Universidad Nacional de Lanús

Departamento de Humanidades y Artes

Doctorado en Filosofía

Tesis

*Animalitas y humanitas. Heidegger y
Derrida*

Autora: Alcira Cuccia

Director de Tesis: Dr. Adrián Bertorello

Fecha: 9/8/2021

Resumen

En el presente trabajo nos proponemos rescatar los *conceptos* heideggerianos de transposición y de cuadratura para la filosofía animal, enfrentándonos a la tradición que revisaremos desde la lectura derridiana.

Palabras claves: transposición, cuadratura, vínculos humano-animal.

ÍNDICE

Capítulo 1

<i>Introducción</i>	5
---------------------	---

Capítulo 2

<i>Inauguración de un espacio por fuera del mundo</i>	14
a. El Dasein y la diferencia respecto a todo ente	18
b. La transposición intramundana	30
c. Recapitulación	37

Capítulo 3

<i>La filosofía conmovedora</i>	39
a. El mundo y la pregunta por los modos de vincularse o la transposición	43
b. La doble tesis sobre el animal	48
c. La tesis sobre el ser humano y la fórmula completa del mundo	61
d. El mundo como cuadratura y el fin de la diferencia mundo-ambiente	67
e. Recapitulación	78

Capítulo 4

<i>Contaminación y diferencia</i>	81
a. El logofonocentrismo heideggeriano	89
b. Animales y humanos	102
c. Límites de la crítica derridiana	110
d. El antropocentrismo de Heidegger y Derrida en perspectiva	121
e. Recapitulación	135

Capítulo 5

<i>Conclusión</i>	139
Bibliografía de Derrida y Heidegger	152
Bibliografía general	154

*Agradezco a Adrián Bertorello por sus
sabios consejos y su paciencia infinita. Y
agradezco a María de Mar Castronuovo
por su confianza y su eterna compañía*

Capítulo 1

Introducción

La tesis trata sobre la animalidad en Heidegger y su repercusión en la tradición a través de la lectura, ya clásica, de Derrida. Derrida, centrado fundamentalmente en el abismo ontológico humano-animal y omitiendo la noción de transposición [sich versetzen] y de cuadratura [Geviert], considera que Heidegger continúa ligado a una lógica de propios, instauradora de una frontera única e indivisible entre lo humano y lo animal, siempre en pro de una identidad única y excluyente de lo humano (2008a, 189) y en oposición al animal, al que Heidegger no vacilaría en considerar como un todo homogéneo (2008a, 181). De esta manera, Heidegger, según Derrida, no logra liberarse de la tradición metafísica que critica, ni abandonar el campo del humanismo, y, básicamente, seguiría siendo cartesiano respecto del animal (2008a, 174). Por último, considera que estas limitaciones en el planteo de Heidegger impedirían desarrollar la cuestión de la vida, así como la cuestión de la animalidad del Dasein (2008a, 182).

Frente a esta lectura derridiana, ampliamente compartida por la crítica, buscaremos sostener que la afirmación heideggeriana de la diferencia ontológica, junto a la figura de la transposición y del mundo como cuadratura, no solo posibilitaría el planteo de las relaciones entre el ser humano y los seres vivos, sino también, brindaría un punto de partida para desarrollar la cuestión de la vida. Nuestra postura consistirá en defender el interés y la preocupación genuina de Heidegger en relación a los animales. Esta preocupación, que está ligada a la cuestión del mundo, se expresa en los conceptos de transposición y de cuadratura. Consideramos que tanto la transposición como la cuadratura y la crítica a la ontología de las reservas permanentes [Bestand] –que también suele omitir la crítica junto a Derrida– resultan claves para considerar la cuestión de los animales en Heidegger, ya que dan cuenta de la importancia que tiene para el autor comprender los modos bajo los cuales los entes, vivientes e inertes, y los humanos están conectados.

Transposición en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (2007b) –al que citaremos bajo su sigla CFM–, significa básicamente *apertura a*, dependiendo de

los modos de ser de animales y humanos, y fundaría el abismo [Abgrund] ontológico entre ellos, sin implicar cierre ni aislamiento ni desvinculación de lo animal y de lo humano. El 'no' entre humanos y animales, es decir, el abismo, situaría las relaciones en el marco de las diferencias y deslegitimaría el ejercicio de la soberanía humana sobre la naturaleza y los seres vivos. El abismo ontológico es la diferencia entre la apertura del animal y la apertura de los humanos, entre el ente *en cuanto tal* [als solche] y el desinhibidor [Enthemmer], entre mundo [Welt] y ambiente animal [Umgebung]. Lo abismal es la diferencia ontológica que se expresa en el propio sustraerse del animal a la plena apertura humana, es el plano oculto que se manifiesta en el comportamiento animal que dará pie a realzar el origen velado y oculto de la verdad y a reformular el concepto de mundo, que en *Ser y Tiempo* (SyT) estaba decididamente ligado al Dasein como ser-en-el-mundo. El abismo impide homogeneizaciones, impide antropomorfizar al animal y animalizar al hombre, y puede entenderse como la afirmación radical de la otredad animal. Por otro lado, y reiterando lo ya dicho, el abismo estaría fundado en el fenómeno general de la transposición, que avala cierta superposición entre vivientes y humanos. Se podría sostener, parafraseando a Heidegger, que no compartimos la vida ni la muerte con los animales y las plantas, sino el estar trans-puestos, indicando un más allá de sí referido a lo otro, como vínculo constituyente de la propiedad animal y de la mismidad humana. Entonces, según nuestra lectura, Heidegger sostiene en este curso de 1929-30 que hay transposición humano-animal, que hay posibilidad de acceder a la apertura animal y de comprender el modo de ser otro e inasimilable del animal.

En las conferencias que da en Bremen en 1949, tras el levantamiento de su proscripción de la enseñanza, Heidegger introduce la cuadratura y abandona el concepto de transposición y de abismo ontológico. Los animales, como posibles cosas, quedan incorporados al mundo que reúne a los mortales, a los divinos, a la tierra y al cielo, es decir, los animales-cosas pueden expresar la cuádruple raíz del mundo. La cuadratura consume la transformación del concepto de mundo ya no circunscrito al Dasein sino manifiesto en el cuerpo relacional de la cosa, según la tesis de Mitchell en su libro *The fourfold. Reading the late Heidegger* a la que suscribimos. Pero también, la cuadratura permite pensar a los animales como

formando parte de la tierra y, de este modo, de la constitución refleja del mundo de los cuatro. En vez de transposición y abismo, Heidegger hablará de reflejo y diferencia, las cosas y los cuatro miembros del mundo se desarman de su sustancialidad y se convierten en nodos de relaciones singulares, cambiantes y reflejas. El mundo se ha vuelto algo integral y como la vieja *phýsis* griega lo cubre todo.

Por otro lado, Heidegger se niega a comprender lo animal y lo humano a partir de un careo comparativo y binario entre unos y otros, es decir, niega el mecanismo clásico de caracterización de lo humano y lo animal, hasta llega a negar, en *Carta sobre el humanismo*, la corporalidad compartida entre algunos animales y los humanos. En *CFM* ensaya una caracterización autónoma del animal con la ayuda de la biología y de la zoología que resulta en su teoría del organismo. La idea es evitar la comparación y la comprensión de lo animal desde lo humano y esta intención también se trasluce en las tesis sobre el animal y el humano (pobre de mundo y configurador de mundo, respectivamente) a quienes no se compara directamente sino a través del mundo, el mundo sería lo que permitiría llegar a lo humano y a lo animal en sus diferencias. En la cuadratura tampoco hay encuentro aislado humano-animal, sino en el todo del mundo en el que el humano es un miembro más. Heidegger, en este sentido, se propone repensar lo humano, lo animal y sus vínculos no de manera opositiva ni de modo binario. Su pensamiento sobre los animales es un pensamiento sobre la diferencia y las relaciones. Derrida omite lo segundo, al no tomar en cuenta ni la transposición ni la cuadratura, y critica la pretensión heideggeriana de dar con una frontera abismal, simple e inmaculada entre la especie humana y la totalidad de los animales. Ve, al contrario de lo que acabamos de señalar, en el abismo ontológico una caracterización opositiva humano-animal en beneficio de los seres humanos y un desinterés evidente por los animales. El abismo funcionaría para desvincular lo humano de lo animal y dejar el lugar vacante para el ser. La unión ser-ser humano, por último, conduciría a exaltar la esencia humana en un antropocentrismo exacerbado. En nuestra lectura, en cambio, marcaremos un antropocentrismo moderado en Heidegger, limitado a su insistencia por mantener diferenciada la animalidad –concebida esencialmente como una totalidad

homogénea— de lo humano. Heidegger se niega a la transgresión derridiana del límite humano-animal y sostiene los vínculos bajo la diferencia y la incontaminación: la transposición y el mundo como cuadratura. En este sentido, pensar el animal junto a Heidegger es pensar su otredad.

