

La filosofía heideggeriana no es antropocéntrica. La peculiaridad y la introducción de la vida en la moral¹

Heideggerian Philosophy is not Anthropocentric. Peculiarity and the Introduction of Life into Morality

EVA BLAYA MELCHOR
(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen: En este artículo mostraremos, en primer lugar, la inadecuación de las críticas esgrimidas contra la filosofía heideggeriana en términos de «antropocentrismo», para en segundo lugar, defender que en el pensamiento heideggeriano existen evidencias que permiten introducir a los entes vivos y la naturaleza en la reflexión moral. Dialogaremos con las aludidas críticas y detectaremos que se hallan atravesadas por una confusión entre el plano ontológico y el moral. Para enmendar tal confusión, clarificaremos el único término que permitió al filósofo vincular la reflexión ontológica con la moral: la mismidad [*Selbstheit*] del *Dasein* entendida como por-mor-de-sí [*worumwillen*]. Acudiremos a *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, donde Heidegger advierte de los riesgos de entender a los entes vivos como útiles, y les reconoce una forma de mismidad: la peculiaridad [*Eigentümlichkeit*]. En virtud de tal reconocimiento, concluiremos que la filosofía heideggeriana, lejos de legitimar la instrumentalización de los entes vivos o la naturaleza, posibilita su consideración moral.

Palabras clave: Heidegger, antropocentrismo, ontología, mismidad, entes vivos

Abstract: The aim of this article is both to show the inadequacy of the criticisms made against Heideggerian philosophy in terms of «anthropocentrism», and the defense that there is textual evidence to support the introduction of living beings and nature into moral reflection. We dialogue with those objections and detect that their diagnosis is immersed in a confusion between the ontological and moral plane. To correct this confusion, we clarify the only term that allowed the philosopher to link the ontological reflection with the moral one, namely, the selfhood [*Selbstheit*] of *Dasein* understood as for-the-sake-of-which [*worumwillen*]. We turn to *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, where Heidegger not only warns of the risks of understanding living beings as instrument and equipment, but also recognizes a form of selfhood for them: peculiarity [*Eigentümlichkeit*]. Hence that we conclude that Heideggerian philosophy, far from legitimizing an instrumentalization of living beings and nature, makes possible their moral consideration.

Key-words: Heidegger, anthropocentrism, ontology, selfhood, living beings

¹ Este artículo se ha realizado en el marco de la ayuda para la Formación del Profesorado Universitario (FPU), ref.20/05036.

1. En diálogo con las críticas a la filosofía heideggeriana

En contextos filosóficos donde la preocupación por los entes vivos y la naturaleza ocupa el primer plano, la filosofía heideggeriana suele ser tildada de «antropocéntrica», «humanista» o «especista». Semejante caracterización, especialmente señalada por Derrida a finales del siglo pasado, sigue teniendo hoy en día plena vigencia, pese a que los comentaristas de la filosofía heideggeriana no hayan cesado de recordar que su pensamiento fue profundamente crítico con el humanismo y el subjetivismo modernos. Aun reconociendo que la labor crítica heideggeriana es indiscutible, los aludidos rótulos son utilizados en un sentido inédito. Su empleo ya no sería sinónimo de sostener una postura relativista o cercana a la antropología filosófica. Más bien, sugieren que el autor está reconociendo en el ser humano una suerte de privilegio que necesariamente irá en detrimento de los entes vivos y la naturaleza¹.

En este apartado centraremos la atención en la novedosa y detallada objeción que el fenomenólogo Renaud Barbaras plantea a la filosofía heideggeriana en *Introducción a una fenomenología de la vida*. Completaremos sus análisis con las aportaciones de Derrida y Arendt, por un lado, y de Aurenque, Neira y Buchanan, por otro. Concluiremos mostrando que las acusaciones al pensamiento heideggeriano en términos de «antropocentrismo» se encuentran motivadas por preocupaciones extra ontológicas.

1.1 El supuesto antropocentrismo del §10 de *Ser y Tiempo*

El §10 de SZ es una de las presuntas evidencias textuales que más claramente pondría de manifiesto el antropocentrismo heideggeriano, por cuanto se afirma que solo será posible elaborar una ontología de la vida de manera

¹ Asumimos el sentido con el que actualmente se emplean los rótulos «antropocentrismo», «humanismo» y «especismo». Desde mediados del siglo pasado ha ido ganando influencia una tendencia de pensamiento de acuerdo con la cual la historia de la filosofía y civilización occidental habría estado dominada por el prejuicio de que el ser humano es una criatura privilegiada. El historiador medieval L. White, el filósofo animalista P. Singer y el fundador de la ética medioambiental A. Leopold, defienden que ese privilegio habría traído consigo el reconocimiento de una correlativa inferioridad: la de los entes vivos y la naturaleza. El mundo occidental habría sido «antropocéntrico» precisamente por considerar que la naturaleza y entes vivos son fuentes de recursos que han de satisfacer las necesidades del ente que, por privilegiado, se encontraría en el centro: el ser humano. Asimismo, habría sido «humanista» porque los intentos filosóficos de acercarse a los entes vivos y la naturaleza se habrían realizado desde los intereses del ser humano. Por último, habría sido «especista», por no haber prestado atención a los entes vivos y la naturaleza desde el plano de reflexión moral. Singer popularizó este término para nombrar la indiferencia de la filosofía occidental hacia todo lo que no sean los intereses humanos, que son vistos como intereses de especie. Dado que la filosofía heideggeriana ha sido escudriñada desde esta perspectiva nos limitaremos a determinar si tales atribuciones son adecuadas.

privativa [*privativ*] y a partir de la analítica existencial del *Dasein* (SZ, p. 50/71)².

Derrida entendió «este discurso sobre la privación [como] una cierta teología antropocéntrica, incluso humanista» (1989, p. 88). Siguiendo esta senda, Barbaras sostiene que la «privación» es consecuencia de la inversión heideggeriana de la metafísica tradicional. El fenomenólogo es consciente de que Heidegger manifestó su preferencia por el término *Dasein* para referirse al ente que somos —frente al de «vida» u «hombre»—, y de que fue profundamente crítico con las definiciones históricas del ser humano en tanto que animal racional. No obstante, el filósofo alemán estaría operando de manera inversa a la tradición metafísica en la medida en que, ya no sería el ser humano el que se determinaría *aditivamente* (*zoon + logón échon*), sino la vida la que lo haría *reductivamente* (2013, p. 87). Pareciera que es mediante la negación de algunos elementos del modo de ser del *Dasein* como accederíamos a la vida. A ojos del fenomenólogo esto implica la completa disolución de la especificidad del modo de ser de lo vivo en el modo de ser del *Dasein*. Por esta razón están justificados los calificativos de «humanista» y «antropocéntrico» hacia el pensamiento heideggeriano: «la zoología privativa no consigue evitar, pues, un punto de vista antropocéntrico —que es el del humanismo clásico— caracterizado por el hecho de que al animal nunca se le aborda en y por él mismo, sino desde el punto de vista del hombre» (pp. 103-104).

Barbaras añade que la expresión «privación» está lejos de ser una mera consideración fenomenológica de carácter metodológico, que recuerde que debemos atenernos a la vida tal y como se da en nosotros —que existimos en el modo del *Dasein*—, o que debemos ser prudentes a la hora de hablar positivamente de ella. Al contrario, el acercamiento privativo a la vida «tiene una justificación ontológica y no solo metodológica» (2013, p. 93). Dicha justificación ontológica se apoyaría en el reconocimiento heideggeriano de que la vida no es ni presencia subsistente [*Vorhandenheit*] ni existencia [*Existenz*], si bien se encuentra más próxima a esta última. Barbaras entiende que, como el *Dasein* no difiere del mismo modo de los entes vivos que del resto de entes, existe una *comunidad* o continuidad ontológica entre el *Dasein* y los entes vivos. A sus ojos, esto implica que la «vida» es el concepto ontológico fundamental, en cuyo seno tiene lugar la diferencia entre el modo de ser del *Dasein* y los entes vivos. Es por ello por lo que el pensamiento heideggeriano le parece al fenomenólogo cargado de importantes tensiones, contradicciones y aporías³.

