía, ya que estos conceptos son abarcadores: cada uno de ellos concibe tanto al conjunto en sí como al hombre (Dasein).⁸⁵ Y debido a que estos conceptos ayudan a esclarecer la esencia de la filosofía (la metafísica), el filósofo de la Selva Negra los concibe como fundamentales.

La metafísica es, entonces, un acontecer fundamental: “un preguntar en el que preguntamos en el conjunto de lo ente [o sea, comprendiendo el ser de lo ente de antemano], y en el que preguntamos de tal modo que nosotros mismos, los inquirientes, somos puestos conjuntamente en la pregunta, somos puestos en cuestión”.⁸⁶

c) *Temples fundamentales*

La filosofía, empero, no acaece en cualquier momento. Sólo filosofamos cuando somos arrebatados por un temple fundamental. ¿Pero cómo tenemos que entender aquí los temples fundamentales? Al igual que en *Ser y tiempo*: como un modo de ser de la apertura [al ser] del Dasein, el cual es fundamental porque libera al hombre —y, por ende, a la filosofía— en la medida que ponen de relieve la relación de copertenencia que hay entre el ser y el Dasein. Y esto es necesario, porque sólo el hombre que está abierto a su propio ser (o sea, en tanto que existencia propia) puede preguntarse originariamente por el mundo, la finitud y la soledad.

Pero ¿qué temple de ánimo fundamental se usa para hacer surgir a esta triada de preguntas (¿qué es el mundo?, ¿qué es la finitud?, ¿qué es la soledad?) en su posibilidad y necesidad? La nostalgia y el aburrimiento. El primero hace surgir dichas preguntas como preguntas pertinentes para el esclarecimiento de la filosofía; el segundo hace que esas mismas preguntas revelen su necesidad [*Not*] en la necesidad de nuestra existencia.⁸⁷ La nostalgia es el temple fundamental de la filosofía; el aburrimiento, el de la existencia. Y dichos temples están íntimamente ligados, debido a que la existencia y la metafísica lo están.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 32 (GA 29/30, p. 15).

⁸⁶ *Idem*.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 218 (GA 29/30, p. 252).

α) La nostalgia

Para traer a colación el temple fundamental de la filosofía, se recurre a Novalis.⁸⁸ Dice el poeta al respecto: “la filosofía es nostalgia, un impulso de querer estar en todas partes en casa”.⁸⁹ Heidegger interpreta ese “querer estar siempre en casa” como “ser siempre y sobre todo en un conjunto”,⁹⁰ pues aquello que se quiere, se quiere porque no se tiene. Sin embargo, se da un paso más: se señala que ese “en conjunto” es el mundo. ¿Y de dónde sale la finitud y la soledad? Dado que mundo, finitud y soledad tienen resonancia tanto en el hombre como en la filosofía, dichos conceptos están estrechamente relacionados: cada uno de ellos refiere a los demás. Así que, al invocar uno, tenemos a los tres.

β) El aburrimiento

En cuanto al aburrimiento, para dar cuenta de éste como un temple fundamental, Heidegger lleva a cabo un extenso análisis. Sin embargo, para nuestro propósito, sólo bastará con señalar los trazos principales que allí se hacen.⁹¹ En el curso de 1929/30, se señala que el aburrimiento tiene tres formas: 1) el estar aburrido *por...*, 2) el aburrimiento *en...* y 3) el aburrimiento *profundo*. En la primera forma, lo aburrido es algo; en la segunda, lo que aburre es una situación en la que nos abandonamos; y en la tercera, *eso* que aburre es la propia existencia. La primera y segunda forma del aburrimiento sólo se abordan para esclarecer la tercera forma, la cual es más fundamental. Pues si bien las tres formas están enraizadas al tiempo, sólo la tercera lo revela de forma originaria: como temporalidad.

Para facilitar este análisis, Heidegger señala un hilo conductor: las tres formas del aburrimiento tienen dos momentos estructurales, los cuales son cooriginarios: el ser dejados vacíos y el darnos largas. En el estar aburrido *por...*, el ser dejados vacíos ocurre cuando las cosas se rehúsan. Pero las cosas se rehúsan de ser empleadas porque, a la vez, el tiempo nos da largas: parece no avanzar como de costumbre. De esta forma del aburrimiento

⁸⁸ Heidegger recurre a Novalis, porque éste tiene claro el origen de la filosofía: “la filosofía brota de la vida misma y debe expresar su interrumpida corriente. La vida sólo proviene de la vida” [Novalis, cita]. El filosofar es un comportamiento que surge de la vida para dar cuenta de ella. Pero debe dar cuenta de la vida como ese “estar en curso”, como si se tratara de un río o de su movimiento [Cf. Pilar]. Así que, si la filosofía es parte de la vida, la esencia de este comportamiento humano no se puede determinar viéndolo desde afuera (hablando sobre ella), sino que se tiene que hacer en tanto “ese estar en curso” que es, o sea, filosofando.

⁸⁹ Novalis en Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 28 (GA 29/30, p. 7).

⁹⁰ *Idem*.

⁹¹ Para un tratamiento más minucioso, sugiero al lector revisar *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)* de Pilar Gilardi.

huimos mediante el pasatiempo. Por otra parte, en el aburrimiento en..., el tiempo nos da largas cuando el presente se dilata: pierde su relación con el pasado y el futuro. Y de esta forma, el Dasein pierde conexión con las cosas, es decir, se queda en el vacío. Pero de esta situación el Dasein no se escapa de una forma tan fácil, ya que lo que aburre no es algo. Lo aburrido es el Dasein. Y este aburrimiento es señalado con expresión cotidiana: “estoy aburrido”.

Ahora bien, en el caso del aburrimiento profundo, el momento estructural “ser dejado vacío se hace patente cuando lo ente en su conjunto deja de desistir, esto es, cuando las cosas nos son indiferentes. Pero junto con la falta de opresión a causa del desistir de lo ente en su conjunto, se da el instante: el momento estructural dar largas propio de la tercera forma del aburrimiento. El instante es aquello que posibilita la liberación de la existencia, es decir, deja ser al hombre eso que esencialmente es. Y esto es así, porque el instante es el “momento” en el que la existencia la existencia se trae ante sí misma como lo propiamente vinculante. Así que, mientras que la falta de opresión posibilita la exigencia para que el hombre vuelva a asumir su existencia, el instante posibilita la apertura del Dasein a su propio ser: la existencia.

Dicho de forma breve: Para poder desarrollar adecuadamente las preguntas que interrogan por el concepto de mundo, finitud y soledad, con vistas en el esclarecimiento de la filosofía, tenemos que hacer patente la necesidad de estas preguntas en la existencia. Pero para llevar a cabo eso, se tiene que considerar la existencia propia. A ésta tenemos acceso a través del temple fundamental del aburrimiento profundo, ya que éste está enraizado con la temporalidad: un modo de ser fundamental para la existencia. Y precisamente, dado que el aburrimiento está enraizado en la temporalidad, el preguntar que surge cuando somos arrebatados por ese mismo temple se dirige a nuestra comprensión del ser.⁹²

§ 11. El esclarecimiento del concepto de mundo

Para poder contestar la pregunta “¿qué es el mundo?”, Heidegger opta por un método comparativo.⁹³ Comparando el sentido que tiene “mundo” en las tres tesis ya mencionadas,

⁹² Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 221 (GA 29/30, p. 256).

⁹³ De forma explícita, Heidegger rechaza la vía histórica y la vía de la analítica existencialista. La primera se rechaza porque es indirecta: se estaría hablando sobre el mundo, no desde el mundo (de la piedra, del animal, del hombre). Aunque se reconoce que recorrer esa vía puede ser útil (ese sendero se recorrió en el

se busca delimitar provisionalmente el concepto fundamental de mundo.⁹⁴ ¿Pero de dónde salen esas tesis? De *Ser y tiempo*. Dichas tesis ponen sobre la mesa, y de forma sintetizada, las consideraciones en torno a los seres vivos que se dejaron al margen de dicha obra. Allí, Heidegger engloba a todos los entes que no son Dasein en una categoría, a saber, la de los entes intramundanos. No obstante, de todos los entes que no son Dasein, hay algunos que se asemejan al ente existente: los seres vivos. A diferencia de la piedra o la mesa, la planta y el animal pueden relacionarse con los entes que están en su entorno. Por tanto, se tendría que reconocer que los seres vivos tienen cierta apertura a lo ente. ¿Cómo se da esta apertura? El desarrollo de la tesis “el animal es pobre de mundo” busca responder a esta pregunta, ya que el término “animal” se usa para englobar a todos los seres vivos no-humanos.⁹⁵

Dejaré por un momento pendiente el cómo e intentaré señalar el qué. Dado que los seres vivos no-humanos no son como el Dasein, el mundo no forma parte de su constitución ontológica. Si el mundo es una estructura ontológica que hace que las cosas comparezcan como entes, aquello a lo cual tienen acceso los seres vivos está dado de alguna manera, pero no como un ente.

Quando decimos que el lagarto yace sobre la superficie rocosa, tendríamos que tachar las palabras «superficie rocosa» para indicar que aquello sobre lo que yace, aunque le está dado de alguna manera, no le es conocido sin embargo *en cuanto* superficie rocosa. Este tachar no significa sólo: tomando otra cosa y en cuanto otra cosa, sino: no accesible *en cuanto ente*.⁹⁶

apartado II del ensayo *De la esencia del fundamento*). La segunda vía se rechaza, pero no porque lo dicho en *Ser y tiempo* ya no sea pertinente, sino porque se busca esclarecer de otra forma la cuestión del mundo, partiendo de varios resultados conquistados en dicha obra [Cf. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, pp. 226-227 (GA 29/30, p. 262-263)]. Por otra parte, se rechazan otras vías porque “todos esos caminos tienen necesariamente sus carencias y dificultades propias, concretamente porque todo camino viene de fuera, es decir, conlleva los principios y el modo de ver del entendimiento vulgar, y porque en el transcurso del recorrido del camino [de una consideración comparativa] se trata de desprenderse en primer lugar de este modo habitual de ver, o bien de modificarlo bajo la coerción de lo contemplado cada vez más claramente”. *Ibidem*, p. 227 (GA 29/30, p. 264).

⁹⁴ Para Heidegger, las preguntas de la metafísica sólo tienen respuestas provisionales: si se respondieran de forma definitiva, la filosofía acabaría. El preguntar, por tanto, es el propio devenir de la filosofía, la cual alcanza una respuesta cada vez que el inquiriente es arrebatado por un temple de ánimo fundamental. “Las preguntas de la metafísica quedan sin respuesta no porque esta respuesta no pueda alcanzarse, ni porque la metafísica sea imposible, sino porque tal responder en el sentido de la comunicación de una circunstancia constatada no basta a estas preguntas, sino que más bien las arruina y las ahoga”. *Ibidem*, p. 235 (GA 29/30, p. 273).

⁹⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 257 y 262 (GA 29/30, pp. 303 y 310).

⁹⁶ *Ibidem*, p. 249 (GA 29/30, p. 291-292).

El animal tiene acceso *a* algo y ese algo es para el hombre un misterio. “La vida es un ámbito que tiene una riqueza del estar abierto tal como, quizá, el mundo humano no la conozca en absoluto”.⁹⁷ Y para señalar la apertura que tienen los seres vivos a las cosas, Heidegger dirá que el animal tiene “accesibilidad a...” o que “está referido a...”.

Regresemos a las tesis. De acuerdo con lo dicho hasta aquí, en sentido estricto, se tendría que señalar que el animal no tiene mundo, pues para los seres vivos las cosas no comparecen como entes.⁹⁸ Sin embargo, si esto fuera así, entonces la tesis del animal no sería distinta a la de la piedra. Pero justamente, con estas tesis se quiere distinguir a los seres vivos (el animal) del resto de los entes intramundanos (lo inerte).

Pero para entender la tesis del animal, se tiene que considerar también el concepto de pobreza. La pobreza no es “un tener menos respecto a...”, sino un carecer.⁹⁹ Puesto que “mundo” en las tres tesis refiere a una accesibilidad de lo ente en tanto que ente, la tesis “el animal es pobre de mundo” señala simplemente que el animal carece del acceso a las cosas en tanto que entes, ya que en los seres vivos ese acceso se da de otra manera.

En cuanto a la piedra, se dice que ésta no tiene mundo porque “no tiene absolutamente ningún acceso a las cosas que le rodean”.¹⁰⁰ Por tanto, el no-tener mundo por parte de la piedra es muy distinto al no-tener mundo por parte del animal: al primero le falta el acceso a lo ente; el segundo tiene acceso a lo ente, pero éste no comparece con tal. Dicho brevemente: mundo es lo que le falta a la piedra y aquello que carece el animal.

Aunque la superficie rocosa sobre la que se tumba el lagarto no le está dada *en cuanto* superficie rocosa cuya constitución mineralógica pudiera indagar él [...], tampoco el lagarto está sólo presente *junto a* la superficie rocosa y en medio de otras cosas, por ejemplo, también bajo el sol, como una piedra que haya al lado, sino que tiene una relación propia con la superficie rocosa y con el sol y con otras cosas.¹⁰¹

Ahora bien, dado que al animal no le falta acceso a lo ente, se dice que tiene mundo. Pero dado que lo ente no se da en tanto que ente en su apertura, se dice también que el animal no tiene mundo. Y precisamente porque el animal tiene y *no tiene* mundo a la vez, Heidegger

⁹⁷ *Ibidem*, p. 309 (GA 29/30, pp. 371-372).

⁹⁸ *Ibidem*, p. 326 (GA 29/30, pp. 392-393).

⁹⁹ “Ser pobre no significa simplemente no poseer nada o poseer poco o poseer menos que otro, sino que ser pobre significa *carecer*. A su vez, este carecer es posible de diversos modos, según *cómo* carece el pobre, *cómo* se comporta en el carecer, *cómo* se posiciona frente a ello, *cómo* toma el carecer”. *Ibidem*, p. 245 (GA 29/30, p. 287).

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 248 (GA 29/30, p. 290).

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 248-249 (GA 29/30, pp. 291).

señala que al animal le corresponde “un poder-conceder la transponibilidad, que va unido a un tener que denegar un acompañar”.¹⁰² Pero ¿qué significa transponerse en este contexto? No es imaginar ser otro ente, sino “acompañar a aquello que y como lo ente es, y en este acompañamiento llegar a saber inmediatamente, sobre el ente *con* el que vamos *de este modo*, qué sucede con él, dar información sobre cómo es él mismo”.¹⁰³ Y si bien es cierto que podemos llegar a pensar que el hombre puede transponerse en un animal no-humano porque ambos tienen cierto acceso a las cosas, no obstante, debido a que aquello a lo cual tiene acceso un animal es algo inaccesible para el Dasein, éste no puede acompañarlo: el hombre tendría que ser un perro, por ejemplo, para poder saber cómo comparece una escalera o una mesa para este animal.¹⁰⁴

Entonces, dado que el hombre no puede transponerse en la piedra, para poder esclarecer el concepto de mundo, Heidegger indaga en transponibilidad que ofrece el animal. Por esta razón, en las lecciones de 1929/30, el esclarecimiento del concepto del mundo se centra en el esclarecimiento y contrastación de la tesis del animal y del hombre.

Segundo apartado

INTERPRETACIÓN DE LA TESIS: “EL ANIMAL ES POBRE DE MUNDO”

A pesar de que el esclarecimiento del concepto de mundo podría ser más fácil si se empezara por determinar qué es el mundo para el hombre (en tanto que Dasein), Heidegger opta por empezar por la tesis del animal por una razón: porque se “intenta llegar a conocer, desde la iluminación de la animalidad misma, la esencia de la pobreza del mundo”.¹⁰⁵ Pero la animalidad nos lleva a otra cuestión más compleja: la esencia de la vida.

¹⁰² *Ibidem*, p. 261 (GA 29/30, p. 309).

¹⁰³ *Ibidem*, p. 252 (GA 29/30, p. 296-297).

¹⁰⁴ En el caso de la piedra, el Dasein no se puede transponer en ella porque ésta no tiene acceso a lo ente. Por otro lado, en el caso del hombre, el Dasein no sólo puede transponerse en otro Dasein, sino que de hecho ese transponerse le es inherente: el Dasein nunca se da de forma aislada, siempre está con otros Dasein [ser-con]. Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, §26.

¹⁰⁵ Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 262 (GA 29/30, p. 310).

§ 12. Entre el mecanicismo y el vitalismo

Para poder comprender mejor el esclarecimiento de la tesis sobre el animal, no hay que perder de vista la postura que Heidegger adopta frente al mecanicismo y el vitalismo. Y esa postura es intermedia. Por un lado, el autor de *Ser y tiempo* le reprocha al mecanicismo su pretensión de esclarecer por completo el fenómeno de la vida al concebir a los seres vivos como máquinas. Pero, por otro lado, le reprocha al vitalismo su terquedad por querer explicar la esencia de la vida apelando a una entelequia. “El vitalismo es tan peligroso para los problemas biológicos como el mecanicismo. Mientras éste no permite que aflore una pregunta por la tendencia a fin, el vitalismo ataja este problema demasiado pronto”.¹⁰⁶ Para Heidegger la esencia de la vida sería algo que, si bien no se podría definir a cabalidad, al menos, sí se tendría que poder señalar.

Para tomar distancia del mecanicismo, el filósofo de la Selva Negra pone en tela de juicio la concepción de Wilhelm Roux sobre los seres vivos, esto es, la idea de que este tipo de entes no son otra cosa que “un conjunto de herramientas”. Por otra parte, para tomar distancia del vitalismo, Heidegger pone en tela de juicio la concepción de Hans Driesch sobre los seres vivos, a saber, la idea de que este tipo de entes “no es una suma de partes, sino que el hacerse y la construcción de estos está guiado en cada uno de sus estadios por su totalidad misma”.¹⁰⁷ Con respecto a Roux, Heidegger le crítica dos cosas: 1) la reducción de lo vivo a una máquina, y 2) la reducción de un órgano a una herramienta. Y con respecto a Driesch, si bien le crítica la apelación a una fuerza misteriosa e inherente a lo viviente para dar cuenta del trato que éste tiene con su entorno, no obstante, le aplaude su intuición de concebir al viviente como una totalidad.

En el caso de Jakob Johann von Uexküll, el filósofo de Meßkirch considera sus aportes porque calzan perfectamente con una intuición heideggeriana que ya está presente en *Ser y tiempo*, a saber, que los seres vivos tienen una apertura a aquello que está en su entorno. ¿Por qué? Porque si bien este biólogo estonio presupone la intuición de Driesch que Heidegger aplaude, no obstante, no explica la relación que tiene un ser vivo con su medio ambiente a partir de una fuerza misteriosa. En lugar de ello, Uexküll da cuenta de dicha relación apelando a una copertenencia entre “el círculo de funciones” [*Funktionkreis*]

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 317 (GA 29/30, p. 381).

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 316 (GA 29/30, p. 380).

y “el medio ambiente” [*Umwelt*].¹⁰⁸ Dicho de otro modo: a los ojos de Heidegger, las investigaciones de Uexküll son la cosa más fructífera que la filosofía podía retomar de la biología de aquella época, ya que en ellas se señala “una visión de la vinculación necesaria del organismo con su medio circundante”.¹⁰⁹

Sin embargo, pese a que el filósofo de la Selva Negra considera que el biólogo estonio es el más lúcido de su época, no por ello lo exime de crítica alguna. ¿Y qué se le critica? Su pretensión de explicar el modo en que el ser humano se relaciona con su entorno a partir de su noción de medio ambiente, mundo interno y mundo externo.

Uexküll es precisamente aquel de entre los biólogos que una y otra vez insiste con todo énfasis en que aquello con lo cual guarda relación el animal está dado de otro modo que para el hombre. Sólo que aquí está justamente el lugar donde el problema decisivo yace oculto y de donde tendría que extraerse.¹¹⁰

Si bien es cierto que los seres vivos y el ser humano se relacionan de distinta manera con aquello que les rodea, para Heidegger es un error querer entender esa diferencia de forma cualitativa y/o cuantitativa. “No se trata de si ni de cómo toma el animal de otro modo lo dado, sino de si el animal puede percibir en general o no algo *en tanto que* algo, algo *en tanto que* ente”.¹¹¹

Pero ¿por qué Heidegger se apoya en la biología para intentar de esclarecer uno de los conceptos fundamentales de la metafísica? Porque el filósofo de Meßkirch pretende

¹⁰⁸ El círculo de funciones es el ámbito en donde se desenvuelve un organismo. Este ámbito no es otra cosa que la vinculación entre el “mundo interior” [*Innenwelt*] (la manera en que un organismo comprende su entorno) y el “mundo exterior” [*Aussenwelt*] (la realidad objetiva), la cual se explica a través de la copertenencia entre los “portadores de marcas” [*Merkmalsträger*] (entes a los cuales el mismo organismo le atribuye una marca) y los “órganos de marca” [*Merkorgan*] (órganos que reconocen signos en las marcas), y la copertenencia entre los “signos de efecto” [*Wirkzeichen*] (signos que impulsan al organismo hacia un “portador de efectos” [*Wirkmalsträger*], es decir, un ente distinto al portador de marca) y los “órganos de efectos” [*Wirkorgane*] (órganos que conducen al organismo hacia los portadores de efecto). Por otra parte, el medio ambiente no es el entorno del organismo, esto es, todo aquello con lo que se relaciona, sino la forma en que todo organismo interpreta su círculo de funciones. Cf. Jakob von Uexküll, *Theoretische Biologie*, Berlin, Springer Verlag, 1928. Véase también: Von Uexküll, *Cartas biológicas a una dama*, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2014. Para ahondar un poco más el papel que tuvo Uexküll en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* sugiero revisar el artículo de Enrique V. Muñoz Pérez *El aporte de Jakob von Uexküll a Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo finitud y soledad (1929/1930) de Martin Heidegger*.

¹⁰⁹ Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 319 (GA 29/30, p. 384).

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 318 (GA 29/30, p. 383).

¹¹¹ *Ibidem*, p. 319 (GA 29/30, p. 384).

mostrar dos cosas: 1) que las ciencias positivas se mueven bajo una concepción del ser como presencia, la cual se ha dado por sentada, y 2) que aquello que señala toda ciencia sobre los entes *dice* algo sobre su ser (y el ser en general), aunque eso que se señala no esté ontológicamente fundamentado.

§ 13. El organismo como totalidad

Para tratar de esclarecer el ser de los seres vivos, se toma como punto de partida una tesis fundamental de la biología: todo ser vivo es un organismo. Pero ¿qué es un organismo? La definición más simple dice: un organismo es aquello que tiene órganos. ¿Y qué es un órgano? “Órgano” viene del griego *organon* que significa herramienta [*Werkzeug*]. Mas este término, a su vez, procede de otra palabra griega que significa obra [*Werk*]: *ergon*. Por tanto, se podría decir que un órgano es el utensilio para obrar. De ahí que los biólogos, como Roux, suelen concebir lo viviente como una herramienta compleja o como un complejo de herramientas.

Pero si un organismo es un conjunto de herramientas, ¿en qué se diferencia de una máquina, si ambos están conformados por partes que están entramadas entre sí para llevar a cabo un determinado fin? Por otra parte, si bien es cierto que una máquina no es lo mismo que una herramienta, ambos son utensilios [*Zeug*], es decir, algo que ha sido producido por el hombre.¹¹² Si este es el caso, eso querría decir que un utensilio no sería como la piedra (un ente inerte natural) ni como el animal (un ser vivo).¹¹³ Por consiguiente, la definición del organismo como un “conjunto de herramientas” sería errónea, pues con ella se estaría concibiendo a los seres vivos como lo que no son.

Ahora, si bien un órgano no es un utensilio porque no es una invención humana, ¿en qué se diferencia el ser-para del órgano del ser-para del utensilio, pues un lápiz es para escribir y un ojo es para ver? Aunque el ser-para constituye el ser de ambas cosas, el modo en que se da ese ser en cada caso es distinto: mientras que el modo de ser del utensilio es la disposición [*Fertigkeit*], el modo de ser del órgano es la capacidad [*Fähigkeit*]. El modo de

¹¹² “El utensilio (el vehículo, la herramienta y similares, y sobre todo la máquina), tal cosa es sólo lo que es y como es en tanto que producto [*Erzeugnis*] humano”. *Ibidem*, p. 264 (GA 29/30, p. 313). Aquí el término utensilio [*Zeug*] ya no tiene el mismo alcance que en *Ser y tiempo*, es decir, ya no refiere a todo aquello con las que se las ve el ser humano.