La hipótesis que defenderemos sostiene que la transposición y la cuadratura dan cuenta de la importancia de lo vincular en la filosofía de Heidegger de la que no es ajena la relación humano-animal. En esta línea, podemos decir que la transposición en *CFM* anticipa el carácter relacional de la cosa y la concepción de un mundo en cuyo seno todo se ha vuelto ex-sistente o reserva permanente. Entre la transposición y la cuadratura se mantiene el carácter esencial del estar abierto peculiar del animal y del ser humano, como dos modos inasimilables, y la multiplicidad de los modos de ser del ente, que la transposición dejaba al descubierto impidiendo cualquier intento de homogeneización, quedará integrada a la cosa relacional. Es decir, en la noción de cosa quedan incorporadas las distintas regiones del ente, poniendo en jaque la metafísica moderna. La gran preocupación de Heidegger sobre los modos de existencia humano, sobre nuestro habitar, no es ajena a los modos de ser de los animales y sus posibles encuentros con lo humano. El ser-en-el-mundo o el mortal, si bien no es un animal, está inevitablemente ligado a los animales y restantes seres. Su propuesta de pensar animales y humanos como transpuestos y su ontología relacional son dos aportes que se deberían considerar en la filosofía animal.

Como ya hemos señalado, el presente trabajo se enfoca fundamentalmente en el tratamiento de Heidegger sobre los animales y su repercusión en la tradición que tiene, como figura principal, a Derrida, quien se puede considerar pionero dentro del campo de los estudios críticos animales. En cambio, la fama de Heidegger dentro del campo, de la que es responsable primariamente Derrida, es básicamente negativa (no habría reconocido ni dimensionado la importancia de la problemática animal y habría profundizado la brecha humano-animal y el antropocentrismo). Nuestro trabajo intenta revertir o al menos cuestionar esta lectura. Con este fin nos ubicamos dentro de los estudios animales que, como recuerda Rosi Braidotti (2015), surgen

acompañados de nuevas epistemologías críticas interdisciplinarias, como ser los estudios de género, étnicos, culturales, y señalan la crisis de las humanidades y del concepto de ser humano, junto con su asociado, el concepto de animal. Dentro de la tradición, seguiremos la línea antihumanista-posthumanista y materialista de los estudios críticos animales que se habría desarrollado filosóficamente a fines de la década de 1990, según Francesca Ferrando (2013), aunque sin desconocer los logros de los estudios animales centrados en la cuestión ética y el derecho (un libro clave y precursor –cuya lectura en el 2000 fue para mi reveladora– es *Liberación animal* de Peter Singer editado en 1975 y el proyecto gran simio iniciado en la década del 90 con Paola Cavalieri), pero considerándolos meramente paliativos. El derecho animal reduce el especismo a un problema moral y, a la vez, mantiene la idea de sujeto y sus taxonomías. Es decir, se mueve dentro del campo humanista. La filosofía de la animalidad, o post-animalidad, y el posthumanismo antihumanista, en cambio, parte del abandono de la noción de sujeto universal y esencial, del descentramiento, la desjerarquización y la reconsideración de los límites humano-animal. El giro posthumano nace en la convergencia del antihumanismo y el antiantropocentrismo, según Rosi Braidotti (2015). Ambas facetas se superponen, pero hacen referencia a distintas tradiciones. El antihumanismo se enfoca en la crítica al ideal humanista de “hombre” como representante universal de lo humano, mientras que el antiantropocentrismo critica la jerarquización de las especies y aboga por la justicia ecológica. En síntesis, los puntos claves del posthumanismo, provocado por el avance de las nuevas tecnologías y los cambios producidos en las ciencias naturales (Cragnolini: 2014), son: el abandono del universalismo esencialista humanista, del antropocentrismo, del especismo y de las jerarquías sociales y ontológicas. Se trata de repensarnos ya no como seres autónomos e independientes, sino en términos de hibridación de especie (Braidotti: 2015), de simbiote en co-evolución (Morton: 2019), de simbiogénesis (Haraway: 2019), etcétera, dentro de una ontología ni jerárquica ni centrada, desantropologizada. Resulta interesante dentro de esta corriente la recuperación la noción de antropomorfización como modo de vínculo significativo con los seres vivos y no vivos (Daston, L., and Mitman, G., ed.: 2005), por ejemplo, el antropomorfismo juega un rol fundamental en el perspectivismo

amerindio de Viveiros de Castro (2013)¹.

Por lo demás, la deconstrucción derridiana de las nociones de sujeto, justicia, derecho, animal son punto de partida para plantear la desaparición del animal y del ser humano, para pensar el *continuum* naturaleza-cultura (Descola: 2012) y los vínculos materiales entre todos los seres. Este gesto también ha sido denominado por Kari Weil como “*counterlinguistic turn*” (Salzani: 2017) o por el realismo especulativo como correlacionismo (Quentin Meillassoux : 2015) e implica un paso más allá de la deconstrucción y un abandono de la hermenéutica a partir de la afirmación del fin del animal. El animal no existe, el giro post-animal retoma la noción de *animot* sugerida por Derrida. Se rechaza el concepto de animal pero también de humano como construcción humanista, binaria y metafísica (Salzani: 2017, 53). La meta es desactivar la disyunción humano-animal, abriéndose por fuera de la tradición exclusivista humana. Por otro lado, esta corriente postanimal materialista se manifiesta plenamente en los estudios vegetalistas y mineralistas que proponen una salida al zoocentrismo, como ser los trabajos de Michael Marder (2020), Emmanuel Coccia (2017) o Fabián Ludueña (2012). El giro animal contralingüístico se manifiesta también en actor red de Latour (2007), en el materialismo especulativo y en la ontología orientada a los objetos de Graham Harman (2016). Harman se aventura en una nueva ontología inspirada en Heidegger, Husserl y Whitehead, que recupera el esencialismo y el realismo, descentra al ser humano e integra la totalidad de las cosas bajo el concepto de objeto, ya sean plurales, singulares, reales, artificial o ficticias. Esta nueva estética ontológica plantea la posibilidad de pensar los objetos y sus vínculos por fuera del foco humano y del lenguaje.

Por otro lado, no hay que tomar ingenuamente las categorías de posthumanismo o postantropocentrismo como advierte Rosi Baridotti², pues resultan

¹. “También la ecocrítica materialista ha venido trabajando sobre ciertos antropomorfismos no antropocéntricos como el que Viveiros propone para el pensamiento amerindio. Lejos de un posible residuo metafísico idealizante, la «humanización» de lo existente (océanos, animales, plantas, montañas, bosques, etc.) en ciertas narrativas artísticas podría dar cuenta de una horizontalidad, de una simetría no jerárquica con el mundo humano y de una potencia de actuar de las materialidades compuestas, siempre mutuamente contaminadas o, como dice Haraway, *queer*” (Paula Fleisner: 2019, 83).

