

UNA LECTURA DECONSTRUCTIVA DE LA FRASE «EL ANIMAL ES POBRE DE MUNDO»

A DECONSTRUCTIVE READING OF THE PHRASE «THE ANIMAL IS POOR IN WORLD»

PILAR GILARDI

Instituto de investigaciones Históricas, UNAM

pilargilardi@gmail.com

Resumen: Mucho se ha escrito a propósito de la frase heideggeriana “el animal es pobre de mundo”. Por lo general se ha interpretado como enunciado autónomo y definitivo. En otros casos, se ha propuesto como enunciado provisional. En este texto se pretende comprender dicha tesis desde el *con-texto* en el que fue enunciado, esto es, como parte de las lecciones que Heidegger impartió entre 1929-1930, de tal forma, se pretende llevar a cabo una *deconstrucción* de los términos que en dicho enunciado están en juego con el fin de mostrar su sentido en el horizonte de los textos heideggerianos dedicados a la pregunta por la metafísica.

Palabras clave: Animal, Mundo, Pobreza, Metafísica, *Grundstimmung*.

Abstract: Many has been wrote about the heideggerian phrase “the animal is poor in world”. Generally it has been readed as an autonomus and difinitive statement. In other instances, it has been propoused as a provisional statement. This text pretends to understand this thesis from it’s own enunciation *con-text*, this is, as a part of the lessons Heidegger imparted between 1929-1930, in such a way, it pretends to make a *deconstruction* of the terms that in this phrase are into play with the objective to show it’s sense on the horizon of the heideggerian texts devoted for the cuestion about methaphysics.

Keywords: Animal, World, Poverty, Metaphysics, *Stimmung*.

Copyright © 2018 PILAR GILARDI

Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Heidegger: caminos y giros del pensar», n.º 9, 2018, pp. 99–114,
Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)
<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 16/4/2018 **Aceptado:** 11/6/2018

I. Introducción

El análisis sobre la animalidad que Heidegger lleva a cabo en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, rinde honor al carácter equívoco que al inicio de estas lecciones el filósofo reconoce como propio del quehacer filosófico. En lo que sigue propongo una lectura *deconstructiva* de la frase que sirve de punto de partida a la reflexión sobre la animalidad: *el animal es pobre de mundo*. Con el término *deconstructivo*, entiendo lo que el propio Heidegger apuntó, esto es, un trabajo que a partir del desmontaje de los conceptos heredados por la tradición logré hacer patente el horizonte desde el cual se ha interpretado lo dicho. En este caso, esta tarea exigirá una lectura *desde* los presupuestos del propio Heidegger que permita comprender el sentido de este polémico enunciado desde los fundamentos que él mismo enunció (y en ocasiones abandonó) a lo largo de su argumentación.

II. La consideración comparativa

La pregunta sobre la animalidad del animal ocupa prácticamente toda la segunda parte de las lecciones impartidas por Heidegger entre 1929 y 1930 en Friburgo y posteriormente publicadas bajo el título *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*.

Me pregunto: ¿por qué en un texto cuyo propósito es pensar la naturaleza de la metafísica, esto es, sus cuestiones fundamentales, la mitad del ahora libro está dedicada a la esencia del animal?, ¿qué hay en este ente, o en el abordaje de esta cuestión, que permite a Heidegger dar cuenta del modo fundamental de hacer filosofía: la metafísica?, ¿cómo introduce el filósofo dicha cuestión?

La reflexión sobre la animalidad del animal tiene lugar en el amplio y central contexto de la pregunta sobre la naturaleza de la filosofía. Al inicio del seminario, después de señalar las diferencias principales entre ciencia y filosofía, Heidegger, valiéndose de unas palabras de Novalis, vincula el quehacer filosófico con la nostalgia: “la filosofía —afirma el poeta— es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa”.¹ Según Heidegger, a diferencia de lo que sucede en la ciencia, en estas palabras queda expresado el carácter conceptualmente abarcador de la filosofía. La referencia a un temple de ánimo fundamental dentro de estas lecciones, como es bien sabido, no acaba con esta alusión a la nostalgia. El aburrimiento, en esta ocasión, es elegido como temple de ánimo señalado, a partir del cual la filosofía puede ponerse en marcha. Así, una vez que Heidegger ha dejado asentado que el origen de la filosofía no se encuentra en un acto reflexivo sino en un temple anímico que es necesario *despertar*, está en disposición de pensar el asunto anunciado en el título de las lecciones, esto es, las cuestiones fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad.

La pregunta por la animalidad del animal se introduce a partir del interrogante por el mundo. Mundo y animalidad aparecen, metodológicamente, como dos cuestiones solidarias que se abordan a partir de lo que Heidegger denomina una consideración comparativa. Este modo de proceder se diferencia del camino iniciado en *De la esencia del fundamento* y del propuesto en *Ser y tiempo*: en el primer caso se trataba de seguir la historia de la palabra mundo y la historia de la elaboración del concepto que ella encierra;² en el segundo, se intentó una primera caracterización del mundo mediante la interpretación del modo en que, primeramente y la mayoría de las veces, nos movemos cotidianamente en él.³

De tal forma, Heidegger afirma:

Ahora escogemos más bien un tercer camino: el de una *consideración comparativa*. Hemos oído que el hombre no es sólo un *fragmento del mundo*, sino señor y siervo de él en el sentido que lo “*tiene*”. El hombre tiene mundo. ¿Qué sucede con lo ente restante, que también es, como el hombre, un fragmento del mundo, por ejemplo los animales, las plantas, las cosas materiales, las piedras? A diferencia del hombre, que también tiene el mundo, ¿son sólo fragmentos del mundo? ¿O

¹ Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. Alberto Ciria, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 28. En adelante CFM. (GA 29/30, p. 96).

² CFM, p. 225. (GA 29/30, p. 261).

³ CFM, p. 226. (GA 29/30, p. 262).

también el animal tiene mundo, y cómo? ¿Del mismo modo que el hombre, o de otro modo? ¿Cómo hay que concebir esta alteridad? ¿Qué sucede con la piedra? Aquí se aprecian ya diferencias, aunque todavía tan imprecisas. Las fijamos en tres tesis: 1) la piedra (lo material) es *sin mundo*; 2) el animal es *pobre de mundo*; 3) el hombre *configura mundo*.⁴

El análisis comparativo elegido por Heidegger como punto de partida, implicará un desmontaje de las tesis elegidas con el fin de mostrar el horizonte desde el cual han sido propuestas. ¿Qué debemos entender con el término “comparar”?⁵ Primeramente hay que decir que todo comparar es poner en relación algo con algo. Algo que se supone distinto y que en cierta medida resulta *contrario*. La comparación exige confrontación, contraste. Si se mantiene como tal, esto es, como comparación, no exige reducción de un término al otro. No busca identificar, nivelar, asimilar, sino precisamente mantener el contraste y, así, la diferencia. Este modo de proceder, no conlleva necesariamente jerarquización alguna. Si bien toda jerarquía implica comparación, no toda comparación supone jerarquía. La relación establecida por medio de la comparación bien puede mantener en paralelo a los entes en cuestión. Estas características de la comparación permitirán a Heidegger situar el análisis en el ámbito de la *diferencia* y así evitar cualquier modo de reduccionismo.

Ahora bien, en las tres proposiciones señaladas, es el mundo el concepto que a través del *acceso* se trata de aclarar, es el concepto por el que se interroga. La pregunta por la esencia del animal surge de este planteamiento inicial. Paradójicamente serán las observaciones sobre la esencia del animal las que den noticia del mundo. Situar el énfasis de la investigación en el modo de acceso nos permite afirmar que se trata de un proceder estrictamente fenomenológico.

III. Sobre el modo de proceder de las ciencias

Una vez señalado el horizonte desde el cual se plantea la tesis sobre la pobreza de mundo del animal, esto es, la metafísica, Heidegger se propone mostrar la diferencia en el modo como ciencia y metafísica entienden la *comparación* entre las tesis enunciadas. Con el término *pobreza* se expresa la manera en que el animal se relaciona con el mundo, el *modo* en que el animal tiene mundo. Según Heidegger, el conocimiento científico ha interpretado esta afirmación desde dos perspectivas opuestas (que él mismo considerará improcedentes).

Ambas piensan el término *pobreza* frente a *riqueza*. Este proceder subordina un concepto a otro, establece una jerarquía: menos frente a más. Pero entonces, ¿de qué o qué es lo que el animal tiene *menos* frente al hombre? La primera perspectiva afirmará: el animal es pobre de mundo porque su *acceso* al mundo es más restringido que el del hombre.⁶ Así por ejemplo:

⁴ CFM, p. 227. (GA 29/30, p. 263).