¹¹³ “[Todo utensilio (sea herramienta o máquina)] es sin mundo, pero al mismo tiempo, en tanto sin mundo, pertenece al mundo”. *Ibidem*, p. 264 (GA 29/30, p. 313).

ser de estos entes es lo que hace que su el ser-para no se dé del mismo modo. De ahí que Heidegger les llame de distinta manera: el ser-para del utensilio es la utilidad [*Dienlichkeit*]; el ser-para del órgano, la servicialidad [*Diensthaftigkeit*].

Dado que el utensilio es un ente que fue producido, eso no sólo significa que dicho ente está terminado (es un producto), sino también significa que su utilidad ya ha sido determinada durante su producción. Cuando se dice que un utensilio es un ente que está dispuesto para algo, lo que se quiere decir es que el utensilio puede estar sin ser utilizado y que en ese estado de inactividad sigue estando disponible para que un agente externo lo utilice. Un lápiz, por ejemplo, es un ente que está dispuesto para escribir, pero que ni es capaz de hacerlo por sí mismo ni tampoco tiene ningún apremio para ello. Necesita ser usado por alguien para que pueda llevar a cabo su utilidad, para que pueda ser lo que es.

En cuanto al órgano, se dice que éste está capacitado para algo porque pertenece a un organismo. ¿Qué quiere decir esto? A diferencia del utensilio, el órgano ni es algo que está terminado¹¹⁴ ni tampoco es algo que sea independiente.¹¹⁵ El órgano no puede estar sin ser lo que es: algo que sirve para algo. Y sólo son serviciales los órganos estando en el modo que llamamos “vida”, es decir, en un viviente: un organismo. Por otra parte, cuando se dice que un órgano está capacitado para algo, lo que se quiere decir es que el órgano *pertenece* a una capacidad, mas no que el órgano tiene capacidades.¹¹⁶ “Los órganos no son añadidos, incorporados posteriormente a la capacidad, sino que surgen de ella y se agotan en ella, se mantienen en ella y perecen en ella”.¹¹⁷ Y la manera en que el órgano pertenece a la capacidad es estando al servicio de ella: la capacidad toma a su servicio al órgano.¹¹⁸ ¿Pero de dónde surgen las capacidades? Del organismo. Éste, a través de las capacidades, crea determinados órganos, los cuales integra después a sí mismo. Por tanto, aquello que *tiene* capacidades es el organismo: él puede ver, digerir, oír, etc. Cuando se dice que el

¹¹⁴ “Los órganos no son terminados, de modo que jamás quedan puesto allí ni en ninguna parte, sino que, en aquello que son y como lo son, quedan sujetos al proceso vital del animal”. *Ibidem*, p. 276 (GA 29/30, p. 328).

¹¹⁵ “Los órganos no son liberados del organismo, sino que son conservados en él. Este ser conservado no es una carencia frente a la herramienta [utensilio] independiente, sino que, hablando metafísicamente, es una determinación superior. El órgano queda sujeto a la capacidad, el órgano es *servicial* con relación a la capacidad”. *Ibidem*, p. 279 (GA 29/30, p. 333).

¹¹⁶ La capacidad no es algo que tiene el órgano; la capacidad es el ser del órgano.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 273 (GA 29/30, p. 324).

¹¹⁸ De forma similar, Heidegger define la libertad en “De la esencia de la verdad”. El hombre pertenece a la libertad porque es la libertad *quien* “dice” lo que el hombre es. Y para que el hombre sea el ente que es debe acatar lo que “dice” la libertad, es decir, tiene que ponerse a su servicio.

órgano está capacitado para algo porque pertenece a un organismo, lo que se quiere decir es: la capacidad crea determinado órgano para tomarlo a su servicio y ella misma surge de un organismo.

§ 14. *La vinculación del organismo con su medio circundante*

Para poder explicar la capacidad de autoconducción que tiene organismo, pero sin tener que apelar a una fuerza misteriosa, Heidegger investiga la relación que guarda el organismo con aquello con lo que se relaciona. Y como paso previo, se analiza la conexión esencial que hay entre el órgano y el organismo.

14.1 *La conexión esencial entre el órgano y el organismo*

La esencia del órgano es la capacidad. Gracias a ésta, lo capaz es servicial. Sin embargo, a diferencia de la disposición, la cual no moviliza a lo dispuesto (el utensilio) para que sea utilizado, la capacidad sí lo hace, pues, posibilita la servicialidad de lo capaz (el órgano). En efecto, en contraposición al utensilio, cuya utilidad queda sometida a una prescripción explícita o no explícita, lo capaz se da sus propias reglas y se regula. “Se impulsa a sí mismo, de un modo determinado, hacia su ser capaz de...”.¹¹⁹ Pero lo capaz sólo es impulsado hacia su ser en la medida en que es impulsado hacia su propio para-qué porque es impulsivo [*triebhaft*]. “Sólo hay capacidad donde hay impulsos”.¹²⁰ El impulsarse hacia el propio “para qué” pone en evidencia este regulamiento, bajo el cual se ordenan los estímulos [*Antriebe*], pero no de forma reflexiva, sino de otra manera.¹²¹ Los estímulos, a través del regulamiento, son lo que siempre impulsan la tendencia de lo capaz hacia su para-qué.

La capacidad, en tanto que impulsiva, se impulsa a sí misma, mediante los órganos, hacia su para-qué. Pero, ¿cómo tenemos que entender este “sí mismo” [*Selbts*]?¹²² Si bien la

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 280 (GA 29/30, p. 334).

¹²⁰ *Idem*.

¹²¹ “Estos estímulos, que nacen respectivamente de la capacidad impulsiva, no son en cuanto tales meras causas de los movimientos vitales (nutrición, movimiento), sino que en tanto que *impulsos* siempre recorren e impulsan de entrada todo el movimiento”. *Ibidem*, p. 281 (GA 29/30, p. 334).

¹²² Si queremos esclarecer la esencia del organismo como tal, entonces no tenemos que considerar los clásicos prejuicios que hay en torno a este, es decir, no tenemos que explicar la *mismidad* del animal ni a partir de un agente vital (alma), una fuerza, una entelequia ni tampoco como meras causas (mecanicismo). Cf. *Ibidem*, pp. 274, 279, 281, 284 (GA 29/30, p. 325-326, 332-333, 334, 339).

capacidad se desplaza hacia su para-qué, no obstante, en ese desplazamiento no se aleja de sí, sino pasa lo contrario: “en este «hacia» impulsivo, la capacidad en cuanto tal pasa a ser propia de sí y se mantiene como tal”.¹²³ Sin embargo, dado que el término “sí mismo” nos lleva a pensar en el yo mismo como yo propio, sujeto, conciencia, alma, etc., para evitar todo esto, Heidegger se refiere a este esencial ser-propio-de-sí [*Sich-zu-eigen-seins*] como peculiaridad [*Eigentümlichkeit*]. Si bien la peculiaridad puede predicarse tanto en el hombre como en los seres vivos no-humanos,¹²⁴ no obstante, debido a que la peculiaridad del hombre implica eso que solemos llamar autoconciencia y/o reflexión (lo cual no es otra cosa que la posibilidad de estar referido a los entes en tanto que entes), se distingue la peculiaridad humana de la no-humana. A la primera, se le llama mismidad [*Selbtsheit*]; a la segunda, propiedad [*Eigentum*].

Regresemos a la capacidad. Más arriba, se ha señalado que la capacidad no le pertenece al órgano. La capacidad, en todo caso, pertenece al organismo. Pero un organismo no tiene capacidades del mismo modo que un baúl tiene libros. Las capacidades hacen patente el modo de ser del organismo: su estar-capacitado. Luego, si asumimos que la capacidad crea órganos y que aquello que la posibilita es la peculiaridad, entonces se tendría que decir que: “la peculiaridad [...] es la condición fundamental de la posibilidad de capacitación para capacidades, y por tanto del tomar a servicio órganos”.¹²⁵ Por consiguiente, el término “organismo” en el fondo no referiría a un ente en concreto,¹²⁶ sino a “un modo fundamental determinado de ser”,¹²⁷ a saber, a un peculiar estar capacitado que se articula en capacidades que crean órganos.¹²⁸

¿Qué hemos ganado hasta aquí? 1) El señalamiento de que aquello que hace que el órgano y el organismo están íntimamente ligados es la capacidad: el organismo, a través de

¹²³ *Ibidem*, p. 285 (GA 29/30, p. 340).

¹²⁴ “Todo lo que es sí mismo, todo ente que tiene en sentido amplio el carácter de persona (todo lo personal) es peculiar, pero no todo lo peculiar es sí mismo y yoico”. *Idem* (GA 29/30, p. 340).

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 286-287 (GA 29/30, p. 342).

¹²⁶ “Organismo” puede referir a dos cosas: 1) a un tipo de ente (el cual es entendido como lo que está meramente ahí delante); 2) a un momento estructural del ser de aquel ente que no es como la piedra (ser-a-la-mano) ni como el Dasein (existencia).

¹²⁷ *Ibidem*, p. 287 (GA 29/30, p. 342).

¹²⁸ “Este modo de ser lo designamos brevemente diciendo: *peculiaridad capacitada que crea órganos*” (*Idem*). Las cursivas no son mías. „Wir kennzeichnen diese Seinsart kurs, indem wir sagen: *befähigte organschaffende Eigentümlichkeit*“ (GA 29/30, p. 342).

la capacidad, crea órganos; 2) el giro lingüístico del concepto de organismo, y 3) un momento estructural de la constitución ontológica de los seres vivos no-humanos.

En efecto, el ser-capaz de la planta y el animal no sólo es un tener posibilidades, sino que también un ofrecer posibilidades. La “peculiaridad capacitada que crea órganos” da cuenta del tener posibilidades, ¿qué hay del ofrecer posibilidades?

14.2 *El perturbamiento como modo de ser de los seres vivos no-humanos*

Para dar cuenta del ofrecer posibilidades (poder ser) del ser-capaz, Heidegger apela a la conducta [*Benahmen*]. Pero no sólo se apela a la conducta para destacar la posibilidad interna del ser-capaz, sino también para dar cuenta de la relación que tiene el organismo con su entorno.¹²⁹

La conducta es un modo totalmente específico de movimiento. Por un lado, se diferencia del movimiento que tienen los entes inertes (el proceso natural), y, por otro lado, se diferencia del movimiento que tiene el ser humano (el comportamiento). En efecto, a diferencia de los entes inertes, los seres vivos no-humanos se relacionan por sí mismos con aquello que está en su entorno. Por otra parte, pese a que a los seres vivos no-humanos y el Dasein puedan relacionarse por sí mismos con aquello que está en su entorno, cada cual lo hace de una forma totalmente diferente. ¿Por qué? Porque la conducta, al ser el para-qué de capacidad, es impulsiva.¹³⁰ Y el desplazamiento de la conducta es un hacer [*Treiben*]. En cambio, el comportamiento ni es impulsivo ni se hace patente en el hacer.¹³¹ Por ello, a la manera en que el Dasein se relaciona con las cosas se le llama comportamiento [*Verhalten*], la cual se hace patente en el obrar [*Tun*] y actuar [*Handel*].

¹²⁹ Para esclarecer la esencia de la capacidad, no se tiene que considerar las realizaciones de los órganos, ni tampoco se tiene que considerar la manera como el órgano lleva a cabo su servicialidad, sino se tiene que considerar el mundo circundante de lo viviente en cuanto tal. Y el ser vivo que se considera en este caso es el animal no-humano. “El ojo del insecto, y así también todo órgano, y de modo correspondiente toda parte orgánica del órgano, está determinado en su carácter de realización por estar puesto al servicio de la capacidad de ver del insecto, es decir, que, por así decirlo, está introducido como algo no independiente entre el medio circundante y el animal que ve, pero no introducido desde fuera, sino por la capacidad respectiva por vía de su recorrer impulsivo”. *Ibidem*, p. 282 (GA 29/30, p. 337).

¹³⁰ “El ser capaz de... es capaz de una conducta. El ser capaz es impulsivo, un avanzar y mantenerse avanzando hacia aquello de lo cual es capaz la capacidad, hacia una posible conducta, un ser movido hacia un hacerlo en cada caso de tal y cual modo”. *Ibidem*, p. 290 (GA 29/30, p. 346).

¹³¹ Sobre el carácter no-impulsivo de la conducta se ahondará más adelante cuando se hable del estímulo como el “ente” de los seres vivos no-humanos.

La conducta y el comportamiento se distinguen porque el ser de los seres vivos no-humanos (la planta y el animal) no es el mismo que el ser del ente existente. El ser del Dasein es el cuidado. ¿Y el ser de los seres vivos no-humanos? El perturbamiento [*Benommenheit*]. ¿Cómo tenemos que entender, entonces, el ser de la planta y el animal? Como la esencia de la peculiaridad de los organismos no-humanos. Me explico: debido a que la peculiaridad posibilita a la capacidad, en la esencia del ser capaz se encierra un retenerse. En consecuencia, este carácter también está presente en el estar capacitado. Así que, si la conducta es un estar capacitado, entonces: cuando el organismo se conduce a través de las cosas, éste no se aleja de sí, sino que se retiene [*Einbehalten*]. Esta retención es un cautivarse [*Einnehmen*]. A este estar-consigo que es el estar cautivo en sí de los seres vivos no-humanos, Heidegger lo designa como perturbamiento. Dado que el perturbamiento es el ser de la planta y el animal, este no se puede concebir como un estado —ni ocasional ni permanente— del viviente. “El perturbamiento no lo consideramos un estado que meramente acompañe a la conducta [...], sino como la posibilidad interna de la conducta”.¹³² Y en tanto que condición de posibilidad de todo ser vivo no-humano, es aquello que hace que “[éste] se conduzca en un medio circundante [*Umgebung*], pero jamás en un mundo [*Welt*]”.¹³³

Ahora, puesto que la conducta y el comportamiento tienen la estructura estar-referido-a, eso significa que dicha estructura se hace patente de distinta manera. Mientras que el hombre está referido a las cosas en tanto que ente, un ser vivo no-humano está referido a las cosas en tanto que estímulos.¹³⁴ ¿Qué quiere decir esto último? Lo que ya se ha señalado más arriba: para cualquier ser vivo no-humano, las cosas no se dan como entes. Pero la planta y el animal no están referidos a lo ente como tal porque no comprenden las cosas como algo que es, sino que simplemente están absortos en ellas.¹³⁵ Este estar-absorto-en y sustraerse-a-lo-ente son dos momentos estructurales fundamentales y cooriginarios del

¹³² *Ibidem*, p. 292 (GA 29/30, p. 349).

¹³³ *Ibidem*, p. 291 (GA 29/30, p. 348).

¹³⁴ Aquí está la ruptura con von Uexküll en lo referente a la vinculación esencial del organismo y su entorno.

¹³⁵ Para demostrar esta afirmación, Heidegger recurre especialmente a un experimento que los biólogos de su tiempo hicieron en las abejas: “Se ha observado que una abeja, si se le secciona con cuidado el abdomen mientras está libando, sigue bebiendo tranquilamente, mientras la miel va saliendo por detrás. Pero esto evidencia de modo contundente que la abeja no constata en modo alguno que haya demasiada miel. No constata ni esto ni que le falta el abdomen. No hay nada de esto, sino que sigue en su hacer, precisamente porque no constata que siempre sigue habiendo miel. Más bien, simplemente está absorta en la comida”. *Ibidem*, pp. 294-295 (GA 29/30, p. 352).

ser de los seres vivos no-humanos.¹³⁶ Sin embargo, para seguir ahondando en el perturbamiento, sobra decir que, Heidegger utiliza el término “animal” como sinónimo de “ser vivo no-humano”.

Aquello en lo que está absorto el animal es a un estímulo, pues el ser-abierto-en sólo se da en un estar-impulsado-hacia, es decir, en una conducta impulsada por un impulso. Y ese impulso es el estímulo. Aquí no se tiene que entender el estímulo como una causa, porque de ser así, eso supondría que el animal reacciona ante algo que tiene presente (un ente). El estímulo no es algo que provoca un ente, es el “ente” propio del animal. Por otra parte, si la estructura estar-referido-a presupone una apertura, ¿a qué está abierto el animal? El hombre (Dasein) tiene acceso a lo ente porque está abierto al ser. El animal tiene acceso al estímulo, pero ¿cuál es el “ser” de aquello hacia lo cual se dirige el animal? Para responder a esta pregunta, Heidegger plantea una versión del mundo a la medida del animal: el anillo de desinhibición [*Enthemmungsring*].

Regresemos a los estímulos. El animal puede abandonarse a un estímulo porque éste impulsa su conducta. Es un impulso de ella. Sin embargo, las conductas no están aisladas. El organismo tiene un conjunto de capacidades. El saciamiento, por ejemplo, inhibe el hacer que es el comer. Pero no por ello el hacer cesa: simplemente el impulso del estar capacitado se conduce hacia otro estímulo.¹³⁷ Puesto que el animal tiene un conjunto de capacidades, este ente está agitado dentro de una multiplicidad de impulsos. Sin embargo, los impulsos y modos del hacer no se dispersan, sino que permanecen juntos rodeando al animal. “La agitación en tanto que «ser conducido hacia» de impulso a impulso mantiene e impulsa al anillo del cual él no sale, dentro del cual algo está abierto para el animal”.¹³⁸

Aquello que es accesible al animal es el estímulo. Pero el animal tiene acceso a eso porque está abierto a lo desinhibidor [*Enthemmende*]. Lo desinhibidor es lo que da motivos. Esto es lo que motiva al ser-capaz-de, es decir, a la conducta en su conducirse. Por tanto, lo desinhibidor es aquello que hace que los estímulos den motivos y de esa forma puedan impulsar a lo capaz: lo viviente no-humano. “Eso otro [el estímulo] es introducido en esta

¹³⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 301; 327 (GA 29/30, pp. 360-361, 394).

¹³⁷ “El hacer no cesa sin más. Sino que el ser impulsado del estar capacitado se reconduce a otro impulso”. *Ibidem*, p. 295 (GA 29/30, p. 353).

¹³⁸ *Ibidem*, p. 303 (GA 29/30, p. 363).

apertura del animal de ese modo que designamos como desinhibición”.¹³⁹ El perturbamiento es la apertura a lo desinhibidor. Sin embargo, al igual que el ser ante el comportamiento, lo desinhibidor se sustrae a la conducta. Ésta sólo se conduce con estímulos. Pero debido a que el hacer de la conducta nunca cesa hasta que el organismo perece, el animal tiene que estar rodeado por un anillo de desinhibición, ya que el estímulo sólo da motivos hasta que la conducta es inhibida por otro estímulo. Por esa razón se afirma que ese anillo es lo que posibilita a la conducta.¹⁴⁰

§ 15. *Una aproximación al ser de los seres vivos no-humanos*

Si el mundo se concibe como accesibilidad a lo ente, entonces en el animal hay un tener y no tener mundo. Esto es así porque: dado que el animal tiene cierto acceso a las cosas, se dice que tiene mundo: está del lado del hombre. Pero puesto que en ese acceso las cosas no se dan como entes, se dice que el animal no tiene mundo: está del lado de la piedra. Si bien aquí la proposición “el animal tiene y no tiene mundo” no es contradictoria, lo que ésta evidencia es que la determinación de mundo que se usó para comparar las tres tesis se ha quedado corta: mundo, más bien, es accesibilidad a lo ente en tanto que ente. Pero para realizar esta corrección, aparentemente insignificante, fue necesario analizar la esencia de los entes que solemos llamar seres vivos. Sólo a través de este análisis se hizo patente el ser del animal como perturbamiento, así como su apertura a lo desinhibidor y a aquello a lo que tienen acceso: el estímulo. Es decir, se hizo visible que el ser del animal no se da de la misma manera que el ser del hombre, el cual se caracteriza por estar abierto al ser y tener acceso a lo ente en cuanto tal. Por consiguiente, en el animal no hay un tener y no tener mundo simultáneamente, sino “un no tener mundo en el tener la apertura a lo desinhibidor”.¹⁴¹

Sin embargo, si se reconoce que pobreza es carecer, entonces lo que expresa la tesis sobre el animal no tiene sentido: en sentido estricto, un animal no podría tener mundo porque no está abierto al ser. Todo animal está abierto a lo desinhibidor; no tiene mundo,

¹³⁹ *Ibidem*, p. 308 (GA 29/30, p. 369). La desinhibición del estímulo sería lo que la desocultación para los entes.

¹⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 307 (GA 29/30, p. 369).

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 325 (GA 29/30, p. 392).

tiene anillo de desinhibiciones.¹⁴² “Al margen de cómo pueda ser esto, si el mundo le está esencialmente cerrado al animal, entonces, aunque podamos hablar de un no tener, éste no podemos entenderlo nunca como un carecer”.¹⁴³ Por tanto, se tendría que afirmar que la tesis del animal no es genuina. La razón: “el animal es pobre de mundo” es una proposición que sólo se ha obtenido a partir de la comparación del animal con el hombre; no surge de la animalidad misma. Lo que mienta dicha tesis, en todo caso, es el lado negativo del asunto en cuestión: el ser del animal.

No obstante, dado que aquí el término “animal” refiere a los entes que solemos llamar seres vivos no-humanos, para esclarecer la tesis “el animal es pobre de mundo”, se pone de relieve el ser de este tipo de entes a partir de un análisis fenomenológico. Ese análisis dio como resultado que la sustracción de la posibilidad de la manifestabilidad del ente en cuanto tal sólo es una de las dos estructuras fundamentales del perturbamiento. Por lo tanto, se tendría que decir que el perturbamiento es la condición de posibilidad de la pobreza, mas no viceversa. Y aunque la tesis del animal señala el lado negativo del ser del animal, no se desecha esa perspectiva: su propósito no fue esclarecer el lado positivo de la esencia del animal, sino contribuir al esclarecimiento del concepto de mundo. La cuestión por el ser del ser vivo, entonces, sigue siendo un problema.

Tercer apartado

INTERPRETACIÓN DE LA TESIS: “EL HOMBRE CONFIGURA MUNDO”

Para esclarecer el concepto de mundo, se comparan tres tesis. Cada una de ellas expresa la relación que tiene determinado tipo de ente con el mundo. El breve análisis de la piedra (lo material) nos dio un primer aproximamiento: mundo es acceso a lo ente. Por otra parte, la extensa exegesis de la tesis del animal nos hizo dar un paso más: mundo es el acceso a lo ente en tanto que ente. Sin embargo, ambas tesis sólo son la vía negativa para el esclarecimiento del mundo. La tesis del hombre es la vía positiva.

¹⁴² O para ser más exactos: cada ser vivo no-humano tiene su propio anillo de desinhibiciones.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 326 (GA 29/30, pp. 392-393).

No obstante, debido a que el esclarecimiento de la tesis “el animal es pobre de mundo” presupone ya una concepción del ser del hombre, el esclarecimiento de la tesis “el hombre es configurador de mundo” proporcionaría elementos para una comprensión más cabal de la concepción heideggeriana del ser de los seres vivos no-humanos.

§ 16. *El mundo como la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal su conjunto*

Para poder esclarecer el concepto de mundo, tenemos que esclarecer la esencia del hombre. ¿Cómo accedemos originariamente a ella? A partir de los temples fundamentales. Gracias a ellos, el hombre puede estar abierto a su propio ser: la existencia. Pero los temples no sólo hacen manifiesta la existencia, sino también lo ente en su conjunto. Y esto es así, ya que los temples hacen manifiesta la existencia en medio de lo ente en su conjunto. De ahí que se afirme que estar templado quiera decir “ser sacado a la manifestabilidad respectivamente de lo ente en su conjunto”.¹⁴⁴ Por tanto, para esclarecer el mundo, no sólo se necesita tener presente el análisis del temple de ánimo que se despertó antes de comenzar la comparación de las tres tesis (el aburrimiento), sino también se necesita seguir estando templado por él.