². “En resumen, el capitalismo avanzado, al mismo tiempo, invierte y obtiene provecho del control científico y económico sobre la mercantilización de todo lo vivo. Este contexto genera una forma

también categorías útiles y acomodadas al orden capitalista imperante que como señala Mark Fisher “ (...) subsume y consume todas las historias previas. Es este un efecto de su “sistema de equivalencia general”, capaz de asignar valor monetario a todos los objetos culturales, no importa si hablamos de la iconografía religiosa, de la pornografía o de *El capital* de Marx” (2016, 25). La dificultad, entonces, se duplica y habría que imaginar como salir del antropocentrismo y del postantropocentrismo ligado al orden y control capitalista. Lo mismo puede sostenerse del especismo como categoría moral y económica, pero también del veganismo que pasó de ser una postura política y una elección de vida radical a quedar, en parte, absorbido por el consumismo. Además, si bien lo humano resulta insostenible junto a la noción de animal asociada, no hay que olvidar la extinción de especies animales (la llamada sexta gran extinción aunque silenciosa e invisibilizada parece ser incuestionable), sin caer, como advierte una vez más Rosi Braidotti, en una postura nostálgica o reactiva en torno a la vulnerabilidad de la vida y al peligro compartido. La urgencia de esta coyuntura la supo reconocer Derrida y nos toca a nosotros actuar para evitar la eventual desaparición de los animales. Borrar el término animal o correrse del zoocentrismo no puede volverse excusa para su olvido. El nuevo terreno implica, por lo tanto, el doble abandono del humanismo y del capitalismo, supone, como señala Mónica Cragolini, el cuestionamiento del “modelo tecnocrático capitalista, que parte de la idea del sujeto con derecho a apropiarse de todo lo que es, y a acumular sin medida” (2021, 15).

Elegimos para terminar la sección el corto *Safari* de Catherine Chalmers³, recomendado por Paula Fleisner (2019). La historia que se cuenta es de insectos, ranas, serpientes, un camaleón, lluvias, hojas, charcos. No hay humanos y la cámara no avala la identificación, la empatía ni las afinidades; sí da lugar al asombro, a la maravilla y al misterio de un mundo que se despliega fuera del dominio económico, político, cultural y semiótico humano, un mundo que resulta desconocido. La cámara registra una realidad ajena e irreductible al sentido y a cualquier lengua humana, una realidad de “una tremenda riqueza de contenido y de referencias que nosotros apenas

paradójica y más bien oportunista de posantropocentrismo en beneficio de las fuerzas de mercado que impunemente privatiza la vida misma” (2015, 76).

³. Disponible en: <https://www.catherinechalmers.com/#/safari-video/>

intuimos” (Heidegger: 2007b, 334), diría Heidegger. El plano de lo oculto, de lo que se nos subtrae, alberga, para el filósofo, el reino de los animales, irreducible a nuestro mundo, a nuestros lenguajes, a nuestras verdades, pero con el cual estamos íntimamente e inevitablemente asociados, según veremos.

El presente trabajo se centrará en el concepto de transposición utilizado por Heidegger en el curso de 1927: *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (2000a) –al que nos referiremos habitualmente con la sigla *PFF*–, y en el seminario de 1929-30, que ya citamos. En el primero, el referido concepto –que traduce el término latino *transposition* utilizado por Heidegger– será reemplazado, casi inmediatamente, por el de trascendencia, refiriéndose al modo de ser propio del Dasein como ser-en-el-mundo; en el segundo, el término transposición –que esta vez traduce el verbo alemán *sich versetzen* utilizado por Heidegger– se mantendrá, designando un modo de ser que abarca tanto el campo de la vida como el de la existencia del Dasein, aunque bajo significados distintos. A pesar de esta diferencia y a pesar de las distintas temáticas tratadas en uno y otro curso, veremos la posibilidad de marcar un campo semántico en común. Pues la *transposition* o el *sich versetzen* nombrarían el modo propio de ser de los entes en cuestión, su esencia vinculante, que implica apertura y un estar *referido a* en el marco de la crítica a la metafísica moderna. Para el tema de la cuadratura tomamos como referencia la lectura de Mitchell, que ya hemos mencionado, y sobre todo las conferencias: “La pregunta sobre de la técnica” de 1949, “La cosa”, “Construir, habitar, pensar” y “Poéticamente habita el hombre” de 1951.

La obra de Derrida consultada, consignada en la bibliografía, se limita a los siguientes textos: *El animal que luego estoy si(gui)endo* editado en 2006, obra que, consideramos, reúne y sistematiza la crítica del autor en torno a la temática de la animalidad; *De la gramatología* publicado en 1967; *Del espíritu* en 1987; *Espectros de Marx* en 1993 y *Aporías* en 1996. Las conferencias: “Los fines del hombre” y “La différance” de 1968, “El oído de Heidegger” de 1994. El famoso diálogo entre Derrida y Elisabeth Roudinesco recogido en *Y mañana, qué...*

publicado en 2001; y su último seminario, *La bestia y el soberano*, publicado en 2008.

El trabajo lo hemos dividido en cinco capítulos: Introducción, capítulos dos y tres dedicados a Heidegger. En el capítulo 2) *Inauguración de un espacio por fuera del mundo* desarrollamos el tema de la transposición en *PFF*, y en el capítulo 3) *La filosofía conmovedora*, exponemos nuestra lectura de *CFM* y la cuestión del mundo como cuadratura. El capítulo 4) *Contaminación y diferencia*, está volcado a la comprensión de la deconstrucción derridiana, su crítica a Heidegger y, por último, examinaremos brevemente la problemática clave, en torno a la cuestión humano-animal, del antropocentrismo. Como cierre del trabajo ofrecemos una conclusión en la que se evalúa el alcance y el significado de nuestra hipótesis.

Capítulo 2

Inauguración de un espacio por fuera del mundo

En el curso *Los problemas fundamentales de la fenomenología (PFF)* Heidegger no se limita a exponer el desarrollo de *Ser y Tiempo (SyT)* publicado unos meses antes. Si bien insiste en la pregunta por el sentido del ser como la cuestión fundamental, como el “verdadero y el único [das echte und einzige] tema de la filosofía” (2000a, 36), e insiste en la figura del Dasein o ser humano⁴ como clave, “La comprensión del ser tiene ella misma el modo de ser del Dasein humano” (2000a, 41), el recorrido será distinto y en este nuevo camino los entes naturales harán su aparición. La primera novedad destacable será el intento de demostrar la primacía ontológica del Dasein a partir de una revisión fenomenológica a cuatro tesis que Heidegger selecciona como fundamentales de la tradición. Esta tarea consistirá básicamente en defender la diferencia del Dasein frente a los restantes entes y, esto implica, distinguir las distintas regiones del ente, es decir, ensayar una crítica a la concepción común de los entes como subsistentes [Vorhandensein] de la tradición metafísica. La segunda novedad en *PFF*, para nosotros fundamental, será la de restringir la noción de independencia a los entes naturales, noción que en *SyT* involucraba a todo ente diferente del Dasein. Como bien se sabe, en esta obra Heidegger desarrolla dos sentidos del ente distinto al Dasein: el ser a la mano [Zuhandensein], como modo de ser del útil [Zeug], y el ser subsistente o ser ahí [Vorhandensein] de la cosa [Ding] o sustancia. Ambos significados emergen y se sostienen a partir del mundo, de la comprensión del ser y del modo de ser del Dasein. El útil es el ente intramundano dependiente de la praxis, es el ente disponible, manejable. Su estructura ontológica responde al *algo para algo* y por ello no tiene, en principio, ni autonomía ni independencia. No hay útil aislado, todo útil es en relación a un conjunto o trama de útiles, que es anterior al útil singular, y remite

⁴. Somos conscientes que el uso del giro “ser humano” en vez de “hombre” contribuye a borrar el sesgo androcéntrico profundamente arraigado en el lenguaje. Usar el giro “ser humano” implica básicamente borrar la cuestión de género, según la cual valdría la pregunta a cerca del carácter sexuado del Dasein. ¿Tiene sexo el Dasein? Aquí no trataremos la cuestión y justificamos el uso del giro “ser humano” en vez de “hombre” como subscripción a la abolición del binarismo de género y de sexo.