⁵ Hacia el final del capítulo quinto de estas lecciones, Heidegger, sorprendentemente, finaliza el análisis sobre la animalidad con una auto objeción en la que parece poner en duda el fundamento mismo de su argumentación. La crítica va dirigida al modo de proceder, esto es, la *comparación*, de tal forma afirma: “Por eso, la tesis de la pobreza de mundo del animal va demasiado lejos. Sin embargo, si nos aferramos a ella, y además con razón, entonces esta caracterización de la animalidad mediante la pobreza de mundo no es genuina, no se ha obtenido de la animalidad misma ni se mantiene en los límites de la animalidad, sino que la pobreza de mundo es un carácter *en comparación* con el hombre. (...) La tesis de la pobreza del animal no es entonces una interpretación esencialmente propia de la animalidad, sino sólo una ilustración *comparativa*.” (las cursivas son mías). Cf. CFM, p. 326. Algunos trabajos relevantes sobre este tema consideran que la tan controvertida tesis sobre la pobreza de mundo del animal, debe atenuarse y considerarse con reparos, ya que de acuerdo a la autocrítica heideggeriana, es posible afirmar que ésta no tiene carácter definitivo. Esta interpretación la encontramos, por ejemplo, en Róbson Ramos dos Reis, “Lagarteando: problemas ontológicos e semânticos na hermenêutica da natureza viva de Heidegger”, en *Revista Filosofia Unisinos*, 2010, pp. 230-233. También cf. del mismo autor: “Aspectos da interpretação fenomenológica da vida animal nos conceitos fundamentais da metafísica”, en Roberto Wu, *Heidegger e sua época: 1930-1950*, Porto Alegre, Editora Clarinete, 2014, pp. 199-200. En este artículo propongo una interpretación distinta. Considero que si bien es necesario tomar en cuenta la auto crítica de Heidegger a su modo de proceder, a lo largo de su pensamiento se mantendrá el *resultado* de este proceder, esto es, la diferencia radical entre hombre y animal (por ejemplo en las lecciones dedicadas a la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche entre 1938-1939 o en la *Carta sobre el humanismo* de 1946). De tal forma, si bien la comparación se pone en duda, el resultado no. La interpretación que propongo sugiere que la comparación no tiene carácter accidental y permite a Heidegger acentuar esta diferencia.

⁶ CFM, p. 243. (GA 29/30, p. 284).

La abeja obrera conoce las flores que visita, su color y aroma, pero no conoce los pistilos de estas flores *en tanto que* pistilos, no conoce las raíces de las plantas, no conoce tal cosa como el número de los pistilos y de las hojas. Frente a ello, el mundo del hombre es rico, mayor en cuanto alcance, va más allá en cuanto a penetrabilidad, es constantemente incrementable no sólo en alcance (sólo hace falta aportar ente), sino también cada vez más profundizable en cuanto a penetrabilidad.⁷

Sin embargo, reconoce Heidegger, estas afirmaciones pueden ser debatidas *ipso facto* dando lugar a la perspectiva contraria: ¿cómo es posible afirmar que el acceso del hombre al mundo es mayor en alcance y penetrabilidad?, estas afirmaciones seguramente desconocen las sesudas investigaciones de la ciencias naturales a propósito del mundo de los animales y de sus capacidades. La percepción de algunos animales *superiores* es infinitamente mayor a la de los hombres. El alcance y penetrabilidad de la vista de un águila es mucho mayor que la del hombre. El olfato de un perro logra captar cualquier cantidad de datos que al hombre le son inaccesibles. Y aún más, ¿qué es lo que debemos entender por inteligencia?, ¿es ésta una capacidad que sólo pertenece al hombre? Experimentos múltiples nos han mostrado la inteligencia en el modo de proceder de distintas especies animales. De tal forma, la brecha que por siglos se estableció entre la naturaleza animal y la humana se hace cada vez más estrecha.

El conocimiento científico, ya sea que se decida por una u otra posición, pone de manifiesto que la comparación entre hombre y animal se lleva a cabo a partir de una jerarquía que sólo es posible desde un supuesto común. En efecto, toda jerarquía se caracteriza por establecer una línea que va del más al menos. El más y el menos se pueden fijar sólo en la medida en que es posible referirlos a un parámetro unitario de medición: el hombre. La discusión sobre la *esencia* del animal, ya sea que se decida por defender la superioridad que la capacidad del conocimiento humano posee para penetrar en la realidad, o busque acortar o liquidar la brecha existente entre hombre y animal, se coloca en una gradación tasadora. Este proceder, propio de las ciencias, se distingue radicalmente de la metafísica. Al conocimiento científico pertenece la medición como instrumento fundamental. En cambio, a la metafísica le es inherente moverse de manera circular, y en un círculo es imposible establecer jerarquización alguna. Cuando la reflexión científica comienza a moverse en círculos, es indicio de objeción o imposibilidad. Esto sucede también en la filosofía, sólo que este movimiento circular, este mirar hacia el centro, no sólo no es indicio de objeción o imposibilidad, sino de que se ha llegado a lo esencial.⁸

La ciencia —lo decía ya Aristóteles— tiene como objetivo la búsqueda de lo universal y necesario. Ciencia, sólo la hay de lo universal,⁹ y ésta es expresión de aquello que en las cosas mismas se repite. La ciencia es capaz de capturar, de trazar un sentido universal abstracto bajo el supuesto de que todo puede reducirse a un único principio. El comportamiento científico se construye a partir de lo semejante.

La metafísica, en cambio, no está comprometida con este modo de proceder, de tal manera, la tesis sobre la pobreza de mundo del animal, anunciada en el contexto sobre las cuestiones fundamentales de la metafísica, no designa un más o un menos cualitativo, sino un modo de ser que expresa la irreductibilidad del animal respecto del hombre y del hombre respecto del animal. La relación que existe entre animal y hombre hace evidente un punto de *resistencia*, de *retracción* que pone de manifiesto ese núcleo inaccesible que constituye al animal, ese núcleo que a pesar de los intentos de la ciencia por sacarlo a la luz, se retrae definitivamente a la presencia.

IV. Sobre el término *pobreza*

Pensar la tesis *el animal es pobre de mundo* fuera del ámbito de la gradación tasadora supone, lejos de intentar homologar o uniformar las diferencias, señalarlas con mayor intensidad. En el modo de proceder iniciado, esto es, la comparación: “Ciertamente, se expresa una relación y una diferencia, pero en otro sentido. ¿En cuál? Esto es justamente lo que estamos buscando. Para ello es necesario que determinemos apropiadamente

⁷ CFM, p. 244. (GA 29/30, p. 285).

⁸ Cf. CFM, pp. 237-238. (GA 29/30, pp. 276-277).

⁹ Cf. Aristóteles, *Analíticos segundos* 4, 73a-74a.

también el concepto de *pobreza* y que le demos el significado específico en relación con los fenómenos del mundo, para comprender de este modo la tesis de la pobreza de mundo”¹⁰. Así las cosas, el término pobreza que usualmente es considerado como tener o poseer menos que el otro, como un *carecer*, es resignificado e interpretado como *modo de ser*.¹¹ Por ello:

De este significado derivado de “pobre” hay que distinguir [...] el ser pobre como un tipo de encontrarse, *Zumutesein*, que tenemos que expresar con la palabra *armmütig*, de modo correspondiente a *demütig*, “humilde”, *schwermütig*, “melancólico”. Con ello expresamos que el ser pobre no es una mera propiedad, sino el modo como el hombre se posiciona y adopta una actitud. Este *auténtico ser pobre* en el sentido del *existir* del hombre es también un *carecer*, y tiene que serlo, pero de modo que del *carecer* se extrae una fuerza peculiar de transparencia y libertad interior para la existencia.¹²

La pobreza, que en el texto recién citado alude al hombre y se vincula con la posibilidad de libertad, es pensada como un modo de *encontrarse* que consiste en un no-necesitar, o necesitar sólo lo elemental.¹³ En el caso del animal ésta puede traducirse como una suerte de autarquía y autolimitación. Llama la atención la relación que a partir de su raíz etimológica Heidegger establece entre los términos pobreza (*Armut*), humildad (*demütig*) y melancolía (*schwermütig*); ese temple de ánimo, que consiste en una especie de suave aflicción, de languidez o de *nostalgia*.¹⁴ La pobreza es indudablemente un *carecer*, pero uno que hace ver lo esencial, la melancolía aunada a ella parece recordar esa “pérdida ontológica”, eso no susceptible de ser recuperado.