En estas lecciones, el temple del aburrimiento nos ha permitido advertir la relación que hay entre el hombre y el mundo. En efecto, si mundo representa una vía de acceso a lo ente, el ponerse de manifiesto por parte de lo ente sólo se da para el hombre, pues éste es el único que puede comprender el ser. De ahí que el hombre siempre se halle en medio de lo ente, pues todo ente se manifiesta como tal en un conjunto: su conjunto. Por tanto, el concepto de mundo se tendría que interpretarse provisionalmente como: la manifestabilidad de lo ente en tanto que ente, la cual se da en la existencia de tal manera que abarca a la existencia misma. O dicho de forma breve: mundo es la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto.

Ahora, si bien con esta última delimitación se da un paso más para la determinación del concepto de mundo, para analizar su alcance se apela a la tesis del hombre. Por consiguiente, esta delimitación provisional¹⁴⁵ del concepto de mundo se revisa conforme se

¹⁴⁴ Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 341 (GA 29/30, p. 410).

¹⁴⁵ “[Al señalar que mundo es la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto] con ello tenemos una delimitación provisional del concepto de mundo que tiene más bien una función metódica en el sentido de que nos traza los pasos concretos de nuestra interpretación actual del fenómeno de mundo”. *Ibidem*, p. 343 (GA 29/30, p. 412).

va esclareciendo la proposición “el hombre configura mundo”. Y para revisar el alcance de esta delimitación provisional, se analizan los dos momentos estructurales que la componen: el momento “lo ente en cuanto tal” y el momento “en su conjunto”.

Heidegger primero analiza el momento estructural “lo ente en cuanto tal”. Éste, a su vez, tiene la estructura “en tanto que”. Pero, ¿cómo se tiene que interpretar esta estructura? Un primer acercamiento es concibiendo dicha estructura como una relación que involucra dos miembros. Sin embargo, Heidegger destaca que dicha relación es específica: el “en tanto que” sirve para hacer explícita la manera en que se manifiesta un ente, el cual previamente ha comparecido. “Previamente está dado un ‘a’ que es ‘b’. Este ‘ser b’ de ‘a’ se realiza explícitamente con el «en tanto que»”.¹⁴⁶ Por ello, dado que toda proposición enunciativa simple tiene la estructura “a es b”, y dado que en esta estructura ‘a’ se entiende como ‘b’, la esencia del momento estructural que llamamos “en tanto que” es, a su vez, un momento estructural de toda proposición enunciativa simple. Dicho de otro modo: el “en tanto que” forma parte de la estructura de la proposición enunciativa, pese a que no se haga patente de forma explícita en dicha forma lingüística. En consecuencia, se tiene que analizar la esencia de la proposición enunciativa para esclarecer la estructura “en tanto que”.

§ 17. La estructura “en tanto que” y la proposición enunciativa

Para llevar a cabo el análisis de la posibilidad interna de la proposición enunciativa, Heidegger recurre a Aristóteles. Sin embargo, se recurre al estagirita sólo para señalar el alcance que tiene nuestra actual concepción de la proposición enunciativa, es decir, para señalar aquello que queda velado al entender dicha forma lingüística como aquello que es verdadero o falso. Pues si bien es cierto que Aristóteles llegó por primera vez a una visión de la estructura de la proposición enunciativa, la cual hemos heredado a través de la lógica,¹⁴⁷ no obstante, el estagirita no *pudo* ver la conexión esencial entre la esencia de la

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 347 (GA 29/30, p. 417).

¹⁴⁷ “La teoría griega del logos en el sentido de la proposición enunciativa determina la historia de la lógica de occidente [...] al mismo tiempo que Aristóteles que —recogiendo impulsos esenciales de Platón— avanzó por primera vez hasta una visión de la estructura de la proposición también reconoció y emprendió en su retórica la grandiosa tarea de someter a una interpretación las formas y configuraciones del discurso no tético. Ciertamente, por diversos motivos el poder de la lógica era demasiado fuerte como para dejar abierta a este intento una posibilidad propia de desarrollo [...] la teoría lógica del logos en tanto que proposición

proposición enunciativa (*logos apofántico*) y el ser. Dicho de otra manera: se recurre a Aristóteles para llevar a cabo una confrontación histórica.¹⁴⁸

Para Aristóteles, la proposición enunciativa es un tipo específico de *logos*. ¿Pero a qué se refiere el estagirita con “logos”? Para él, *logos* significa discurso, el conjunto de lo hablado y lo decible. Por ello, señala Heidegger, *logos* no sólo expresa aquello que llamamos lenguaje, sino la capacidad fundamental de hacer discurso y, por ende, de hablar.¹⁴⁹ Habla y lenguaje se hacen patentes en el discurso, y viceversa: si bien el discurso da a entender algo, sólo lo da a entender a partir de palabras y frases (habla y lenguaje), las cuales sólo son significativas si dan a entender algo. Es decir, todo *logos* es semántico: una emisión que configura un círculo de comprensibilidad.

Luego, si bien es cierto que las palabras y frases son emisiones de sonido hechas por el hombre, éstas se diferencian de los sonidos que emiten los animales porque son significativas. Esto quiere decir que no surgen por un proceso natural, sino a través de un convenio humano, gracias al cual los hombres pueden referirse (o no) a la misma cosa.¹⁵⁰

Sin embargo, pese a que todo *logos* es semántico, no todo discurso es un *logos* apofántico, es decir, un discurso que tiene la tendencia de dar a entender algo mostrando aquello que mienta en cuanto tal. Dicho de otra forma: el discurso mostrativo se diferencia de otros tipos de discurso (aquel que expresa una súplica o un deseo) porque en él sucede el descubrir o el ocultar, es decir, aquello que la tradición interpreta como la verdad y la falsedad del enunciado. Por tanto, si la proposición es un enunciado que puede ser verdadero y falso, entonces el *logos* apofántico o discurso mostrativo es aquello que habitualmente concebimos como proposición enunciativa.

Que la proposición enunciativa sea un *logos* apofántico quiere decir que en esta forma lingüística no sólo sucede el descubrir y el ocultar, sino que en ella subyace como

enunciativa asumió el dominio dentro de la teoría del *logos* en general en tanto discurso y lenguaje, es decir, en la gramática”. *Ibidem*, p. 363 (GA 29/30, p. 439).

¹⁴⁸ Se podría decir que la resignificación del concepto de proposición enunciativa (y, por ende, el de verdad) es una manera de llevar a cabo la destrucción de la ontología, al igual que lo es la resignificación del concepto de vida a partir de la interpretación privativa.

¹⁴⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 365-366 (GA 29/30, p.).

¹⁵⁰ “La esencia del convenio consiste en que sucede la génesis de un símbolo, génesis que nosotros interpretamos como convenir el hombre con aquello respecto de lo cual se comporta. Con base en el convenir con lo ente, el hombre puede y tiene que aportar su comprensión para la emisión, y configurar conexiones de sonidos tales que sean acuñaciones de significados, emisiones que nosotros llamamos palabras y frases”. *Ibidem*, p. 372 (GA 29/30, p. 451).

fundamento “o el descubrir o el ocultar”.¹⁵¹ ¿Pero en qué se fundamenta esta posibilidad interna de este mostrar o no mostrar lo ente? En la versión aristotélica del “en tanto que” de Heidegger: la síntesis. Me explico: Para Aristóteles, el *logos* es aquello que distingue al hombre del resto de los animales. Y esto es así, porque el *logos* es un percibir que configura una unidad, es decir, que percibe haciendo síntesis. Luego, si para poder mostrar algo (tal y como es o no)¹⁵², aquello que se quiere mostrar ya tiene que estar percibido de antemano en la unidad de sus determinaciones, esto es, como algo que posee determinado conjunto de determinaciones. Dicho en términos heideggerianos: se concibe como algo en tanto que algo.

Sin embargo, simultáneamente con la síntesis se da también el descomponer [diéresis].¹⁵³ “El percibir es, en sí, un reunir descomponiendo”.¹⁵⁴ Por consiguiente, tanto el descubrir y el ocultar del *logos* apofántico se funda en este reunir que separa (síntesis-diéresis). De ahí que: además de ser ocultador o descubridor, el discurso mostrativo también sea denegativo o asignativo. Dicho de otra forma: el *logos* apofántico es un hacer ver algo en tanto que algo, esto es, cuya mostración, por un lado, descubre algo en tanto que le asigna o le deniega algo (enunciado positivo verdadero y enunciado negativo verdadero); y, por otro lado, oculta algo en tanto que le asigna o deniega algo (enunciado positivo falso y enunciado negativo falso). Y si bien el enunciado positivo verdadero facilita la interpretación, Heidegger señala que no se tiene que perder de vista que éste sólo es una de las cuatro formas en que comparece la proposición enunciativa y, por ende, sólo es cabalmente comprensible a partir de la consideración de las otras tres formas.¹⁵⁵

¹⁵¹ “Aristóteles enfatiza o descubrir u ocultar, o lo uno o lo otro, pero uno de los dos, en sí la posibilidad de lo uno o de lo otro, o bien ocultar o bien no ocultar”. *Ibidem*, p. 371 (GA 29/30, p. 451).

¹⁵² El *logos* ocultador también es mostrativo: si bien el *logos* que oculta no muestra lo que de hecho algo es, lo hace para mostrarlo de otra manera: como algo que de hecho no es.

¹⁵³ Por ejemplo: en la proposición enunciativa “la mochila es roja” subyace la unión de la mochila y de lo rojo. Pero sólo se puede mantener juntos lo uno y u otro, si esta unión es al mismo tiempo un mantener separados a ambos elementos del enunciado.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 377 (GA 29/30, p. 457).

¹⁵⁵ “No podemos plantear exclusivamente ni el juicio verdadero positivo como la forma preferente del *logos*, ni tampoco ninguna otra forma, para luego considerar junto a ella sólo posteriormente a las restantes (para complementar)”. *Ibidem*, p. 400 (GA 29/30, p.488). Este error, confiesa ahí mismo Heidegger, se cometió en *Ser y tiempo*.

§ 18. La estructura “en su conjunto” y la proposición enunciativa

Para Aristóteles, de acuerdo con Heidegger, el ser en tanto que cópula es aquello que une al sujeto y predicado. “El «es» significa síntesis, enlazamiento, unidad”.¹⁵⁶ Sin embargo, a pesar de que el estagirita con esta concepción del “es” entiende el ser como presencia, al reducir la cópula a la síntesis, se evidencia la posibilidad de que el “en tanto que” y el ser tengan una raíz en común. Pero a pesar de que Aristóteles se acerca de cierta forma tanto a la esencia originaria de la proposición enunciativa como a la verdad del ser al concebir el “es” como síntesis, éste no pudo dar el último paso. Me explico: si bien el filósofo de Macedonia se topa con aquel comportamiento relacionante que Heidegger señala con la estructura “en tanto que” al reconducir el logos a la síntesis-diéresis, no obstante, el estagirita no logra ver como la síntesis, en particular, forma parte de aquel acontecer fundamental articulado en el que sucede aquello que el filósofo de la Selva Negra llama configuración de mundo.

18.1 *El triple fundamento de la proposición enunciativa y la configuración de mundo*

Toda proposición enunciativa es o verdadera o falsa en la misma medida en que es o negativa o positiva, es decir, tiene la posibilidad del “o... o...”. Aristóteles enfatiza esto, pero da cuenta de ello afirmando que aquello que fundamenta esta posibilidad del logos apofántico es la síntesis-diéresis. Sin embargo, para Heidegger la tendencia a descubrir o a ocultar de la proposición enunciativa no tiene dos fundamentos (la síntesis y la diéresis), sino tres: el ofrecerse a la vinculariedad, el completamiento y el descubrimiento del ser de lo ente. Estos tres fundamentos, cabe destacar, no sólo son cooriginarios y se copertenecen, sino que también se dan simultáneamente en el acontecer fundamental articulado que es la configuración del mundo. Y ese triple fundamento que es el acontecer fundamental se articula como una unidad en el proyecto.

El acontecer fundamental es la manifestabilidad prelógica de lo ente. ¿A qué se refiere con esto Heidegger? Para que una proposición enunciativa pueda ser verdadera (descubrir) o falsa (ocultar), el ente que mienta tiene que haberse mostrado de antemano. Si bien todo logos apofántico muestra al ente de alguna manera, esta mostración se funda

¹⁵⁶ Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 387 (GA 29/30, p. 471).

en una manifestabilidad previa a la predicación y el enunciado (habla y lenguaje).¹⁵⁷ Dado que esta manifestabilidad antepredicativa posibilita la mostración (verdad) y ocultación (falsedad) de lo ente en la proposición enunciativa, Heidegger la llama manifestabilidad prelógica. Y debido a que la mostración anepredicativa posibilita la mostración predicativa, se señala que la verdad prelógica (desocultación) posibilita la verdad lógica (por correspondencia).

Sin embargo, para que lo ente pueda manifestarse, el hombre (Dasein) tiene que dejar ser a lo ente aquello que es y como es (libertad ontológica). Pero para que esto sea posible, el hombre (Dasein) tiene que ser libre. En efecto, el acontecer fundamental sucede en la existencia y se da cuando el hombre, mediante un temple fundamental, se asume como Dasein, es decir, cuando está abierto a su propio ser y en esa medida deja ser al ente que él mismo es: aquel que está abierto al ser y tiene acceso a lo ente.

La libertad ontológica, en tanto que dejar-ser, es la manifestabilidad prelógica. Y se afirma que es un acontecimiento fundamental de la existencia porque es aquello que posibilita que toda proposición enunciativa se de en la existencia: es un modo de ser del hombre (Dasein). Los tres momentos estructurales de la libertad ontológica o fundamentos de la proposición enunciativa son: 1) el tenderse vinculante, 2) el descubrimiento del ser de lo ente, y 3) el completamiento. Y con ellos, Heidegger esclarece la delimitación provisional del concepto de mundo para poder hacer explícito aquello que se quiere decir con la tesis del hombre. Con el primer momento estructural se esclarece el “en tanto que”; con el tercero, el “en su conjunto”; y con el segundo, la manifestabilidad. Es decir, con el segundo momento estructural de la manifestabilidad prelógica se esclarece la relación que hay entre el “en tanto que” y el “en su conjunto”.

18.2 *La estructura triple de la libertad y su relación con la interpretación provisional de mundo*

Para dejar ser a lo ente aquello que es y como es, el hombre (Dasein) tiene que estar abierto al ser de lo ente. Así que, la apertura en tanto que descubrimiento del ser de lo ente es un

¹⁵⁷ Aunque, en un sentido estricto, la mostración predicativa y la mostración antepredicativa son simultáneas, si se ven desde un enfoque ontológico. La razón: tanto habla como comprensión son momentos estructurales de la constitución ontológica del Dasein, es decir, son momentos estructurales cooriginarios y que se copertenecen.

momento estructural de la libertad heideggeriana o libertad ontológica. Sin embargo, el ente sólo se muestra como es a partir del tenderse vinculante, mientras que el completamiento nos muestra el ente como aquello es. Dicho de otro modo: los momentos estructurales “tenderse vinculante” y “completamiento” condicionan el momento estructural “desencubrimiento del ser de lo ente”. ¿Pero cómo se da el tenderse vinculante y el completamiento?

a) El tenderse vinculante y el completamiento

Para explicar el completamiento, Heidegger retoma el análisis del ente intramundano que realizó en *Ser y tiempo*. La razón: el término ente que aparece en la delimitación provisional del mundo y que se presupone en la tesis del hombre únicamente refiere a lo útil: el ente que está a la mano. Y los únicos entes que se conciben de esta manera son el ente artificial (lo producido) y, en cierta medida, el ente natural no-vivo (lo material),¹⁵⁸ ya que éstos no se relacionan por sí mismos con otros entes:¹⁵⁹ mientras que la mesa y la piedra tienen la posibilidad de pertenecer al mundo (ser entes intramundanos), el hombre *es en el mundo* (configura mundo) y el animal es en su anillo de desinhibición (los estímulos lo impulsan).¹⁶⁰ Con los otros hombres co-existimos compartiendo el mundo, con los seres vivos *con-vivimos*¹⁶¹ y con los seres no-vivos, al ocuparnos de ellos, configuramos mundo.

Ahora bien, en dicha obra de 1927, el ser del ente intramundano que comparece como útil se entiende como condición respectiva. Es decir, el ser de un útil está determinado por la manera en que éste remite —mediante la interpretación del Dasein— a los otros útiles y éstos remiten a él. Por consiguiente, ningún ente de este tipo se manifiesta

¹⁵⁸ Todo ente producido pertenece al mundo, pero no es así con todo ente natural. Los entes naturales que el hombre aún no ha descubierto no forman parte del mundo: no comparecen perteneciendo a él.

¹⁵⁹ Anteriormente habíamos señalado que Heidegger sólo concebía como útil —ente que está a la mano— al ente producido (utensilio). Pero puesto que lo producido siempre remite a lo material (ente natural no vivo) de alguna manera, lo material pertenece al mundo en esa medida: se incorpora al mundo (a través del proyectar posibilidades del Dasein). Por esa razón, concebimos provisionalmente como útil [*Zeug*] tanto a la mesa como a la piedra. Más adelante se problematizará esta cuestión.

¹⁶⁰ Este “ser-en” se da de distinta manera: mientras que el hombre es en el mundo estando abierto al ser de lo ente, el animal está en su anillo de desinhibición estando abierto a lo desinhibidor del estímulo. En cambio, la mesa y la piedra están en el mundo perteneciendo a éste: no configuran mundo ni abren un anillo de desinhibición, porque no tienen acceso a aquello que les rodea.

¹⁶¹ Si concebimos “vida” como mera apertura a..., entonces podemos decir que nos relacionamos con los seres vivos al con-vivir con ellos, algo similar al co-existir con los otros Dasein. Más adelante ahondaré en ello.

de forma aislada, sino que siempre comparece en un conjunto de entes del mismo tipo: su conjunto. Y puesto que este conjunto de entes siempre comparece previamente, para poder señalar lo que un ente es [su para-qué], se tiene que considerar su conjunto. Así que, el completamiento no es añadir algo que pudiera faltarle al ente después de que éste se manifieste, sino que es concebir el ser de lo ente a partir de su conjunto: entender su ser como condición respectiva.

En la manifestabilidad prelógica, no todo ente se muestra como lo hace la mesa o la piedra. Si complementar es concebir el ser del ente a partir de la forma en que se relaciona con los entes que le rodean, entonces el hombre y el animal se “complementan” de una forma distinta: considerando la manera en que el hombre y el animal están abiertos a..., es decir, dejando que se muestren de acuerdo con su modo de ser propio.

Si bien el hombre (Dasein) tiene acceso a lo ente, éste no siempre se manifiesta de la misma manera. Por ejemplo, el animal se concibe como un ser vivo no-humano porque se manifiesta en tanto que tal. El “en tanto que” señala precisamente la comprensión de un ente de acuerdo con su modo de ser, es decir, al tipo de ente que es. Si el primer miembro de la estructura “en tanto que” se da de forma previa y el segundo miembro realza lo que previamente se da, entonces en la manifestabilidad prelógica lo que previamente se da es la apertura al ser del hombre (Dasein) y gracias a ésta se da posteriormente el descubrimiento de lo ente. Pero esto sólo se da en la medida en que el hombre se deja vincular con aquello que se da como ente,¹⁶² es decir, mediante el momento estructural de la libertad ontológica que señalamos como “tenderse a la vinculariedad”. En este momento estructural, el hombre (Dasein) se ajusta a lo que el ente es: a su ser. Esto quiere decir que la determinación de lo ente se tiene que dar conforme al ser del mismo ente, mas no conforme a un capricho del hombre. Por tanto, se podría decir que este momento estructural es un filtro: a partir de él se distingue el tipo de ente que se deja ser “viendo” la manera en que determinado ente se relaciona con aquello que está en su entorno.

¹⁶² Este darse se da en el momento estructural del desocultamiento del ser de lo ente, el cual se da simultáneamente con los otros dos momentos estructurales del acontecer fundamental que es la libertad ontológica o manifestabilidad prelógica.

α) *Lo abierto y lo accesible de los seres vivos no-humanos*

En el caso del animal, éste no tiene la estructura “en tanto que” porque no está abierto al ser ni mucho menos tiene acceso al ente: no se relaciona con la mesa en tanto que mesa. Sin embargo, visto desde nuestra perspectiva ontológica, el animal está abierto a “otra cosa” y tiene acceso a “otra cosa más”. Y si bien esa “otra cosa” no se retrae como el ser y esa “otra cosa más” no se manifiesta como algo presente al modo de la presentificación,¹⁶³ no obstante, tampoco ambas se retraen como lo hace el ser ni tampoco comparecen como lo hace lo ente. Nuestra mirada está limitada porque somos hombres y no otro tipo de ente. Pero pese a eso, podemos pensar esa “otra cosa” en tanto que lo desinhibidor y esa “otra cosa más” en tanto que un estímulo. De esa forma podemos tener presente esa “otra cosa” y esa “otra cosa más” para pensar en torno al ser de los vivientes, aunque de hecho no se den como algo presente ni para el animal ni para ningún otro ser vivo. Lo desinhibidor y el estímulo son meramente indicadores formales.¹⁶⁴

β) *Crítica a la concepción heideggeriana del ser de los seres vivos no-humanos*

Si bien es cierto que, para Heidegger, el animal no tiene una *concepción* propia de “ser” ni de “ente”, porque la apertura a... y el acceso a... apuntan a la misma cosa —a lo desinhibidor— y no a dos cosas distintas, la forma en que el filósofo de la Selva Negra ve la animalidad sólo evidencia una cosa: el ser de los seres vivos es una cuestión que está abierta. El ser de este tipo de entes es un misterio, el cual sólo se ha señalado provisionalmente, por vía negativa, como perturbamiento: un indicador formal. Sin embargo, a ese mismo punto se llega con la interpretación que yo ofrezco en este trabajo, cuando señalo que los seres vivos están abiertos a lo desinhibidor y tienen acceso a los estímulos, ya que lo desinhibidor y el estímulo aquí también se conciben como indicadores

¹⁶³ Cf. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología 1928/1929*, § 19 (GA 29/30, p. 119ss).

¹⁶⁴ Para Heidegger los conceptos filosóficos, si son tales, son indicadores formales. “Todos ellos [los conceptos filosóficos] son formalmente indicativos. Son indicativos: con ellos se dice que el contenido de significado de estos conceptos no mienta ni dice directamente aquello a lo que se refiere, sino que sólo da una indicación, una remitencia”. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 356 (GA 29/30, p. 430). Dicho de otra forma: “Los conceptos [filosóficos] sólo se pueden entender si no se los toma como significados de constituciones y dotaciones de algo presente, sino como indicadores de que la comprensión tiene que salirse primero de las concepciones vulgares de lo ente”. *Ibidem*, p. 355 (GA 29/30, p. 428).

formales. Aquello en lo que se diferencian la concepción que Heidegger tiene de los seres vivos y la concepción que aquí he expuesto son los acentos: la concepción heideggeriana remarca que el perturbamiento es un modo de ser muy distinto a la existencia, mientras que la concepción de los seres vivos que ofrezco sugiere que el ser del hombre y el de los seres vivos no-humanos se dan de forma similar.¹⁶⁵ Pero precisamente por esto último, es que se puede diferenciar con cierta facilidad el ser del animal del ser de la piedra, pero resulta complicado diferenciar entre el ser del animal y el ser del hombre.

18.3 *El momento estructural “el desencubrimiento del ser de lo ente” y la manifestabilidad*
Regresemos a la manifestabilidad preológica. Ya se ha señalado que ésta es un acontecer fundamental de la existencia y que se da cuando el hombre (Dasein) es libre. Y si bien se podría señalar que aquello que articula los tres momentos estructurales es la libertad ontológica, no obstante, Heidegger señala que aquello que articula dichos momentos estructurales es el proyecto. La razón: la libertad ontológica es la manifestabilidad preológica de lo ente articulada en el proyecto. Sin embargo, esto no quiere decir que la libertad ontológica dependa del proyecto: ambas se dan simultáneamente en la existencia.¹⁶⁶ El proyectar un proyecto y el dejar ser a lo ente son dos modos de ser del Dasein.