² Las citas que pertenezcan a la *Gesamtausgabe* se indicarán con la abreviatura «GA», seguidas del número del volumen, el número de página en la versión alemana y española. Las referencias a *Ser y Tiempo* se indicarán simplemente con la abreviatura «SZ» y los números de página.

³ Barbaras asegura que si la vida ocupa el lugar central se podría articular la existencia [*Existenz*] con la subsistencia [*Vorhandenheit*] y se podrían abordar problemas como el de la corporalidad del *Dasein* (cf. 2013, pp. 79-107). No obstante, desde un marco heideggeriano esta propuesta es imposible porque el concepto de existencia ya incluye al

Ahora bien, esta interpretación a propósito de la «privación» está, en lo fundamental, errada. Barbaras reconoce con acierto que el *Dasein* no hace referencia al conjunto de caracteres que constituyen al ser humano, sino que nombra un hecho que tiene lugar en el ser humano: la comprensión de ser. Sin embargo, yerra al entender la «privación» como resta o eliminación de aquellos rasgos humanos a los que la analítica existencial habría llegado. El análisis existencial de *SZ* no está guiado por la pregunta *qué es el hombre*, ni tiene por objeto alumbrar la realidad humana o dar con su esencia. Por lo tanto, los existenciales [*Existenzialien*] que se van acuñando a lo largo de la analítica no son rasgos humanos que eventualmente habría que ir negando para acceder a la vida. Más bien, el análisis existencial es el medio necesario para la elaboración de la pregunta por el sentido de ser. Una elaboración filosófica que es posible por el *factum* de la comprensión de ser, por el hecho de que en el *Dasein* las cosas comparecen en tanto que tales. Esta es la razón por la cual el *Dasein* queda caracterizado como el ente privilegiado: privilegiado para la elaboración de la pregunta por el sentido de ser.

La expresión «privación» no comporta la pérdida de la especificidad ontológica de la vida, ni tampoco refleja el antropocentrismo inconfesado del filósofo alemán. Esta pone de manifiesto algo de lo que *carecen* los entes vivos, a saber, están privados de comprensión de ser⁴. Ahora bien, que los entes vivos no sean los privilegiados para la elaboración de la pregunta por el ser, no supone su menosprecio ni minusvaloración. Lo único que nos dice Heidegger al respecto es que, si queremos reflexionar sobre la vida como específico modo de ser es enriquecedor tener en cuenta algunas conclusiones de la analítica del *Dasein*. Principalmente porque la elaboración de la pregunta por el modo de ser de lo vivo solo puede tener lugar en un ente en el que la vida comparece como tal: el *Dasein*. Esto no significa que la vida se piense desde el ente humano, sino que, por decirlo con los términos de Barbaras, una adecuada determinación del *Dasein* garantiza el abordaje del ente vivo en y por él mismo.

Asimismo, dado que la analítica del *Dasein* ha sacado a la luz los supuestos que han guiado a la metafísica tradicional y ha deconstruido sus conceptos fundamentales, Heidegger está invitando a hacer lo propio con la vida. Al igual que el vocabulario metafísico tradicional no era adecuado para alumbrar el modo de ser del *Dasein*, también debe ser revisado, como veremos, cuando lo que se quiere pensar es la vida. De esta forma, podemos concluir que la especificidad ontológica de la vida no queda comprometida por la introducción de la expresión «privación».

cuerpo (GA 3, pp. 289-290/251; GA 27, p. 147/159; *SZ*, pp. 102/123 y ss.). Además, la articulación de la existencia con la subsistencia supondría el reconocimiento de que el *Dasein* no tiene una espacialidad y direccionalidad específicas, algo con lo que Barbaras, al rescatar la distinción fenomenológica *Körper/Leib*, no podría estar de acuerdo.

⁴ Cf. GA 29/30, pp. 384/318 y ss. La idea de que los entes vivos no tienen comprensión de ser, vale decir, no se comportan con el ente *en tanto que* [*als*] *ente*, reaparecerá bajo la fórmula de la pobreza de mundo [*weltarm*], que concluirá con la acuñación del concepto de entorno [*Umgebung*].

1.2 El supuesto antropocentrismo del §18 de *Ser y Tiempo*

En este párrafo encontramos otra presunta evidencia que reflejaría el antropocentrismo heideggeriano, y que tiene que ver con el empleo de la noción «por-mor-de-sí» [*worumwillen*].

Es bien conocida la afirmación realizada en el §4 de acuerdo con la cual al ente que somos nosotros mismos, *Dasein*, le va su ser. Nuestro ser no nos viene dado, sino que es una tarea que tenemos que realizar en el mundo, con las cosas y con los otros. Sin embargo, no es hasta el §18 cuando se pone de manifiesto que esta tarea de haber-de-ser [*Zusein*] no la realizamos para algo, sino por sí misma. La expresión «por-mor-de-sí» enfatiza esta crudeza inherente a nuestra existencia: hemos de ser no para algo, sino en virtud de sí (GA 27, p. 325/340).

No obstante, lo que ha resultado problemático es la forma como Heidegger llega a esta idea en *SZ*. El filósofo detecta que el *Dasein*, como tiene su ser pro-puesto y tiene que construirlo, trata cotidianamente con las cosas, siendo el común denominador de ese trato múltiple la estructura del para-algo [*Umzu*] (*SZ*, p. 86/107-108). Cotidianamente las cosas comparecen en tanto que útiles [*Zeug*]: la silla es *para* sentarse y el martillo es *para* martillar. El modo de ser del útil será bautizado con la conocidísima expresión «estar-a-la-mano» [*Zuhandenheit*]. Además, el filósofo se referirá a este carácter de remisión — de *para-algo*— como «condición respectiva» [*Bewandtnis*] y nos llamará la atención sobre cómo es imposible encontrar un útil aislado, pues se refieren los unos a los otros. La silla es *para* sentarse y remite a la mesa que es *para* apoyarse; el martillo es *para* martillar y remite al *clavo* que es *para* clavar. Estas remisiones se pueden, a su vez, encadenar: la silla es *para* sentarse, nos sentamos *para* comer; el martillo es *para* martillar, martilleamos *para* consolidar, consolidamos *para* protegernos. Todas estas remisiones conforman una trama concreta, una cierta totalidad que llamará «totalidad respeccional» [*Bewandtnisganzheit*]. Es la totalidad respeccional la que hace posible el trato, y la comparecencia en ese trato, de las cosas como tales:

Una habitación no comparece [porque yo haya captado] una cosa tras otra y luego componga una pluralidad de cosas para poder ver la habitación, sino que de primeras lo que yo veo es [la habitación misma], una totalidad cerrada de remisiones, de la cual se extraerían los muebles concretos y todo lo que esté en la habitación (GA 20, pp. 252-253/233).

Ahora bien, esta totalidad de remisiones está en íntima conexión con el *Dasein*, pues es el lugar donde culmina:

La totalidad respeccional misma remonta, en último término, a un para-qué que ya no tiene *ninguna* condición respectiva más, que no es un ente en el modo de ser de lo a la mano dentro del mundo, sino un ente cuyo ser tiene el carácter de estar-en-el-mundo [...]. Este primario para-qué [...] es un por-mor-de (*SZ*, p. 84/105).

Heidegger explica que las remisiones tienen un límite, es decir, que hay ciertos *paras* que no remiten a nada más. La expresión *por-mor-de* cumple la función de poner punto final al encadenamiento de las remisiones. Por ejemplo, no comemos ni buscamos protegernos *para* algo, sino por sí mismos. De hecho, comer y protegerse son posibilidades de ser de un ente al que *le va su ser* y ha de ser no para algo, sino *por-mor-de-sí* [*worumwillen*]. Esto significa que todos los *para-algo* cotidianos remiten a posibilidades de ser del *Dasein*, y que son estas las que determinan cada una de las totalidades respeccionales en la que el útil concreto comparece. Por ejemplo, como comer es una posibilidad de mi ser, aquella roca de allí comparece primariamente como *para* sentarme a comer, y ese montón de madera como leña, como fuente de calor *para* cocinar.