La reflexión sobre la pobreza nos ha llevado al ámbito de lo esencial y nos obliga a recordar el principio que a continuación transcribo y, que a mi juicio, atraviesa en totalidad la interpretación heideggeriana sobre la animalidad:

¿Hay en general en lo esencial algo superior y algo inferior? ¿La esencia del hombre es superior a la esencia del animal? Todo esto es cuestionable ya como pregunta (...) Esta tasación corriente no sólo es cuestionable en la relación entre animal y hombre, lo cual ya da motivos para examinarla en cuanto a su legitimidad y sus límites y sus logros. Esta cuestionabilidad se da también para el enjuiciamiento *dentro* del propio reino animal. Aunque también aquí estamos acostumbrados a hablar de animales superiores e inferiores, es sin embargo un error fundamental creer que las amebas y los infusorios son animales más imperfectos que los elefantes y los monos. *Todo animal y toda especie animal es en cuanto tal tan perfecto como los demás*.¹⁵

V. El diálogo con la biología¹⁶

Ahora bien, aunque entre el modo de ser de la ciencia y el de la metafísica existe una diferencia fundamental, ésta no implica una exclusión total, sino un modo de relación que Heidegger califica como equívoca¹⁷

¹⁰ CFM, p. 245.

¹¹ Cf. CFM, p. 245-246. (GA 29/30, p. 287).

¹² CFM, p. 246. (GA 29/30, p. 288).

¹³ Es importante recordar el lugar que ocupa la noción de pobreza en el pensamiento de Heidegger, ésta de ninguna manera sería exclusiva del animal. En sentido estricto, es el hombre, comprendido como *Dasein*, el desposeído por antonomasia. En la pobreza radica la posibilidad más alta del hombre. Sobre la complejidad de la noción de pobreza en Heidegger véase Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, J. Million, Grenoble, 1990, pp. 109-154. También, Róbson Ramos dos Reis, “Lagarteando: problemas ontológicos e semânticos na hermenêutica da natureza viva de Heidegger”, p. 237. Y desde luego el texto del propio Heidegger dedicado a la pobreza, Cf. Martin, Heidegger, *La pobreza*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

¹⁴ Un análisis sobre la filosofía como nostalgia puede encontrarse en Pilar Gilardi, “A propósito de la filosofía, la nostalgia y el dolor: una aproximación a Heidegger y Novalis”, *La lámpara de Diógenes*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, núm. 24-25, 2013.

¹⁵ CFM, p. 245. Las cursivas son mías. (GA 29/30, pp. 286-297).

¹⁶ A propósito de si es posible considerar como *diálogo* la relación de Heidegger con la biología, Cf. Enrique Muñoz en “Heidegger y la biología: mecanicismo y vitalismo en los *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*”, en *Pensamiento*, vol. 71, 2015, pp. 1201-1216 y del mismo autor: “El aporte de Jakob von Uexküll a los *Conceptos fundamentales de la metafísica*”, en *Diánoia*, vol. LX, número 75, 2015, pp. 85-103.

¹⁷ CFM, p. 238. (GA 29/30, p. 276).

y de la cual es posible, tal y como lo muestra el filósofo en estas lecciones, extraer un diálogo que, además de fecundo, resulta imposterizable. Heidegger no sólo no elude los resultados que las investigaciones biológicas han arrojado a propósito del comportamiento animal, sino que se vale de ellas para formular su propuesta, tomando afinidades y resaltando diferencias.¹⁸

En concreto, Heidegger se apoyará en las investigaciones de Hans Driesch y Jakob von Uexküll. De éste último reconocerá, más que el interés a nivel filosófico, la riqueza experimental de su trabajo.¹⁹ En el marco de la discusión con la biología, se impone la cuestión central del organismo como principio de vida. En efecto, las distintas comprensiones del organismo determinarán el rumbo de la ciencia biológica. Al igual que Uexküll, Heidegger rechaza la comprensión del organismo como máquina. Sólo que, mientras para el científico la diferencia principal entre la máquina y el organismo tiene un fundamento teleológico que se explica de acuerdo a la *conformidad a plan* (*Planmäßigkeit*)²⁰ que lo determina, quedando así vinculado a una suerte de vitalismo, para Heidegger, esta diferencia deberá comprenderse dentro del horizonte de la fenomenología hermenéutica, cuyas implicaciones abordaré en lo que sigue.

Lo propio del órgano, señala Heidegger, es su *carácter referencial*. Éste debe comprenderse en términos de *capacidad*, es decir, de *posibilidad*. La capacidad no proviene del órgano sino que es *anterior*. Será pues primordial comprender a qué refiere Heidegger con esta anterioridad que a sus ojos no debe entenderse como una forma de *entelequia*.²¹ En efecto: “En todo ello, hay que mantener totalmente aparte el pensar en una conciencia y en lo anímico, así como el pensar en una ‘conformidad a plan’”²². En el orden de lo fáctico existe una correspondencia absoluta entre órgano y capacidad: la capacidad requiere del órgano y el órgano de la capacidad. Pero es la capacidad la que define la constitución del órgano en la medida en que esta última está determinada por la interacción significativa con aquello que la rodea:

Los llamados animales inferiores, las amebas, los infusorios, sólo disponen del protoplasma de una única célula (...) Tienen que configurarse en cada caso por sí mismos sus órganos necesarios, para luego volver a destruirlos. Es decir, sus órganos son órganos momentáneos. Así sucede con las amebas. En el caso de los infusorios se mantienen ciertos órganos, concretamente todos aquellos que tienen que ver con el prender y el movimiento, mientras que los órganos vegetativos, que sirven para la nutrición, no son fijos (paramecios). Por el contrario, los otros órganos precisan del protoplasma. “En torno a cada bocado se configura una burbuja, que primero pasa a ser boca, luego estómago, luego intestino, y finalmente esfínter” (Uexküll, *Theoretische Biologie*, 1928: 98). Tenemos con ello una gradación determinada de órganos que se destruyen a sí mismos en esta gradación determinada. De aquí resulta concluyentemente que las *capacidades* de comer, de digerir, son *anteriores a los órganos respectivos*.²³

¹⁸ CFM, p. 315. (GA 29/30, p. 379).

¹⁹ Cf. CFM, p. 318. (GA 29/30, p. 383).

²⁰ Jakob von Uexküll, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, trad. R.M. Tenreiro, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1945.), p. 17. y p. 40

²¹ Sobre la comprensión de un orden prestablecido, Uexküll admite distintos significados: “Este orden de las cosas podemos considerarlo desde dos diferentes puntos de vista. Podemos admitir que el origen según plan de los seres vivos sea sencillamente como algo dado que se tiende a lo largo del tiempo como una melodía existente desde el principio. Entonces nos limitamos a la descripción y convertimos toda la cuestión en un problema de ‘finalidad estática’. En cambio [...] la teoría de Aristóteles, [...] atribuía a los seres vivos una especial propiedad: la *entelequia*, esto es, la capacidad de ‘llevar un fin en sí’. [...] La entelequia posee sus propias leyes, que no son una causalidad, sino que tienen que ser designadas como conformidad a la ley de un sistema, porque sólo se pueden expresar según la relación de la parte con el todo.” Jakob von Uexküll, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, pp. 40-41.

²² CFM, p. 281. (Traducción modificada).

²³ CFM, p. 275. (GA 29/30, pp. 327). A propósito de la elección del ejemplo (que toma de Uexküll), Heidegger afirma: “Precisamente no son los animales superiores, más complicados y de estructura más firme, sino los inferiores, los llamados microorganismos protoplasmáticos *unicelulares*, las amebas e infusorios, los que aparentemente no tienen órganos, los que, considerándolo filosóficamente, son los más apropiados para proporcionarnos una visión de la esencia del órgano” (p. 275). Sobre esta cuestión en *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Uexküll afirma: “Ciertamente que los organismos inferiores, por ejemplo, los infusorios, están más sencillamente contruidos que los animales superiores. Pero aunque se compongan de menos miembros, su acomodación es exactamente tan conforme a plan como la de los animales superiores. Hasta se puede indicar que los animales inferiores tienen resueltos de una manera más perfecta que los animales superiores los problemas técnicos que se les han presentado. También conciertan mundo circundante y organismo, exactamente con tanta perfección en los infusorios como en los mamíferos” (p. 20).