Aquí proyecto significa posibilidad proyectada. El proyectar posibilidades es un momento estructural que constituye a la temporalidad, la cual, a su vez, forma parte de la estructura ontológica del hombre en tanto que Dasein. Por ello, dado que el proyectar es inherente a la existencia, el Dasein existiendo proyecta proyectos. Luego, puesto que en el proyecto se articulan los tres momentos estructurales de la libertad ontológica, se dice que el proyectar configura mundo, si con mundo entendemos la manifestabilidad de lo ente en

¹⁶⁵ Quizá la razón por la que Heidegger señala que la apertura a... y el acceso a... que tiene de forma inherente el animal apuntan a lo mismo es para evitar concebir el ser de los seres vivos y el del hombre exactamente de la misma manera. Y allí mismo radica el peligro para la concepción de los seres vivos que yo ofrezco: si no se conciben el estímulo y lo desinhibidor como indicadores formales, entonces fácilmente se podría señalar que se cambió el nombre a aquello que llamamos ser y ente. Por ello, lo que afirmo es que el ser y el ente se dan también en los seres vivos.

¹⁶⁶ Un año antes, Heidegger, en *De la esencia del fundamento* (en la tercera sección), planteaba que el mundo también era un proyecto, pero que éste se articulaba gracias a la libertad ontológica. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, el filósofo no cambia de opinión e invierte los papeles. El proyectar y la libertad ontológica son momentos estructurales de la existencia que, como el resto, se dan de forma simultánea, ya que son cooriginarios y se copertenecen.

cuanto tal en su conjunto. De ahí que el proyecto sea la estructura de mundo y el proyectar su estructuración.¹⁶⁷ O dicho de otro modo: el proyecto es la configuración del mundo y el proyectar el configurar mundo.

El proyecto es, entonces, proyecto mundo.¹⁶⁸ Debido a que el proyecto de mundo es una posibilidad del Dasein, la tesis del hombre afirma que éste configura mundo. Hacer mundo es algo inherente al Dasein, es decir, en tanto que ente abierto al ser. Por ello, el mundo no es algo que esté fijo, sino que es algo que se configura en cada ocasión que el Dasein proyecta una posibilidad propia. La esencia del mundo no es el proyecto, ni la libertad, sino el imperar del mundo (*das Walten der Welt*). Aquí imperar significa estar gobernado. Pero eso que gobierna no es un ente, sino el mismo mundo: todo Dasein se proyecta sobre un ente, si a la vez lo deja ser, lo cual implica ajustarse a lo que el ente es, cuyo ser se determina a partir de la manera en que pertenece al mundo. Se hace mundo siendo en el mundo.

Si el mundo es lo que posibilita la manifestación de lo ente, pues el imperar del mundo es anterior a la desocultación de lo ente y esa desocultación se da gracias al completamiento, entonces el “en su conjunto” de la delimitación provisional de mundo señala la pertenencia de cierto tipo de ente al mundo. Por tanto, una delimitación del concepto fundamental de mundo más transparente debería decir: mundo es la manifestabilidad de lo ente en tanto que ente producido o ente natural no-vivo en su pertenencia al mundo. O sea: mundo es la manifestabilidad de lo ente intramundano.¹⁶⁹

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

§ 19. La concepción heideggeriana del ser de los seres vivos

a) Alcances de la concepción heideggeriana

La exégesis de la tesis de la piedra, el animal y el hombre nos ha mostrado que lo ente se manifiesta de diferentes maneras: como viviente, naturaleza material, producciones humanas, Dasein. Sin embargo, en la cotidianidad, lo ente se manifiesta de forma

¹⁶⁷ Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 428 (GA 29/30, pp. 526-527).

¹⁶⁸ Cf. Heidegger, “De la esencia del fundamento” en Heidegger, *Hitos*, pp. (GA 9, pp. 167-172).

¹⁶⁹ Sobra señalar que aquí “intramundano” tiene un alcance menor al que tiene en *Ser y tiempo*.

indeterminada. La razón: en la cotidianidad, el Dasein concibe el ser como presencia. Eso quiere decir que aquello que hace que un ente sea es el mero hecho de estar presente. Puesto que lo que está presente es el ente y el ser es *aquello* que en realidad hace que el ente esté presente, el ser se concibe en tanto que ente, mas no en tanto que ser. Ser y ente son lo mismo para el Dasein que no está abierto a su propio ser y, por ende, al ser en general. En la cotidianidad, el Dasein simplemente se atiene a lo ente y se olvida del ser en tanto que tal. Luego, dado que se concibe el ser como presencia, todos los entes tienen el mismo ser: el estar presentes. Si bien esto parece contradecir el sentido común, esto es así porque en la cotidianidad sólo nos referimos al ámbito óntico de lo ente: lo que se manifiesta (verdad óntica); mas no a su ámbito ontológico: lo que se retrae (verdad ontológica).¹⁷⁰ Este último es el ámbito al que apunta Heidegger. En la cotidianidad, diferenciamos un ente de otro apelando a la manera en que ambos están presentes: la diferencia se da en el ámbito óntico, mas no en el ontológico. Por tanto, si con ser nos referimos al ser en tanto que ser y no al ser en tanto que ente, entonces en la cotidianidad hay una indiferenciación del ser de los entes. “[En la cotidianidad] lo ente que nos rodea está *manifiesto homogéneamente* en tanto que, justamente, *lo presente en el sentido más amplio*: la aparición de tierra y mar, de montañas y bosques, y en todo ello, la aparición de animales y plantas y la aparición de hombres y obras del hombre”.¹⁷¹

Los entes se manifiestan fundamentalmente de distinta manera porque hay diversos modos fundamentales del propio ser.¹⁷² Por consiguiente, hay ciertos tipos fundamentalmente distintos de entes. Luego, en la cotidianidad, todo comportamiento hacia lo ente sucede sin que haya una relación fundamental del Dasein para con lo ente en general. Y esto es así, porque en la cotidianidad hay una indiferenciación más profunda: el ser no se diferencia del ente, pues el ser se concibe como presencia. Por tanto, el Dasein tiene que ser libre para que pueda relacionarse de forma originaria con todo ente. Sólo siendo libre, en la existencia acontece la diferencia ontológica a través del proyectar. Y en el proyecto que se proyecta se descubre el ser de lo ente, el cual hace que lo ente se manifieste de determinada manera.

¹⁷⁰ Así como la verdad prelógica (antepredicativa) posibilita la verdad lógica (predicativa), la verdad ontológica posibilita la verdad óntica.

¹⁷¹ Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 333 (GA 29/30, p. 399).

¹⁷² *Ibidem*, p. 334 (GA 29/30, p. 400).

Si la libertad ontológica es aquello que hace que en el proyecto se desencubra el ser de lo ente para que el Dasein se pueda relacionar fundamentalmente para con lo ente en general, entonces la libertad ontológica es algo que no siempre se da. Sin embargo, ésta no siempre se da, pero de forma originaria. En la cotidianidad se da de forma no-originaria: no dejando ser a lo ente aquello que es y como es. Por ello, se podría decir que la libertad ontológica es una actitud fundamental para con lo ente: es el modo de ser del Dasein que deja ser a lo ente aquello que es y como es. Y puesto que la libertad ontológica originaria no suele darse en la cotidianidad, de ahí la importancia de los templos de ánimo fundamentales: se tiene que despertar este tipo de templos para que el Dasein pueda estar abierto a su propio ser (la existencia), pues sólo así puede ser libre él y, por ende, el resto de los entes.

Ahora bien, para dejar ser a un ente, se tiene que considerar la manera en que ese mismo ente se relaciona con aquello que le rodea. “En lo ente hay ciertos «tipos» fundamentalmente distintos de entes que *trazan conexiones* respecto de las cuales tenemos que una *actitud* fundamentalmente diferente, aunque esta diferencia no venga sin más a la conciencia”.¹⁷³ La mesa y la piedra no se relacionan por sí mismos con lo ente; el hombre y el animal sí lo hacen. Lo no-vivo en general, al no tener apertura a... ni acceso a..., refiere a lo ente sólo cuando el Dasein se ocupa con este tipo de ente.¹⁷⁴ El hombre, en tanto que Dasein, se comporta con lo no-vivo para configurar mundo. En cambio, con los animales y con los otros hombres, el hombre se comporta de diferente manera. Con los otros hombres todo hombre co-existe, ya que todo hombre es Dasein: un ente que existe (propia o impropriamente). Por otra parte, si todo animal es un ser vivo y con “vivir” nos referimos únicamente a tener apertura a... y acceso a..., entonces se podría decir que el Dasein convive con el animal.¹⁷⁵

En el caso del animal, Heidegger señala que éste se conduce con lo que el Dasein concibe como no-viviente en general. Con los otros seres vivos (de diferente especie o reino), el animal pugna. Aquí el filósofo de la Selva Negra entiende “pugnar” como el

¹⁷³ *Ibidem*, p. 332 (GA 29/30, p. 398). Las cursivas son mías.

¹⁷⁴ La piedra sobre la que está echada la lagartija comparece como un ente cuyo para-qué es ser algo sobre lo cual la lagartija se echa sólo cuando hay un Dasein. Para la lagartija la piedra se manifiesta de otra forma. Por otra parte, la mesa refiere a la computadora, siendo aquélla para poner ésta. Pero la mesa sólo refiere a la computadora cuando el Dasein se ocupa de ambas.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 336 (GA 29/30, pp. 403-404).

entrelazamiento de diferentes anillos de desinhibición, ya que estos anillos son fundamentalmente distintos en cada ser vivo no-humano.

La carcoma, por ejemplo, que perfora la corteza de la encina, tiene su anillo específico. Pero ella misma, la carcoma, es decir, ella con este anillo suyo, está a su vez dentro de anillo del pájaro carpintero, que busca el rastro de la carcoma. Y este pájaro carpintero está junto con todo eso en el anillo de la ardilla, que lo ahuyenta cuando está trabajando.¹⁷⁶

b) *Límites de la concepción heideggeriana*

Si la pugna se da entre seres vivos no-humanos que no son de la misma especie y reino, entonces los seres vivos no-humanos de la misma especie tendrían que conducirse compartiendo un anillo de desinhibición, algo similar con lo que pasa con los entes que son Dasein. ¿Pero cómo se relacionan los entes que no tienen apertura al ser con los entes, es decir, cómo comprenden aquello con lo que se relacionan? Heidegger no da respuesta a esta cuestión. Y esto es así porque, en sentido estricto, no podemos contestar esa pregunta: tendríamos que ser un perro o un árbol, por ejemplo, para poder contestarla.

La única manera en la que se podría contestar dicha pregunta es a partir de los resultados que nos dejó el análisis de Heidegger en torno al ser de los seres vivos por vía negativa: si el vivir es apertura a... y acceso a..., entonces se podría afirmar que los entes que no tienen apertura al ser ni acceso a lo ente se relacionan con el Dasein con-viviendo con él. Pero si esto es así, se tendría que reconsiderar la forma en que se tiene que nombrar el entrelazamiento que hay entre los seres vivos, si con “ser vivo” nos referimos a los entes que no tienen apertura al ser ni acceso a lo ente. Pero proponernos esta tarea hace evidente algo: el concepto de vida tiene que reincorporar al Dasein. Vida tendría que concebirse como un modo de ser más originario que la existencia o el perturbamiento. Vida tendría que redefinirse ontológicamente y concebirse como un modo de ser que tiene apertura a... y acceso a...¹⁷⁷ Aunque, si la apertura a... posibilita el acceso a..., se podría decir

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 334 (GA 29/30, p. 401).

¹⁷⁷ Para Heidegger, el ser de los seres vivos es una cuestión que se queda abierta en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* y en su obra en general. La razón principal es que no tenemos acceso a aquello a lo que están abiertos los seres vivos (si aquí “ser vivo” significa: ente que se relaciona con aquello que está en su entorno, pero que no está abierto al ser en tanto que tal) tal y como se da para ellos. Y precisamente por eso la interpretación del ser de los seres vivos como perturbamiento está incompleta (*Ibidem*, p. 322 [GA 29/30, p. 387-388]). Sin embargo, el mismo Heidegger reconoce más adecuada para poder esclarecer la esencia de la vida podría ser a través del esclarecimiento de la esencia de la muerte

simplemente que vida es aperturidad a... Y con esto, se estaría regresado a aquella diferenciación aristotélica que es un axioma para la biología, aunque de una forma —diría Heidegger— más fundamental: todo ente es o viviente o no viviente.¹⁷⁸

(*idem*). Sin embargo, esta vía es cuestionable para Heidegger, porque para éster la muerte es un fenómeno ontológico y aquello que vemos cuando el animal deja de vivir es un fenómeno óptico. “El animal no puede morir [porque no está abierto al ser], sino sólo acabar” (*idem*). No obstante, si consideramos la vida como aperturidad a..., entonces la muerte podría concebirse como el cese de la aperturidad a..., al ser ésta el opuesto de la vida. Y desde esta base se podría comparar la muerte del animal y la del hombre, aunque de forma negativa (al igual que el ser del animal y el del hombre mediante la tesis “el animal es pobre de mundo” y “el hombre configura mundo”).

¹⁷⁸ *Acerca del alma*, 412a10.

CAPÍTULO TERCERO

LA CUESTIÓN DE LOS SERES VIVOS

DESPUÉS DEL CURSO 1929/30

El ser de los seres vivos no es una cuestión que solamente aparece en *Ser y tiempo* y en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, sino que también aparece con mucha frecuencia en los escritos posteriores a 1930. Sin embargo, en la mayoría de estos escritos, la cuestión de los seres vivos no se desarrolla, sino meramente se menciona. Pero los pocos escritos que desarrollan esta cuestión, pese a que no contienen tratamientos tan extensos como el que está presente en las lecciones de 1929/30, son de gran relevancia para poder señalar la versión más acabada de la concepción heideggeriana del ser de los seres vivos no-humanos.

El objetivo de este capítulo, entonces, será demostrar que *Aportes a la filosofía*, *Parménides* y *Carta sobre el humanismo* son escritos relevantes para comprender a cabalidad la manera en que el ser de aquellos entes que habitualmente llamamos seres vivos no-humanos se entiende en el pensamiento de Heidegger. Y esto es así, porque en dichos escritos hay pasajes que enriquecen la primera versión de la concepción heideggeriana del ser de los seres vivos (aquella que el filósofo de la Selva Negra plantea en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*). Por ello, en cada uno de los apartados de este capítulo se analizará la forma en que Heidegger desarrolla la cuestión de los seres vivos en mencionados escrito, los cuales, sobra decir, son su segunda obra más importante (los *Aportes*), uno de sus cursos universitarios (el *Parménides*) y un texto de divulgación (la *Carta*).

Primer apartado

LA CUESTIÓN DE LOS SERES VIVOS EN *APORTES A LA FILOSOFÍA*

En este apartado se mostrará un tratamiento de la cuestión del ser de los seres vivos, pero a partir de la tierra: uno de los elementos de la cuaterna. Y para ello, será necesario contextualizar la relevancia de la cuaterna en *Aportes*, ya que de otro modo se correría el riesgo de aproximarnos a la cuestión de los seres vivos en la obra heideggeriana de forma inadecuada, es decir, sin tomar en cuenta el hilo conductor del pensamiento de Heidegger.

§ 20. *Ser: verdad e historia*

La relación que hay entre el ser y el Dasein es de copertenencia. Esto quiere decir que dicha relación no es unilateral, sino mutua. Y mientras que el primer Heidegger intenta explicar esa relación señalando que el Dasein es el único ente que puede comprender el ser, el segundo Heidegger intenta destacar que el ser se esencia en el Dasein.¹⁷⁹

En *Aportes a la filosofía*, a diferencia de *Ser y tiempo*, se intenta destacar la relación que tiene el ser con el ente que solemos llamar hombre o ser humano. Y para ello, se deja de concebir el ente que somos nosotros mismos en cada caso como un animal racional.

Si bien es verdad que el hombre tampoco se concibe como habitualmente lo hacemos (como un ser vivo) en el primer Heidegger, la concepción heideggeriana del ser humano se enriquece en los escritos del segundo Heidegger (por ejemplo, en *Aportes a la filosofía*). Y la concepción heideggeriana de hombre se enriquece porque la diferencia que hay entre el Dasein y los seres vivos no-humanos se ve a partir del pensar del giro, un pensar que ya no piensa el ser —únicamente— a partir del Dasein, sino —también y principalmente— a partir del ser mismo [*Seyn*].

El pensar que se da a partir del giro es el pensar histórico del ser o pensar ontohistórico. Sin embargo, aquí no se tiene que entender la historia y lo histórico como

¹⁷⁹ Al afirmar que el Dasein puede comprender el ser, se reconoce que el ente existente es el “sitio” [*da*] donde se dona el ser [*sein*]. Pero, ¿qué se quiere decir cuando se señala que el ser se esencia? Para esclarecer esto, hay que tener en cuenta que el ser se dona [*es gibt*] al esenciarse. Sin embargo, el ser no se da como un ente, pues el ser no es un ente. Los entes son; el ser no es: se esencia [“El ente es. El ser [*Seyn*] se esencia”. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 42 (GA 65, p. 30)]. Se esencia cuando se oculta a favor de la manifestación de lo ente. Y a la manera en que el ser se da, esto es, su aclarante ocultación, Heidegger le llama *la verdad del ser*.

habitualmente se hace. Para el filósofo de Meßkirch, la historia no es un saber que dice algo sobre los sucesos que ya pasaron, sino que es un intento que busca poder llevar a palabra la verdad del ser. La historiografía [*Historie*] es la que refiere a sucesos del pasado; en cambio, la historia [*Geschichte*] refiere al esenciarse del ser mismo.¹⁸⁰ La fundación de Tenochtitlán, la Segunda Guerra Mundial o la invención de la pólvora son, entonces, cuestiones historiográficas; la manera en que entendemos tanto el ser [*Seyn*] como el ente que somos nosotros mismos en cada caso [*Dasein*] son cuestiones históricas.¹⁸¹ En efecto, mientras que lo historiográfico se concibe ónticamente, lo histórico se concibe ontológicamente. Y por esta razón, lo primero se puede comprobar o calcular; y lo segundo, no. “[...] porque el ser nunca obra sobre el ente, tampoco nunca la historia-mundial, el acontecer del ente, puede ser ‘explicado’ desde la historia del ser [*Seyn*] [...] El ‘tiempo’ del ser y de su historia es otro que el tiempo de la cronología historiográfica y sus épocas”.¹⁸²

La historia del ser es “el intento de volver a poner la verdad del ser [*Seyn*] como evento en la palabra del pensar”¹⁸³ porque la cuestión del ser había dejado de lado. Y se había olvidado, porque desde los antiguos griegos (Platón y Aristóteles) hasta Nietzsche el ser se había concebido como presencia. No obstante, pese a que este pensar tradicional o metafísico no pone en tela de juicio la manera en que entiende el ser, la historia de la metafísica se tiene que considerar, ya que ofrece una vía negativa para abordar la cuestión del ser.

A la manera en que la metafísica o tradición filosófica concibe el ser, Heidegger le llama el primer comienzo del pensar. El otro comienzo es la manera que el autor de *Ser y tiempo* propone para repensar el ser. Así que, mientras que en el primer comienzo se entiende el ser como presencia; en el otro comienzo, el ser se tendría que entender de otra manera: como aclarante ocultación.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Martin Heidegger, *Sobre el comienzo*, trad. de Dina Picotti, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007, p. 156 (GA 70, p. 180).

¹⁸¹ “Lo histórico es, pues, el espacio de nuestra estancia esencialmente entendida”. Xolocotzi, *Heidegger, del sentido a la historia*, p. 124.

¹⁸² Heidegger, *Sobre el comienzo*, pp. 154-155 (GA 70, p. 179).

¹⁸³ Martin Heidegger, *La historia del ser*, trad. de Dina Picotti, Buenos Aires, El hilo de Ariadna/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2013, p. 21 (GA 69, p.5).

¹⁸⁴ En efecto, mientras que los entes se dan como manifestación, el ser se da como ausencia. Una ausencia que *hace* que lo ente se manifieste como tal.

§ 21. Maquinación y re-presentación

Debido a que el ser se comenzó a concebir como presencia, a lo largo de la *historia* de la metafísica, el ser se ha confundido con el ente. De allí que, desde los antiguos griegos hasta el día de hoy, se suele explicar el ser de los entes apelando a otra cosa: Ideas, motor inmóvil, Dios, espíritu, voluntad de poder, etc.¹⁸⁵ Pero esta “otra cosa”, pese a que se conciba como algo inmaterial, sigue siendo un ente puesto que se concibe como algo que está de cierta forma presente (en los entes materiales o en algún otro sitio). Por otra parte, a esta tendencia de determinar el ser de todo ente como presencia, Heidegger la llama maquinación [*Machenschaft*].¹⁸⁶ De ahí que se afirme que maquinación es la esencia de la entidad, pues aquí “entidad” se entiende como la determinación de lo ente como estabilidad y presencia.¹⁸⁷ Por tanto, dado que no todos los entes se manifiestan de la misma manera, se tendría que señalar que el término “entidad” refiere, en este contexto, a un determinado modo de estar presente estando-meramente-ahí-delante.

Luego, gracias a la maquinación, el ente en tanto que ente tiene una re-presentación.¹⁸⁸ Pero aquí “re-presentación” quiere decir: interpretación de lo ente a partir de la concepción del ser como presencia. Y la re-presentación de lo ente es lo que le otorga su entidad. “El ente como tal es lo re-presentado y sólo lo representado está siendo [y, por ende, tiene entidad]”.¹⁸⁹ Por esta razón, se podría decir que la manera en que usualmente se nos muestran las cosas no es originaria, que esa mostración presupone otra más esencial (la *alétheia*). Por otra parte, si la maquinación es aquella tendencia a hacer re-presentaciones, entonces lo hacible es el ser del ente (la entidad). Sin embargo, lo maquinador no es

¹⁸⁵ “Abandono del ser del ente: que el ser [Seyn] se ha retirado del ente y que el ente en primer lugar se ha convertido en lo hecho por otro ente”. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 102 (GA 65, p. 111).

¹⁸⁶ “Antes bien el nombre [maquinación] debe indicar el hacer (poíesis téckne), que por cierto conocemos como comportamiento humano”. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 113 (GA 65, p. 126). Aquí afirmamos que la maquinación es una ‘tendencia’ porque “domina toda la historia del ser”. Cf. *Idem*, (GA 65, p. 127). Y bien está presente desde el inicio del primer comienzo con la depotenciación de la phýsis, su esencia no se hace patente sino hasta la modernidad tras la irrupción de Nietzsche y del pensar calculador. Cf. *Ibidem*, pp. 113-115, 117-118 (GA 65, pp. 126-129, 132).

¹⁸⁷ “La maquinación determina a la entidad del ente”. *Ibidem*, p. 101 (GA 65, p. 109).

¹⁸⁸ “[...] la maquinación [es] aquella interpretación del ente como re-presentable y re-presentado. Re-presentable significa, por una parte: accesible al opinar y calcular; y significa luego: formulable en la producción y ejecución”. *Ibidem*, p. 100 (GA 65, pp. 108-109).

¹⁸⁹ *Idem* (GA 65, p. 109).

hombre, sino el ser mismo: “[la maquinación es] un modo del esenciarse del ser”.¹⁹⁰ Lo maquilador es el ser, pero entendido como presencia.

Maquinación como dominio del hacer y de la hechura. Pero en esto no ha de pensarse en obrar y actividad humanos y su emprendimiento, sino viceversa, tal es sólo posible en su incondicionalidad y exclusividad en virtud de la maquinación. Esta es el nombramiento de una determinada verdad del ente (de su entidad).¹⁹¹

De igual manera, el ser se concibe como presencia no por un capricho humano, sino porque el ser tiene esa tendencia a retraerse. Así que, puesto que el ser se oculta en la manifestación del ente, se dice que el ser abandona al ente. Y “éste [el ente] se abandona a sí mismo y de este modo se deja convertir en objeto de la maquinación”.¹⁹² Dicho de forma breve: el ser, a través del hombre, hace entidades. Y de esa forma, el ser se relaciona con el hombre en el primer comienzo del pensar.