Ahora bien, la posibilidad de tildar esta reflexión heideggeriana de «antropocéntrica» vuelve a aparecer tan pronto como cuando leemos la siguiente consideración de Arendt:

Un mundo estrictamente antropocéntrico [es aquel en el que] el propio hombre pasa a ser el fin último que acaba con la interminable cadena de fines y medios. [...] [Convertir al] hombre [en] «supremo fin», le permite, si puede, subyugar toda la naturaleza a él, es decir, degradar la naturaleza y el mundo a simples medios, despojándolos de su independiente dignidad (2003, pp. 173-174).

La crítica de Arendt, aun estando dirigida contra la filosofía kantiana, parece poder aplicarse al §18 de *SZ*. El *Dasein* era el lugar donde culminaba la «interminable cadena» de remisiones que constituyen la totalidad respeccional, la cual hace posible el trato cotidiano con las cosas. Con ello, pareciera que la filosofía heideggeriana encajara perfectamente en la consideración arendtiana: ese árbol, despojado de su «independiente dignidad», comparece como leña (fuente de calor para cocinar) en tanto que está determinado por su remisión a una posibilidad del ser del *Dasein* (comer). Así, el *por-mor-de-sí* heideggeriano legitimaría la instrumentalización del mundo natural.

Ahora bien, sostener semejante interpretación significa estar preso de un malentendido. En primer lugar, porque la introducción del *por-mor-de-sí* como límite de la totalidad respeccional en *SZ* tiene una función determinada. Busca enfatizar la diferencia entre dos modos de ser: *Existenz* (modo de ser del *Dasein*, que tiene que realizar su ser en virtud de sí) y *Zuhandenheit* (modo de ser de los útiles, que comparecen como estando-a-la-mano), dos modos de ser que, como enseguida veremos, no son los únicos.

Al explicar en qué sentido el *Dasein* es el límite de la totalidad respeccional, Heidegger trae efectivamente a colación ejemplos como el comer y la protección, en tanto que son posibilidades de su ser. Sin embargo, si únicamente centramos la atención en tales ejemplos y olvidamos lo que éstos pretenden alumbrar, es fácil objetar que se trata de la justificación de una instrumentalización de la naturaleza y los entes vivos, pues éstos comparecerían como *para* alimentar y *para* proteger al *Dasein*. Ahora bien, el

filósofo advirtió en *Principios metafísicos de la lógica* que no se debía interpretar de ese modo el por-mor-de-sí: «es un egoísmo extremo, la más patente megalomanía afirmar que la naturaleza [...] subsiste en cada caso solo para cada ser humano y sus fines egoístas» (p. 239/218). La ciencia, la moralidad o el arte también son posibilidades de ser del *Dasein*, que el filósofo bien podría haber traído a colación en el mencionado párrafo. De haberlo hecho, seguramente podría haber mostrado en qué sentido el que las posibilidades de ser del *Dasein* sean el límite de los para-algo cotidianos no comporta antropocentrismo, humanismo o especismo alguno. Que el conocer sea una posibilidad de ser del *Dasein*, quiere decir que es aquello por-mor-de-lo-cual podemos acercarnos a un árbol *para* estudiarlo y *para* clasificarlo. Del mismo modo, que el arte sea una posibilidad del ser del *Dasein*, significa que aquello por-mor-de-lo-cual el artista se acerca a un roble, emplea el pincel y su paleta de colores *para* pintarlo. Asimismo, el tener una ley de bienestar animal justa es aquello por-mor-de-lo-cual el jurista se acerca a los animales *para* legislar sobre ellos, además de utilizar libros *para* leer y *para* redactar una propuesta. En definitiva, las consideraciones heideggerianas en torno a las posibilidades de ser del *Dasein*, la estructura del para-algo y el por-mor-de-sí se mueven en un ámbito ontológico-descriptivo. De ellas no se desprende normatividad alguna ni suponen la legitimación de ningún trato instrumental.

1.3 El supuesto antropocentrismo de *Los conceptos fundamentales* y *La carta sobre el humanismo*

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* encontramos otra «muestra» del supuesto antropocentrismo heideggeriano. Se trata de la oración que funciona como hilo conductor de la segunda parte del curso: «una piedra no tiene mundo, el animal es pobre de mundo y el hombre es configurador de mundo» (GA 29/30, p. 262/227). Pese a que Heidegger advirtiese de que su reflexión ontológica «no permite ninguna tasación ni valoración» (p. 286/245), Derrida sostuvo que

cada vez que el filósofo o quien sea dice en singular y sin más “El Animal”, pretendiendo designar así a cualquier ser vivo que no sea el hombre [...] el sujeto de esa frase dice una tontería. Confiesa sin confesar, declara [...] su participación comprometida, continuada, organizada en una verdadera guerra de especies (2008, p. 48).

Derrida cuestiona que entre el *Dasein* y el ente vivo haya verdaderamente «una diferencia ontológica abismal» (GA 29/30, p. 384/319), y defenderá que en el planteamiento heideggeriano está siendo borrada la pluralidad de diferencias que hay en el reino animal. Por su parte, Buchanan reprocha que el reconocimiento heideggeriano de dicha diferencia ontológica abismal afecta al propósito mismo del curso, pues impide que tenga una base sobre

la que eruirse el análisis comparativo entre el *Dasein* y los entes vivos a propósito de la pregunta metafísica por el mundo (2008, p. 112). Aurenque y Neira defienden que del planteamiento heideggeriano se siguen importantes consecuencias:

La presencia del humanismo en lo que se refiere a los animales va probablemente más allá de lo que [Heidegger] sospecha. [...] Mantener o restablecer la jerarquía de lo humano es un gesto metafísico heideggeriano pleno de componentes políticos, por cuando puede ser usado para fundar el dominio de una especie sobre otra [...] En la descripción heideggeriana sobre la pobreza de mundo del animal y de la riqueza de mundo del *Dasein* subsisten implícitamente aspectos normativos y jerárquicos entre ambas especies (2014, pp. 336-337).

Barbaras considera que el reconocimiento de dicha diferencia entre el *Dasein* y los entes vivos presupone una univocidad, y que es justamente la «vida» el lugar donde esta diferencia difiere. El fenomenólogo, haciéndose cargo de que *Dasein* y ser humano no son exactamente asimilables, matizará que, más que antropocentrismo, habría que hablar de un «existencialcentrismo» [*existentialocentrisme*] (2013, p. 108) en el pensamiento heideggeriano. Recalcará que, en ningún momento, Heidegger afrontó el ser de la vida, siendo un claro ejemplo de ello *La carta sobre el humanismo* de 1946. Sobre ella afirma: «[es] la relación constitutiva del hombre con el Ser [la que] prohíbe comprenderlo a partir de su vida, [la cual] es ajena al claro del Ser» (2013, p. 90).

En *La carta* Heidegger se pregunta si definir el ente que somos como «viviente» es la mejor manera de llegar a «lo que en lenguaje tradicional de la metafísica se llama la “esencia”» (GA 9, p. 325/268). Sin negar que al considerarnos como un ente vivo podamos realizar afirmaciones científicamente correctas, Heidegger pone de manifiesto que la comprensión de ser es nuestra verdadera «esencia». La tematización del ente que somos *en tanto que vivo* presupone una consideración de este en términos de «objeto» al que se le atribuyen unas propiedades determinadas (las de la vida). La comprensión de ser se sitúa en nivel más fundamental porque no es «una propiedad de contenido material», sino que «rebaso toda propiedad por el hecho mismo de que la revela como tal» (Rodríguez, 2021, p. 36).