De tal forma, “los órganos no son añadidos, incorporados posteriormente a la capacidad, sino que surgen de ella, se mantienen en ella y perecen con ella (...) El órgano *no* tiene capacidades sino que ‘las capacidades tienen órganos’”.²⁴ Que lo propio del órgano sea su capacidad de autogenerarse, que su capacidad provenga de él mismo, abre la pregunta: si el ojo es *para* ver, ¿nos es permitido afirmar que el ojo produce el ver?, ¿el animal puede ver porque tiene ojos o tiene ojos porque puede ver?²⁵ Poseer ojos y poder ver no es lo mismo. El poder ver posibilita primero la posesión de ojos, la hace necesaria en cierta manera.²⁶

De esta copertenencia en el orden de lo fáctico es posible distinguir la antecendencia ontológica de la capacidad sobre el órgano. En efecto, en la medida en que el modo de ser de la vida no puede comprenderse a partir de la noción de realidad, esto es, como aquello que tiene el modo de ser de lo presente, de la presencia, es pertinente recordar la sentencia heideggeriana expresada en *Ser y tiempo*: “por encima de la realidad está la posibilidad”.²⁷

Por ello, la cuestión decisiva no se agota en el estudio de la estructura anatómica del órgano:²⁸ “(...) por ejemplo, las realizaciones y el carácter de órgano del ojo de la abeja hay que determinarlos, y por tanto concebirllos, a partir de la capacidad de ver específica de la abeja, y no al contrario, la capacidad de ver a partir del ‘ojo’ de la abeja”.²⁹ La cuestión fundamental es pensar el *modo como la capacidad tiene al órgano*, lo cual implica considerar, en el caso del hombre y del animal ¿a qué está orientada la capacidad?, ¿cómo determinada capacidad es en el hombre y cómo en el animal? Por ejemplo, ¿cómo es para el animal comer, huir, reproducirse, jugar, cazar?, y ¿cómo lo es en el hombre?

Ante estas preguntas, Heidegger señalará: “Es cuestionable si aquello que en el hombre llamamos ver es lo mismo que en el animal. Ver y ver no son lo mismo, aunque los dos poseen ojos e incluso la construcción anatómica de los ojos es correspondiente”.³⁰ Efectivamente, a través del análisis fisiológico podemos afirmar que el “ojo ve”, pero no “qué” ve:

En el ojo de la luciérnaga se ha logrado observar, es más, incluso fotografiar, la imagen de la retina que surge en el ver de la luciérnaga. Se observó la imagen de la retina de una luciérnaga que estaba mirando por una ventana. (Aquí no hay que explicar la técnica del experimento). La fotografía reproduce con relativa claridad la visión de una ventana y del marco de la ventana y de la cruceta de la ventana, la letra mayúscula “R” pegada en el cristal, y en contornos muy indeterminados incluso la visión de la torre de la iglesia que es visible a través de la ventana. Esta visión la ofrece la retina de la luciérnaga que mira por la ventana. El ojo del insecto es capaz de configurar esta “visión”. ¿Pero podemos deducir de ahí qué ve la luciérnaga? En modo alguno. *A partir de las realizaciones del órgano no podemos determinar en absoluto la capacidad de ver ni el modo como lo que el órgano realiza se toma al servicio del poder ver.*³¹

Si de acuerdo con lo dicho, del análisis del órgano en sí mismo no se sigue la posibilidad de comprender qué ve el insecto, ni cómo lo ve, sólo podemos aproximarnos a estas preguntas recordando que: “Esta conexión entre órgano y capacidad de ver ni siquiera la podemos hacer problema mientras *el medio circundante* de la luciérnaga no esté determinado en cuanto tal, y eso exige a su vez aclarar qué significa en general un *medio circundante para el animal*”.³²

²⁴ CFM, p. 273. (GA 29/30, p. 324).

²⁵ CFM, p. 269. (GA 29/30, p. 319).

²⁶ CFM, p. 269. (GA 29/30, p. 319).

²⁷ Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, p. 61, en adelante ST. (SuZ p. 38.) El modo de ser de la naturaleza no debe entenderse del modo en que suele comprenderse lo real o la realidad (*Wirklichkeit*). Desde ésta última, los distintos modos de ser son reducidos al ámbito de la presencia. Para Heidegger, la *Realität* está íntimamente unida a la noción de *actualitas*, subsistencia y efectividad, no compatibles con la idea del órgano como capacidad.

²⁸ “La construcción anatómica sólo puede ofrecer un punto de apoyo para la ‘conclusión’ sobre el modo de ver de la abeja si y mientras la esencia correctamente comprendida de la animalidad, y el modo particular de ser animal de la abeja, están ya de hecho a la vista”. CFM, p. 282. (GA 29/30, p. 282).

²⁹ CFM, pp. 281-282. (GA 29/30, p. 336).

³⁰ CFM, p. 270. (GA 29/30, p. 320).

³¹ CFM, p. 282. (GA 29/30, p. 336).

³² CFM, p. 282. (GA 29/30, p. 337).

VI. Sobre la noción *mundo circundante (Umwelt)*

En la medida en que el órgano ha sido determinado a partir de su carácter eminentemente referencial, esto es, como un ente cuyo modo de ser queda especificado por su función, hay que decir que no es un ente clausurado en sí mismo que en un segundo momento entre en relación con una realidad dada, autónoma e indiferente al sujeto. Organismo y medio se copertenecen a tal punto, que dicha copertenencia debe interpretarse en términos de *conformación*, tal y como lo hemos podido observar en los ejemplos anteriormente dados. Es precisamente esta conformación la que determina el modo de ser del organismo en cuestión.

Para apoyar esta tesis, Heidegger se vale del concepto *Umwelt* (mundo circundante) propuesto por Jakob von Uexküll, a partir del cual define la vida de los animales. Detengámonos en esta noción fundamental, a través de la cual se cuestiona la concepción de la vida en términos de un mero proceso evolutivo de selección y adaptación a un medio natural. Uexküll afirma:

La palabra (*Umwelt*) se ha naturalizado prontamente, pero no la idea. Este término es empleado ahora para designar lo que rodea inmediatamente a un ser vivo, en el mismo sentido que antes la palabra *milieu*. De este modo ha perdido su sentido peculiar. Es un afán totalmente vano querer oponerse contra el uso del lenguaje, y tampoco la expresión “mundo circundante” corresponde con bastante exactitud al concepto que le es atribuido. Por ello quiero poner en su lugar el término ‘mundo perceptible’, *Merkwelt*, y significar con ello que para cada animal haya un mundo especial, que se compone de las notas distintivas recogidas por él del mundo exterior. El mundo perceptible, *Merkwelt*, que sólo depende de los órganos de los sentidos y del sistema nervioso central, se completa por el ‘mundo de los efectos’, *Wirkungswelt*, que abarca aquellos objetos a los cuales están acomodados los instrumentos de comer y moverse del animal.³³

Umwelt no es sinónimo de *milieu* o medio ambiente. Con esta última idea la biología ha entendido el conjunto de circunstancias o condiciones exteriores a un ser vivo que influyen en su desarrollo.³⁴ Sin embargo, el *Umwelt* no es algo exterior al animal. Éste no se limita a estar en un medio ambiente que lo afecta y al cual debe adaptarse. El *Umwelt* es ya el ámbito mismo de constitución del organismo. De tal forma, el organismo no es un ente que entre en relación con otro ente, llamado mundo, que está ahí, esperando a ser ocupado. En sentido estricto, el organismo es ya *Umwelt*.

El mundo del animal es el que él mismo se ha constituido, aquel en el que toma lo que le interesa y deja lo que no tiene sentido para sí. Uexküll fue un acérrimo crítico al darwinismo de la época, al que Heidegger se une. El problema del darwinismo radica en su concepción de la naturaleza en términos de *presencia*. Desde ésta, las relaciones entre los entes naturales, incluidos los animales, se determinan a partir de la adaptación frente aquello con lo que se *encuentran* en su proceso vital. Este modo de relación es entendido como *adaptación* que se lleva a cabo en términos de lucha, en la que gana siempre el más dotado, el más fuerte.³⁵ En este sentido:

decimos que justamente los animales singulares y las especies animales se adaptan de modo diverso a esto ente presente, que está presente por sí mismo de igual modo para todos y al mismo tiempo también para todos los hombres, de modo que, en función de esta adaptación diversa de todos los animales a un único y mismo ente, resultan ahora variaciones de los animales y de las especies animales. Lo que mejor se adapta sobrevive a los demás. En esta adaptación, la organización del animal se desarrolla luego de modo diverso según la heterogeneidad de lo ente. Luego, en relación con la supervivencia del que mejor se ha adaptado, esta variación conduce a un perfeccionamiento creciente. De este modo se desarrolló a partir del magma primordial la riqueza de las especies animales superiores.³⁶

³³ Cf. Jakob von Uexküll, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, trad. de Román María Tenreiro, Espasa-Calpe, Bs.As., p. 64.