finalmente al mundo y al Dasein. Como señala Bertorello (2018), los entes aparecen comprometidos en una antropología del *homo faber*. En efecto, el útil, caracterizado a partir de su finalidad, responde al plexo de referencias que constituye la estructura *a priori* del mundo y, por lo tanto, alude, finalmente, a la estructura *a priori* del «por mor de» [Worumwillen] del Dasein. En *SyT* el útil a la mano incluye entes artificiales, producidos por el ser humano, y entes naturales, no producidos por el humano, pero concebidos como recurso material disponible e incorporado a la praxis cotidiana (por ejemplo, el quebracho para los tirantes de un techo o un río como ruta de comercio o el viento del norte que advierte al apicultor de un probable aumento de agresividad en sus colmenas; sentido que, por otro lado, se retoma en la noción de stock [Bestand], en el carácter de mercancía siempre disponible que asumen los entes bajo la tecnología). El ente concebido como útil ofrece así el acceso privilegiado a la mundanidad del mundo, a la praxis de la existencia diaria, y tiene su variación y deriva en el comportamiento teórico que percibe el ente como cosa subsistente o sustancia⁵. Esta consideración objetiva del ente supone la suspensión de la estructura ontológica del útil, del *algo para algo* y, con ella, del mundo como totalidad de remisiones y contexto pragmático. El ente subsistente implica, entonces, un caso límite del ente intramundano, una modificación reductora, siempre derivada, secundaria y no original, y supone, por lo tanto, una desmundización [Entweltlichung] y despragmatización del mundo. Entonces, en *SyT* ente a la mano y ente subsistente son dos modos fundados en el ser-en-el-mundo del Dasein, expresan dos modos de ser y dos sentidos que puede asumir el ente en relación con el mundo y en relación con la conducta del Dasein. Las posibilidades serían básicamente la vía del conocimiento y la vía de la praxis cotidiana. Es decir, todo ente diferente al Dasein es concebido a partir del mundo y, en este sentido, depende del mundo. Sin embargo, el mundo no es el cosmos, ni la naturaleza, ni la totalidad de las cosas, así

⁵. Esta doble concepción del ser «en sí» de los entes y su jerarquía puede verse como una inversión de la clásica perspectiva aristotélica, que Heidegger comenta en *SyT*, según la cual todo ente puede reducirse a sus correspondientes componentes naturales. Esto significaría que los entes artificiales o producidos por el hombre podrían en último análisis retrotraerse al ente natural correspondiente. Lo artificial sería, de esta manera, una modificación de lo natural. Esta perspectiva se invierte en *SyT*. Para Heidegger, el significado del útil es primero, mientras que el significado del ente como cosa o sustancia es derivado. Lo primero es la comprensión pragmática de los entes a partir de la plataforma de mi mundo cotidiano.

como el Dasein no es sujeto, ni el ente es objeto. Mundo y Dasein se corresponden, el Dasein es un “ser-en-el-mundo” [in-der-Welt-sein] y el mundo es el horizonte compartido de manifestación del ente, la instancia de significación *a priori* que reúne y engarza al Dasein y a los entes bajo ciertos sentidos del ser. El Dasein está entregado siempre ya al mundo que lo precede y que, a la vez, responde a su modo de ser, ambos son constituyentes y constituidos.

Entonces, que el ente, distinto del Dasein, dependa del mundo no significa que el ente sea una invención humana, sino que el ente llega a ser eso que es en el horizonte de manifestación que es el mundo de la existencia humana. De hecho, Heidegger sostiene que los entes son independientes de la trama del ser, del Dasein y del mundo⁶. La diferencia ontológica, que se nombra por primera vez en *PFF*, aunque es rastreable y está operativa en *SyT*, ilustra este problema de la independencia de los entes. Según la diferencia ontológica⁷ ser y ente resultan irreductibles —el ser no es ente— e inseparables —el ser siempre es ser de un ente y todo acceso al ser debe proceder a partir del ente mismo—, pero, quien sabe y reconoce esta relación es el Dasein. Solo para el Dasein hay ser, hay entes y hay mundo. Como suele repetir Heidegger, la pregunta por el significado de ser refiere a la comprensión del ser por parte del Dasein, único ente que se pregunta por el ser y se comporta respecto de los entes⁸. Es decir, el significado de ser depende del Dasein y, a la vez, el Dasein es en la estela del ser y el mundo es el lugar de la reunión, de la manifestación. Ni el ser ni el Dasein ni el mundo son independientes, constituyen una terna. En cambio, los entes que no son el Dasein, que son distintos al Dasein, *son*

⁶. Graham Harman, en su libro *El objeto cuádruple. Una metafísica de las cosas después de Heidegger*, entiende que el *Zuhanden* y el *Vorhanden* son dos modos de desocultar que remiten a un fondo oculto inexhumable. Ninguno agota la realidad del objeto. Por otro lado, resulta interesante su comentario sobre la independencia del *Zuhanden* y la dependencia del *Vorhanden* respecto de los modos de comportarse del Dasein. Contra la interpretación usual, entiende que el ente subsistente (*Vorhanden*) reduce el objeto a su accesibilidad (ya sea el discurso de la ciencia o como fenómeno para la conciencia), mientras que lo importante en la actitud cotidiana es justamente la invisibilidad de los entes, “Lo único importante del análisis de la herramienta es admitir que la realidad corre más profunda que cualquier objetivación de ella” (2015, 96).

⁷. Según Lafont (1997), la diferencia ontológica se da entre el sentido del ser y el ente. Sentido y ser, según la autora, quedarían equiparados a partir de la premisa, esencial al giro hermenéutico, que afirma la dependencia del ser (del sentido del ser) respecto de la comprensión del ser.

⁸. “La recién caracterizada dependencia del ser —no de los entes— respecto de la comprensión del ser, es decir, la dependencia de la realidad —no de lo real— (...) si la comprensión del ser es, se hace accesible en el ente en cuanto ente; tan solo si un ente que tiene el modo de ser del Dasein es, la comprensión del ser es posible como ente” (1997a, 233).

independientes. *Son* por fuera de la terna, la terna es su posibilidad (bajo los modos de ser a la mano y ser subsistente), pero no su constitución. Ya en *SyT* señalaba:

El ente es independiente de la experiencia, conocimiento y aprehensión por medio de los cuales queda abierto, descubierto y determinado. En cambio, el ser solo “es” en la comprensión de aquel ente a cuyo ser le pertenece eso que llamamos comprensión del ser (1997a, 206).

Todo ente se manifiesta, en el interior del mundo y para el Dasein, como autónomo, como descubierto y, por lo tanto, como independiente. Esto equivale a decir que todo ente en su manifestación se descubre como siendo antes, previamente, sin necesidad de mundo y en claro contraste con el Dasein.