Cabe preguntarse a qué se refiere Barbaras al emplear el término «antropocentrismo» o «existencialcentrismo» para caracterizar la filosofía heideggeriana y hasta qué punto son unos rótulos adecuados. Si con ellos quiere decir que el *Dasein* es el único ente en el que los entes salen al encuentro en tanto tales (comprende el ser) entonces la atribución se dará en justicia. No obstante, el afirmar que la comprensión de ser tiene lugar en el *Dasein* no es lo mismo que decir que el *anthropos* o la *existencia* «ocupe el centro», o sea la medida de todas las cosas⁵. De hecho, Heidegger defiende que el centro de la existencia está fuera, o lo que es igual, que su centro son las cosas. En *De la esencia del fundamento* leemos:

⁵ Para más información, remitimos a la tesis doctoral de Muñoz (2008).

Esa interpretación errónea que ve un “punto de vista antropocéntrico” [...] seguirá sin decir absolutamente nada mientras [...] siga sin entender cómo [...] “el hombre” llega al “centro”, de tal modo que su nulidad en la totalidad de lo ente tiene que convertirse y se convierte en el principal problema. [...] ¿Qué peligros encierra dentro de sí un “punto de vista antropocéntrico” que precisamente hace tender todos sus esfuerzos única y exclusivamente a mostrar que la esencia del *Dasein*, que está ahí “en el centro”, es extática, es decir, “excéntrica”? (GA 9, p. 163/139).

Por el mismo motivo, es inadecuado calificar el pensamiento heideggeriano de «humanista», tal y como han hecho Barbaras, Derrida, Aurenque y Neira. Sobre todo, porque el propio Heidegger rechazó explícitamente la utilización de la noción «ser humano» (SZ, pp. 45/66 y ss.), y acuñó la expresión *Dasein* para nombrar la comprensión de ser que ocurre en nosotros. Por último, la crítica de «especismo» que hemos visto de la mano de Derrida, Aurenque y Neira sigue sin tener arraigo en el pensamiento heideggeriano, pues el esquema especie/diferencia específica no es válido para el modo de ser del *Dasein*:

Que al hombre le pertenezca un modo de ser distinto del de la piedra, el animal o la figura geométrica [...] significa tanto como que del [...] ente que en cada caso soy yo mismo, no hay ontología particular; hay una ontología fundamental. No porque la cuestión del ser se reduzca a la cuestión del hombre, sino por lo opuesto. Porque la cuestión del hombre se reduce a la cuestión del ser. O, si se prefiere, no hay hombre. El ente que yo mismo soy en cada caso no es una especie que delimitar, mediante una definición, frente a otras especies. Ser hombre, si aceptamos esta expresión, es estar abierto al ser (Marzoa, 1995, pp. 202-203).

Con ello, queda mostrada la inadecuación de los rótulos «antropocentrismo», «especismo» y «humanismo» aplicados a la filosofía heideggeriana. En el siguiente apartado veremos que muchas de las objeciones y resistencias de los autores que hemos venido comentando hunden sus raíces en preocupaciones que, aun pudiendo ser legítimas, se mueven en un plano ajeno a la ontología.

1.4 El motivo extra-ontológico de las acusaciones de «antropocentrismo»

Mostrábamos la inadecuación de las críticas vertidas sobre la filosofía heideggeriana en términos de «humanismo», «antropocentrismo» y «especismo». Michael Zimmerman advirtió con gran atino en (2002) que lo que subyace a semejante caracterización de la filosofía heideggeriana es el reproche de haberse quedado en un plano exclusivamente ontológico. En efecto, el problema residiría en que Heidegger, en ningún momento, reconoció que la naturaleza o la vida tuviesen un «valor inherente» (2002, pp. 73-74). Al no haberlo hecho, el privilegio que tiene el *Dasein* en el ámbito ontológico —que se traduce en su lugar privilegiado en la elaboración de la

pregunta por el ser en *SZ*, y en ser configurador de mundo en *Los conceptos fundamentales*—, se ha interpretado como teniendo un inequívoco reflejo normativo. Esto es, como la justificación de un trato meramente instrumental por parte del *Dasein* con los entes no privilegiados con los que, además, guarda una diferencia abismal. No habría nada en esos entes inferiores que impida o limite tal trato, sino que ontológicamente se reducen a *ser-para* el ente privilegiado. Hay que insistir en que semejante diagnóstico revela una mala comprensión del privilegio ontológico del *Dasein*, muestra una indebida caracterización idealista de la filosofía heideggeriana y obvia el interés heideggeriano por aclarar lo que subyace a la categoría tradicional de «valor».

Zimmerman recalca que es la ausencia de un posicionamiento «biocéntrico» lo que está motivando tales críticas. Esto es algo que se intuía en las objeciones que hemos venido comentando, pero que está explícitamente recogido en el planteamiento de Barbaras:

[Este] antropocentrismo metodológico (abordar la vida a partir del hombre o del *Dasein*) recubre inevitablemente un antropocentrismo metafísico —precisamente el del humanismo—. [...] La única manera de evitar este último es empezar por la vida, es decir, optar deliberadamente por un procedimiento biocentrista (2013, p. 105).

Aunque Heidegger efectivamente nunca sostuvo una postura «biocéntrica» hay una cuestión que ha permanecido impensada entre los críticos. Es la pregunta por si el reconocimiento del privilegio del *Dasein* en el orden del ser tiene un reflejo normativo que necesariamente comporta la instrumentalización de la naturaleza y los entes vivos⁶. Es más, cabe preguntarse si es legítimo este cambio de plano —de lo ontológico a lo normativo— que está operando en las lecturas críticas de la filosofía heideggeriana. Para descubrirlo, profundizaremos en la única noción heideggeriana que permite vincular el plano ontológico con el moral⁷. Se trata, de nuevo, de la noción por-mor-de-sí [*worumwillen*] que, de acuerdo con el propio Heidegger, es la condición de posibilidad del imperativo categórico, y, por tanto, del comportamiento moral en general.

2. El vínculo entre la ontología y la moral

Tras la publicación de *SZ*, Heidegger ahonda en el concepto de por-mor-de-sí, explica por qué es central para comprender nuestra específica

⁶ Cf. Los intentos de Zimmerman en (2002), Schalow en (2006) y Foltz en (1995) por extraer un rendimiento ecológico de la obra heideggeriana.

⁷ Cf. Jaran, 2018, pp. 786 y ss., donde el autor reflexiona sobre la emergencia del comportamiento moral a través de la elaboración de la diferencia entre los animales y los seres humanos.

mismidad y lo pone en relación con el concepto kantiano de fin-en-sí (GA 27, p. 324/338-339; GA 26, pp. 239-240/218)⁸.

Dado que el por-mor-de-sí no debe ser entendido en términos solipsistas (GA 9, p. 157/135) Heidegger retomará una idea que ya había aparecido fugazmente en *SZ*: el por-mor-de-sí es al mismo tiempo un por-mor-de-otros (p. 123/143). En el modo de ser del *Dasein* hay una referencia a los otros, lo que posibilita el concepto kantiano de fin-en-sí y el imperativo categórico (GA 24, pp. 196-197/178; GA 21, pp. 220-221/179).

Para comprender esta relación entre el concepto kantiano de fin-en-sí y el heideggeriano por-mor-de-sí acudiremos a *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927⁹. En este curso el filósofo sostiene que aquello que llevó a Kant a concebir la persona como fin-en-sí es el reconocimiento implícito de que hay distintos modos de ser. Esto era lo oscuramente sabido por el filósofo de Königsberg cuando trazó la distinción entre «persona» y «cosa», y cuando defendió que a cada una de ellas les correspondía una metafísica propia: a la primera una metafísica de las costumbres y a la segunda una metafísica de la naturaleza (GA 24, p. 197/179). Para Heidegger no es baladí que Kant defendiese que la persona «existe como su propio fin» (GA 24, p. 195/177; GA 21, p. 221/179), aun cuando efectivamente no aclarase la índole del fin (GA 24, p. 242/213) ni desarrollase suficientemente el específico modo de ser de la persona¹⁰. En cualquier caso, la consideración kantiana de que la persona es un fin-en-sí mismo es leída por Heidegger desde una óptica ontológica: que la persona sea un fin-en-sí significa que la realización de su ser es un fin, que le va su propio ser y tiene que realizarlo por-mor-de-sí (GA 24, p. 195/177). Postura que mantendrá en *Introducción a la filosofía*: «solo porque nuestra mismidad está constituida por el por-mor-de-sí puede Kant caracterizar a la persona como fin-en-sí» (p. 324/338-339).