³⁴ El papel que juega el medio en la evolución de las especies fue una de las ideas a las que Darwin dedicó los últimos años de su vida y sin duda constituirá una de las preocupaciones principales de sus predecesores. Sin embargo, la importancia de dicho concepto aparece ya en Lamarck, vinculado con la idea de *environnans*. Por ejemplo en *Biologie ou Considérations sur la nature, les facultés, les développemens et l'origine de corps vivant* de 1809 y publicado hasta 1944. Sobre la idea de *milieu*, Cf. Pierre Kropotkine, “L'action directe du milieu sur les plantes” en Renaud Garcia (ed.), *De Darwin à Lamarck*, ENS Éditions, Lyon, 2015, pp. 58-77. Agradezco al profesor Amadeo Estrada la ilustración sobre estas cuestiones.

³⁵ Cf. CFM, p. 318. (GA 29/30, p. 382).

³⁶ CFM, p. 335. (GA 29/30, p. 402). Véase la proximidad con lo escrito por Uexküll en *Ideas para una concepción biológica del mundo*, pp. 18-19.

El *Umwelt* del animal no es aquello con lo que se enfrenta, sino una serie significativa de objetos constituidos y determinados por el sentido que los precede. Las notas significativas son las que delimitan la diversidad de mundos (entre los propios animales y el hombre). La ciencia debe advertir el sentido que antecede y determina este conjunto que constituye el mundo del animal, del cual sólo puede darse cuenta a partir de la experimentación, sólo a través de ésta es posible dar cuenta de la singularidad de cada mundo animal. De tal forma, siguiendo a Uexküll, es posible afirmar que:

En el mundo interior, este efecto sufre diversos cambios y sale a la luz como una acción del animal para ponerse en funcionamiento en el portador de características. Así se cierra un círculo que yo llamo el *círculo funcional*. El círculo funcional comprende siempre al sujeto y a la cosa. La vida exterior de todo animal se compone de un número mayor o menor de círculos funcionales. El resultado del funcionamiento siempre es una destrucción o transformación del portador de características. La destrucción sucede a través de la huida del animal ante un enemigo, con la que el portador de características se aleja del mundo circundante, o a través del aniquilamiento de la presa por medio del sujeto-animal.³⁷

Así, por un lado, el “círculo funcional” explica la manera mediante la cual el animal construye su mundo circundante y, por el otro lado, establece —contra el modelo de causalidad física— un modelo de causalidad retroactiva,³⁸ en el que el animal es agente y paciente, al igual que las cosas con las que se relaciona. En efecto, con la imagen del círculo, Uexküll hace del todo patente el modo de relación que caracteriza al animal y su mundo. Así las cosas, es posible afirmar que “el proceso de transformación del *Umwelt* es acorde a un proceso funcional y significativo de los objetos que están presentes en el campo de percepción y de acción que es esta ‘burbuja de jabón’ espacial. Si no es utilizable o funcional es abandonado de la percepción. Este ‘abandono’ es selectivo”.³⁹ Por ello es posible sustentar que:

Todo el mundo circundante forma una unidad armónica que en todas sus partes es dominada por la significación que tiene para el sujeto. Según la significación que para el animal tenga el escenario, comprende un espacio más o menos extenso, cuyo lugar, con arreglo al número y magnitud, depende de la fuerza de diferenciación de los órganos de los sentidos del sujeto correspondiente (...) La significación es el norte hacia el cual tiene que dirigirse la biología, y no la regla mezquina de la causalidad, la cual no puede ver más allá de un paso hacia delante y otro hacia atrás, pero a la que las grandes correlaciones permanecen totalmente ocultas.⁴⁰

Hemos señalado ya que Uexküll comprende esta instancia de sentido de acuerdo a un Plan de construcción (*Bauplan*) y a la idea regulativa de la conformidad a Plan (*Planmäßigkeit*), nociones en las que Heidegger advierte resonancias metafísicas.⁴¹ La idea de Uexküll de que el mundo circundante del animal no es aquello que lo rodea externamente sino el resultado de un modelo de relación interactivo en el que el sujeto determina lo percibido y lo percibido al sujeto está profundamente influida, tal y como lo reconoce el propio Uexküll, por Kant.⁴² Del mismo modo que éste acude a una instancia trascendental que determina el conocimiento en

³⁷ Jakob von Uexküll, *Cartas biológicas a una dama*, trad. Tomás Bartoletti y Laura Cecilia Nicolás, Cactus, Buenos Aires, 2014, p. 88.

³⁸ Heredia, Juan Manuel, Prólogo a *Cartas biológicas para una dama*, 2014, p. 27.

³⁹ Jakob von Uexküll, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, p. 135.

⁴⁰ Jakob von Uexküll, *Meditaciones Biológicas*, trad. Manuel Sacristán, *Revista de Occidente*, Madrid, 1945, pp. 25-26 y p. 64.

⁴¹ Cf. CFM, p. 253.

⁴² Esta idea no puede comprenderse sin tomar en cuenta la enorme influencia kantiana que hay en el pensamiento biológico de Uexküll. En repetidas ocasiones el biólogo señala la importancia de volver a Kant, lo cual implica un cambio en la comprensión de la relación del sujeto y su mundo: “Será hasta 1909 que con el título de *Umwelt und Innenwelt der Tiere* y luego en 1910 con un artículo titulado *Dier Umwelt* que comenzaría a desarrollar la idea de que los seres vivos perciben un mundo circundante que está delimitado de forma kantiana a la condición de posibilidad de su mundo interno (*Innenwelt*), al desarrollo fisiológico de sus círculos funcionales que, ligados al *Bauplan* estructural están en conformidad a plan (*Planmäßigkeit*) en su desarrollo armónico de vida” Óscar Castro García, *Jakob von Uexküll: el concepto de Umwelt y el origen de la biosemiótica*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, 2009, p. 113. Más adelante, en el mismo texto el autor señala: “De hecho, el fundamento kantiano proviene de la Doctrina Trascendental del Juicio, sobre ‘El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento’. Así Uexküll afirma: ‘Todos los cerebros son diferentes en su capacidad de percibir objetos por sus formas; [cada especie] tiene un medio para la detección de las formas. Pero, la detección de tales formas, puede ser un medio en sí. Una de las formas, como el conjunto de medios de detección de numerosas figuras, resume lo que llamamos, según la famosa expresión de Kant, un esquema’” (p. 118). Es interesante observar que Heidegger

su totalidad, Uexküll apelará al Plan de construcción (*Bauplan*) y a la idea regulativa denominada “conformidad a Plan” (*Planmäßigkeit*) para explicar la conformación de los distintos y múltiples mundos del animal. Esta idea opuesta al mecanicismo-darwinista y tildada de vitalismo, será reformulada por Heidegger, tal y como lo señalé anteriormente, en términos fenomenológico-hermenéuticos. Esto implica que el sentido constituye el horizonte o fondo desde el cual nos es dado todo lo que es. El a priori en sentido fenomenológico-hermenéutico no es aquello que estuviera “atrás”, sino lo primero que nos encontramos y a partir del cual tiene lugar todo lo que es.⁴³ Este a priori es, pues, el sentido mismo. De tal forma, Heidegger, siguiendo prácticamente al pie de la letra a Uexküll, afirma:

El organismo no es algo en sí mismo que luego además se adapta, sino al contrario, el organismo adapta *a sí* en cada caso un medio circundante determinado. Sólo puede adaptarse a sí un determinado medio circundante en la medida en que de su esencia forma parte la apertura a (...) y en la medida en que, con base en la apertura a (...) que luego recorre toda la conducta, se crea un espacio de juego dentro del cual lo que sale al encuentro puede salir al encuentro de tal y cual modo, es decir, es capaz de operar sobre el animal en la función de desinhibir.⁴⁴

Ahora bien, si el animal no se limita a estar en el mundo como lo hacen las cosas, sino que es interpelado significativamente por éste, lo fundamental es comprender *cómo es interpelado el animal*, ¿cómo debe entenderse el sentido en el caso del animal?, ¿qué se quiere decir al afirmar que para el animal su mundo está constituido significativamente? Lo esencial está en el *modo* como determina el sentido al hombre y cómo lo hace en el animal.