Ciertamente tan solo mientras el Dasein, es decir, mientras la posibilidad óntica de comprensión del ser, es, “hay” ser. Si el Dasein no existe, la “independencia” tampoco “es”, ni tampoco es el en-sí. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible. Y entonces tampoco el ente intramundano puede ser descubierto ni quedar en el ocultamiento. *En tal caso* no se puede decir que el ente sea ni que no sea. *Ahora* mientras la comprensión de ser es y, por ende, la comprensión del estar-ahí, podemos decir que entonces el ente seguirá todavía siendo (1997a, 233)

Por otro lado, esta independencia no nombra *la cosa en sí* inasible e inaccesible, no señala un modo de ser vedado e incontaminado por el ser humano y por ello más legítimo. Los entes se descubren como eran o en su ser en el espacio circunscripto del mundo, según el modo de ser del Dasein y bajo cierta comprensión del ser. El ente independiente es el ente que no procede del Dasein y que es descubierto *tal como era*. La relación dependencia-independencia se puede pensar como un ejemplo más de vínculo entre conceptos ya no pensados de modo opositivos y excluyentes sino como recíprocos, que abunda en la filosofía heideggeriana y de posible origen aristotélico-heraclítico⁹. La lista es larga: presente-ausente, propio-impropio, no

⁹. En atención a los conceptos recíprocos, el postulado de corte realista sobre la independencia preexistente de los entes recuerda la postura de Aristóteles en *Categorías* respecto a los relativos recíprocos. Aristóteles plantea que no todo par de términos recíprocos son simultáneos por naturaleza. Por ejemplo, a diferencia del par amo-esclavo, la distinción entre perceptible y percepción o entre lo cognoscible y el conocimiento implicaría la preexistencia de lo perceptible y de lo cognoscible y su independencia, en tanto que la eliminación del sujeto que percibe o conoce no eliminaría lo cognoscible ni lo perceptible (*Categorías*, 7b15-8a12). Anterioridad e independencia van juntos, solo que en el caso de Heidegger se descubre al ente independiente desde la plataforma del mundo y a partir de una comprensión interpretativa o una hermenéutica fenomenológica. En todo caso, el par cognoscible-cognoscente refiere al Dasein y, al mismo tiempo, a un ente independiente, anterior y preexistente al par.

verdad-verdad, ocultamiento-desocultamiento, ser-ente, Dasein-mundo, o los cuatro miembros de la cuadratura: tierra, cielo, mortales y divinos. La independencia de los entes, que no son Dasein, presupone la dependencia del Dasein de los entes, del mundo, del ser y su diferencia. La independencia, entonces, expresa la diferencia Dasein-restantes entes (entre el ente que abre y está en lo abierto y el ente descubierto en la apertura) y sugiere un espacio exterior a la estructura de ser-en-el-mundo.

Hasta aquí *SyT*. La cuestión y la novedad en *PFF* será la independencia exclusiva de los *entes* naturales que se vincula con el planteo sobre el modo de ser de los animales, sobre la verdad y el mundo, adelantándose al desarrollo del curso de 1929-30, *Los conceptos fundamentales de Metafísica (CFM)*. En este contexto, veremos que la primacía ontológica del Dasein respecto de las restantes formas de vida, y, más precisamente, la diferencia entre humanos y animales será concebida en términos ontológicos.

Para una clara exposición del tema hemos elegido dividir el capítulo, centrado fundamentalmente en la lectura de *PFF*, en los siguientes apartados: *a) El Dasein y la diferencia respecto a todo ente* en el que repasamos las críticas de Heidegger a las cuatro tesis metafísicas de la tradición, enfocándonos en la diferencia Dasein-restantes entes y en la distinción central humano-animal, que Heidegger plantea en la última tesis revisada sobre la verdad. *b) La transposición intra mundana*, seguimos el uso del concepto de transposición introducido al promediar la crítica a la tercera tesis y sustituido, casi inmediatamente, por la trascendencia del Dasein. Por último, *c) Recapitulación*, ofrece una síntesis de lo tratado.

a. El Dasein y la diferencia respecto a todo ente

La crítica a la tradición está encaminada a hacer emerger la figura del Dasein trascendente. Las cuatro tesis seleccionadas de la ontología tradicional forman un sistema y presentan los problemas interdependientes de la diferencia ontológica entre ser y ente; la articulación fundamental del ser, según la distinción esencia-existencia; la unidad del ser en relación a la multiplicidad de sus modos y, por último, el

problema de la verdad. Las tesis son, la kantiana: “el ser no es un predicado real”; la aristotélica medieval: “la distinción entre esencia y existencia”; la moderna: “la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*” y la lógica: “el significado de ser como cópula”. El examen consistirá en la clarificación del significado de ser y, junto con ello, mostrar la necesidad de una recaracterización del sujeto como Dasein, a fin de alcanzar un nuevo inicio para el desarrollo de la pregunta por el ser de modo radical. Como señala Greisch (2010), el hilo conductor de la crítica es la intencionalidad que derivará en la determinación del Dasein como trascendente, retomando el planteo del cuidado [Sorge] de *SyT*. La crítica a la tesis kantiana se enfocará a partir de la estructura intencional de la percepción; la tesis aristotélica, a partir del comportamiento intencional productivo; la tesis cartesiana, a partir de la comprensión de la intencionalidad como constitutiva del ser del Dasein y, por último, la tesis del significado copulativo de ser, se vincula con el carácter develador del Dasein o su existir en la verdad. Por lo demás, el concepto de transposición aparecerá en el pasaje de la intencionalidad a la trascendencia como determinante del conocimiento de sí del Dasein a partir de su mundo práctico. Brevemente haremos un recorrido por la crítica a las cuatro tesis, que resultarán en la caracterización del Dasein como trascendente, y procuraremos despejar la cuestión de la diferencia Dasein-restantes entes, así como el momento en que se introduce el concepto de transposición y sus posibles significados.

La tesis kantiana: “el ser no es un predicado real”. Esta tesis negativa, según Heidegger, se complementaría con su formulación positiva: “ser es posición absoluta”. 'Ser' significa aquí existencia o Dasein, como especifica Heidegger, presencia efectiva de algo; y 'real', esencia o contenido *quiditativo* del ente, independientemente de su posible existencia¹⁰. En la tesis negativa Heidegger encuentra el germen de la diferencia ontológica entre ser y ente. Kant habría reconocido que el ser no es un ente, no es algo que es, no determina el contenido *quiditativo* de la cosa, según la famosa frase: *cien táleros efectivos no contienen*

¹⁰. Como se sabe, Heidegger no compartirá esta terminología. El tema es justamente exhibir la distinción tácita entre el modo de ser del sujeto y los restantes entes y convertir en temática propia el modo de ser del Dasein. Para ello Heidegger diferenciará en el interior del concepto de existencia o Dasein entre *Vorhandenheit* y *Existenz*. La primera nombraría el modo de ser de los entes y la segunda el modo de ser humano que llevará en exclusiva el nombre de Dasein.

nada más que cien táleros posibles. Las objeciones, en cambio, se concentran en la tesis positiva que une la posición absoluta a la percepción. La percepción o posición absoluta aludiría, según nuestro autor, al modo de acceso [die Zugangsart] a lo subsistente [Vorhandensein], al modo de su descubrimiento, que señala a un sujeto intencional cuyo ser consiste en estar *dirigido a*. El significado de ser como posición absoluta remitiría, entonces, al modo de ser del sujeto y la comprensión de la efectividad (en la terminología heideggeriana, de la subsistencia [Vorhandenheit]) quedaría subordinada a la comprensión del ser de dicho sujeto. Esta distinción es la que Kant no trabaja, omitiéndola al considerar todo ente bajo un mismo significado de ser de acuerdo con la tradición. Este significado de ser que le aviene a todo ente – presente ya en la filosofía aristotélica– es el de sustancia, *ousía*, descomponible en términos de esencia y existencia, distinción operante en la tesis kantiana y que Heidegger repasa como segunda tesis. Entonces, en controversia con esta primera tesis, Heidegger introduce la distinción entre el significado de ser de los entes, que no son según el modo de ser del Dasein, y el Dasein. No habría, por lo tanto, un único significado de ser para todos los entes y esta postura se reforzará en la crítica a las siguientes tesis.