Con esta comprensión ontológica del fin-en-sí Heidegger cree otorgar mayor fuerza y profundidad al pensamiento moral kantiano, en la medida en que lo retrotrae al ámbito de sus condiciones de posibilidad. Defenderá que la fórmula de la humanidad del imperativo categórico es posible porque somos un ente que ha de ser por-mor-de-sí (GA 26, pp. 239-240/217-219). Es porque en un respecto ontológico la realización de mi ser es un fin, y en esa

⁸ La expresión *mismidad* [*Selbstheit*] recoge el esfuerzo heideggeriano, en discusión con la tradición filosófica, por pensar la específica identidad del *Dasein*: «la subjetividad del sujeto» (GA 26, p. 242/220). El *yo* no va a ser una categoría metafísica fundamental, ni tendrá el carácter indubitable que pretendió la tradición (cf. *SZ*, pp. 115/135 y ss.). Más bien, será pensado como tarea: el *yo* no es algo con lo que estemos dotados de entrada, sino que es un punto de llegada. Aquí se yergue la conocida disyunción propiedad/impropiedad [*Eigentlichkeit/ Uneigentlichkeit*], según la cual asumir que tenemos-que-ser por-mor-de-sí significa llegar a nuestro sí-mismo y existir propiamente. En caso de no asumirlo, nuestro ser seguirá siendo una tarea, pero existiremos impropriadamente.

⁹ No podemos, en el marco de este artículo, abordar los detallados análisis de la filosofía práctica kantiana realizados en el tomo 31 de la *Gesamtausgabe*.

¹⁰ Rodríguez explica que no está claro si en el pensamiento kantiano el “fin en sí” tiene un ámbito de aplicación ontológico, además de moral, porque no parece cualificar la forma como existe la persona (2015, pp. 212 y ss.).

realización hay una referencia a otros (cuya existencia es también un fin); por lo que no debemos —moralmente— disponer de nosotros y los otros como meros medios, sino al mismo tiempo como fines. Algo similar ocurriría con la fórmula del reino de los fines del imperativo categórico. En un respecto ontológico el tomarme a mí mismo como fin (haber de ser por-mor-de-sí) es también un tomar a los otros como fines (haber de ser por-mor-de-otros). Por ello, pudo Kant conceptualizar en un respecto moral la convivencia [*Miteinandersein*] entre las personas —y no entre cosas y personas— como «reino de los fines» (GA 24, p. 200/181).

En definitiva, como al *Dasein* «le viene puesto delante el ser como aquello que es él el que tiene que serlo y decidir *cómo serlo*» (GA 27, p. 325/340 cursivas mías), es posible la moralidad. Nuestra mismidad nos obliga a comportarnos respecto de nosotros mismos: nuestro ser es algo de lo que siempre tenemos que tomar posición, y la moralidad es una posible toma de posición. Rodríguez explica en (2015):

La pro-puesta del propio ser tiene la forma de una obligación ontológica que es el lugar, el hueco, en el que se alberga la normatividad práctica [...] El haber de ser es la condición de que haya que asumir deberes, unos deberes que son los que concretan ese llevar a término la tarea de realización del propio ser. [...] [Ahora bien], esta continuidad entre obligación ontológica y normatividad práctica no puede, sin embargo, difuminar la diferencia de nivel en que ambas se encuentran (p. 181).

De una forma similar, Jiménez Redondo en (2013) explica que la moralidad tiene lugar en un ente «para el que en su ser se trata siempre de ese mismo ser» (p. 18) y que, además, consista en «un haberse acerca del No tanto de la *posibilidad* elegida como de la *posibilidad no elegida*» (p. 27). Este «haberse acerca del No» se comprende mejor cuando se ofrece un ejemplo concreto, como puede ser el arrepentimiento por lo que, pudiendo haber escogido, no lo hicimos. Este sentimiento revela que únicamente un ente que ha-de-ser por-mor-de-sí y está referido tanto a las posibilidades que elige como a las que no, le puede moralmente «parecer problemático lo que debe hacer» (GA 3, p. 216/185). Solo un ente que ontológicamente está referido a su *no-ser*, o que está en «suspense entre un sí y un no» (GA 3, p. 216/185), es posible que se pregunte qué *debe* hacer, qué posibilidades no solo puede, sino *debe* elegir.

En suma, el vínculo entre lo ontológico y lo moral en el pensamiento heideggeriano pasa por la noción de por-mor-de-sí, que mienta la mismidad del *Dasein*. El hecho de que nuestro ser sea una tarea que tenemos que realizar en virtud de sí, y que el ser que estamos realizando no nos sea ontológicamente indiferente, tiene una traducción moral: es posible tomar posición sobre nuestro ser en un respecto práctico-normativo.

Aun cuando en la explicación ofrecida no hemos encontrado legitimación alguna de un trato instrumental hacia la naturaleza o los entes vivos, Aurenque explica que desde finales del siglo pasado la consideración kantiana de la persona como fin-en-sí se considera en círculos éticos como un inequívoco ejemplo de «antropocentrismo»:

La tesis Kantiana [...] nos dice que el ser humano en tanto persona tiene un lugar privilegiado en el cosmos justamente a partir de su diferencia con los “animales irracionales”. [...] La vida humana constituye algo cualitativamente distinto de la vida biológica, [a saber] un fin en sí mismo y no determinable por fines externos o instrumentales. [...] [Aunque] la prohibición de la instrumentalización del hombre forma parte fundamental del vocabulario moral y jurídico moderno, [...] ha sido criticado en múltiples ocasiones [...] El estatus privilegiado del hombre va en desmedro del valor de los demás entes naturales [...] La ética contemporánea ha comenzado un uso biocéntrico del concepto de dignidad (2015, p. 133).

Dado que Heidegger ha defendido que el por-mor-de-sí es la condición de posibilidad del fin-en-sí cabe preguntarse si, después de todo, el filósofo no está incurriendo también una suerte de antropocentrismo. La filosofía kantiana únicamente puso límites al trato instrumental entre personas y sostuvo que «el hombre no puede tener ningún deber hacia cualquier otro ser más que hacia el hombre» (2005, pp. 308-309). Los entes vivos caerían dentro de la categoría kantiana de cosa [*Sache*], serían medios «con los que se puede hacer y deshacer a capricho» (1991, p. 15)¹¹. Por su parte, Heidegger únicamente nos ha dicho que el trato entre personas puede tener límites morales porque ontológicamente nos tomamos a nosotros mismos y aquellos que tienen un modo de ser similar al nuestro como fines.

Ahora bien, el reconocimiento kantiano y heideggeriano de que somos el único ente en el que es posible el comportamiento moral, no comporta necesariamente la instrumentalización de la naturaleza y los entes vivos. Aunque en los textos heideggerianos y kantianos esté efectivamente ausente la pregunta por los límites de nuestro comportamiento para con la naturaleza y entes vivos, ello no impide que en sus filosofías podamos encontrar herramientas para pensarlo. En el siguiente apartado veremos cómo la filosofía heideggeriana puede hacer posible la introducción de los entes vivos y la naturaleza en la reflexión moral.