La concepción del ser del ente como entidad (permanencia/presencia), de acuerdo con Heidegger, nos ha llevado a considerar que todo ente (lo re-presentado) se puede calcular. Pero esto último, la calculabilidad del ente, es una determinación de la *téckne*. *Téckne* no es técnica, o sea, “producción del ente mismo (de la naturaleza o de la historia) en la hacibilidad calculable”¹⁹³, sino producción re-presentativa.¹⁹⁴ Por tanto, maquinación y *téckne* están estrechamente relacionadas: la primera es la tendencia a determinar la entidad de lo ente; la segunda es la determinación de la entidad de lo ente a partir de representaciones. Por otra parte, el cálculo aquí no remite en primer lugar al cálculo matemático, sino al cálculo en tanto organización de lo ente; aseguramiento y disposición de lo ente. El cálculo matemático es una instancia del cálculo organizacional. Por ello, si bien pareciera que en la cotidianidad todo puede explicarse con números, esto es así porque definir el ser de un ente con cantidades es una forma en que el pensar calculador re-presenta lo ente.¹⁹⁵

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 113 (GA 65, p. 126).

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 117 (GA 65, pp. 131-132).

¹⁹² *Ibidem*, p. 102. (GA 65, p. 111).

¹⁹³ Martin Heidegger, *Meditación*, trad. de Dina Picotti, Buenos Aires, Editorial Biblos/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2006, p. 153 (GA 66, p. 173).

¹⁹⁴ “La esencia de la *téckne* no consiste en la fabricación, sino en el producir re-presentativo”. *Ibidem*, p. 156 (GA 66, p. 177).

¹⁹⁵ Pero el pensar calculador no es algo exclusivo de la modernidad, sino que surge con la maquinación y la *téckne* desde el inicio del primer comienzo, aunque en ese momento histórico no revelan del todo su esencia. Y si bien el pensar calculador se destaca particularmente en la época del acabamiento de la metafísica, eso se debe a que maquinación y *téckne* van madurando a lo largo de la historia del ser. Y esa

Pero precisamente porque en la actualidad nada se escapa al cálculo computable, todo parece estar a nuestra disposición por el simple hecho de ser medible. En efecto, dado que todo re-presentar es determinar la entidad de lo ente, toda re-presentación no es otra cosa que ejercer dominio sobre todo aquello que nos rodea: no sólo los artefactos y la naturaleza, sino también los seres vivos no-humanos y los otros hombres.¹⁹⁶

21.1 Sobre la re-presentación de los seres vivos no-humanos

En el caso de los entes inertes (especialmente, aquellos que fueron producidos por el hombre), se podría decir que no hay problemas si se les determina de cierta manera. El problema surge cuando se intenta definir entes que no se pueden determinar porque su modo de ser se caracteriza por su aperturidad, es decir, por estar-abierto. Y este es el caso de los seres vivos no-humanos¹⁹⁷ y del Dasein.

En efecto, en *Aportes a la filosofía*, se busca destacar que el ser necesita al hombre para esenciarse. Pero en lugar de concebir al hombre como un ente que ya está determinado (como animal racional), allí se concibe como el ente cuya apertura pertenece al ser, es decir, se piensa como el lugar [*da*] donde el ser [*sein*] se esencia: Dasein. “[El pensar venidero] ya no trata más ‘sobre’ algo y de presentar algo objetivo, sino de ser transferido al evento-apropiador, lo que equivale a un cambio esencial del hombre de ‘animal racional’ (*animal rationale*) al ser-ahí”.¹⁹⁸

Ahora, cuando Heidegger afirma que tenemos que dejar de concebir al ente que somos nosotros mismos en cada caso como un animal racional,¹⁹⁹ con esta afirmación no

maduración se debe a las aportaciones de Descartes y Nietzsche: el primero, al destacar que el hombre, en tanto que *subjetum*, es el canon de toda referencia hacia lo ente y que estas referencias pueden pensarse como certezas; el segundo, al señalar que ninguna referencia a lo ente es fija y que la referencia humana a lo ente sólo es una entre otras.

¹⁹⁶ “[Hay que] reconocer la esencia originaria de lo cuantitativo y de la posibilidad de su re-presentación (la calculabilidad) en la esencia del dominio de *la re-presentación como tal* y de la *objetivación* del ente”. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 120 (GA 65, p. 136).

¹⁹⁷ “Pensar que se puede captar lo [que habitualmente llamamos] “viviente” [no-humano] con esta causalidad [pensamiento en clave causa-efecto] aparentemente ‘libre’ delata únicamente la secreta convicción fundamental de poner un día también viviente bajo el dominio de la explicación [cálculo]”. *Ibidem*, p. 128 (GA 65, p. 147).

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 21 (GA 65, p. 3).

¹⁹⁹ A lo largo de *Aportes a la filosofía*, Heidegger menciona varias veces que el hombre no se tiene que concebir como un animal racional, sin embargo, las siguientes citas son las más contundentes: “Cuando el *saber*, como *custodia* de la verdad de lo verdadero (de la esencia de la verdad en el ser-ahí), distingue al hombre futuro (frente al animal racional vigente) y lo eleva a la vigilancia del ser [*Seyn*], entonces es el saber

sólo se reconoce que el ser del ente existente no se puede determinar como un ente que meramente está ahí delante, sino que también se reconoce que el ser de los entes que solemos llamar seres vivos no-humanos es *algo* ambiguo: ni es como la piedra ni es como Dasein; pero es.

“La vida” es un “modo” de la entidad (ser [Seyn]) del ente. La inicial inauguración del ente en dirección a él en la custodia del sí mismo. El primer oscurecimiento en la custodia del sí mismo funda el aturdimiento del viviente, en el que se realiza toda agitación y excitabilidad [...] El oscurecimiento [no es] amundanía (¿anterior a *pobreza de mundo*! La piedra, ni siquiera carece de mundo, porque [carece de ello] hasta sin [el] oscurecimiento [de su ser]).²⁰⁰

Con este gesto, el filósofo de la Selva Negra reconoce que el concepto de “vida” y “ser vivo” o “viviente” se tienen que repensar.

Se *puede*, dado que todo lo vivo es orgánico, es decir, físico [*leiblich*], considerar esto físico como cuerpo [*Körper*] y el cuerpo mecánicamente. [...] [Pero] ¿qué es aún para nosotros planta y animal, si quitamos la utilidad y el embellecimiento? [...] ¿Pero tiene entonces que ser ‘biología’, donde sin embargo deriva su derecho y su necesidad del dominio de la ciencia en medio de la maquinación moderna? ¿No destruirá necesariamente toda biología lo ‘viviente’ y no impedirá la relación fundamental con él? ¿No tiene que buscarse la referencia a lo ‘viviente’ totalmente fuera de la ‘ciencia’, y en qué espacio ha de mantenerse esta referencia?²⁰¹

a) La reinterpretación del concepto de vida

Para Heidegger, se tiene que buscar esa referencia esencial hacia los entes que solemos llamamos seres vivos no-humanos a partir del pensar que piensa el ser: la meditación.²⁰² Y para eso se tiene que: 1) revisar aquello que señalan el concepto de vida y ser vivo, pero a la luz del acontecimiento apropiador [*Ereignis*]; y 2) retener —provisionalmente— esa referencia esencial con esos mismos conceptos, aunque con una reinterpretación de corte ontológico. Pero ¿cuál es la relación que tiene el acontecimiento-apropiador con la

supremo aquel que se hace suficientemente fuerte para ser el origen de una renuncia”, p. 65 (GA 65, p. 62); “El ser [Seyn] se esencia témporo-espacialmente como ese ‘entre’, que nunca puede estar fundado en el dios, pero tampoco en el hombre como presente a la mano y viviente, sino en el *ser-ahí*”. *Ibidem*, p. 217 (GA 65, p. 263).

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 226 (GA 65, p. 277).

²⁰¹ *Ibidem*, pp. 225-226 (GA 65, pp. 275-276).

²⁰² “El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni se para a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo en cuanto es”. Martin Heidegger, *Serenidad*, trad. de Ives Zimmermann, 4ta ed., Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, p. 19.

reinterpretación de ese concepto? Para poder contestar esta pregunta, se tiene que esclarecer aquello que entendemos por *Ereignis*.

§ 22. *Ereignis* y seres vivos

El *Ereignis* es el esenciarse del ser, es decir, la manera en que el ser [*Seyn*] se esencia. Luego, si la esencia del ser es el ocultarse a favor de la manifestación de lo ente, entonces se podría decir que acontece la diferencia ontológica cada vez que se da la aclarante ocultación (la verdad del ser), es decir, cuando un ente comparece. Sin embargo, simultáneamente con la diferencia ontológica, en el *Ereignis* cada ente comparece como lo que es, pues no todos los entes tienen el mismo modo de ser. Y en *Aportes a la filosofía* se pueden señalar, al menos, cuatro tipos de entes esencialmente diferentes: los Dasein (*hombre*), los vivientes no-humanos (planta y el animal), la naturaleza inerte (piedra) y los productos humanos (mesa). Los primeros dos se pueden relacionar con aquello que está en su entorno (tienen apertura); en cambio, los otros no.

No obstante, para que el ser se pueda esenciar, *éste* necesita fundar el Dasein. ¿Qué quiere decir esto? Por un lado, significa que el Dasein no es el hombre, si con “hombre” nos referimos a un ente que está meramente ahí delante. Para que se dé la fundación del Dasein, el *hombre* tiene que repensar la manera en que él mismo se concibe considerando una comprensión del ser como aclarante ocultación. Por otro lado, significa que el Dasein es el ente existente que se concibe a sí mismo como apertura al ser, es decir, como aquel ente que deja ser a ese ente que él mismo es: un ente que es *libre*.²⁰³ En efecto, en el *Ereignis* no sólo se diferencia el ser de los entes que no pueden comprender el ser, sino también el ser del Dasein se diferencia del ser de los demás entes. Dicho de forma breve: en el evento apropiador, el ser del hombre y del resto de los entes acaece apropiadamente.

Y para poder señalar la relación que tiene el *Ereignis* con la reinterpretación del concepto viviente, se tiene que tener en cuenta la contienda de mundo y tierra, ya que en esta contienda se revela el ser de los seres vivos no-humanos, al igual que el ser del Dasein, como *algo* indeterminable (ontológicamente hablando).

²⁰³ “Proyecto: que el hombre se arroje libre del ente [el animal racional], sin que éste como tal ya estuviera inaugurado, al ser [*Seyn*] [...] En tanto que el hombre se arroja libre del ‘ente’, deviene recién hombre”. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 359 (GA 65, p. 452).

22.1 Tierra y mundo

Para que el ser se pueda esenciarse, se tiene que fundar el sitio para el acaecer de la verdad del ser, es decir, la apertura al ser del Dasein: el ahí [*da*] del ser [*sein*]. Y para tratar de *explicar* la apertura del ente existente al ser, el filósofo de Meßkirch habla de una cuaterna formada por la contienda entre hombre-dioses y mundo-tierra. Ambas contiendas son la pugna entre dos opuestos que se copertenecen. Pero en el caso de la contienda de mundo y tierra, los opuestos son: lo que se abre y lo que se cierra. El mundo es lo que se abre y se abre cuando el Dasein proyecta posibilidades, es decir, existiendo el Dasein se proyecta y proyectando abre mundo. En cambio, la tierra es lo que se cierra²⁰⁴ y se cierra cada vez que el Dasein proyecta posibilidades, o sea, *cuando* abre mundo. Dicho de otra forma: el mundo es *aquello* que es accesible al ente existente, mientras que la tierra es lo inaccesible.

El mundo es *algo* accesible al Dasein porque es una de las estructuras ontológicas que constituyen su modo de ser: la existencia. Pero a su vez, el mundo *hace* accesible el ente para el Dasein. Por otro lado, se podría decir que la tierra es *aquello* inaccesible al Dasein porque señala otra forma de comprender las cosas que nos rodean. De ser este el caso, la tierra no señalaría otra cosa más que el modo de ser de los seres vivos-no-humanos y el alcance de sus dominios. Me explico: si el ser de este tipo de entes es un estar-abierto distinto a la apertura del Dasein, aquello que se da en la apertura de los seres vivos no-humanos es también inaccesible para el Dasein. Por tanto, aquello que habitualmente llamamos “entes naturales inanimados” no sólo se dan en tanto que entes, sino que también de otra manera. Y a eso, lo inaccesible, podría estar apuntando Heidegger cuando afirma que la tierra se cierra.

a) Tierra y naturaleza

Pese a que la tierra no tiene ni una pizca del ente, el Dasein tiende a concebir aquello que se cierra como ente. Y aunque lo ente no tiene ni una pizca de tierra, aquello que rodea al Dasein no se puede reducir únicamente a lo ente. “El mundo es ‘terrestre’, la tierra es mundana. Tierra es un aspecto *más originario* que naturaleza, porque está referida a la

²⁰⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 72, 87 y 227 (GA 65, pp. 72, 91 y 278)

historia. Mundo es más elevado que sólo lo ‘creado’, porque es conformador de historia y de este modo lo más próximo”.²⁰⁵

Ahora bien, gracias a la maquinación, la tierra se hizo re-presentación. Es decir, debido a que en el primer comienzo se empezó a concebir el ser como presencia, a partir de entonces la tierra se ha concebido como un ente que está presente. Y la tierra, entendida como un ente que sólo está ahí delante, se le ha llamado *naturaleza*.²⁰⁶ Luego, dado que la tierra señala aquello que es inaccesible para el Dasein (el ser de los seres vivos no-humanos y lo que se da en la apertura de estos entes), aquello que solemos llamar naturaleza es menos originaria que la tierra. Y por esta razón, se afirma que “la tierra se destruye a través del cálculo”²⁰⁷ y que se tiene que “renovar el mundo desde la salvación de la tierra”.²⁰⁸

Segundo apartado

SOBRE LA CUESTIÓN DE LOS SERES VIVOS EN EL *PARMÉNIDES*

Este segundo apartado tendrá como meta ahondar en una intuición que está presente en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, a saber, que los seres vivos no-humanos y el Dasein no tienen un estatus ontológico diferente. Y para esto, se tomará como hilo conductor el concepto de apertura. Pero para dilucidar este concepto, se analizará: 1) la relación que tiene la apertura con lo abierto a la luz del concepto de *alétheia*; y 2) la comparación que Heidegger hace entre lo que él y Rilke expresan al hablar sobre lo abierto.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 225 (GA 65, pp. 275).

²⁰⁶ “La naturaleza, apartada del ente a través de la ciencia natura, ¿qué le sucede a través de la técnica? La destrucción creciente de la ‘naturaleza’ o, mejor, desplegándose a su fin. ¿Qué era antiguamente? El sitio del instante del advenimiento y de la estancia de los dioses, cuando aún phýsis descansaba en el esenciarse del ser [Seyn] mismo”. *Ibidem*, p. 227 (GA 65, p. 277).

²⁰⁷ Cf. *Ibidem*, p. 108 (GA 65, p. 119). El pensar calculador, en su afán de esclarecer todo, destruye el carácter enigmático que esencia el misterio que resguarda lo viviente, es decir, ejerce violencia ontológica sobre este tipo de entes.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 330 (GA 65, p. 412). Al tener una relación de copertenencia, mundo y tierra están íntimamente ligados. Por ello, en la medida en que se vela por uno, también se hace lo mismo por el otro.

I. LO ABIERTO Y PARMÉNIDES

§ 23. *El pensar inicial, los pensadores y la alétheia*

En el curso de 1942/43, Heidegger señala que Parménides, Heráclito y Anaximandro son pensadores iniciales porque piensan el inicio. Pero aquí el inicio refiere a lo más digno de ser pensado, es decir, al ser. El pensar inicial es el pensar del ser. “El pensar ordinario (científico, precientífico o no-científico) piensa el ente [...] el pensar del pensador es el pensar del ser [...] Llamamos inicio a lo pensado en el pensar del pensador”.²⁰⁹ Y dado que no todos los pensadores piensan lo más digno de ser pensado, Heidegger afirma que los pensadores ordinarios piensan “menos” que los pensadores iniciales.²¹⁰ Y piensan menos porque ya se mueven bajo una concepción del ser, en lugar de ponerla en tela de juicio.

Para diferenciar el pensar inicial del pensar ordinario, se habla del comienzo. Pero aquí “comienzo” quiere decir el surgimiento de una forma de pensar en un determinado “tiempo”. Sin embargo, si bien el momento en el que surge una determinada forma de pensar puede entenderse como una época, cabe señalar que las épocas del pensar no se tienen que concebir de manera cronológica. Me explico: si bien en *Aportes* se habla del primer comienzo y del otro comienzo, el pensar de los pensadores iniciales que se menciona en este curso de 1942/43 no se tiene que entender como un comienzo más, un tercer comienzo que antecede al primer comienzo. Si el primer comienzo es el surgimiento del pensar que piensa el ente porque el ser se concibe como un ente, el otro comienzo es el surgimiento del pensar que piensa el ser, el cual no se ha consolidado debido al primer comienzo. Pero el pensar inicial no se desplegó “después” de Parménides y compañía debido al destino del ser (aquella tendencia a retraerse a favor del ente cuando se esencia), mas no por un error humano.

El hombre nunca ve primero lo más próximo, sino siempre lo cercano a lo más próximo. La impertinencia y la premura de lo cercano a lo más próximo expulsa lo más próximo y su cercanía del dominio de la experiencia. Esto se sigue de la ley de proximidad. Esta ley se

²⁰⁹ Martin Heidegger, *Parménides*, trad. De Carlos Másmela, Madrid, Ediciones Akal, 2005, p. 13 (GA 54, p. 10).

²¹⁰ “Platón y Aristóteles y los pensadores posteriores han pensado ampliamente “más”, han recorrido más ámbitos del pensar y estratos del pensar, y han preguntado a partir de un conocimiento más rico de cosas y del hombre. No obstante, todos ellos piensan menos que los pensadores iniciales”. *Ibidem*, pp. 13-14 (GA 54, p. 11).

funda en la ley del inicio. El inicio no deja emerger en primer término su iniciación, sino que, en lugar de ello, retiene en su propia intimidad su carácter de inicio. El inicio se muestra primero en lo iniciado, pero aquí tampoco inmediatamente y como tal.²¹¹

Una manera de pensar inicialmente es pensando junto a los pensadores iniciales. Pero para poder hacer esto, no basta con traducir los conceptos que usaron estos filósofos presocráticos para referirse al ser: se tiene que experimentar originariamente (pensar inicialmente) aquello que señalan tales conceptos (palabras primordiales).²¹²

En el curso de 1942/43, se intenta pensar la palabra primordial *alétheia* [desocultamiento] junto con Parménides (de ahí su título). Para llevar a cabo esta tarea, Heidegger plantean cuatro consideraciones: 1) pensar la *alétheia* como algo opuesto a la ocultación; 2) pensar la *alétheia* como el albergue de lo desoculto; 3) pensar aquello opuesto al desocultamiento más allá de los límites de la oposición usual (verdad / no-verdad); y 4) pensar la *alétheia* como el esenciarse de lo abierto. Y a partir de la manera en que se aborda lo abierto en la cuarta consideración, se señala que a pesar de que el Dasein y los seres vivos no-humanos tiene un mismo modo de ser, ese modo de ser se da de distinta manera.

§ 24. *La alétheia y lo abierto*

¿Qué es lo abierto? Lo abierto es lo libre.²¹³ Pero lo abierto no es *libre* de la misma manera en que lo son las cosas.²¹⁴ Lo abierto es lo libre cuando se esencia. De ahí que se diga que lo abierto no es un ente. Pero tampoco se tiene que concebir lo abierto como espacio, si el espacio se concibe como un ente más (algo que sostiene todo lo que hay). Pero lo abierto no es un ente, porque lo abierto se esencia junto con lo que se desoculta en el desocultamiento. “Lo abierto se esencia en el desocultamiento (*alétheia*)”.²¹⁵ Y precisamente aquello que se desoculta es el ente: “lo desoculto es aquello que ha ingresado al sosiego del puro aparecer y de la mirada”.²¹⁶

²¹¹ *Ibidem*, p. 174-175 (GA 54, p. 201).

²¹² Cf. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 50 (GA 29/30, p. 37).

²¹³ Heidegger, *Parménides*, p. 191 (GA 54, p. 221: „Danach ist das Offene das Lichte des Sichlichtenden. Wir nennen es »das Freie« und sein Wesen »die« Freiheit“).

²¹⁴ Por ejemplo, cuando se dice que un frasco está libre porque está abierto y vacío.

²¹⁵ *Ibidem*, pp. 183-184 (GA 54, p. 212: „In der Unverborgenheit west die Offenheit“).

²¹⁶ *Ibidem*, p. 171 (GA 54, p. 197).

Por un lado, lo abierto se da cuando el ente se desoculta. Por otro lado, la libertad es aquello que hace que lo abierto se done. “La esencia de lo abierto es la libertad”.²¹⁷ Y si bien la libertad aquí no se concibe como aquello que esencia lo libre de... (lo exento de...) o lo libre para... (lo listo para...), tampoco se concibe como aquella facultad que tiene el hombre para elegir entre esto o aquello. “Lo «libre de» y lo «libre para» requiere ya de un despejamiento, en el cual un desprendimiento y una donación constituye una libertad más original que no puede fundarse en la libertad del comportamiento humano”.²¹⁸

Al igual que en *De la esencia de la verdad*, en el *Parménides*, el término “libertad” significa “dejar ser”.²¹⁹ Pero a diferencia de esa conferencia de 1930, en el curso de 1942/43 se hace una precisión: libertad no sólo es dejar ser a lo ente lo que es, sino dejar ser a lo ente eso que es en tanto que eso que sea se conciba como ente. Por ello, se podría decir que “dejar ser a lo ente” significa comprender las cosas a partir de nuestra apertura al ser.²²⁰ Y precisamente porque este “dejar ser” nos constituye (está a la base de la estructura ontológica tener-que-ser), se dice que la libertad heideggeriana no es un comportamiento humano: una actividad que esté ente haga a voluntad.

De este modo [pensando la libertad y el desocultamiento con miras a aclarar la esencia de lo abierto] podríamos comprender la libertad, a la cual el hombre tiene que haber llegado primero, de acuerdo con su esencia, si él está en capacidad de dejar ser el ente en lo abierto, en lo que es como ente.²²¹

Ahora, puesto que la libertad se esencia liberando, aquello que *libera* cuando se esencia es al ente. Y lo libera dejándolo-ser en su ser. Sin embargo, aunque el ente sea lo *liberado*, lo libre no es el ente. Lo libre es el ser de lo ente. Luego, dado que el ser [*Seyn*] es en cada caso ser del ente, el ser [*Seyn*] es lo libre. En consecuencia, lo abierto señala el ser [*Seyn*] a

²¹⁷ *Ibidem*, p. 184 (GA 54, p. 213: Das noch verhüllte Wesen des Offenen als des anfänglich Sich-Öffnenden ist die Freiheit).

²¹⁸ *Ibidem*, p. 192 (GA 54, p. 222).

²¹⁹ “La libertad respecto a lo manifiesto de un ámbito abierto permite que el ente sea siempre ese ente que precisamente es. La libertad se desvela ahora como un dejar ser a lo ente [...] La libertad no es sólo lo que el sentido común quiere entender bajo ese nombre: antojo ocasional que a la hora de la elección se inclina de este lado o del otro. La libertad no es la falta de ataduras que permite hacer o no hacer. Pero la libertad tampoco es la disponibilidad para algo exigido y necesario (y, por lo tanto, en algún modo, ente). La libertad es antes que todo eso (antes que la libertad negativa y positiva) ese meterse en el descubrimiento de lo ente como tal”. Heidegger, *Hitos*, p. 159-160 (GA 9, p. 188-189).

²²⁰ De allí que se haya afirmado antes que: para que el hombre deje ser al ente que él mismo es (Da-sein), tiene que dejar ser a los entes con los que se relaciona en cada caso. Pues la libertad se esencia liberando.

²²¹ *Ibidem*, p. 185 (GA 54, p. 213).

través del ser de los entes. Pero como lo libre es lo abierto, lo abierto es el ser. Por consiguiente, la libertad ontológica no es otra cosa que dejar ser a lo ente en lo abierto.