La segunda tesis, la distinción entre esencia y existencia, bajo el significado común de sustancia, queda plasmada en la diferencia cartesiana entre la sustancia divina, infinita y necesaria (en la que existencia y esencia coinciden), y las sustancias creadas, finitas y contingentes. El significado de sustancia envuelve, según Heidegger, la relación productor-producido, es decir, este significado común de ser se habría gestado a partir del comportamiento intencional productivo del ser humano. La distinción entre esencia y existencia encubriría, de esta manera, el significado basal de ser como ser producido, que Heidegger designa como significado promedio de ser. Todos los entes: materiales, espirituales y divinos serían comprendidos bajo el mismo significado de ser, todos ellos son sustancias que expresan el significado de ser como ser producido: “todas las diferencias ontológicas se reunieron en un concepto promedio del ser” (2000a, 48). Y, en este orden de cosas, la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, tercera tesis revisada, solo agregaría como novedad un dualismo en el ámbito de lo ente, expresado en la oposición sujeto-

objeto, que dará pie a Heidegger a introducir el nuevo sujeto-Dasein¹¹ y a distinguirlo de los restantes entes:

Al tratar de esclarecer la existencia del Dasein, nos embarcamos en una doble tarea: no solo la tarea de distinguir ontológicamente un ente de una peculiar clase de otro ente, sino, a la par, la tarea de demostrar el ser del ente a cuyo ser (existencia) pertenece la *comprensión del ser* y a cuya *interpretación conduce toda la problemática ontológica en general* (2000a, 196)

Dos son los asuntos que se encuentran comprometidos en el análisis de la tradición: distinguir el Dasein de los restantes entes y dar cuenta de su esencia atravesada por el ser. Se trata de una distinción esencial, de una caracterización ontológica, cuya primera tarea, “distinguir ontológicamente un ente de una peculiar clase de otro ente”, no se completa en este seminario, aunque se plantea. La diferencia humano-animal, fundamental en relación a la distinción Dasein-restantes entes, será tratada con detalle por única vez en *CFM*. De todos modos, estos dos asuntos, distinción y caracterización esencial, van juntos y quedan reunidos en la nueva consideración del sujeto como ser-en-el-mundo y de los objetos como ser a la mano y subsistente,

(...) ya no hablaremos en delante de un sujeto ni de una esfera subjetiva, sino que comprenderemos el ente al que pertenecen los comportamientos intencionales como Dasein...el modo de ser del Dasein es de tal forma que este ente, en la medida en que es, está siempre ya confrontado con algo subsistente (2000a, 93-94)

La dupla sujeto-objeto ya no corre, ambos son reintegrados a la trama del mundo. El objeto ya no se presenta aislado, sino como ente a la mano, vinculado a otros entes e integrado a la malla de significados constituida por el proyecto de mundo del Dasein. De este modo, Heidegger soluciona el problema fundamental de pensar la relación sujeto-objeto como una relación de copertenencia entre entes independientes. Según esta, el sujeto sustancial autoconsciente se relacionaría a partir de sus representaciones con un objeto sustancial, independiente, exterior y trascendente. El

¹¹. Heidegger sostiene que en el “énfasis puesto en el sujeto, que es habitual en la filosofía desde Descartes, se encuentra un impulso genuino del preguntar filosófico, que solo agudiza lo que la Antigüedad ya había buscado; por que, por otro lado, es igualmente necesario no comenzar sin más sólo a partir del sujeto, sino preguntar también si y cómo el ser del sujeto tiene que determinarse como punto de partida de la problemática filosófica; y, naturalmente, de un modo tal que la orientación hacia él no sea unilateralmente subjetiva”(2000a, 196).

problema consiste en que la correlación negaría la independencia subsistente que se afirma e impediría pensar de modo aislado al sujeto y al objeto. La independencia del ente nunca se podría postular *a priori*, sí en todo caso *a posteriori*, a partir del mundo, como ya hemos visto. La dificultad, entonces, procede de manejar un único significado de ser y de plantear y describir la relación con lo otro como una relación entre entidades singulares, aisladas y cerradas sobre sí: “obstruye el acceso a la auténtica cuestión ontológica tanto del modo de ser del sujeto como del modo de ser del ente que puede posiblemente, pero no necesariamente, llegar a ser un objeto” (2000a, 199). La distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* desconoce la verdadera naturaleza de los distintos modos de ser e impide el correcto planteo de la pregunta ontológica. La propuesta heideggeriana no consiste en reemplazar un modelo gnoseológico por otro, se trata de centrar la pregunta en el modo de ser del sujeto, del Dasein, cuyo modo de ser consiste en estar vinculado necesariamente con lo otro distinto de sí, “Pertenece a la índole esencial del Dasein existir en un modo tal que está siempre con otro ente” (2000a, 199). No hay Dasein aislado ni objetos aislados. Ya vimos que los entes se descubren siempre como siendo intramundanos, es decir, se descubren en el interior de un mundo previamente develado; pero tampoco el sujeto puede ser pensado como conciencia de sí, aislada y fundante, y, por lo tanto, la relación entre sujeto y objeto no admite la imagen de una copertenencia entre entidades subsistentes e independientes¹². Un vez borrada la figura del sujeto sustancial, se borra la figura del objeto sustancial. El sujeto es sustituido por el Dasein y sus representaciones por los entes mismos que pueblan su mundo. El objeto será entendido en referencia al Dasein, pero no como una mera representación suya, sino como el ente que es en el interior de una relación surgida a partir de una trama de significados bajo el horizonte del mundo.

La relación sujeto-objeto, *res cogitans-res extensa*, será abandonada por la diferencia entre la estructura del ser-en-el-mundo del Dasein y la intramundaneidad de los entes subsistentes. Entre el Dasein y los entes intramundanos se despliegan

¹². “La intencionalidad no es una relación subsistente entre un sujeto subsistente y un objeto subsistente, sino una constitución que constituye el carácter de relación del comportamiento del sujeto como tal. En tanto que estructura del comportamiento del sujeto, no es algo inmanente al sujeto, que necesitase posteriormente de una transcendencia, sino la transcendencia, de este modo, pertenece a la índole esencial del ente que se comporta intencionalmente” (2000a, 373).

dos planos ontológicos bien diferenciados,

Es importante, incluso para una primera comprensión de estos fenómenos, que tengamos clara la diferencia esencial entre las dos estructuras, la diferencia entre estar-en-el-mundo como determinación del Dasein y la intramundaneidad, como una *posible* (la cursiva es nuestra) determinación de lo subsistente [Vorhandenen] (2000a, 211)

La diferencia entre estos dos planos estaría marcada por la palabra “posible”, que señala la independencia del ente subsistente de su determinación mundana. Sin embargo, aquí Heidegger se aparta del postulado que sostuviera en *SyT* de la independencia de todo ente distinto del Dasein, para discriminar entre entes intramundanos impropios y propios (según una distinción análoga a la diferencia naturaleza-cultura),

(...) la intramundaneidad no es una estructura del ser o, expresado con mayor cautela, no pertenece al ser de la naturaleza. Decimos “con mayor cautela” porque encontramos aquí una restricción, en la medida en que hay un ente que solo es en la medida en que es intramundano. Este ente es todo lo que llamamos ente histórico –histórico en el más amplio sentido de histórico mundial–, o sea, todas las cosas que el hombre, que es histórico y existe históricamente en el sentido estricto, crea, da forma, cultiva: toda su cultura y sus obras. El ente de esta clase es solo o, más exactamente, surge solo y viene al ser solo en tanto que intramundano (2000a, 212-213)¹³

Los entes históricos, culturales y técnicos se identifican como exclusivamente intramundanos, dependientes de la estructura de remisiones, de la significatividad del mundo y del modo de ser del Dasein. Los entes naturales, en cambio, solo lo serían impropriamente, como una posible pero no necesaria determinación de su ser¹⁴,

¹³. Un poco más adelante, la distinción entre ente subsistente natural e histórico queda teñida de cierta ambigüedad: “el ser-en-el-mundo pertenece a la constitución de ser del Dasein; es una estructura que debe distinguirse netamente de la intramundaneidad de lo subsistente, en la medida en que *la intramundaneidad no pertenece al ser de lo subsistente y en particular al ser de la naturaleza*, sino que es algo que solo le puede corresponder accidentalmente. La naturaleza puede también ser sin haber un mundo, sin que exista un Dasein” (2000a, 218- 219), la cursiva es nuestra.