3. Fundamentación de la introducción de la vida en la moral

Este apartado se va a centrar en una noción elaborada en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*: la peculiaridad [*Eigentümlichkeit*]. En este curso Heidegger elabora un vocabulario ontológico específico para la vida en diálogo crítico con algunos científicos de la época. Con el fin de enmarcar tal discusión, en cuyo seno el filósofo piensa la específica mismidad viviente, comenzaremos proponiendo una ampliación del concepto de caída [*Verfallen*]. Ahondaremos en la peculiaridad y su relación el entorno [*Umgebung*] y la naturaleza. Concluiremos proponiendo que, al igual que la mismidad del *Dasein* permitía establecer un vínculo entre lo ontológico y

¹¹ Cf. Como contrapunto los interesantes comentarios en contra del trato cruel, violento y destructor hacia los entes vivos y la naturaleza en (Kant, 2005, pp. 308 y ss.).

lo moral, la peculiaridad fundamenta la introducción de los entes vivos, sus entornos y la naturaleza en la reflexión moral.

3.1 Ampliación de la noción de caída

Son ampliamente conocidas las tesis sostenidas en el §6 de *SZ* donde se introduce la noción de caída [*Verfallen*] en su doble significación: mundo y tradición. La caída en el mundo vendría a dar cuenta de por qué el *Dasein* es ontológicamente lejano, es decir, no acierta cotidianamente con su especificidad ontológica al interpretar su modo de ser a partir de las cosas.

En los análisis heideggerianos del mundo del trabajo se pone de manifiesto que cotidianamente el *Dasein* tampoco acierta con la especificidad ontológica de la vida, es decir, está *caído* para con ella. En contextos productivos la naturaleza y los entes vivos salen al encuentro primariamente como materiales o recursos: el suelo comparece como «campo de cultivo», el bosque como «reserva forestal» y refugio de animales susceptibles de ser «cazados» o «montados», y el río como «energía hidráulica» (GA 20, p. 270/249; SZ, p. 70/92). Los entes vivos y la naturaleza son aquello que, en cierto sentido *subsiste* [*vorhanden sein*], en tanto que no son producidos, pero al mismo tiempo están inmediatamente referidos al proceso productivo. En definitiva, son aquello a partir de lo cual el trabajo puede tener lugar, y, por tanto, son susceptibles de ser empleados o utilizados (SZ, p. 70/92; GA 24, p. 163/151). Nótese que el filósofo está realizando una descripción de índole ontológica, que no suscribiendo su adhesión a ninguna forma de antropocentrismo. De hecho, advierte de que el «comportamiento cotidiano hacia *todo* ente no se mueve en las *relaciones fundamentales* que corresponden al modo específico del ente respectivo» (GA 29/30, p. 400/333).

Es tarea de la ontología, apoyándose en la cotidianidad como suelo fenoménico, el sacar a la luz los diferentes modos de ser, entre los cuales se encuentra la vida. En efecto, Heidegger reconoce en varias ocasiones que la vida es un modo de ser irreductible a la existencia [*Existenz*], a la subsistencia [*Vorhandenheit*] y a lo a-la-mano [*Zuhandenheit*] (GA 27, p. 71/81; GA 29/30, p. 296/252; GA 24, p. 14/35). Semejante afirmación filosófica es posible porque se apoya en ciertas experiencias cotidianas en las que sí se manifiesta cierta idea vaga de la vida. Por ejemplo, sabemos que los animales domésticos no «pertenecen a la casa como el techo» y los muebles, sino que «viven» y «comen *con* nosotros» (GA 29/30, p. 308/260). Es comúnmente sabido que, si nos ausentamos largas temporadas y no regamos nuestras plantas, a diferencia de los muebles y el techo, éstas terminarán muriendo¹². Asimismo, no es extraño verse cautivado, tras una larga caminata, por un paisaje montañoso (GA 27, p. 86/96) con flores en sus laderas (SZ, p. 70/92). Una ontología de la vida debería partir de estas experiencias cotidianas que

¹² La específica forma de morir [*Verenden*] de los entes vivos aparece en SZ, p. 247/264.

tienen lugar en el *Dasein*, entre otras, y a través de ellas clarificar la vida como modo de ser. Asimismo, debería determinar nuestra relación fundamental para con los entes vivos y dar cuenta de sus posibles formas deficientes —al igual que la solicitud [*Fürsorge*] nombraba el específico trato entre *Dasein*, y tenía formas deficientes—.

En *Los conceptos fundamentales* estas cuestiones son abordadas solo tangencialmente y como medio, pues verdadero el objetivo del curso es la elaboración del concepto metafísico de mundo. No obstante, contrariamente a lo que defiende Barbaras, Heidegger no disuelve la vida en otros modos de ser. De haberlo hecho, sería incomprensible la acuñación de novedosas nociones ontológicas que tiene lugar entre los §§51-63: servicialidad [*Diensthaftigkeit*], apertura [*Offensein*], entorno [*Umgebung*], conducta [*Benehmen*], anillo de desinhibición [*Enthemmungsring*], peculiaridad [*Eigentümlichkeit*], etc. En definitiva, en las reflexiones heideggerianas se puede encontrar un sugestivo primer paso hacia una ontología de la vida, si bien tal y como reconoce el filósofo, insuficiente e incompleto (GA 29/30, p. 385/320).

3.2. La mismidad viviente en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*¹³

If the Kantian doctrine of respect for persons is based on insight into human existence, as Heidegger himself suggested, then respect for animals, plants, and even ecosystems may be based on insight into their own modes of Being
(Zimmerman, Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism).

Comentábamos en el apartado anterior que, aun siendo la elaboración del concepto de mundo el objetivo del curso de invierno 1929/1930, Heidegger piensa la vida como un específico modo de ser e introduce novedosos conceptos ontológicos que le serían propios. Semejante acuñación de nociones se realiza en diálogo crítico con biólogos y científicos naturales como Roux, von Uexküll, Buytendijk, Driesch, Baer y Darwin. El filósofo elige a estos científicos como interlocutores porque sospecha que su vocabulario no es adecuado para alumbrar la vida como modo de ser, y que han podido trasladar ciertas precomprensiones cotidianas al ámbito científico. Al igual que era necesaria la deconstrucción [*Destruktion, Abbau*] de la historia de la filosofía, en tanto que sus conceptos no permitían pensar la subjetividad del sujeto, podría suceder algo similar con los acercamientos científico-filosóficos a la vida. De hecho, es llamativo que la noción de deconstrucción sea empleada por Heidegger al comienzo de la segunda parte de este curso: «la

¹³ Todas las citas del apartado pertenecen al tomo GA 29/30, salvo que se indique lo contrario.

esencia de la vida es accesible en el sentido de una consideración deconstruccionista [*abbauend*])» (p. 371/309)¹⁴.

Por ejemplo, el que Roux comprenda «los órganos como herramientas [...] como si fuera la cosa más inequívoca y legítima del mundo» (p. 316/267) e identifique al ente vivo con la máquina, podría tener sus raíces en la cotidianidad del *Dasein*. Como en contextos productivos los entes vivos aparecen como recursos susceptibles de ser utilizados, existe la tentación de homologarlos en un respecto teórico con herramientas, útiles e incluso máquinas. Al fin y al cabo, es innegable que en el *para-algo* reside tanto el carácter del útil (el martillo es *para* martillar), como el de los órganos de los entes vivos (los ojos son *para* ver, el olfato es *para* oler). Sin embargo, Heidegger quiere destacar que hay una diferencia abismal en ese carácter aparentemente compartido de *para-algo*, sin por ello sostener una postura vitalista que se movería en el mismo horizonte de comprensión al entender la máquina simplemente como un «organismo incompleto» (p. 316/267). Es su esfuerzo por no disolver unos modos de ser en otros lo que le lleva a diferenciar la utilidad propiamente dicha [*Dienlichkeit*] de los utensilios, de la servicialidad [*Diensthaftigkeit*] de los órganos. Mientras que los órganos tienen capacidades [*Fähigkeiten*] y *sirven* al organismo al que pertenecen, los útiles simplemente están dispuestos [*fertig*] para ser empleados. Matizará que, como los órganos están incorporados a una totalidad (a un ente vivo), es el organismo el que tiene capacidades.