El ser no es, se esencia. Y se esencia retrayéndose a favor de aquel ente que se desoculta en cada caso. “Lo abierto, en lo cual todo ente es liberado en su ser libre, es el ser mismo [que se esencia]”.²²² Lo abierto, entonces, se da junto con el desocultamiento (*alétheia*). Y esto es así porque se copertenecen. El darse de esta copertenencia es el esenciarse del ser (*Ereignis*).

Pero también se dice que la libertad es la esencia de lo abierto porque “el ser [...] aparece como un abismo”.²²³ Aquí “abismo” significa “el estar ausente del ser”.²²⁴ Y este “estar ausente” es el esenciarse del ser o, mejor dicho, el carácter de uno de los dos momentos originarios que constituyen tal esenciarse.²²⁵ En efecto, el ser se esencia como abismo, pero como abismo es lo sin-fundamento. Sin embargo, el ser es lo sin-fundamento sólo si con “fundamento” nos referimos a un ente (entendido como algo que está ahí delante), cuya presencia sirve de base o suelo para otros entes. Pero lo abierto no sólo es lo sin-fundamento porque ningún ente es el fundamento del ser, sino también porque el ser no es un fundamento. Y precisamente porque el ser es lo abierto y lo abierto es lo libre, lo libre es lo sin-fundamento: *aquello* que no se concibe como un ente que funge como fundamento de otros.

El ser no es ningún fundamento [*Boden*], sino lo sin-fundamento [*Boden-lose*]. Es llamado así porque está inicialmente desprendido de un «suelo» [*Boden*] y «fundamento» [*Grund*], y no requiere de éstos. El ser que «es» de un ente, no es nunca autóctono en el ente, como si pudiera ser extraído del ente y establecerse en éste como fundamento. Lo autóctono [*bodenständig*] sólo es ente con respecto al ente. El ser, lo nunca autóctono, es lo sin-fundamento, lo cual parece ser una carencia, aunque sólo si es calculado en términos de ente, y aparece como un abismo en el cual nos sumergimos sin apoyo en nuestro implacable perseguir el ente.²²⁶

²²² *Ibidem*, p. 193 (GA 54, p. 224): „Das Offene, in das jedes Seiende als in sein Freies befreit ist, *das Offene ist das Sein selbst*“).

²²³ *Idem* (GA 54, p. 223).

²²⁴ Cf. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 303 (GA 65, p. 379).

²²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 304 (GA 65, p. 381).

²²⁶ Heidegger, *Parménides*, p. 193 (GA 54, p. 224).

Dicho de forma breve: el ser no se da como fundamento (sino como abismo) ni tampoco necesitando un fundamento (sino libre), si con fundamento entendemos un ente que funge como causa de otro ente.²²⁷

El ser como abismo despeja lo abierto. Pero el ser se da de esta manera, porque el ser se esencia retrayéndose. Me explico: dado que el ser no se puede concebir como un ente, se podría decir que el ser *es* ausencia, nada o vacío (sólo si estos conceptos no son usados para referir a un ente que no está presente, sino para señalar *aquello* que posibilita que todo ente se pueda concebir como presencia). En efecto, el ser *es* el *vacío* de donde emerge todo ente (lo desoculto). Y este vacío Heidegger le llama lo abierto.²²⁸ Lo abierto se esencia cuando se despeja y se despeja cuando el ente se manifiesta como tal en cada caso. Pero el ente se manifiesta cuando se desoculta y se desoculta cuando lo desoculto surge en lo abierto del ser.²²⁹ Dicho en palabras de Heidegger: “Solamente el ente desoculto puede aparecer y aparece en lo abierto del ser”.²³⁰

“Despejar” y “desocultar” no sólo son dos movimientos que se copertenecen, sino también refieren a los dos momentos que constituyen el esenciarse del ser [*Ereignis*]: el retraerse del ser y el manifestarse de lo ente. El despejamiento de lo abierto refiere a la retracción del ser y el desocultamiento de lo desoculto refiere a la manifestación de lo ente. Por otro lado, desocultar y despejar implican libertad ontológica: dejar-ser. Pero este dejar ser se da simultáneamente en dos registros: dejando ser a los demás entes aquello que son y dejando ser al ente que soy en cada caso aquello que es. Y puesto que la existencia es apertura al ser, la apertura al ser del Dasein es la apertura de lo abierto, es decir, aquello que funda el ser para esenciarse y que a la vez hace que el ente existente sea ese ente que es.

²²⁷ “La verdad se esencia como *fundamento*: fundamento —el *en dónde* fundado (no el *de dónde* como causa)”. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, 41 (GA 65, p. 29).

²²⁸ En *Aportes a la filosofía* (§ 214), Heidegger trata de explicar lo abierto comparándolo con el hueco vacío de una jarra (GA 65, p. 339ss).

²²⁹ Otro término que usa Heidegger para referirse a “lo abierto” es “albergue” [*Bergung*]. Pues, si desocultar [*Entbergen*] es traer al albergue lo desoculto [Cf. Heidegger, *Parménides*, p. 171 (GA 54, p. 198)], entonces el “albergue” es “el albergue de lo desoculto en el desocultamiento [...] y en dicho albergue emerge primero lo desoculto” [*idem* (GA 54, p. 198)].

²³⁰ Heidegger, *Parménides*, p. 194 (GA 54, p. 225).

II. LO ABIERTO Y RILKE

§ 24. *Lo abierto y los seres vivos no-humanos*

“Lo abierto” es un *concepto* clave en el *Parménides*: nos permite aproximarnos a aquello que los pensadores iniciales señalaban con la palabra primordial de *alétheia*. Y precisamente porque el *Parménides* es el manuscrito de un curso, en ese escrito Heidegger intenta esclarecer una y otra vez aquello que llama “lo abierto”. Uno de esos intentos es a partir de la libertad y el abismo, es decir, concibiendo lo abierto como lo libre y lo sin-fundamento. El otro intento es a partir de una comparación: Heidegger compara lo que él y Rilke querían expresar al hablar sobre lo abierto.²³¹

Sin embargo, dado que Rilke sólo le atribuye lo abierto a los seres vivos no-humanos, para esclarecer la manera en que este poeta entiende lo abierto, se tiene que abordar la distinción ontológica que hay entre los seres vivos no-humanos y los seres humanos. Y por ello, la dilucidación que Heidegger hace sobre lo que Rilke dice acerca de lo abierto termina siendo la confrontación entre dos formas de concebir la distinción que hay entre el ser de los seres vivos no-humanos y el ser de los seres humanos (Dasein), lo cual es relevante para comprender mejor la forma en que Heidegger concibe el ser de los seres vivos no-humanos.

Pero ¿por qué Heidegger compara el decir del pensador con el decir del poeta para esclarecer tanto el *concepto* de lo abierto?, ¿acaso no es más problemático comparar lo que dice la poesía con lo que dice la filosofía que comparar lo que dice ésta con lo que dice la ciencia?, ¿acaso el objetivo de la poesía no es opuesto al objetivo del filósofo, pues mientras que uno busca lo más universal, el otro busca lo más particular?

§ 26. *La poesía y los poetas más osados*

Para Heidegger la poesía es más afín a la filosofía que la ciencia.²³² Mientras que la ciencia tiene la tendencia a definir el ser de los entes a los cuales se dirige, la poesía habla de los

²³¹ “Una breve dilucidación de lo que dice Rilke acerca de lo «abierto» puede ayudarnos a considerar más firmemente lo «abierto» como lo pensado en el dominio esencia de la *alétheia*, por el decisivo contraste con las palabras de Rilke”. *Ibidem*, p. 196 (GA 54, p. 227).

²³² “El arte —y a él pertenece también la poesía— es el hermano de la filosofía, y que la relación con la filosofía toda ciencia tal vez sólo sea un sirviente”. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 28 (GA 29/30, p. 7).

entes sin definir su ser. Pero la ambigüedad de la poesía es señal de su grandeza: al no definir el ser de los entes —en función de propiedades, esto es, bajo una concepción del ser como presencia—, se limita únicamente a señalar que el ente es. Y al señalar que los entes son, se señala que el ser, pues el ser *es* siempre de un ente. Por consiguiente, el ser no sólo *es* lo más digno de ser pensado y *aquello* que el pensar inicial piensa, sino que también lo que la filosofía piensa si y sólo si con “filosofía” se entiende como pensar inicial.²³³

La filosofía piensa el ser; la poesía lo señala. Sin embargo, no todo poeta señala el ser nombrándolo al igual que no todo pensador piensa lo más digno de ser pensado. A diferencia de los pensadores no-iniciales, los poetas tienen la osadía de señalar el ser. Aunque los más osados no sólo señalan el ser, sino que también lo nombran. Este nombrar, sobra decir, es un nombrar poético. Y de esta forma se habla del ser, pero se le llama con otro nombre. Pero los poetas más osados pueden hacer esto porque han comprendido la esencia del lenguaje. ¿Cuál es la esencia del lenguaje? Ser la morada del ser [*Seyn*].²³⁴ Los poetas más osados señalan esta relación originaria cuando llaman con otro nombre al ser (p. ej. con el de algún dios).

Para Heidegger, el poeta más osado de todos los poetas es Hölderlin. “Hölderlin es el precursor de los poetas en tiempos de penurias. Por eso, ningún poeta de esta época puede superarlo”.²³⁵ Los poetas en tiempos de penurias, “cantando, prestan atención al rastro de los dioses huidos”.²³⁶ En efecto, si “el dios huido” es el ser —que se retrae al esenciarse— y “los tiempos de penurias” es la época del olvido del ser (el primer comienzo), entonces los poetas más osados son aquellos que viven en los tiempos de penuria. ¿Y para qué poetas en tiempos de penurias? Contestando a su amigo poeta (Heinze), el mismo Hölderlin dice lo siguiente:

Pero ellos son, me dices, como los sagrados sacerdotes del dios del vino,
que de tierra en tierra peregrinaban en la noche sagrada.

²³³ Para dejar en claro que sus planteamientos eran totalmente distintos a los de la tradición filosófica, Heidegger deja de llamar al pensar inicial como “filosofía” y empieza a llamarlo como “meditación”. Cf. Heidegger, *Meditación*. Asimismo, deja de llamar “pensar” al pensar inicial y se refiere a éste como “meditar”. Cf. Heidegger, *Serenidad*.

²³⁴ Cf. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 11 (GA 9, p. 313).

²³⁵ Heidegger, “¿Para qué poetas?” en Heidegger, *Caminos de bosque*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, 2da ed., Madrid, Editorial Alianza, 2010, p. 238 (GA 5, p. 295).

²³⁶ *Ibidem*, p. 201 (GA 5, p. 251).

A los ojos de Heidegger, esa respuesta expresa esto otro: “Los poetas son aquellos mortales que, cantando con gravedad al dios del vino, sienten el rastro de los dioses huidos, siguen tal rastro y de esta manera señalan a sus hermanos mortales el camino hacia el cambio”.²³⁷ Y ese cambio no es otro sino el abandono de la concepción del hombre como animal racional para adoptar la concepción del hombre como Dasein. “Este cambio ocurrirá cuando los mortales encuentren su propia esencia, que consiste en alcanzar el abismo antes que los celestiales”.²³⁸

Regresemos con Rilke. Para Heidegger, Rilke es un poeta en tiempos de penurias. Y si bien éste no es tan osado como Hölderlin, pues no alcanza a distinguir las huellas del dios huido, sí logra prestar atención a la huella que conduce hacia el rastro de los dioses huidos. En efecto, si bien Rilke señala el ser y lo nombra como “lo abierto”, la manera en que este poeta concibe lo abierto es como presencia.²³⁹ Y precisamente porque lo abierto presupone una apertura, en este curso de 1942/43 se señala que la apertura del ser humano y la apertura de los seres vivos no-humanos podría tener un origen en común.

§ 27. *La criatura y lo abierto*

Para esclarecer lo abierto, Heidegger contrasta la manera en que él entiende ese término con la manera en que Rilke lo hace. Para esto, se consideran algunos versos de las *Elegías de Duino*. Y esos versos corresponden a la *Octava elegía*, la cual comienza de este modo:

Con todos los ojos mira la criatura lo abierto.
Sólo nuestros ojos están como invertidos
y colocados por completo en torno de su propio mirar,
como trampas, alrededor de su salida libre.
Conocemos aquello que está afuera, más allá de nosotros,
únicamente por la faz del animal.

Aquí “criatura” no refiere a lo ente entendido como algo que ha sido creado (*ens creatum*) por un ente supremo (*suma ens*), el cual, a su vez, no ha sido creado por ningún otro y es

²³⁷ *Idem* (GA 5, p. 250).

²³⁸ *Idem* (GA 4, p. 250)

²³⁹ “Lo «abierto» es [...] lo que atraviesa a ambos [al ser humano y a los seres vivos no-humanos] y a todo ente. ¿Es, por tanto, el ser mismo? Efectivamente. De esta forma, todo esto depende de que reflexionemos sobre el «sentido» en el cual el ser del ente es experimentado y dicho aquí [en la poesía de Rilke]”. Heidegger, *Parménides*, pp. 198-199 (GA 54, p. 230).

responsable por crear todo lo que hay (plantas, mares, hombres, estrellas, etc.). Aquí “criatura” refiere únicamente a los seres vivos no-humanos. Con ese término, Rilke hace una distinción entre los seres vivos no-humanos y los seres humanos. Y si bien esta distinción ya estaba presente desde la antigua Grecia, la distinción rilkeana ya no se hace considerando una facultad humana (el poder razonar), sino a partir de una facultad no-humana (*ver lo abierto*). Y con este cambio, los estatus del hombre y el animal se invierten: mientras el animal y la planta son superiores porque pueden ver lo abierto, el hombre es inferior porque difícilmente puede hacer eso sin la ayuda de la criatura (especialmente del animal).²⁴⁰

Sin embargo, aunque la manera en que Rilke diferencia entre los seres vivos no-humanos y los seres humanos es distinta a la manera en que la tradición filosófica lo ha hecho, la distinción que hay entre estas dos maneras de diferenciar a lo ente es aparente. ¿Por qué? Porque la diferenciación de Rilke es, en el fondo, muy similar a la diferenciación de la metafísica. Y ambas diferenciaciones son similares porque asumen el mismo presupuesto: una concepción del ser como presencia. “Lo abierto, mencionado por Rilke, no es lo abierto en el sentido de lo desoculto. Rilke no sabe ni sospecha nada de la *alétheia* [...] Por consiguiente, Rilke está completamente atado a los límites de la determinación metafísica tradicional del hombre y el animal”.²⁴¹ Y esa concepción del ser se puede ver en la *Octava elegía*, especialmente en dos momentos: cuando se habla del ser humano y cuando se habla de lo abierto. Con respecto a los seres humanos, Rilke dice que tenemos la tendencia a ordenar los entes con los que nos relacionamos.

Y nosotros los espectadores, siempre y por doquier,
Virados hacia el todo ¡y nunca hacia afuera!
Nos colma. Lo ordenamos. Se desintegra.
Lo ordenamos de nuevo y nos desintegramos nosotros mismos.

Rilke afirma que tendemos a ordenar los entes debido a que asume que el hombre es un animal racional (*animal rationale*). No obstante, asumir esto implica tres cosas: 1)

²⁴⁰ En la *Octava elegía*, Rilke habla de dos casos en donde el hombre puede entrever lo abierto: cuando está enamorado y cuando es un niño. Sin embargo, Heidegger pasa de largo ante estas dos posibilidades en este curso, aunque llega a considerarlas en otros escritos, pero en relación a la apertura (en *Carta sobre el humanismo*, pp. 261-262 (GA 9, p. 316), se habla sobre el amor y, en *Introducción a la filosofía*, §15 (GA 27, p. 123ss), se habla sobre la infancia.

²⁴¹ Heidegger, *Parménides*, p. 200 (GA 54, p. 231).

reconocer —de forma implícita— que el ser humano es un ente que se comporta con los demás entes al objetivarlos mediante la representación. “El hombre es el ser viviente que, por vía de la representación, fija los objetos y mira así lo que es objetivo, y al mirarlos los ordena, y en este ordenamiento pone en su sitio lo ordenado como algo dominado, como su posesión”.²⁴² 2) La determinación del ser del hombre, lo cual no es otra cosa que concebir al ente existente como un ente que está meramente ahí delante, o sea, con el mismo estatus ontológico que una piedra o una mesa, pese a que el ente existente tenga un modo de ser diferente al de una piedra o una mesa. Y 3) suponer que la manera en que el hombre —un ser vivo racional— concibe a los entes es diferente a la manera en que los seres vivos no-racionales los conciben: aquello que *ve* el animal es *visto* por el hombre de otra manera.²⁴³

Pero Rilke no sólo presupone una concepción del ser como presencia al asumir que el hombre es un animal racional, sino que también señala dicha concepción. Y la señala nombrando al ser como lo abierto. Intentaré mostrar esto último. En los versos anteriores, se dice que la mirada del hombre nunca está virada “hacia afuera”. Aquí “afuera” señala lo que difícilmente es accesible a los seres humanos, es decir, aquello que sólo conocemos “por la faz del animal”: lo abierto. ¿Pero qué dice Rilke sobre lo abierto?

*Nosotros nunca tenemos, ni un solo día,
el puro espacio ante nosotros,
en el que las flores brotan infinitamente.*

De forma poética, Rilke señala el ser cuando se refiere a lo abierto como si fuese aquel espacio donde las flores florecen infinitamente. Aquí “florecer” significa “darse”, mientras que “infinitamente” quiere decir “sin fin” y “sin detenerse ante un límite”. Por consiguiente, “lo abierto” en Rilke puede entenderse como: aquel espacio donde los entes se dan sin que se determinen, a saber, como objetos.

Pero este “espacio” no sólo refiere a una forma de *ver* a los entes ajena al hombre, sino también refiere a aquello con lo que la criatura se topa: un todo indeterminado. “Lo abierto es la ausencia de fronteras y de límites, lo sin objeto, pero no pensado como carencia, sino como el todo originario de lo real, en el cual la criatura es admitida

²⁴² *Ibidem*, p. 200 (GA 54, p. 232).

²⁴³ Por ello, de acuerdo con Heidegger, Rilke dice que nuestros ojos están “invertidos” y que son “trampas” para la mirada del animal.

inmediatamente y dejada libre”.²⁴⁴ Y este todo está ahí delante de la criatura, así como el ente está ahí delante para el Dasein que comprende el ser como presencia.

El animal «tiene *ante sí*» lo sin límite. Nunca encuentra un límite en su senda, por tanto, tampoco la muerte. El animal está «libre de la muerte» con su avanzar en lo sin límite; su avance nunca vuelve hacia atrás, como es el caso del representar humano, y nunca ve lo que está detrás de él mismo. Lo sin límite como un *todo* también puede ser llamado «Dios», en un modo poco exacto de hablar. Así, Rilke dice en esta elegía:

«el libre animal tiene siempre su decadencia detrás de sí
y *ante sí* a Dios, y cuando marcha
avanza en la eternidad, como las fuentes».²⁴⁵

Si aquí el término “ver” se entiende como “concebir”, entonces se podría afirmar que la criatura no concibe los entes como objetos, sino de otra manera. En sentido estricto, el hombre tiene acceso a esta otra manera de concebir los entes, aunque difícilmente logra conseguirlo. Esto es así, porque para Rilke (por influencia de la metafísica biológica del final del siglo XIX) el hombre es a final de cuentas un ser vivo (específicamente, un animal).²⁴⁶ Por tanto, dado que Rilke entiende la esencia del hombre con base en la esencia del animal, lo abierto resulta esencial tanto para los seres vivos no-humanos como para los seres humanos. Y puesto que todo ser vivo concibe las cosas a partir de lo abierto, lo abierto no sería otra cosa que aquello que hace que las cosas que solemos llamar inertes también sean lo que *son*: libres de toda determinación. Pero precisamente porque lo abierto atraviesa a todo ente, Heidegger señala que lo abierto en la poesía de Rilke refiere al ser.²⁴⁷

Sin embargo, si bien la *Octava elegía* refiere al ser, allí el ser es entendido como presencia, mas no como un mostrar-ocultante. Por esta razón, cuando su autor habla de lo abierto (la manera en que *ve* la criatura), se refiere a los entes como un todo indeterminado (lo que *ve* la criatura). En efecto, si asumimos que para Rilke el ser es lo abierto y los entes son un todo indeterminado, por analogía se podría decir lo siguiente: así como la metafísica confunde el ser con lo ente, la poesía rilkeana confunde lo abierto con un todo indeterminado.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 202 (GA 54, p. 234).

²⁴⁵ *Ibidem*, pp. 202-203 (GA 54, p. 234). Las cursivas son mías.

²⁴⁶ Para Rilke, entonces, “vida” significaría “poder acceder en algún grado a lo abierto”.

²⁴⁷ “Lo «abierto» es, de acuerdo con ello, lo que atraviesa a ambos y a todo ente”. *Ibidem*, pp. 198-199 (GA 54, p. 230: „Das »Offene« ist demnach jenes, was beide und alles Seiende durchwaltet”).

§ 28. La apertura y lo abierto

Para Heidegger lo abierto es *lo* que “deja emerger primero lo ente y lo hace emerger como ente”,²⁴⁸ es decir, *lo* que deja ser a lo ente. Dicho de otra manera: si el ser se piensa como una especie de luz, se tendría que decir que el claro que dona la luminosidad del ser es aquello que desoculta lo que toca iluminándolo (el ente). Y ese claro es lo abierto. Por otro lado, dado que lo abierto refiere al despejamiento del claro, lo abierto también refiere al desocultamiento porque despejamiento y desocultamiento se copertenecen: son los dos momentos estructurales del esenciarse del ser.

Luego, dado que lo abierto es el ser, se podría afirmar que solamente el hombre —en tanto que *Dasein*— tiene acceso a lo abierto. ¿Por qué? Porque ningún otro ente puede comprender el ser. Y eso quiere decir que el ente que somos en cada caso es el único que puede concebir aquello con lo que se relacione como un ente (ya sea un *Dasein* o no; un ser vivo o uno inerte). Por ello, se afirma que sólo el hombre puede ver dentro de lo abierto.

El hombre ve primero y en la mayoría de los casos dentro de lo abierto, mientras él se comporte por todas partes y siempre con un ente, bien sea que éste salga al encuentro en el sentido griego, como lo que emerge y llega a la presencia, bien sea en el sentido cristiano, como *ens creatum*, o en el sentido moderno como objeto.²⁴⁹

Y si bien ningún otro ente puede concebir aquello que llamamos ente como un ente (*ver* dentro de lo abierto), no obstante, hay algunos que pese a eso pueden relacionarse por *sí mismos* con aquello que le rodea: los seres vivos no-humanos. “El animal está referido a su círculo de comida, presa y sexo, de un modo esencialmente diferente del modo como la piedra está referida a la tierra, sobre la cual descansa”.²⁵⁰ Por consiguiente, aquello que *ven* los seres vivos no-humanos es un enigma para el ser humano. En efecto, si bien es verdad que podemos suponer que la planta y el animal pueden concebir las *cosas* con las que se relacionan de una forma distinta a la manera en que nosotros lo hacemos, no obstante, hacer esa suposición no es nada sencillo, ya que de hecho no sabemos cómo las conciben. Y esto es así, porque el ente existente sólo *ve* todo aquello con lo que se comporta como ente.

²⁴⁸ *Ibidem*, pp. 204-205 (GA 54, p. 237: „Das in der ἀλήθεια wesende »Offene« lässt erst Seiendes als ein Seiendes aufgehen und anwesen“).

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 205 (GA 54, p. 237).

²⁵⁰ *Idem* (GA 54, p. 237: „Denn das Tier ist auf seinen Nahrungs- und Beute- und Geschlechtskreis bezogen und wesentlich anders darauf bezogen, als der Stein auf den Erdboden bezogen ist, dem er aufliegt“).