VII. Sobre la conducta del animal

Con el propósito de indagar en este *cómo*, Heidegger introduce el análisis sobre la conducta del animal afirmando que lo propio de ésta, al igual que en el caso del órgano, es *ser capaz*. La capacidad que el animal tiene, por ejemplo, de ver, atrapar, cazar, construir nidos o reproducirse, suele explicarse como *proceso vital*.⁴⁵ Sin embargo, esta designación tan general resulta inmediatamente vacía, cuando nos damos cuenta de que lo decisivo en el ser específico del animal se nos escapa.⁴⁶ *Proceso* o *sucesión*, continuación de un acontecimiento tras otro, puede decirse de tantos fenómenos que resulta un concepto absolutamente vacío para explicar el fenómeno de la vida animal:

Cuando observamos que la piedra se calienta al sol, que la hoja vibra en el viento, que la lombriz huye del topo, que el perro quiere cazar al vuelo la mosca, aunque podamos decir que aquí se trata de procesos, de sucesiones de acontecimientos, de una secuencia de estadios de estos movimientos, sin embargo vemos fácilmente que, en una concepción tal de los acontecimientos, se nos escapa lo decisivo en los animales, *lo específico del movimiento* de la lombriz: que huye; y lo específico del movimiento del topo: que persigue. Huir y perseguir no podremos explicarlos por ninguna mecánica ni matemática teóricas, por muy complicadas que sean. Aquí se nos muestra *un modo totalmente específico del movimiento*.⁴⁷

no hace mención alguna de la presencia de Kant en el pensamiento del biólogo alemán. Seguramente porque lo que recupera de Uexküll lo hará desde sus propias coordenadas de pensamiento, coordenadas que implican ya una apropiación del pensamiento del propio Kant.

⁴³ “Y este a priori, para empezar, debe entenderse en un sentido fenomenológico: no se trata de que ‘antes de’ estas determinaciones, como telón de fondo, haya algo así como ‘el ser-en-el-mundo’, sino que esta estructura es lo primero con lo que nos encontramos si simplemente miramos alrededor”. Arturo Leyte, *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 95.

⁴⁴ CFM, p. 319. (GA 29/30, p. 384).

⁴⁵ Cf. CFM, p. 289. (GA 29/30, p. 345).

⁴⁶ “La lombriz que huye no aparece simplemente en el contexto de una sucesión de movimientos que parten del topo, sino que *huye de éste*. Allí, no se está desarrollando simplemente algo, sino que la lombriz que huye se *conduce* como huyente de una manera determinada *frente a éste*; y éste, el topo, por el contrario, se *conduce frente* a la lombriz en tanto que la persigue” CFM, p. 289. (GA 29/30, p. 345).

⁴⁷ CFM, p. 289. Las cursivas son mías. (GA 29/30, p. 345).

Para mostrar la diferencia entre la acción animal y humana, Heidegger se vale de dos términos distintos: conducta (*sich benehmen*) y comportamiento (*sich verhalten*).⁴⁸ En sentido estricto, ¿en qué consiste la conducta?, ¿cómo se diferencia del comportamiento? La capacidad del animal, manifiesta en la conducta, se hace patente en el impulso y en su hacer. En éste, el animal no se aleja de sí mismo, sino que es justamente de tal modo que está retenido en sí mismo: cautivado. La conducta y sus modos no son rayos que fluyan hacia... y que hagan que el animal avance por ciertas vías, sino que la conducta es precisamente un *hacer retención* y un *cautivar* sin reflexión.⁴⁹ Afirmar que la conducta animal es un hacer que se caracteriza por retener y cautivar evidencia que todo lo que el animal hace está dirigido a la conservación de sí mismo.

Este modo de ser particular que caracteriza al animal no debe confundirse, de ninguna manera, con estar aislado o incomunicado del mundo, a lo que alude es al estar, digámoslo así, irremediamente atraído por aquello que le sirve para autoafirmarse, para vivir y rechazar todo aquello que no valga para este propósito. En este sentido, la conducta animal, en su totalidad, puede comprenderse como autoafirmación. Heidegger utiliza el término perturbamiento (*Benommenheit*)⁵⁰ para definir lo propio del conducirse animal y advierte ciertas precauciones relativas al sentido del término acuñado.⁵¹ Considera que con dicho término se recogen los rasgos fundamentales de la conducta antes señalados: la retención y el estar cautivado. En su conducta el animal está todo él recogido en sí mismo, en cada una de sus acciones *va* todo él, sin dobleces, pliegues o aristas. En cada uno de sus actos está todo él implicado. Cuando, por ejemplo, un animal se prepara para cazar, todo él *va* en esa acción y sólo un estímulo de *rango superior* podría distraerlo. De *rango superior* significa aquí, que sea más conveniente para su auto afirmación.

Con el propósito de indagar el enigmático modo de conducirse del animal, Heidegger toma algunos ejemplos de Uexküll a propósito del modo en que las abejas recogen su alimento. Las abejas, dice el biólogo, no van de flor en flor de manera arbitraria. La cuestión, para el observador científico, consiste en indagar qué guía el volar de las abejas. El olor y el color juegan un papel fundamental. Es posible afirmar que el volar está dirigido por el aroma, por la búsqueda de alimento. Pero esta búsqueda no sucede sólo y en primera instancia por hambre, lo cual implica que la conducta animal no puede reducirse a puro instinto. Esta búsqueda, en el caso de la abeja, tiene como objetivo almacenar. Una vez que la abeja liba la gotita de miel que está en la flor, se aleja volando. ¿Por qué? Se dirá: porque no hay miel. ¿Cómo sabe la abeja que no hay miel?, ¿constata la abeja que ya no hay miel y por eso se aleja volando?, ¿constata que hay miel y luego que no la hay?, ¿constata la miel como *dada*?⁵² Se trata de pensar cómo está referida la conducta del animal respecto de aquello con lo que entabla relación y cómo difiere del comportamiento humano.⁵³ El *saber* del animal no consiste en un *constatar*,

Queda claro que el hacer y la conducta del animal no están regulados por una constatación de la presencia o no presencia de aquello que impulsa al hacer (...) Eso significa que libar de la flor no es un conducirse respecto de la flor *en tanto que algo presente o no presente* (...) El hacer no es un orientarse constatador hacia cosas objetivamente presentes, sino una conducta. El hacer es una conducta. Con ello no se niega que de la conducta forme parte algo así como un “hacia” el aroma y la miel, una referencia a... pero no es un orientarse constatador hacia ello o, dicho más exactamente, conducirse respecto de la flor *en tanto que algo presente o no presente* sino un peculiar perturbamiento que, sin embargo, está referido.⁵⁴

⁴⁸ Aunque reconoce que en el lenguaje común suelen utilizarse como sinónimos. Cf. CFM, p. 289. (GA 29/30, p. 345).

⁴⁹ CFM, p. 291. (GA 29/30, p. 347).

⁵⁰ CFM, p. 291. (GA 29/30, p. 347). La traducción al castellano de *Benommenheit* como *perturbamiento*, me parece inconveniente. Las connotaciones que dicho término conlleva como atontamiento o confusión, ocultan el sentido originario de la conducta animal que se lleva a cabo como concentración absoluta y entrega total. Me parece adecuada la traducción de *Benommenheit* como inmersión o focalización que propone Enrique Muñoz en “Heidegger y la biología...” en *Pensamiento*, 2015, p.1211.

⁵¹ CFM, p. 291. (GA 29/30, p. 348).

⁵² Cf. CFM, p. 294. (GA, 29/30, p. 351).

⁵³ CFM, p. 293. (GA, 29/30, p. 351).

⁵⁴ CFM, p. 295. Las cursivas son mías. (GA, 29/30, p. 353).

VIII. Sentido del *en tanto que*

Si bien es cierto que Heidegger reconoce el carácter significativo de la conducta animal, y para ello ha acudido a Uexküll, en el texto recién citado descarta que esa referencialidad propia de la conducta pueda identificarse con un “constatar”. Una ambigüedad gira en torno a la comprensión de la intencionalidad señalada. Por un lado, el análisis propuesto sobre la significatividad de la conducta parece aproximarnos al mundo como plexo de referencias anunciado en *Ser y tiempo*, del cual Heidegger pretende explícitamente distanciarse. Por el otro, al señalar que lo propio de la intencionalidad de la conducta animal no puede entenderse en términos de un constatar parece conducirnos a un ámbito que él mismo ha considerado como derivado, de tal forma se hace necesario preguntar: ¿qué debemos entender con el término *constatar* utilizado a lo largo de estas lecciones para indicar la diferencia entre hombre y animal? En efecto, al tomar como pauta de la comparación el *constatar* (*Festellen*), término fuertemente relacionado con el conocimiento teórico, parecería que Heidegger nos reconduce al régimen de la representación (*Vorstellung*), que consiste, justamente, en hacer presente (*Vorstellen*), en presentar (*Stellen*) lo conocido. Hasta este momento de la reflexión podríamos suponer que lo que Heidegger está afirmando es que el animal es incapaz de este modo de comportamiento, pero entonces, si es así, ¿no nos está llevando por el mismo camino que ha seguido la tradición al considerar que la diferencia entre hombre y animal radica en la razón, sólo que de un modo más sofisticado? En efecto, ¿proceder de esta forma no es lo mismo que tomar como paradigma la razón? ¿No es precisamente este paradigma el que a lo largo de su pensamiento ha criticado en la medida en que no expresa lo más originario del hombre? ¿Por qué, entonces, abre la discusión a partir de este ámbito que él mismo ha considerado como derivado?, o más aún, ¿por qué traer a colación la idea de *Umwelt* si desde este camino no logra establecerse la diferencia radical entre hombre y animal?