Se dirá, el organismo [...] no se queda en las posibilidades, sino que llega a ver, oír, prender, cazar, acechar... es decir a la realización [*Verwirklichung*] de las capacidades. [...] Por ahora dejamos aparte si la relación entre capacidad y desarrollo de aquello para lo cual la capacidad es una tal podemos y estamos autorizados para llevarla al esquema de posibilidad y realidad [...] Ser-capaz no describe [...] al animal en su mera posibilidad, sino que la realidad [*Wirklichkeit*] del animal es en sí misma un ser-capaz de... (pp. 343-347/287-290).

Nótese que definir al ente vivo como ser-capaz no implica suscribir las categorías clásicas de la modalidad. Esto es, ser-capaz no es una posibilidad cuya realización dependa de «una fuerza, una entelequia, o un agente vital que opera» (p. 325/274). Así lo entenderían los neovitalistas como Driesch, con los que Heidegger será muy crítico. Si quisiéramos expresarlo en terminología tradicional, tendríamos que decir que el ser-capaz es la realidad [*Wirklichkeit*] del ente vivo. Los entes vivos no son *algo* y además *tienen* capacidades, sino que *son* sus capacidades, en plural. Se trata de una caracterización que inevitablemente recuerda al *Dasein*, el cual tampoco es *algo* que, además, tenga propiedades, sino que *es* sus posibilidades (SZ, p. 42/63-64).

¹⁴ Ciria traduce *abbauende Betrachtung* como *consideración reductora*, pues no cree que se trate de un análisis deconstruccionista. Preferimos verterlo al castellano como *deconstruccionista* porque la introducción de un vocabulario ontológico específico para los entes vivos nos incita a pensar que aquí la elección terminológica no es casual.

El ente vivo está capacitado, es poder-ser [*Seinkönnen*] (p. 324/273) y, por ello, *es* su hacer, *es* su conducirse. Será ahondando en estas nociones de poder-ser y capacidad como llegue a la mismidad viviente: la peculiaridad [*Eigentümlichkeit*]¹⁵.

Al igual que la mismidad [*Selbstheit*] nombraba la referencia que se da en el propio ser del *Dasein*, la peculiaridad nombra la referencia que tiene lugar en el ser del ente vivo. Una referencia que, como la del *Dasein*, se mueve en un ámbito más elemental que el saber-de-sí tradicionalmente tematizado como «autoconciencia». Por ello dice que la peculiaridad no debe entenderse en términos «yoicos» [*ichhaft*], proto-yoicos, ni a la luz de otros términos tradicionales como «sujeto» o «alma» (p. 340/285). Ahora bien, los entes vivos no tienen su sí-mismo como tarea a la manera del *Dasein*, no deciden *cómo* serlo y, por tanto, no les estará dada la posibilidad de tener un comportamiento moral.

La peculiaridad es irreductible a la mismidad del *Dasein*, pero también a la identidad [*Selbigkeit*] de una piedra o un lapicero. Heidegger detecta indicios de esta específica mismidad viviente en los argumentos que los vitalistas esgrimían para subrayar las diferencias entre los entes vivos y las máquinas. Nos estamos refiriendo a la capacidad de *autogeneración*, *autoconservación* y *autorrenovación*. Los entes vivos dan lugar a descendencia, se mantienen en la existencia y curan (cierran y compartimentan) sus heridas *por sí mismos*. Ese carácter de referencia, de *auto-* y, en definitiva, de *sí mismo* es lo que Heidegger se está esforzando en pensar bajo el rótulo de peculiaridad (pp. 325/274 y ss.). Lo interesante es que defenderá que esta no es el sustento invariable que mantiene unidas estas capacidades del ente vivo, sino que se realiza en cada una de ellas.

En la interpretación de la estructura de la capacidad, hemos topado con la peculiaridad – el carácter del permanecer-apropiado-de-sí. En ella se encierra un cierto «hacia», y eso significa un «lejos-de» impulsivo. Lejos del organismo, pero de tal modo que, en ese «ser capaz de» [...] se *retenga* y no solo conserve su *unidad específica*, sino que se la dé por vez primera (p. 343/287).

El *Dasein* trata consigo implícitamente en cada uno de sus comportamientos [*Verhalten*]: es «poniendo en obra un proyecto implícito de mí mismo como trato conmigo mismo» (Rodríguez, 2015, p. 179). De manera parecida, toda conducta [*Benehmen*] del ente vivo, aun cuando implique un *hacia fuera* o un *lejos*, es al mismo tiempo un trato implícito consigo mismo.

¹⁵ Nos volvemos a distanciar de Ciria, en este caso, de la nota que introduce a propósito de la peculiaridad [*Eigentümlichkeit*] y propiedad [*Eigentum*], según la cual estas nociones designarían, respectivamente, la manera como nos poseemos nosotros mismos y el animal (cf. p. 285). Dicho comentario va en detrimento de la comprensibilidad del texto en español, pues vuelve incomprensible la definición del organismo en términos de «peculiaridad capacitada que crea órganos [*befähigte organschaffende Eigentümlichkeit*]» (p. 342/287). Se trata, en definitiva, de una observación errada, pues Heidegger atribuye la peculiaridad [*Eigentümlichkeit*] al organismo y reserva la expresión «mismidad» [*Selbstheit*] para la manera específica de poseerse del *Dasein* (p. 340/285).

Esto es lo que nos está queriendo decir cuando afirma que no estamos perdiendo la unidad específica del ente vivo al no pensar la peculiaridad como una instancia unificadora. En todo caso, esa unidad del ente vivo se da *en* las conductas¹⁶.

Antes de concluir merece la pena comentar el papel que la peculiaridad, abordada principalmente entre los §§56-57, desempeña en la estructura del curso. En el §55 Heidegger había advertido que es imposible ahondar más en el ser del ente vivo sin introducir el concepto de entorno [*Umgebung*]. Es profundamente llamativo que a partir del §58 retome este problema hasta que en el §61 afirme que el entorno y el ente vivo no son dos entes terminados y separados que eventualmente entran en relación. Más bien, en el rodearse [*Sichumringen*] o vincularse al entorno —y fijémonos en el «se» reflexivo, pues remite a la peculiaridad— consiste el ser del ente vivo (p. 375/312). Reconociendo las virtudes y flaquezas de los planteamientos de von Uexküll y Buytendijk, Heidegger afirmará que el ente vivo, que *es* su conducirse [*sich benehmen*], lo hace siempre en un entorno que le es correlativo. En efecto, es más preciso hablar de entonos —en plural—, frente a un mundo que estaría homogéneamente dado a todos los entes vivos y con el que cada uno entraría, a su modo, en relación. Explicará que es un error pensar que todas las especies están abiertas [*Offensein*] por igual a un mundo que *está ahí delante*, pues están abiertas a motivos que desinhiben sus conductas, motivos que vienen determinados por lo que llamará «anillo de desinhibición» [*Enthemmungsring*]. Este concepto hace referencia a aquello con lo que un ente vivo puede entrar en relación. Aun cuando el entorno de la ardilla sea diferente del entorno del pájaro carpintero, pues son distintos los motivos a los que están abiertos; en ambos casos los respectivos entornos constituyen al pájaro y a la ardilla en su ser. En suma, el *estar-en-el-entorno* de los entes vivos no es un suplemento, sino que es su constitución de ser¹⁷.

A ello hay que añadir que los diversos anillos de desinhibición se encuentran entrelazados. Precisamente por ello son posibles fenómenos como el que una «ardilla ahuyente a un pájaro carpintero», mientras que el «pájaro carpintero intenta comerse la carcoma» que perfora la encina en la que está la ardilla, al tiempo que el árbol reacciona e intenta aislar al insecto (p. 401/334). Esta totalidad entrelazada de los anillos de desinhibición, es decir, esta interrelación de los entes vivos y sus entornos es lo que recibe el nombre de «naturaleza», la cual «exige de nosotros un modo totalmente específico de estar transpuestos [*Versetztsein*]» (p. 402/335).

Sin embargo, Heidegger no desarrolla más esta cuestión al considerar que solo podrá ser encarada después de haber elaborado el concepto de mundo.