La esencia de lo enigmático en los vivientes no-humanos es aquello que le permite a este tipo de entes relacionarse con lo que le rodea. En el caso del Dasein, el ser es lo que nos permite comprender a lo ente como ente; en el caso de los seres vivos no-humanos, aquello que les permite comprender las *cosas* con las que se relacionan de alguna manera es algo incomprensible para el hombre, es decir, un misterio para nosotros.²⁵¹ Si este es el caso, se tendría que reconocer que el carácter enigmático de lo que *ve* la planta y el animal está íntimamente ligado con la constitución ontológica de estos entes, pues justamente ese acceso a lo enigmático es lo que hace que el modo de ser de aquellos entes que solemos llamar seres vivos no-humanos se diferencie del modo de ser del ente existente y de los entes inertes.

Sin embargo, debido a que la metafísica ha entendido el ser como presencia, el hombre se ha concebido desde Platón y Aristóteles como un ente determinado, a saber, como un animal racional. Y dado que la tendencia a determinar la esencia de los entes se extiende a los seres vivos no-humanos, la animalidad se suele interpretar a partir de la racionalidad. Pero proceder de esta forma —por vía negativa— no sólo significa concebir al animal no-humano a partir de lo que no es, sino que también significa dejar en el olvido la esencia de todo ser vivo, es decir, aquello que solemos llamar vida. En otras palabras, el olvido del ser nos ha llevado a perder de vista el misterio de lo viviente. Y por esa razón, Heidegger señala que: “*Lo que la alondra ve y cómo ve, y qué es lo que aquí llamamos ‘ver’ [...], son cuestiones que quedan por preguntar*”.²⁵²

§ 29. *El ser y lo abierto*

Para poder experimentar la *alétheia* originariamente, no sólo se tiene que pensar esa palabra como desocultamiento de lo ente: también se tiene que considerar la relación que tiene la *alétheia* con el ser. Pero para poder pensar dicha relación, se tiene que concebir el ser como lo abierto. ¿Por qué? Porque lo abierto refiere al ser en tanto que aquello que se retrae a favor del desocultamiento de lo ente. Y precisamente para reforzar esto último, Heidegger emplea una vía comparativa: compara lo que él mismo y Rilke entienden por “lo abierto”.

²⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 206 (GA 54, p. 238-239).

²⁵² *Ibidem*, p. 206 (GA 54, p. 238: „Was sie »sieht« und wie sie sieht und was das ist, was wir da »sehen« nennen, da wir an ihr »Augen« feststellen, das bleibt zu fragen“).

Para Heidegger, aquello que señala Rilke cuando habla de lo abierto es el ser. Pero este poeta entiende el ser como presencia. En cambio, el filósofo de la selva Negra concibe al ser como algo que se ausenta y que su ausencia permite la manifestación de lo ente. Por ello, si se piensa el ser como un claro que se retrae a un segundo plano dejando en primer plano a lo ente, lo abierto sería el claro del ser. En efecto, así como la luz de una lámpara ilumina las cosas que están en una habitación oscura, lo abierto desoculta las cosas, pero en tanto que entes. De ahí la relación entre lo abierto y el desocultamiento, el ser y la *alétheia*.

29.1 *La crítica de Heidegger a Rilke*

Si bien Rilke tiene mérito por haber señalado al ser nombrándolo de alguna manera, la inversión del estatus ontológico que hace con aquellos entes que solemos llamar seres vivos podría tacharse de violencia ontológica. ¿Por qué? Porque esa inversión implica la antropomorfización de la criatura y la criaturización del hombre, lo cual no significa otra cosa que concebir a la criatura y al hombre como lo que no son: a la planta y al animal como hombres; y al hombre como un ser vivo no-humano.

En efecto, si se diferencian a los seres vivos entre sí dándole prioridad a una facultad, entonces aquel ente que posea dicha facultad tendría que tener un estatus ontológico superior al resto. De ahí que ocurra algo similar cuando se le da prioridad a la racionalidad y al poder ver lo abierto. Lo único que cambiaría al diferenciar a los seres vivos entre sí usando estas dos facultades sería el lugar del ser humano en la jerarquía ontológica de los seres vivos: con la racionalidad, tendría el estatus ontológico más alto; con la visibilidad de lo abierto, tendría el estatus más bajo. Sin embargo, dado que la facultad de poder ver lo abierto cumple la misma función que la racionalidad (entendida como *logos*, mas no como *ratio*)²⁵³ y esa función es poder tener acceso al ser (a lo abierto, ya sea como claro o como un todo indeterminado), la inversión que hace Rilke no sólo es aparente, sino también violenta.

²⁵³ “El hombre es *to zoon logon ekhon*, lo que emerge por sí mismo y en este emerger, para su relación con lo emergido, «tiene la palabra». Al contrario, el animal es lo que emerge por sí mismo, al cual le es negada la palabra *zoon a-logon*. Pero la esencia del decir es para los griegos y aún para Platón y Aristóteles *to apophainesthai* —el dejar aparecer de lo desoculto como tal, el cual ambos filósofos expresan como *to deloun*, el revelarse de lo abierto”. Heidegger, *Parménides*, pp. 199-200 (GA 54, p. 231).

Me explico: en la jerarquía ontológica rilkeana de los seres vivos, sólo se invierten los lugares de los seres humanos y los seres vivos no-humanos. Pero la facultad que da y quita estatus es la misma. Únicamente se presenta con diferente nombre. Y debido a que la visibilidad de lo abierto no es otra cosa que acceso al ser —entendido como presencia—, la inversión de Rilke implica la antropomorfización de la criatura y la criaturización del hombre, pues mientras que a los seres vivos no-humanos se les atribuye la apertura a lo abierto (o sea, al ser entendido como presencia), al ser humano prácticamente se le niega.

Para decir algo al respecto del carácter enigmático de los seres vivos no-humanos, es decir, señalar su modo de ser propio, no se tendría que considerar ninguna jerarquía ontológica: ni aquella donde el hombre está en la cima ni aquella donde éste está hasta el fondo. Y precisamente eso es lo que Heidegger le crítica a Rilke.

Pareciera como si en esta poesía operara una hominización ilimitada y sin fundamento del animal, por medio de la cual el animal, con respecto a la experiencia originaria del ente como un todo, es puesto incluso sobre el hombre y llega a ser de cierta forma un «super-hombre».²⁵⁴

De acuerdo con el filósofo, el poeta cae en el juego de la jerarquización porque “ni experimenta ni aprecia los límites esenciales entre el misterio de lo viviente (planta-animal) [*Geheimnis des Lebendigen*] y el misterio de lo histórico [*Geheimnis des Geschichtlichen*], es decir, el hombre”.²⁵⁵ Pero, ¿cuál es el misterio de lo viviente?, ¿cuál es el misterio del hombre?, ¿qué es lo que los diferencia?, ¿dónde está ese límite? Una posible lectura sería la siguiente: aquí “misterio” señala aquello que hace que tanto el Dasein como los seres vivos no-humanos comprendan aquello con lo que se relacionan tal y como lo hacen. En el caso del hombre, el misterio sería el ser; en el caso de la planta y el animal, el misterio sería la esencia de lo enigmático. Luego, si un límite es aquello que comparten dos cosas que quedan diferenciadas por él, entonces aquello que comparten los seres vivos no-humanos y el hombre en tanto que Dasein es lo mismo que los diferencia. Y aquello que comparten estos dos tipos de entes, pero que los diferencia es la apertura: mientras que la apertura en el Dasein es apertura de lo abierto (el ser), en la planta y el animal se da de otra manera. Y si bien esto ya se había señalado anteriormente, cabe destacar que sólo en este curso de 1942/43 Heidegger lo dice de forma explícita.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 206 (GA 54, p. 239).

²⁵⁵ *Idem* (GA 54, p. 239).

Tercer apartado
SOBRE LA CUESTIÓN DE LOS SERES VIVOS
EN CARTA SOBRE EL HUMANISMO

Este apartado tendrá como objetivo señalar que la *Carta* es un escrito en donde se concibe el ser de los seres vivos como un abismo. Y para poner de relieve el carácter abismal que tiene este tipo de entes, se tendrá que diferenciar el ser los seres vivos no-humanos del ser de los seres humanos teniendo en cuenta la esencia del lenguaje.

§ 30. De carta a texto de difusión filosófica

Carta sobre el humanismo es un texto peculiar: por un lado, tiene el formato de una misiva; pero, por otro lado, tiene como finalidad la difusión del pensamiento de heideggeriano. Y esto es así porque dicho texto se redactó originariamente en 1946 como una carta, pero se publicó en 1947 después de ser revisado y aumentado porque el contenido del texto original tenía un carácter introductorio.

En la versión que conocemos, Heidegger se esmera en contestar básicamente a una pregunta formulada por Jean Beaufret. Y es la siguiente: ¿cómo devolver un sentido a la palabra humanismo? Para responderla, el filósofo de la Selva Negra nos habla de la verdad del ser, del hombre como ente existente y de la relación de copertenencia que hay entre el ser y el Dasein, es decir, tiene que ofrecer una mirada general de su pensamiento.

Y una muestra de que la *Carta sobre el humanismo* es un texto de difusión es la cuestión de los seres vivos: en ese escrito, Heidegger no sólo expone de forma breve la concepción que tiene de este tipo de entes, sino también señala la conexión que tiene esta cuestión con el resto de su pensamiento, en especial, con aquel curso de 1929/30.

§ 31. Los tres presupuestos de la pregunta de Beaufret

Si toda pregunta presupone algo, preguntar por la manera en que se le puede devolver un sentido a la palabra humanismo presupone al menos tres cosas: 1) que la palabra humanismo perdió su sentido, 2) que vale la pena conservar esa palabra y 3) que algo se

puede hacer para que esa palabra tenga otra vez un sentido. Y precisamente para responder la pregunta de Beaufret, Heidegger esclarece estos tres presupuestos.

En primer lugar, el filósofo de la Selva Negra señala que aquello que se tiene que hacer para devolverle un sentido a la palabra humanismo no es un hacer común. ¿Por qué? Porque si el humanismo tiene que ver con la esencia del hombre y ésta está ligada al ser, entonces se tiene que actuar de tal modo que se pueda destacar la relación que hay entre el hombre y el ser. Así que, lo que se tiene que hacer es algo anterior a toda acción que tenga que ver con entes determinados, es decir, un actuar que nos permite experimentar “algo” que precede —ontológicamente— a todo saber teórico y práctico. Ese actuar no es otro más que el pensar. “El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre”.²⁵⁶ Pero pensar no hace ni produce esta relación. El pensar meramente le ofrece al ser lo que el ser le ha dado al pensar: la relación del ser con la esencia del hombre. Pensar es agradecer [*gedenken*]: devolverle el gesto que el ser ha tenido con nosotros, los hombres.

Por otra parte, para esclarecer la relación que hay entre el ser y el hombre, Heidegger pone en tela de juicio si de verdad vale la pena conservar la palabra humanismo. Pero la relevancia de esta palabra se pone en duda porque presupone una concepción del hombre que se mueve bajo una concepción del ser como presencia.²⁵⁷ Por tanto, el humanismo parte del presupuesto de que el hombre es un ente que se puede determinar de alguna manera. Y para Heidegger justamente esto último de hecho no es el caso. “Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica”.²⁵⁸

Por el simple hecho de presuponer la concepción del ser como presencia de la metafísica, el humanismo concibe al hombre como algo que no es. Y por esta razón, no es algo casual que la carencia de sentido por parte de la palabra humanismo haya coincidido con el acabamiento de la metafísica. Ni tampoco es una casualidad que esa palabra haya perdido sentido después de la Segunda Guerra Mundial (tal como lo señala Beaufret), pues la guerra es una de esas pocas cosas que pueden hacer que los hombres se desconozcan a sí

²⁵⁶ Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 11 (GA 9, p. 313).

²⁵⁷ El hombre se concibe como un ente más en el mundo, el cual se diferencia del resto porque tiene presente alguna propiedad que los otros entes no tienen presente.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 24 (GA 9, p. 321).

mismos en tanto que especie y en tanto que entes a los que les atribuimos esa esencia que solemos llamar “humanidad”.

§ 32. *Sobre la resignificación de la palabra humanismo*

Si la palabra humanismo presupone una concepción del hombre como un ente cuyo modo de ser se puede determinar, entonces no vale la pena conservar esa palabra porque el hombre no es un ente que meramente está ahí delante, es decir, sin que pueda relacionarse por sí mismo con aquello que está en su entorno (como la mesa y la piedra). “El humanismo no sólo pregunta por la relación de ser con el ser humano, sino que hasta impide la pregunta”.²⁵⁹ Sin embargo, si la palabra humanismo presupone una concepción del hombre como un ente no-determinado, entonces dicha palabra no sólo se tendría que conservar, sino que también se tendría que resignificar. Y su nuevo sentido referiría a un humanismo alternativo, el cual se caracterizaría por llamar un temple fundamental para que el hombre deje ser al ente que él mismo es: aquel ente que se relaciona con el ser.

Para poder resignificar la palabra humanismo, se tiene que considerar la esencia del hombre. ¿Por qué? Porque el humanismo presupone una determinada concepción del hombre, bajo la cual se entiende de cierto modo la esencia del hombre (la humanidad). “Humanismo [significa] meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no humano, inhumano, esto es, ajeno a su esencia”.²⁶⁰ No alejarse de la esencia humana es, entonces, la meta del humanismo. Pero si la meta del humanismo es que el hombre no se aleje de su esencia, el humanismo que asume los presupuestos de la metafísica es un anti-humanismo. Al dar por sentado una concepción del ser como presencia, la metafísica no sólo omite la pregunta por el ser, sino que también pasa de largo ante la relación que hay entre el ser y el hombre, la cual, sobra decir, es esencial para este ente.

Y para resignificar la palabra humanismo, se tiene que esclarecer la esencia del hombre. Para hacer esto, se tiene que considerar la relación que hay entre el hombre y el ser, es decir, se tiene que pensar. En efecto, pensar nos permite esclarecer dicha relación porque en el pensar el ser llega al lenguaje. Pero sólo se puede decir algo en torno al ser porque pensar es experimentar la relación que el ser tiene con el hombre. Dicha experiencia

²⁵⁹ *Idem* (GA 9, p. 321).

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 21 (GA 9, p. 319).

es, a su vez, la relación que el hombre tiene con el ser. Pensar es responderle al ser un mensaje que el ser mismo envió al hombre como respuesta y todo ello forma parte de una correspondencia cuyo inicio podría parecer paradójico desde una óptica metafísica. Y el medio por el cual se comunican el ser y el hombre es el lenguaje. Así que, para darle otro sentido al humanismo, se tiene que esclarecer la esencia del hombre usando el lenguaje como hilo conductor.

§ 33. *El lenguaje como hilo conductor para el esclarecimiento de la esencia del hombre*

En la primera página de la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger nos deja la siguiente pista para esclarecer la relación que hay entre el lenguaje y la esencia del hombre: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre”.²⁶¹ Pero para descifrar esta pista, se tiene que examinar la determinación del hombre como animal racional, ya que todo humanismo da por buena esta forma de concebir al ser humano.

33.1 *Sobre la determinación del hombre como animal racional*

Como ya se mencionó, la concepción del hombre como un animal racional presupone dos cosas: 1) que el ser del hombre no es distinto al de la mesa o la piedra y 2) que el ser se entiende como presencia. Y la incuestionabilidad de este segundo supuesto ha impedido pensar la relación que hay entre el ser y el hombre. Por otro lado, dicha concepción del ser humano nos lleva a entender a este ente como aquello que no es. Hacer esto, a su vez, implica alejarse de la esencia del hombre: la ex-sistencia.²⁶² Aquí “ex-sistencia” quiere decir “estar en el claro del ser”,²⁶³ lo cual no es otra cosa que poder comprender el ser. Y debido a que el hombre puede comprender su ser en la medida en que puede comprender el ser de los entes con los que se relaciona en cada caso, se dice que existe proyectando posibilidades. Por ello, se afirma que su ser no está cerrado, sino abierto: “ex-sistencia

²⁶¹ *Ibidem*, p. 11 (GA 9, p. 313).

²⁶² A pesar de que en *Ser y tiempo* se señala que “existencia” [*Existenz*] únicamente refiere al modo de ser del hombre, en *Carta sobre el humanismo* se destaca ese sentido no habitual que Heidegger le da a ese término.

²⁶³ *Ibidem*, p. 27 (GA 9, p. 323).

significa estar [dentro estando] fuera de la verdad del ser”.²⁶⁴ El hombre es, entonces, un ente abierto al ser.

El término “ex-sistencia” señala la apertura del hombre, mas no la realidad efectiva de todo ente. Asumir esto último no es otra cosa que concebir al ente como aquello que meramente está ahí delante [*Vorhandenheit*], es decir, moverse bajo una concepción del ser como presencia. Por otro lado, entender el ser de esta manera no sólo impide el esclarecimiento del ser del hombre, sino también nos aleja del ser de aquellos entes que solemos llamar seres vivos y seres inertes. Y esto es así, porque la concepción del ser como presencia permite la homogenización ontológica de todo ente. Bajo esa concepción, ni se estaría pensando suficientemente el ser del hombre ni el ser de la planta y el animal ni tampoco el ser de la mesa y la piedra.²⁶⁵

33.2 *La indeterminabilidad de los seres vivos no-humanos y el lenguaje*

Para liberar al hombre de ese aplanamiento ontológico, Heidegger destaca la relación que tiene ese ente con el ser. Sin embargo, no sólo el modo de ser del hombre (la ex-sistencia) se diferencia del modo de ser de los otros entes, también el ser se da de distinto modo en los entes que no comparecen como *Dasein*. De todos ellos, el ente que nos resulta más difícil de pensar es el ser de los seres vivos no-humanos. ¿Por qué? “Porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado, está separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo”.²⁶⁶ En efecto, desde una perspectiva metafísica, los seres vivos no-humanos y el hombre se asemejan porque están allí delante teniendo presente propiedades similares. En otras palabras, afirmar que el ser humano es un animal significa dar por sentado al menos dos cosas: 1) que el ser de aquellos entes que solemos llamar seres vivos se puede determinar (al igual que el ser de la piedra y la mesa), y 2) que aquello que los diferencia es una cuestión secundaria (su carácter óntico), ya que la tradición filosófica ha diferenciado los entes pasando por alto la diferencia ontológica. En cambio, si se piensa el ser de la planta y el animal considerando la verdad del ser y el *Ereignis*, el ser de este tipo de entes deja de ser algo evidente y se torna algo apenas señalable. Su ser, entonces, como estrellas distantes, iluminan mundos apenas pensables.

²⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 32 (GA 9, p. 326).

²⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p. 30 (GA 9, p. 325).

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 31 (GA 9, p. 326).

Al igual que el hombre, los seres vivos no-humanos tienen un modo de ser propio. Pero al ser de este tipo de entes no tenemos un acceso: hay un abismo que nos separa de ellos. Querer esclarecer el ser de la planta y el animal es como querer atravesar el espacio sideral con una bicicleta. “Los seres vivos [no-humanos] son como son, sin que por ser como tal estén en la verdad del ser y sin que preserven en dicho estar lo que se presenta en su ser”.²⁶⁷ Los seres vivos no-humanos —a diferencia de la piedra o la mesa— son en la medida en que pueden relacionarse con aquello que está en su entorno, pese a que no pueden comprender el ser. Si este fuera el caso, se podría decir que un ser vivo no-humano está abierto *a algo*. Pero aquello a lo cual está abierto una planta o un animal no es un ente, ya que estos no comprenden [ateóricamente] las cosas con las que se relacionan como entes, sino de otra manera. ¿De qué manera? Eso es un misterio para el hombre, ya que los seres vivos no-humanos no tienen acceso al ente en tanto que ente porque carecen de lenguaje.

Si a las plantas y a los animales les falta el lenguaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es «mundo». Pero no es que permanezcan carentes de mundo en su entorno porque se les haya privado de lenguaje. En la palabra “entorno” se agolpa pujante [en este caso] todo lo enigmático del ser vivo [no-humano].²⁶⁸

Aquí “lenguaje” no refiere a un medio de comunicación, sino a aquello que permite que haya una relación entre el ser y el hombre.

El lenguaje no es en su esencia la expresión de un organismo ni tampoco la expresión de un ser vivo. Por eso no lo podemos pensar a partir de su carácter de signo y tal vez ni siquiera a partir de su carácter de significación. Lenguaje es advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta.²⁶⁹

Y dicha relación es de copertenencia. Me explico: por un lado, a través del lenguaje, el ser se relaciona con el hombre cuando el ser se da en el hombre, pues la ex-sistencia es el ahí donde el ser se esencia (sereea). Y, por otro lado, a través del lenguaje, el hombre se relaciona con el ser cuando el ente ex-sistente se comporta con los entes, ya que comprende el ser.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 30-31 (GA 9, p. 325-326).

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 31 (GA 9, p. 326).

²⁶⁹ *Idem* (GA 9, p. 326).

33.3 *La casa del ser que habita el hombre*

Regresemos a la primera página de la *Carta sobre el humanismo*. Debido a que el lenguaje es lo que une al ser y al hombre, Heidegger nos sugiere que lo pensemos como una casa. La casa le pertenece al ser, pero la habita el hombre. Más que vecinos, uno es un inquilino y el otro el arrendador. Por tanto, el hombre no posee el lenguaje, sólo lo habita. La metáfora es excelente: nos invita a pensar al hombre de otra forma, es decir, a no concebirlo como algo que está ahí delante teniendo algo que también está del mismo modo. Por otro lado, dado que “habitar” viene del latín “habitus”, lo cual se puede traducir como estar acostumbrado, se podría afirmar que cuando Heidegger dice que “habitamos el lenguaje” lo que quiere decir con eso es que a través del lenguaje —en tanto advenimiento del ser y comprensión del mismo— el ser humano se familiariza con aquello que le rodea.

§ 34. *Lejanía y cercanía entre los seres vivos no-humanos y el ente ex-sistente*

En la cotidianidad, los seres vivos no-humanos (en especial los animales no-humanos) son los entes ónticamente más cercanos a nosotros; pero ontológicamente, los más lejanos. En efecto, la planta y el animal están ónticamente más cerca al hombre que la piedra o la mesa porque, si bien el ser de todo ente se suele entender como presencia, los seres vivos no-humanos están ahí delante teniendo presente más cosas en común con los seres humanos que ningún otro ente (órganos, cualidades, propiedades, etc.). Por otro lado, la planta y el animal son los entes ontológicamente más distantes al hombre, porque el ente existente suele sentirse más cercano a los dioses que a los seres vivos no-humanos. “Pareciera que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos, entendiendo dicha proximidad desde una lejanía esencial”.²⁷⁰ Pero el hombre se siente más cercano a lo divino (ser) porque cree que aquella cualidad que lo diferencia del resto lo hace que se asemeje a un dios. Esta semejanza se debe a que la esencia de lo divino —hacer que las cosas sean— se entienda como ser fundamento de algo. Y precisamente el hombre, a través de la razón (en tanto que pensar calculador) tiene la pretensión de conocer todo y dominar todo lo que hay.

Sin embargo, a la luz del pensar meditativo o pensar inicial, aquellos entes que solemos llamar seres vivos no-humanos se muestran ontológicamente como lo más cercano

²⁷⁰ *Idem* (GA 9, p. 326).

y ónticamente como lo más lejano. Los seres vivos no-humanos son los entes ontológicamente más cercanos al hombre porque estos dos tipos de entes tienen el mismo modo de ser: estar abierto o apertura. Y los entes que tienen este modo de ser se asemejan porque la apertura tiene distintas modalidades. Por tanto, la apertura al ser sólo sería una más de ellas, ya que el ser de todo ser vivo (si vida significa ahora aperturidad) sería una modalidad del estar abierto. Por otra parte, la planta y el animal son los entes ónticamente más lejanos al hombre porque el parentesco corporal que se daba por sentado se tendría que repensar. “[Ontológicamente hablando,] le resulta más familiar a nuestra esencia [la esencia de lo divino] que ese parentesco corporal con el animal que nos sume en un abismo apenas pensable”.²⁷¹

Repensar la corporalidad implica considerar la cuestión del cuerpo sin los asideros tradicionales. Repensarlo de esta forma es como bajar a las profundidades de un abismo sin una linterna. Pero, ¿por qué tenemos que llegar a este extremo? Porque los seres vivos no-humanos se suelen concebir como algo que está meramente ahí delante [*Vorhandenheit*] y su ser se define en función de las cualidades que tienen presentes, es decir, se les concibe y se da cuenta de ellos de la misma forma en que se hace con los entes inertes (la mesa o la piedra), cuando la planta y el animal (al igual que el ente ex-sistente) en realidad no pueden pensarse de esta manera ya que su modo de ser es otro: la apertura.