¹⁴. Es llamativo que Heidegger haga esta distinción sin referir a la segunda tesis que acaba de criticar, según la cual, el significado de ser comprometido en la distinción esencia-existencia es el ser producido. La producción implica hacer surgir un “esto” que se independiza de su autor al momento de completar su obra. Sin embargo, este no es el significado involucrado en el término independencia, la independencia del ente natural marca su anterioridad, su preexistencia. Los entes naturales, entonces, no pueden ser concebidos a partir del modelo de la producción humana, no proceden, no son productos del trabajo humano y su independencia no consiste en ser un *esto*, un ente singular, separado, emancipado de su productor. En esta distinción natural-producido se insinúa la diferencia

(...) al ser de lo subsistente, de la naturaleza, no le pertenece la intramundinidad como una determinación ontológica de su ser, sino como una *posible* (la cursiva es nuestra) determinación, pero una determinación necesaria para la posibilidad de la descubribilidad de la naturaleza (2000a, 212)

Como ya hemos adelantado, la naturaleza, que no es mundo ni necesita de mundo, se evidencia como naturaleza al manifestarse en el mundo. El ente natural se muestra independiente y siendo otro respecto del Dasein al comparecer en el mundo. El mundo siempre es previo y la independencia es *a posteriori*, arraiga en el mundo. La fenomenología dejar ver esta estructura *a priori* del mundo y la comprensión del ser bajo los cuales el Dasein existe y deja ser al ente¹⁵. El Dasein existe en familiaridad con distintos tipos de entes que se presentan como siendo parte de su ser-en-el-mundo al estar a su disposición. Y es a partir de este estar descubiertos dentro del mundo que dichos entes pueden mostrarse como independientes, como pudiendo ser sin mundo y sin las determinaciones del significado de ser o de la comprensión del ser por parte del Dasein. Es decir, la independencia refiere al des-ocultamiento o a la verdad del ente, según veremos en la última tesis. Por el momento, recordemos que la independencia significa que el ente no tiene un origen mundano y que, por lo tanto, su modo de ser no coincide con el Dasein, reforzando la distinción Dasein-entes, mundo-naturaleza, resaltando en el concepto de independencia la noción de diferencia e inaccesibilidad frente a lo dicho en *SyT*¹⁶.

La naturaleza adquiere, de este modo, un grado de autonomía en relación al Dasein que no se le reconoce a los entes producidos. La naturaleza se presenta independiente del Dasein óptica y ontológicamente, no procede de él y su modo de ser es otro “no le pertenece la intramundinidad como una determinación ontológica de su ser”, aunque Heidegger aquí no lo tematice. Por otro lado, la nueva distinción entre ente natural y ente histórico-cultural no coincide con la distinción entre ente

naturaleza-mundo.

¹⁵. El mundo es la estructura *a priori* que media entre el Dasein y los entes. La estructura del mundo cumpliría el rol de la instancia de correlación e interdependencia entre sujeto-objeto, pero sin ser sujeto y sin ser objeto. Es el *a partir de...*, lo que siempre está al inicio, lo posibilitante mismo o la plataforma de la significatividad.

¹⁶. Ya en *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo* Heidegger concebía la naturaleza subsistente descubierta por las ciencias no solo como desmundanizadora del mundo sino como lo incomprensible [unverständliche] (Cf. 2006, 273).

subsistente y ente a la mano. El significado del ente a la mano en *SyT*, según vimos, no contemplaba la distinción producido-no producido. Nombraba, más bien, la comprensión del ente familiar como lo disponible. La bicicleta y el árbol, en este sentido, serían ambos entes a la mano y también entes subsistentes, sin hacer necesariamente la distinción natural-cultural (recordemos que la determinación pragmática del ente a la mano, inevitablemente mediada por el proyectar humano, tenía su posible deriva en el ente subsistente). Entonces, la distinción entre Dasein-entes a la mano y subsistentes da paso a la diferencia entre Dasein-entes producidos y entes independientes no producidos. La independencia cae del lado de la naturaleza como siendo otra respecto del mundo; lo independiente (categoría en la que entrarán los animales) es ahora lo que se muestra como ajeno al campo de acción, producción y significación humanas.

Al fin de la crítica a la tercera tesis, Heidegger ha aislado al Dasein y lo ha distinguido de los restantes entes. La diferencia entre ser-en-el-mundo y naturaleza queda caracterizada bajo “La diferencia ontológica entre la constitución de ser del Dasein y de la naturaleza se muestra tan dispar que parece, en principio, que son dos modos de ser incomparables y no determinables a partir de un concepto unitario de ser en general” (2000a, 220). Pero el tema no ha sido cerrado y esta distinción se consume en la crítica a la cuarta tesis y en relación con los animales.

Al ente natural, según vimos, le corresponde la intramundinidad en tanto es descubierto y, esto significa, en tanto verdadero. Es decir, la independencia del ente está presupuesta en la concepción de la verdad como *a-létheia*. La verdad desoculta lo previamente oculto, sostiene Heidegger, y deja ser el ente como el ente que era,

El estar-descubierto [Die Entdecktheit], o sea, la verdad, devela el ente precisamente como lo que ya era antes [enthüllt gerade das Seiende als das, was es vordem schon war], independiente de su estar o no descubierto. En tanto que ente descubierto es comprensible tal como es y tal como será con independencia de todo posible estar descubierto. Para que la naturaleza sea como es, no es precisa la verdad, es decir el estar descubiertos (2000a, 270)

Heidegger rescata la noción de *a-létheia* como instancia originaria para la verdad.

Tras una breve crítica a la tradición nominalista, restituye la verdad a la ontología como modo de ser del Dasein, o sea, la verdad, recuperada en su estatus ontológico, expresará el modo de vincularse distintivo del Dasein. El tema es la concordancia o el engarce entre el enunciado y el ente, ¿cómo conecta el enunciado con el ente?, ¿cómo acierta y se vuelve verdadero? El plano pre-lógico de la verdad, del mundo como horizonte de mostración del ente y la aperturidad del Dasein vienen a cubrir ese espacio entre enunciado y ente. El enunciado en su verdad presupone la apertura del plexo total de significación que es el mundo y la aperturidad del Dasein. El lugar de la verdad es el *entre* que media la manifestación de los entes y la aperturidad del Dasein. La verdad nombra un modo de acceso, un modo de darse que se describe como la relación entre el develar y lo develado, entre el Dasein develador y lo que se le ofrece como lo develado, el ente. Ella sostiene la esencial referencia del Dasein al ente y del ente al Dasein:

El ser-verdad no *subsiste* ni en las cosas ni en un alma. Pero, por otra parte, la verdad, en tanto que develación, está tanto en el Dasein como una determinación de su comportamiento intencional, como está también en el ente, en lo subsistente, como una determinación suya respecto de su ser en tanto que develado (2000a, 267)

Además, en torno a la verdad se juega la trascendencia del Dasein concebida como movimiento o instancia de vinculación¹⁷,

(...) la comprensión de sí mismo, alcanzada primero fácticamente, se obtiene gracias a que el Dasein se comprende a sí mismo a partir de las cosas (...) Porque a la índole del Dasein le pertenece el que él mismo esté revelado y a la vez con su estar revelado el que el ente intramundano esté descubierto, podemos decir que el Dasein existe *en la verdad*, es decir, *en el estar develados él mismo y el ente* respecto del que se comporta (2000a, 265).

La verdad es fáctica, es histórica y es expresión del modo de ser del Dasein, de su modo de estar dado a las cosas y del darse de las cosas mismas. La independencia del ente se encuentra, por lo tanto, supuesta en la comprensión de la verdad como des-ocultamiento, pues la verdad como aperturidad y descubrimiento presupone la

¹⁷. Veremos que en *CFM* y en las conferencias de 1929-30, “De la esencia del fundamento” y “De la esencia de la verdad”, la trascendencia aparece asociada a la libertad como apertura posibilitante, como un ser libre para el ente, que consiste en reconocerlo como medida de adecuación, y, además, existe un ser libre del ente para el mundo, según lo sostenido en “De la esencia del fundamento”.

anterioridad del ente.