Las preguntas planteadas nos obligan a recordar el vínculo entre *mundo* como concepto fundamental de la metafísica y la estructura intencional del *en tanto que*. Desde este vínculo es posible obtener luz para llevar a cabo una interpretación originaria del sentido del *en tanto que* y de *lo presente o no presente* al que se ha hecho alusión y que encontramos en afirmaciones como las que a continuación transcribo: “El problema [es] si el animal tiene en general un espacio *en tanto que tal* espacio”.⁵⁵ O, por ejemplo: “El impulso, que determina el hacer de la abeja, y que tiene carácter referencial (...) no es una percepción de lo mencionado *en tanto que* lugar de alimento, *en tanto que* sol, y similares, sino —podría decirse— *en tanto que* otra cosa”.⁵⁶ En efecto, la cuestión es ¿qué sentido tiene el *en tanto que*...? Y ¿cómo se enlaza con las afirmaciones señaladas, si no es, tal y como lo mencioné anteriormente, simplemente otro modo de afirmar la diferencia entre animal y hombre desde el parámetro del conocimiento racional?

Hemos señalado que con el término *perturbamiento* Heidegger designa el modo de relación que el animal mantiene con las cosas que componen su mundo. Esta relación peculiar se caracteriza por estar enteramente interpelado por lo que forma parte de su mundo circundante. Lo que no forma parte de éste es absolutamente excluido. El animal es absorbido y a la vez está absorto en su estar en el mundo. Esta especie de incorporación que caracteriza la relación del animal con las cosas que componen su mundo resulta absolutamente enigmática para el hombre. De ella no puede dar cuenta si no es mediante un rodeo y una apropiación.⁵⁷

A este modo de ser del animal le está vedada la posibilidad de acceder al alimento *en tanto que* alimento, al sol *en tanto que* sol, la luz *en tanto que* luz, porque, para él éstos sólo tienen lugar en la medida en que existen *para sí mismo*, en la conducta del animal:

⁵⁵ CFM, p. 296. Las cursivas son mías. (GA, 29/30, p. 354).

⁵⁶ CFM, p. 300. (GA, 29/30, p. 360).

⁵⁷ Sin embargo sería un error considerar la interpretación heideggeriana de la naturaleza como una forma de romanticismo. De esta diferencia da cuenta el propio Heidegger, por ejemplo, en su lectura de Rilke. En efecto, la inmediatez del animal con su mundo a la que Heidegger hace referencia, no se identifica con la idea de *lo abierto* propuesta por Rilke. Cf. “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos de Bosque*, trad. Arturo Leyte y Helena Cortés, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 211-213. Sobre la relación Heidegger-Rilke, véase Michel Haar, *Le chant de la terre*, L’Herne, Paris, 1985, pp. 71-80.

se expresa un cierto expeler del que se conduce frente aquello en relación con lo cual se conduce. En este expeler se manifiesta el estar cautivado del animal en él mismo. Esto no significa un encapsulamiento del organismo en sí mismo cortando toda referencia al medio circundante, pero la referencia que pertenece a la conducta tampoco es, después de todo, un condescender con aquello que en el medio circundante está presente en tanto que presente.⁵⁸

En efecto, aquello con lo que el animal se relaciona *no aparece como tal*, esto es, *presente en tanto que presente*, en el sentido que para nosotros tiene *lo real*, esto es, lo que está simplemente ahí, frente a nosotros (*Vorhandenheit*). La luz, las flores, la hierba, el agua, los otros animales y los humanos sólo aparecemos para el animal en la medida en que tenemos sentido dentro de su mundo, el cual explica Heidegger, acudiendo una vez más a Uexküll, mediante la figura de lo que denomina anillo de desinhibición (*Enthemmungsring*).⁵⁹ Estos anillos se diferencian en cada animal y se interrelacionan de manera íntima y dinámica. No deben entenderse como una suerte de carcasa que fije definitivamente el modo de relación del animal con aquello que lo rodea. De hecho, la vida del animal se lleva a cabo como *pugna* constante por el anillo de desinhibición que determina su mundo. La vida misma debe entenderse en términos de un *pugnar* por aquello que la constituye.⁶⁰ De tal forma:

Todo animal y toda especie animal se consiguen de modo propio el anillo con el que rodean y se ajustan un ámbito. El anillo del erizo de mar es totalmente distinto del de las abejas, y éste, a su vez, distinto del paro, éste distinto del de la ardilla, etc. Pero estos anillos de los animales, dentro de los cuales se mueve su plexo de conducta y su agitación, no están simplemente situados uno junto a o debajo de otro, sino que traspasan unos a otros. 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 del 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. Pues bien, todo este plexo de la apertura de los anillos perturbados del reino animal no sólo es de una tremenda riqueza de contenido y de referencias que nosotros apenas intuimos, sino que, con todo ello, es además fundamentalmente distinto de la manifestabilidad de lo ente, tal como sale al encuentro a la existencia del hombre configuradora de mundo.⁶¹

En efecto, lo que el animal no puede es considerar con independencia de sí mismo aquello que forma parte de su mundo circundante. Todo es *para él y en función de sí mismo*. Está definido por una suerte de autarquía estructural que le confiere una integridad totalmente independiente del hombre. En este sentido es posible entender lo que sigue:

el título necesariamente equívoco del carácter fundamental de la conducta —el eliminar— tiene que tomarse en el sentido fundamental: la conducta es eliminadora, es decir, se refiere a..., pero de tal modo que nunca, y esencialmente nunca, puede manifestarse *lo ente en cuanto ente*. Sólo con esta interpretación damos con la esencia de la conducta y del perturbamiento. La conducta tampoco es ciega en el sentido de que podamos decir: el ente existe para el animal, pero como éste no piensa, como no tiene razón, no puede concebir lo ente.⁶²

El *perturbamiento* no alude a una forma de aislamiento, encapsulamiento o hechizamiento del animal.⁶³ Sin embargo, el carácter de apertura (*Offensein*) de la conducta animal se diferencia de la *manifestabilidad*

⁵⁸ CFM, p. 306. (GA, 29/30, p. 367).

⁵⁹ El concepto anillo de desinhibición (*Enthemmungsring*) está claramente vinculado con la noción aportada por Uexküll de círculo funcional (*Funktionskreis*) al que he referido anteriormente. Con esta noción Uexküll explica concretamente el mecanismo por el cual el animal construye su mundo circundante.

⁶⁰ “Todo ser vivo, por muy simple que en apariencia sea, está rodeado a cada momento de la vida de un anillo tal de desinhibición posible. Con más precisión tenemos que decir: la vida no es otra cosa que la pugna del animal con su anillo, por el cual está cautivado, sin ser jamás dueño de sí mismo en el sentido peculiar” CFM, p. 311. (GA, 29/30, p. 374). Esta idea se encuentra también en Uexküll: “La vida se muestra primeramente en la lucha. Tenemos que examinar hondamente la manera de luchar de los animales para recibir luz sobre el sentido de su organización. Estas luchas ofrecen al mismo tiempo el espectáculo más interesante y sugestivo, más lleno de efectos y sorpresas que pueda soñar la más viva fantasía. La descripción no puede, naturalmente, suplir la visión; pero puede suscitar el deseo de este espectáculo.” Jakob von Uexküll, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, p. 107.

⁶¹ CFM, pp. 334-335. (GA, 29/30, p. 401).

⁶² CFM, p. 307. (GA, 29/30, p. 368).

⁶³ CFM, p. 301. (GA, 29/30, p. 361).