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

§ 35. *Hacia una concepción heideggeriana más acabada del ser de los seres vivos no-humanos*

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, el ser de la planta y el animal (el perturbamiento) se piensa como apertura. Pero este tipo de entes, a diferencia del ente existente, no está abierto a lo ente en tanto que ente, sino que comprende las cosas con las que se relaciona de otra manera. Sin embargo, esta forma de concebir el ser de los seres vivos no-humanos —como apertura al misterio de lo enigmático,²⁷² mas no como apertura

²⁷¹ *Idem* (GA 9, p. 326).

²⁷² En las lecciones de 1929/30, “lo desinhibidor” señala el misterio de los seres vivos no-humanos (aquellos totalmente inaccesibles para el ente existente, o sea, la forma como comprende aquello con lo que se

al ser de lo ente— no sólo aparece en aquel curso de 1929/30, también está presente en los textos posteriores a 1930. Pero no sólo eso: en algunos de esos textos se enriquece dicha concepción. Y los escritos que mejor ilustran esto son los que se han revisado en este capítulo.

En efecto, mientras que, en los *Aportes a la filosofía*, la cuestión del ser de los seres vivos no-humanos se radicaliza cuando se considera la contienda de mundo y tierra para intentar esclarecer un momento estructural del esenciarse del ser, a saber, aquel en donde se funda el sitio instantáneo donde acaece el *Ereignis* (la fundación); en el *Parménides*, la crítica contra toda jerarquización ontológica, propiciada por el esclarecimiento de lo abierto, mediante la consideración de la relación que guarda lo abierto con la apertura del Dasein, lleva a sus últimas consecuencias la concepción heideggeriana del ser de los seres vivos no-humanos al poner de relieve el estatus ontológico de este tipo de entes; y, en la *Carta sobre el humanismo*, usando como hilo conductor la esencia del lenguaje, la diferenciación que se lleva a cabo entre el ser del hombre y el ser de los seres vivos no-humanos, que tenía como meta el esclarecimiento de la esencia del hombre, nos lleva a poner en tela de juicio la forma en que pensamos el cuerpo y la corporalidad.

En cada uno de estos escritos, el tratamiento en torno a la cuestión del ser de los seres vivos no-humanos se dirige a la misma meta, aunque de distinta manera. Y esa meta es algo que Heidegger ya había señalado, a modo de autoobjeción, cuando ponía en tela de juicio la tesis “el animal es pobre de mundo” en *Los problemas fundamentales de la metafísica*: la imposibilidad de determinar fenomenológicamente el ser de los seres vivos no-humanos en sentido estricto.

En la *Carta*, el ser de los seres vivos se destaca como una cuestión abismal; en el *Parménides*, el misterio de lo enigmático adquiere el mismo peso ontológico que el misterio de lo ente;²⁷³ y, en *Aportes*, el ser de lo vivo se señala como algo ligado a la tierra. Abismo, misterio y tierra: tres maneras distintas para tratar expresar la indeterminabilidad del ser de aquellos entes que solemos llamar seres vivos no-humanos; tres formas distintas

relaciona) y “el estímulo” refiere a lo enigmático (aquello que apenas puede imaginar el Dasein, esto es, lo que se da en la apertura propia de los seres vivos no-humanos).

²⁷³ El no-fundamento de la verdad por correspondencia (el cual se copertenece con la libertad ontológica en el Ereignis).

de retener una cuestión; tres modos de preservar el carácter falible de un preguntar filosófico auténtico.

Si este es el caso, entonces dichos textos no sólo enriquecen la concepción heideggeriana del ser de los seres vivos que se plantea en las lecciones de 1929/30 porque muestran lo mismo de diferente manera (que el ser de dicho tipo de entes es algo indeterminable), sino porque consolidan dicha concepción. Y el ser de los seres vivos, sobra decir, es una apertura que se diferencia de la del Dasein porque posibilita una comprensión de las cosas que carece de historicidad.

Pero la cuestión de los seres vivos es tan fructífera porque implica poner en tela de juicio la definición tradicional del hombre como animal racional, es decir, nos da la pauta para intentar concebir de otra manera no sólo a los entes que habitualmente llamamos seres vivos no-humanos, sino también al ente que solemos llamar hombre o ser humano. Y puesto que repensar al hombre implica repensar el ser, repensar lo vivo no es otra cosa que una forma de poner en marcha el pensar inicial. Por tanto, se podría decir que una de las razones por las cuales Heidegger no abandona la cuestión de los seres vivos después de las lecciones de 1929/30 es porque dicha cuestión es una vía de acceso al ser.

CONCLUSIONES FINALES

§ 36. Armando un rompecabezas heideggeriano

Para Martin Heidegger, un ser vivo no-humano no es un ente inerte o un ente existente. A diferencia de una mesa o una piedra, una abeja o un árbol puede relacionarse con aquello que está en su entorno. No obstante, a diferencia del ente que somos en cada caso nosotros mismos, una abeja o un árbol se relaciona con aquello que está en su entorno sin apelar a una comprensión del ser. Pero un ser vivo no-humano no se manifiesta de la misma manera que un ente inerte o un ente existente porque tiene un modo de ser diferente. Ese modo de ser ni es la condición respectiva [*Bewandtnis*] ni tampoco la existencia [*Existenz*], sino el perturbamiento [*Benommenheit*].

Tanto la existencia como el perturbamiento están constituidos por la estructura “estar-abierto”. Pero la apertura que se da en los seres vivos no-humanos no es apertura al ser. De ahí que la planta y el animal no comprendan aquello con lo que se relacionan como un ente (algo que es) , sino de otro modo. Esta otra forma de comprender lo ente es un misterio para nosotros (pues nos es inaccesible), mientras que aquello que se manifiesta para los seres vivos no-humanos es un enigma (pues apenas es imaginable).

Ahora bien, si asumimos que ningún ente inerte comparece relacionándose intencionalmente con aquello que le rodea porque la constitución ontológica de este tipo de entes carece de la estructura “estar-abierto”, entonces se podría decir que todo ente inerte es un ente que está determinado. En efecto, la mesa y la piedra siempre comparecen como eso que son estando en un determinado conjunto de entes (“en su conjunto”). Pero los entes inertes jamás comparecen de forma aislada debido a que el Dasein siempre los vincula con otros entes (existentes y/o no-existentes) cada vez que se proyecta, es decir, son vinculados en la medida en que el ente existente —existiendo— hace mundo. Sin embargo, aunque aquí los seres vivos no-humanos y los seres humanos se conciben como entes indeterminados, no hay que perder de vista que no lo son de la misma manera: la indeterminación de los seres vivos no-humanos es más radical. ¿Por qué? Porque el ente

que somos en cada caso sólo puede comprender posibilidades humanas. Las *posibilidades* de los seres vivos no-humanos, más que comprenderlas, las intuimos.²⁷⁴ Y precisamente para evitar la tendencia metafísica de determinar el ser de los seres vivos no-humanos, Heidegger se limita a señalar su ser con un indicador formal: el perturbamiento.

Si bien es cierto que a lo largo de la obra de Heidegger se pueden encontrar varios pasajes que sugieren que el ser de la planta y del animal es similar al ser del hombre, no obstante, el filósofo de la Selva Negra no da el siguiente paso: la reinterpretación del concepto de vida como aperturidad (el estar-abierto). Pero Heidegger no sólo no da ese paso porque fenomenológicamente es imposible, sino también porque para él era más importante esclarecer aquello que gira en torno al planteamiento de la pregunta que interroga por el ser²⁷⁵ que reinterpretar un concepto que presupone una concepción del ser como presencia.

Aunque si asumimos esto último, se podría decir que Heidegger se veía así mismo como un pensador cuya tarea sólo era preparar el terreno para el pensar inicial. Pero si este es el caso, entonces Heidegger no sólo traía a colación la cuestión del ser de la planta y del animal en sus escritos posteriores a 1930 como una cuestión límite, sino también como un recordatorio. La cuestión de los seres vivos no-humanos aparece una y otra vez a lo largo de la obra heideggeriana para que sus futuros lectores no pierdan de vista que el ser de lo vivo no-humano (la vida) es una cuestión que tiene que repensarse y se asuma esa tarea pendiente.

Por otro lado, pese a que no siempre se ahonda en la cuestión del ser de los seres vivos no-humanos en los pasajes donde Heidegger trae a colación a la planta y al animal, todos ellos tienen un hilo conductor. Y ese hilo conductor es la idea de que la planta y el animal no son como la mesa o la piedra son, sino que su ser es semejante al ser del Dasein. Pero precisamente porque ese tipo de pasajes aparecen a lo largo de la obra de Heidegger, se puede decir que la cuestión de los seres vivos [no-humanos] tiene continuidad en pensamiento del filósofo de la Selva Negra. De ahí que no sean suficientes las lecciones de

²⁷⁴ Esta podría ser la razón por la cual nos es más fácil imaginar las cosas que podría hacer una persona desconocida que las cosas que podría hacer un ser vivo no-humano ya conocido.

²⁷⁵ De ahí que Heidegger regrese una y otra vez a *Ser y tiempo*, por ejemplo.

1929/30 para esclarecer la manera en Heidegger concebía el ser de los seres vivos no-humanos, sino que se tenga que tomar en cuenta los textos que le preceden y le siguen.

Si bien en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* se analiza la constitución ontológica de los seres vivos no-humanos, en *Ser y tiempo* se señala la necesidad de llevar a cabo ese análisis, pero en los escritos posteriores a 1930 se delinea la actitud que Heidegger adopta ante este tipo de entes.

§ 37. *Hacia otro trato para con los seres vivos no-humanos*

Si asumimos que el modo de ser del hombre, la piedra y el animal son modos fundamentales del propio ser, entonces se tendría que reconocer que hay modos fundamentales de la manifestación de lo ente. Y esos modos fundamentales de la manifestación tendrían que corresponder a tipos fundamentalmente distintos de entes, a saber, los existentes, los inertes y los vivientes. Por tanto, el Dasein no tendría que comportarse de la misma manera con todos los entes, ya que cada tipo fundamentalmente distinto de lo ente tiene un modo fundamentalmente distinto del propio ser.

Pero ¿cómo tendríamos que comportarnos con cada tipo de ente? En las lecciones de 1929/30, Heidegger nos deja una pista: “en lo ente hay ciertos «tipos» *fundamentalmente distintos de entes* que trazan conexiones de las cuales tenemos una actitud fundamentalmente diferente, aunque esta diferencia no venga sin más a la conciencia”.²⁷⁶ Si todo ente traza sus conexiones con aquello que le rodea conforme a su modo de ser, eso significa que todo comportamiento hacia lo ente tiene que considerar la manera en que cada ente se relaciona con su entorno. Por ello, dado que en la cotidianidad esta diferenciación de lo ente no se da (pues la diferenciación ontológica —ateorética— queda sepultada por la diferenciación óptica —teorética—), el filósofo de Meßkirch señala que se tendría que despertar una relación fundamental del hombre hacia lo ente.²⁷⁷

Y precisamente esta necesidad por despertar una relación fundamental con lo ente, si se considera una planta o un animal, es lo que nos permite poner de relieve un primer esbozo de la postura de Heidegger ante la concepción tradicional del ser de los seres vivos

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 332 (GA 29/30, p. 398).

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 333 (GA 29/30, p. 399). Aquí el término “despertar” significaría “tener en cuenta” o “no perder de vista” el ser de lo ente al momento de relacionarse con él.

no-humanos como la presencia de entes que meramente están ahí delante. Y el esbozo de esa postura es la siguiente: el ser de la planta y el del animal es diferente al ser de la piedra y al ser del hombre. Por ello, la manera en que nos tenemos que comportarnos con los seres vivos no-humanos es distinta a la manera en que nos tenemos que comportar con los otros entes existentes o con los entes inertes.²⁷⁸

No obstante, dicho esbozo no es la versión final de la postura del filósofo de la Selva Negra al respecto. Ese debe a que la concepción del ser de la planta y del animal que tenía Heidegger entre 1929 y 1930 se enriqueció a través de los años. Y gracias a que, en los escritos posteriores a 1930, se exploraron varias de las aristas de la cuestión del ser los seres vivos no-humanos que apenas se abordaron en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (en especial, la indeterminabilidad de su ser), la postura de Heidegger también se enriqueció.²⁷⁹

El segundo esbozo de dicha postura, entonces, no desecha lo que apunta el primero. Más bien, lo complementa. En efecto, la postura hacia los seres vivos no-humanos más acabada de Heidegger no sólo reconoce que este tipo de entes no se tiene que tratar como un ente inerte o un ente existente porque no tienen la misma constitución o modalidad ontológica, sino también advierte que a pesar de que no podemos —en sentido estricto y fenomenológicamente hablando— determinar el ser de los seres vivos no-humanos (tal como sucede con la piedra y la mesa), no tenemos que olvidar que debemos distinguir el ser de la planta y el animal señalándolo de algún modo.

§ 38. *Repensando el concepto de vida*

Si se asume que la planta y el animal pueden relacionarse con aquello que está en su entorno al igual que el ser humano, entonces se tendría que poner en duda si en verdad tienen un modo de ser diferente. Si bien es cierto que el análisis heideggeriano en torno a la constitución ontológica de los seres vivos no-humanos nos muestra que la planta y el animal no tienen una apertura al ser de lo ente (al igual que el ente existente), sino una apertura a “*algo más*” (a diferencia de los entes inertes), no hay que perder de vista que

²⁷⁸ Aquí el “tener que” no está anclado a una consideración de corte ético o bioético, sino en una consideración de corte ontológico.

²⁷⁹ Para poder tener una postura respecto de algo, se necesita concebir de algún modo aquello ante lo cual nos posicionamos. Por tanto, debido a que la postura respecto a X depende de la concepción que se tenga de X, en la medida en que se modifique la segunda se modificará la primera.

este tipo de entes son lo que son siendo apertura, es decir, comprendiendo las cosas de alguna manera. Pero no sólo los seres vivos no-humanos están-abiertos a las cosas, sino también el Dasein. Por consiguiente, se podría decir que aquello que diferencia al hombre de la abeja y del árbol es también aquello que los asemeja. Pero ¿qué es lo que los asemeja y diferencia a la vez? Tanto el ser humano como los seres vivos no-humanos son lo que son siendo apertura [apertura], pero esa apertura se despliega de diferente manera: o como apertura al misterio de lo histórico (el ser) o como apertura al misterio de lo a-histórico (el *no-ser*).²⁸⁰

Luego, si reconocemos que la apertura [el estar-abierto] es un modo de ser que comparte el hombre con la planta y el animal, entonces tendríamos que aceptar que la apertura es un modo de ser anterior a la existencia y al perturbamiento, es decir, al estar abierto al misterio de lo histórico y al estar abierto al misterio de lo a-histórico. De ser este el caso, los tres modos fundamentalmente diversos del propio ser [Seyn], que se mencionaron anteriormente, se podrían reducir a dos, a saber, la apertura y la condición respectiva. Y, por ende, los tipos fundamentalmente distintos de lo ente serían: los abiertos y los inertes.

Pero ¿qué diferencia hay entre un ente abierto y un viviente?, ¿acaso esos términos no significan lo mismo? En sentido estricto, ambos términos nos permiten señalar al mismo tipo de ente. Sin embargo, la manera en que lo hacen es diferente. Mientras que el término “abierto” nos permite concebir a la planta, al animal y al hombre como entes que *tienen* apertura, el término “viviente” nos permite concebirlos como entes que tienen vida. Pero “apertura” y “vida” son términos que, a su vez, nos permiten pensar a la planta, al animal y al hombre como algo indeterminado o determinado. Y esto es así, porque la apertura y la vida presuponen una concepción del ser distinta. Dicho de otro modo: mientras que el término “abierto” señala a la planta, al animal y al hombre, pero sin concebir su ser —la apertura— como algo presente; el término “viviente” los señala, pero concibiendo su ser —la vida— como algo presente en ellos (un ente). De ahí la idea de que se puede conocer *realmente* lo que son los vivientes, pues la vida no sería otra cosa que un ente más que puede examinarse. Aunque dicha idea a su vez presupone al menos dos cosas:

²⁸⁰ “La historia sólo comienza cuando lo ente es elevado y preservado expresamente en su desocultamiento [...] Sólo el hombre ex-sistente es histórico. La «naturaleza» no tiene historia”. Heidegger, “De la esencia de la verdad” en Heidegger, *Hitos*, p. 161 (GA 9, p. 190).

1) que el ser humano es el único ente que puede comprender aquello con lo que se relaciona y 2) que el ser de todo ente se determina sólo a partir de su comprensión de los mismos.

Sin embargo, pese a que el término “apertura” remite de un modo más originario al ser de los seres vivos (en sentido amplio) que el término “vida”, en lugar de sustituir uno con otro, se debería entender éste como se entiende aquél. ¿Por qué? Porque la ontología fundamental da pie a una revisión de los conceptos fundamentales de la ciencia. Pero dado que la ontología fundamental presupone la destrucción de la historia de la ontología, eso querría decir que poner en tela de juicio el concepto fundamental de la biología no es una tarea que busca desechar el término “vida”, sino señalar lo que la biología da por sentado al emplear ese concepto: un modo de ser que presupone una concepción del ser como presencia.

§ 39. Problemáticas abiertas por la presente investigación

Para facilitar la elaboración de la analítica existencial, Heidegger asume que los entes que no son como el Dasein tienen el mismo modo de ser. Y si bien se buscaba poner en jaque este presupuesto al destacar el ser de los seres vivos no-humanos, esa pretensión sólo se consume de forma parcial. En efecto, a la hora de analizar la constitución ontológica de la planta y el animal, el filósofo de la Selva Negra da por sentado que todos los entes que no se pueden relacionar con aquello que está en su entorno tienen el mismo modo de ser. ¿Pero este es el caso?, ¿de verdad el ser de la piedra y el ser de la mesa es el mismo?, ¿acaso lo *inerte artificial* comparece del mismo modo que lo *inerte natural*? Si bien es cierto que son semejantes, no hay que perder de vista que también son diferentes.

Sin embargo, si se reconoce que no podemos transponernos en la piedra o en la mesa, entonces ¿cómo se tendría que analizar el ser de este tipo de entes?, ¿de qué modo se habría que diferenciar el ser de lo inerte natural del ser de lo inerte artificial?, ¿acaso se debería considerar a la planta y al animal para poder responder estas preguntas?

Por otro parte, cabe señalar que, así como Heidegger presupone que la piedra y la mesa tienen el mismo modo de ser, también el presente análisis en torno a lo viviente se mueve bajo el presupuesto de que el ser de la planta y el animal no es diferente. Pero, ¿cómo se tendría que dar cuenta de esta diferencia de corte ontológico? Una posible vía es repensando la corporalidad de lo viviente, lo cual implicaría destacar la relación que hay

entre la apertura de lo vivo y la vinculación que tiene este tipo de ente con su entorno, pero desde una perspectiva ontológica. Dicho en otras palabras: para retener y resguardar la diferencia de corte ontológica que hay entre la planta y el animal, se tiene que volver a mirar las aportaciones de la biología con lupa fenomenológica, pero sin perder de vista la semejanza que guarda el Dasein con los seres vivos no-humanos.

§ 40. Palabras finales

La presente investigación ha demostrado que el pensamiento de Heidegger no sólo es un suelo fértil para ahondar en la cuestión de los seres vivos no-humanos, sino también para repensar el concepto de vida. Pero, así como ha sido suelo fértil para la vida, quizá también sea suelo fértil para otras cuestiones, cuestiones que el mismo Heidegger sólo se limitó a señalar (como las que hemos señalado anteriormente). En todo caso, para averiguar si esta sospecha es cierta, no queda de otra: tenemos que recorrer los senderos que Heidegger no recorrió. Un suelo fértil, por sí mismo, no basta para hacer brotar una semilla. Pero no sólo hace falta de los cuidados del campesino o del jardinero; hacen falta herramientas. Quizá algunas nociones heideggerianas podrían ser útiles al principio (tales como la de la libertad y el estar-abierto), pero seguramente requerirán un replanteamiento para decir lo no dicho por el filósofo de la Selva Negra. En suma, la obra de Heidegger aún nos ofrece mucho para pensar y repensar.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria en alemán

Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65)*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. “Brief über den Humanismus” en *Wegmarken (GA 9)*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit (GA 29/30)*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1983.

_____. *Parmenides (GA 54)*. Editado por Manfred S. Frings. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1982.

_____. *Sein und Zeit (GA 2)*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1977.

Primaria en español

Martin Heidegger. *Aportes a la filosofía. Sobre el evento*. Trad. de Dina Picotti, 2da. ed. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2011.

_____. *Ser y tiempo*. Trad. de José E. Rivera, 3ra ed., Madrid, Trotta, 2012.

_____. *Carta sobre el humanismo*. Trad. de H. Cortes y A. Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

_____. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo finitud y soledad.*
Trad. de Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

_____. *Parménides.* Trad. De Carlos Másmela. Madrid: Ediciones Akal, 2005.

Secundaria

Aristóteles. *Acerca del alma*, Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2010.

Escudero, Jesús Adrián. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona, Herder, 2010

_____. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927.*
Barcelona: Herder Editorial, 2009.

Gilardi, Pilar. *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artigas Editores, 2013.

Heidegger, Martin. *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI.* Trad. de Alberto Ciria. Madrid: Editorial Trotta, 2015.

_____, “De la esencia del fundamento” en *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2000.

_____, “De la esencia de la verdad” en *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

_____, “Sobre la esencia y el concepto de la physis. Aristóteles, Física B1” en *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

_____. *El ser y el tiempo.* Trad. de José Gaos, 2da. ed. (revisada). México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

_____. *Introducción a la filosofía*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, 3era ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

_____. “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, 2da ed. Madrid: Editorial Alianza, 2010.

_____. “La esencia del habla” en *De camino al habla*, Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1987.

_____. *La historia del ser*. Trad. de Dina Picotti, Buenos Aires: El hilo de Ariadna/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2013.

_____. *La pobreza*. Trad. de Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrirtu, 2006.

_____. *Meditación*. Trad. de Dina Picotti. Buenos Aires: Editorial Biblos/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2006.

_____. *Nietzsche* (tomo I y II). Trad. de Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 2000.

_____. *Seminarios de Zollikon*. Trad. de Ángel Xolocotzi. México: Herder, 2013.

_____. *Serenidad*. Trad. de Ives Zimmermann, 4ta ed. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002.

_____. *Sobre el comienzo*, trad. de Dina Picotti. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007.

_____. *¿Y para qué poetas?*, trad. de Peter Storandt. México: Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2004.

Husserl, Edmund. *Invitación a la fenomenología*. Trad. de Antonio Ziri3n, Peter Baader y Elsa Tabernic. Barcelona: Ediciones Paid3s, 1992

Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Trad. de 3ngela Ackermann Pil3ri, 2da ed. Barcelona: Herder Editorial, 2003.

Leyte, Arturo. *El fracaso del ser*. Barcelona: Batiscafo, 2015.

Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Trad. de Félix Duque, 2da. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

Rilke, Rainer María: *Elegías de Duino*. Buenos aires: Ediciones Leviatán, 1997.

Rodríguez, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis, 2006.

Vattimo, Gianni. Introducción a Heidegger. Trad. de Alfredo Baéz. Barcelona: Gedisa Editorial, 1985.

Von Uexküll, Jakob. *Cartas biológicas a una dama*. Buenos aires: Editorias Catus, 2014.

_____. *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Madrid: Editorial Calpe, 1934.

_____. *Theoretische Biologie*. Frankfurt a/M: Springer, 1928.

Xolocotzi, Ángel. *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México: Universidad Autónoma de Puebla y Miguel Ángel Porrúa, 2011.

_____. *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés Editores, 2004.

_____ [et. al]. *Heidegger, el sentido a la historia*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2014.