¹⁶ Esto es lo que significa la expresión «perturbamiento» [*Benommenheit*], cuestionada por Barbaras en (2013, p. 97).

¹⁷ Heidegger advierte que si se desea tematizar la vida no se debe partir de la corporalidad, tal y como hará Barbaras en (2013), sino que debe comenzarse por la estructura *estar-en-el-entorno*, pues el cuerpo del ente vivo solo «se entiende sobre la base de [esta] totalidad original» (p. 383/318).

La naturaleza, como ese entrelazamiento de anillos de desinhibición o interrelación de los entes vivos y sus entornos, comparece en el *Dasein*. Si ello es posible es porque el *Dasein* consiste en *estar-en-el-mundo* y ser el ámbito de manifestación y comprensión de ser. Por ello, determinar en qué consiste el carácter de *mundo* del mundo, y en qué sentido existimos en medio de lo ente, es una tarea previa.

No obstante, que esos sean los intereses heideggerianos no impide que se puedan extraer sugerentes conclusiones de sus reflexiones. Hemos visto que la mismidad del *Dasein* permitía vincular la reflexión ontológica con la moral, pues únicamente un ente que tiene que decidir en cada caso cómo ser, le puede parecer moralmente problemático cómo *debe* ser. Por nuestra parte, proponemos entender la peculiaridad como el fundamento, o condición de posibilidad, que permite introducir a los entes vivos, sus entornos (con los que se encuentran indisolublemente ligados) y la naturaleza (como la interrelación de los entes vivos y sus entornos) en la reflexión moral. Es porque la vida comparece en el *Dasein* como peculiar y estructuralmente ligada a un entorno, así como la naturaleza como una totalidad entrelazada de anillos de desinhibición, por lo que puede surgir la pregunta por los límites que *debe* tener el *Dasein* en su trato con ellas.

4. Conclusiones

En virtud de los análisis ofrecidos ha quedado mostrada la inadecuación de las objeciones en términos de «antropocentrismo», «humanismo» y «especismo» hacia la filosofía heideggeriana.

La especificidad ontológica de la vida no queda comprometida por la introducción de la expresión «privación», por las reflexiones en torno al «por-mor-de-sí» y la «pobreza de mundo». Insistíamos en que *Dasein* nombra la comprensión de ser que tiene lugar en el ente que somos, y que, lejos de colocar a la especie humana en una posición central, nos sitúa en un lugar excéntrico. El privilegio ontológico que comporta la comprensión de ser no implica una minusvaloración o instrumentalización de los entes vivos y la naturaleza. Más bien, permite que la vida y la naturaleza comparezcan en el *Dasein* respectivamente como peculiaridad y totalidad entrelazada de los anillos de desinhibición. Veíamos que el esfuerzo heideggeriano por no disolver unos modos de ser en otros culminaba con la introducción de novedosas nociones ontológicas específicas para la vida en el curso de invierno 1929/30. En esta dirección entendíamos la afirmación que funcionaba como hilo conductor del curso: el ente vivo, aunque no tenga mundo [*Welt*] a la manera del *Dasein* —por carecer de comprensión de ser—, sí que tiene un entorno [*Umgebung*] correlativo.

Conscientes de que las críticas vertidas contra el pensamiento heideggeriano se encontraban atravesadas de consideraciones morales y ontológicas, habíamos clarificado el único término heideggeriano que permitía su

vinculación: el por-mor-de-sí. Solamente un ente cuya mismidad le obliga a comportarse respecto de su propio ser como un fin puede tener un comportamiento moral. Defendíamos que la peculiaridad como específica e irreductible mismidad viviente posibilitaba, a su vez, la introducción de los entes vivos, sus entornos y la naturaleza en la reflexión moral. Queda demostrado que en los textos heideggerianos, pese a no sostenerse tesis «biocéntricas», existen evidencias que nos permiten pensar la vida y la naturaleza como siendo objeto de comportamientos morales. De qué manera se concreta ética y jurídicamente esta reflexión ontológica es algo que legamos como tarea pendiente a la posteridad.

Referencias

- ARENDDT, Hannah (2003). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- AURENQUE, Diana (2015). “El animal no es cosa: Sobre la ambigüedad del animal en la analítica existencial del Dasein”, *Filosofía Unisinos*, 16 (2), pp. 131-133. doi: 10.4013/fsu.2015.162.03
- BARBARAS, Renaud (2013). *Introducción a una fenomenología de la vida: intencionalidad y deseo*, Madrid: Encuentro.
- BUCHANNAN, Brett (2008). *Onto-ethologies. The Animal Environment of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Albany: Suny Press.
- DERRIDA, Jacques (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- DERRIDA, Jacques (1998). *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Valencia: Pre-textos.
- FOLTZ, Bruce V. (1995). *Inhabiting the Earth. Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*. New York: Humanity Books.
- HEIDEGGER, Martin. SZ, *Sein und Zeit* (1927), ed. F.-W von Herrmann, 1977. Vers. cast.: J.E Rivera, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), ed. F.-W. von Herrmann, 1991. Vers. Cast: G.I. Roth, *Kant y el problema de la metafísica*, Ciudad de México: FCE, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. GA 9, *Wegmarken* (1919-1961), ed. F.-W. von Herrmann, 1976. Vers. Cast.: H. Cortés y A. Leyte, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (SS 1925), ed. P. Jaeger, 1979, Vers. Cast: J. Aspiunza, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Madrid: Alianza, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26), ed. W. Biemel, 1976. Vers. Cast.: A. Ciria, *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), ed. F.-W. von Herrmann, 1975. Vers. Cast.: J. J. García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000.

- HEIDEGGER, Martin. GA 27, *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928-1929), ed. O. Saame e I. Saame-Speidel, 1996. Vers. Cast: M. Jiménez Redondo, *Introducción a la filosofía* Valencia: Cátedra, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt—Endlichkeit—Einsamkeit* (WS 1929/30), ed. F.-W. von Herrmann, 1983. Vers. Cast.: A. Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza, 2007.
- JARAN, François (2018). “On the ontological origins of Ethics: A Philosophical-Anthropological Approach”, *Philosophy Today*, 62 (3), pp. 785–801. doi: 10.5840/philtoday20181113235.
- JIMÉNEZ REDONDO, Manuel (2013). “El hombre como fin en sí: una aproximación kantiana a la idea de persona”, *Teoría y Derecho* 14, pp. 14-33. URL: ojs.tirant.com/index.php/teoria-y-derecho/article/view/131/128.
- KANT, Immanuel (2005). *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.
- KANT, Immanuel (1991). *Antropología. En sentido pragmático*, Madrid: Alianza.
- LEOPOLD, Aldo (1949). *A Sand County Almanac*. New York: Random House.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1995). *Iniciación a la filosofía*. Madrid: Istmo.
- MUÑOZ PÉREZ, Enrique V. (2008). *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch. Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers*. Würzburg: Ergon Verlag.
- NEIRA, Hernán y AURENQUE, Diana (2014). “¿Pobres y ricos de mundo? Repensando la noción heideggeriana de la animalidad”, *Rev. Filo. Aurora Curitiba*, 26 (38), pp. 315-342. doi: 10.7213/aurora.26.038.AO.08
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón (2021). “La antropología filosófica en el pensamiento de Heidegger. Un esbozo”, en R. Rodríguez y F. Jaran (eds.). *El proyecto de una antropología fenomenológica*. Madrid: Guillermo Escolar, pp. 19-44.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón (2015). *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- SINGER, Peter (1975). *Animal Liberation: A New Ethics of our treatment of animals*. New York: Random House.
- SCHALOW Frank (2006). *The Incarnality of Being. The Earth, Animals, and the Body in Heidegger's Thought*, Albany: State University of New York Press.
- ZIMMERMAN, Michael (2002). “Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism”, en T. Toadvine (ed.). *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself* SUNY Pres Series, pp. 73-101.
- WHITE, Lynn (1967). “The historical roots of our ecological crisis”, *Science*, 155, pp. 1203-1207. doi: 10.1126/science.155.3767.1203.