(*Offenbarkeit*) de lo ente a la que el hombre tiene acceso.⁶⁴ Para comprender la idea según la cual sólo al hombre le es accesible la *manifestabilidad* de lo ente en cuanto tal, es necesario recordar el vínculo que guarda esta noción con la idea de verdad comprendida como *alétheia*. Recordemos las palabras de Heidegger a propósito de dicho término:

El sernos manifestado el ente es un no-ocultamiento, desocultamiento [en alemán *Unverborgenheit*]. Desocultamiento se dice realmente en griego *alétheia*, que se suele traducir por verdad sin saber muy bien lo que se dice. Verdadero, es decir, desoculto, no-oculto, es el ente mismo; por medio de qué y cómo es una cuestión distinta.⁶⁵

La comprensión de la verdad como *alétheia* coloca el análisis en el ámbito de la dimensión originaria de manifestación “en la cual tiene lugar la venida a la presencia, es decir, la apertura a la comprensión del ente, en sus diversos posibles modos de comparecencia”.⁶⁶ Por ello, en sentido estricto, es posible afirmar que “‘Hay’ verdad sólo en cuanto y mientras el *Dasein* es. El ente sólo queda descubierto *cuando* y patentizado *mientras* el *Dasein* es”.⁶⁷ En efecto, el hombre, en la medida en que ha sido comprendido como apertura, esto es, como *Dasein*, es *lugar* de manifestación, de tal forma: “donde se da la manifestabilidad de lo ente en tanto que ente, la relación con éste tiene necesariamente el carácter del *condescender con él* en el sentido del *dejar ser* y no *dejar ser* aquello que sale al encuentro”.⁶⁸ El *no condescender* de la conducta animal y el *dejar ser*, propio del comportamiento humano, no pueden reducirse a una comparación en términos cognoscitivos. En este sentido, la diferencia entre animal y hombre va más allá del ámbito de la racionalidad y se coloca en el ámbito de la manifestación.

Ahora bien, ¿por qué si la pregunta conductora es el mundo, nos preguntamos ahora por la posibilidad que compete al hombre de acceder a la manifestabilidad *del ente en cuanto ente*? Porque justamente, afirma Heidegger: “del mundo forma parte la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal, de lo ente en tanto que ente. Ello implica que al mundo le acompaña este enigmático ‘en tanto qué’, ente *en tanto* que tal, o formulado formalmente: ‘algo *en tanto que algo*’, que al animal le queda fundamentalmente cerrado”.⁶⁹ En efecto, “donde hay mundo, allí lo ente está manifestado”.⁷⁰ De tal manera es posible afirmar que “hay modos fundamentales de la manifestabilidad de lo ente, y por tanto modos de lo ente en cuanto tal. La comprensión de que hay modos fundamentalmente diversos del propio ser, y por consiguiente de lo ente, nos la acaba de agudizar —precisamente— la interpretación de la animalidad”.⁷¹ Sin embargo, para el entendimiento común, estos modos de ser radicalmente distintos pasan inadvertidos y son considerados desde la misma óptica homogeneizadora que consiste en reducirlo todo al modo de ser de la *presencia*.

Por ello es necesario, tal y como lo ha anunciado Heidegger al inicio de estas lecciones, *despertar*, a través de un estado de ánimo fundamental (*Grundstimmung*), una relación originaria con lo ente que permita que advenga la diferencia. A la metafísica compete, estructuralmente, dar cuenta de la *diferencia*. Ella da noticia de la diferencia radical entre el hombre y el animal, diferencia que, lejos de descansar en un más o un menos, hace patente la precariedad del conocimiento humano respecto de la naturaleza animal, la cual lo excede definitivamente y lo desplaza de cualquier centro desde el cual el hombre haya querido considerarse. No obstante, del reconocimiento de este límite del conocimiento humano que el animal hace patente, no se sigue que entre ambos no exista una relación peculiar y un conocimiento particular. Principalmente porque el hombre en la medida en que es ser-en-el-mundo es siempre en el modo de *ser-con* los otros, de tal manera que

⁶⁴ Cf. Nota del traductor, CFM, p. 299.

⁶⁵ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Frónesis/Cátedra/Universitat de Valencia, 2001, p. 87. (GA, 27). Las primeras cursivas son mías.

⁶⁶ Alejandro Vigo, “Comprensión como experiencia de sentido y como acontecimiento. Los fundamentos de la concepción gadameriana del *Verstehen*”, *Alea, Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, v.8, 2010, p.6.

⁶⁷ ST, p. 246. (SuZ, p. 226).

⁶⁸ CFM, p. 332. (GA, 29/30, p. 397).

⁶⁹ CFM, p. 331. (GA, 29/30, p. 397).

⁷⁰ CFM, p. 332. (GA, 29/30, p. 398).

⁷¹ CFM, p. 334. (GA, 29/30, p. 400).

“el hombre está transpuesto en el otro hombre, en los animales, en lo viviente en general y en lo no vivo”.⁷² Y porque además, es necesario recordar que el carácter de apertura (*Offensein*) que constituye al animal es posible debido “a la estructura fundamental del perturbamiento y del anillo de desinhibición que viene dado en cada caso con aquél”,⁷³ lo cual implica que el hombre puede formar parte de ese anillo de desinhibición que determina el mundo de los animales.

IX.A modo de conclusión

Como señalé al principio de este trabajo, las reflexiones heideggerianas sobre la animalidad parecen gravitar alrededor del carácter equivoco de la metafísica anunciado por el propio Heidegger al inicio de estas lecciones. Al comprender el mundo como *manifestabilidad* del ente en su conjunto, del ente en cuanto ente, Heidegger logra alejarse, trabajosamente, de la comprensión del mundo como existencial del Dasein, como plexo referencial y se sitúa en el corazón mismo del preguntar metafísico, esto es, del preguntar abarcador, del ente en su totalidad. Este desplazamiento, que es muestra del tránsito de la ontología fundamental a la metafísica, hace patente el sentido de mundo que está en juego en estas lecciones. Así las cosas, si del mundo es inseparable la *manifestabilidad* de lo ente en cuanto tal, y si el animal, tal y como lo hemos visto, sólo tiene acceso al ente en el modo del para sí, y por ende, en su concreción, eso que Heidegger denomina mundo le es inaccesible.

Ciertamente, mientras el animal está totalmente acaparado por los entes con los que tiene una relación (sin que ello signifique fragmentación alguna), el hombre, a través de los templos de ánimo fundamentales (*Grundstimmung*), rompe con toda posibilidad de ser absorbido por lo ente en su concreción, dando lugar así a la manifestabilidad de lo ente en cuanto ente, del ente en su *imparar*.⁷⁴ Sólo mediante esa fractura que permite ir más allá del ente, originada por templos de ánimo como el aburrimiento, la angustia o la nostalgia, el hombre puede llevar a cabo las preguntas fundamentales de la metafísica, entre las que se cuenta la pregunta por el mundo, en efecto:

Todo comportamiento humano respecto de lo ente en cuanto tal en sí mismo sólo es posible si es capaz de comprender lo no-ente en cuanto tal. Lo no-ente y la nulidad sólo son comprensibles si la existencia que comprende se asoma de entrada y en lo fundamental a la nada, si está sacada de la nada. Hay que entender el poder más íntimo de la nada para dejar ser a lo ente en tanto que ente, y para tener y ser lo ente en tanto que ente en todo su poder.⁷⁵

Así las cosas es posible afirmar que el lugar de los templos de ánimo, anunciado al inicio de las lecciones del 1929-1930 con la nostalgia y después con el aburrimiento, vuelve a aparecer hacia el final de éstas haciéndose patente como hilo conductor de la argumentación. La noción de *Grundstimmung* nos permite comprender en qué sentido el animal es pobre de mundo, ya que es justamente ésta última la que da noticia del “mundo como la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto”.⁷⁶

Por ende, la diferencia entre hombre y animal para Heidegger, se juega en la apertura originaria en la que los templos de ánimo fundamentales pueden poner en marcha la metafísica. El animal no tiene acceso a lo que las distintas *Grundstimmung* abren, esto es, a la nada y al tiempo comprendido en su sentido originario, esto es, como nihilidad y finitud radical. Cuando Heidegger afirma que *el animal es pobre de mundo*, es importante reparar en la noción de mundo que ahí está en juego. El animal es pobre de mundo si por mundo se entiende la *manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto*.⁷⁷ Es en este sentido que mundo constituye uno de los conceptos fundamentales de la metafísica.

⁷² CFM, p. 334. (GA, 29/30, p. 401).

⁷³ CFM, p. 334. (GA, 29/30, p. 401).

⁷⁴ Cf. CFM, p. 335. (GA, 29/30, p. 402).

⁷⁵ CFM, p. 358. (GA, 29/30, p. 433).

⁷⁶ CFM, p. 396.

⁷⁷ CFM, p. 360. (GA, 29/30, p. 435).

El animal no es pobre de mundo, si éste es comprendido como plexo significativo. Por el contrario, el mundo animal está determinado absolutamente por el sentido de los entes que lo rodean. Lo que al animal le está vedado es la posibilidad de resquebrajamiento de sentido y, en esta medida, la posibilidad de acceder al mundo como concepto metafísico. Precisamente, porque está irremediabilmente orientado hacia lo ente, no tiene noticia del tiempo originario, aquel que ha sido entendido como nihilidad, aquel que es otro nombre de la nada (y del ser).