Ahora bien, en la revisión a esta cuarta tesis, sobre el concepto de verdad, Heidegger retoma y critica la diferencia hobbesiana entre humanos y animales. De acuerdo con Hobbes sostendrá que los animales no se vinculan con la verdad, pero las razones serán otras. La diferencia no responde a la posesión del lenguaje, ya que el lenguaje, como hemos señalado, no es el lugar originario de la verdad. Bajo la comprensión de la verdad como *alétheia*, que el animal no cuente con la verdad implica que el modo de ser del animal no coincide con el modo de ser del humano. La diferencia refiere a modos de ser profundamente disímiles, los animales no se mueven en el mismo plano del ser-en-el-mundo. No compartimos la comprensión del ser, ni el mundo, ni la verdad. Los animales se relacionan, modifican el entorno, producen objetos, y, sin embargo, no se mueven en un ámbito des-cubierto por la verdad. Ellos, sus productos y aquello con lo que se vinculan no se corresponden con los entes intramundanos,

Podemos notar de pasada que aquí aparece una gran dificultad, a saber: determinar lo que se les da a los animales como seres vivos y cómo lo dado se les devela a ellos (...) Se impone la cuestión de en qué medida en general puede darse algo a los animales como algo (...) ¿Se les da a los animales algo como ente?¹⁸(2000a, 235)

La respuesta a la pregunta que cierra la cita se hace esperar unos años, hasta el curso de 1929-30. Aquí solo se marcará que los animales no tiene acceso a la verdad y no por carecer de lenguaje, sino porque sus modos de estar *referido a* no parten del mundo, ni de una precomprensión del ser. El animal se des-cubre como independiente (en *CFM* dirá que no coincide con ninguna de las categoría de entes intramundanos, ni es un ente a la mano ni un ente subsistente, y su vía de acceso será la transposición). Se puede decir que la cuestión de los entes naturales independientes suscita la cuestión de la otredad de los animales, rescatando o restituyendo el sentido de lo vedado e inalcanzable en el concepto de independencia, que Heidegger nombrará como el misterio, como lo oculto que se manifiesta y como

¹⁸. Heidegger retomará esta misma pregunta en el seminario de 1929-30. Por lo demás, resulta interesante destacar que la pregunta es análoga a la que recae sobre el Dasein, concebida como inseparable de la cuestión de cómo se relaciona el Dasein con el mundo.

abismo ontológico. La diferencia es ontológica, “solo un alma que puede hacer esta distinción (distinción entre ser y ente) tiene la capacidad de sobrepasar el alma de un animal y llegar a ser el alma de un hombre” (2000a, 379). Heidegger asume la independencia del animal como diferencia incuestionable y, aunque piensa la distinción a partir de la diferencia ontológica, sostiene una continuidad y jerarquía entre humanos y animales,

Es ya un problema establecer ónticamente cómo se les da algo a los animales. En una consideración más detenida, se ve que puesto que nosotros mismos no somos meros animales, si hablamos con prudencia, hemos de decir que no comprendemos primariamente el «mundo» de los animales. Pero en la medida en que, en tanto que existentes, vivimos –lo que es ya un auténtico problema–, se da para nosotros la posibilidad de determinar reductivamente, procediendo a partir de lo que se nos da como existentes, lo que puede darse al animal que solo vive pero no existe. Toda la biología hace necesariamente uso de esta continuidad metodológica aunque se esté lejos de haberla puesto en claro (2000a, 235)

La vía reductiva se ofrece como solución al problema de cómo acceder, desde la diferencia, al modo de ser del animal. Pero el camino plantea también otros problemas, como ser una jerarquía entre los planos de la existencia y la vida y el peligro del antropocentrismo, pues esta vía reductiva solo permitiría resaltar la diferencia en términos de sustracción, es decir entrever y poner en primer plano la independencia del ente viviente desde la existencia humana. A continuación veremos que en *CFM* Heidegger abandona el enfoque continuista y jerárquico a favor de la asunción fuerte de la diferencia ontológica entre humanos y animales; e introduce el camino de la transposición como nueva vía que posibilita pensar vínculos desde la diferencia. Es decir, Heidegger optará por la diferencia radical y por la vía de la transposición, como el carácter común del estar vinculado de vivientes y existentes.

Al concluir la crítica a las cuatro tesis, Heidegger ha logrado su objetivo de aislar el Dasein de los restantes entes y, específicamente, de los animales. Con la irrupción de los animales, la independencia del ente subsistente, en su no-manifestabilidad, se vuelve tematizable; se vuelve expresión del desocultamiento del misterio de la vida, ya que se manifiesta en el mundo y señala por fuera de él. De

hecho, podemos decir que el modelo de ente independiente será el desinhibidor del animal, que se introduce en *CFM* para nombrar aquello con lo que el animal se vincula, que ni es ente ni no ente. Entre el desinhibidor de un cierto animal y el mismo ente para nosotros no hay ninguna coincidencia, sino modos radicalmente distintos de apertura que solo podemos entrever¹⁹. La famosa frase de Heráclito, que resuena en estos cursos que estamos comentando: “La naturaleza ama esconderse” [φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ] (fr.123) concentra los sentidos de ente independiente y de verdad como desocultamiento y misterio, motivos que luego aparecerán ligados al animal.

Entonces, si Heidegger en *SyT* consideraba la diferencia entre Dasein y restantes entes como evidente y no reconocía ninguna necesidad de argumentarla²⁰, en *PFF* la independencia del ente natural se volverá estratégica. Pues, dicha independencia señala modos de ser irreducibles al Dasein, que marcan una diferencia inasimilable, y, a la par, abre un camino de indagación sobre la vida y específicamente sobre el animal ¿Cuál es el modo de ser o esencia del animal? ¿Cómo y con qué se relaciona? Serán preguntas que se elaboran en *PFF* y que se retoman para desarrollarse en *Los conceptos fundamentales de metafísica*. Se puede decir que la crítica a la tradición, al principio monopolizada por la figura del Dasein²¹, impulsa también la crítica al campo objetivo de lo subsistente. Esta crítica no se desarrolla plenamente y se posterga, en parte, por el orden jerárquico que Heidegger establece. Este orden dictamina que primero se debe aclarar el modo de ser del Dasein, para luego desarrollar, de manera adecuada, la pregunta por el ser y, en tercer lugar, se podría plantear la pregunta acerca del modo de ser de los restantes entes. Sin embargo, a pesar de ese orden, no solo la caracterización del ser humano

¹⁹. Así como la distinción entre *Vorhandensein* y *Zuhandensein* no se concibe como modos distintos de ser del mismo ente «en sí», sino como modos de comportarse del Dasein, la diferencia entre el ente y el desinhibidor no es un relativismo, entre ambos media la diferencia ontológica y la falta de mundo. No admite una lectura relativista.

²⁰. “La distinción tan manifiestamente obvia entre el ser del Dasein existente y el ser de los entes que no son el Dasein (el estar-ahí, por ejemplo), es tan solo el punto de partida de la problemática ontológica, y no algo en lo que la filosofía pudiera hallar su reposo” (1997a, 450).

²¹. Veremos que la centralidad del sujeto exhumada por Heidegger en su análisis fenomenológico, habrá de servir también como argumento y evidencia del carácter fuertemente antropocéntrico de la filosofía occidental. Así lo entenderá Derrida, introduciendo el concepto de logofonocentrismo para caracterizar la tradición en la que Heidegger quedará incluido.

se verá afectada como resultado de la crítica a la tradición, sino la totalidad del campo de lo ente. La ontología arrastra consigo una resignificación de los entes, que parte y se sostiene en la diferencia de modos de ser. Por otro lado, el orden arriba descrito será alterado en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Según lo estipulado, se debería plantear primero el modo de ser del Dasein (en *CFM* esto consistiría en despejar el concepto de mundo involucrado en la tesis del humano como configurador de mundo), y luego esclarecer el campo de la vida (que consistiría en desarrollar la tesis del animal como pobre de mundo). Este orden, que sería el positivo y que Heidegger aún defiende en *CFM*, será invertido de manera deliberada. La indagación sobre el animal iniciará, en esta ocasión, el planteo sobre el mundo y el modo de ser humano. Heidegger intentaría en este curso un ingreso autónomo al modo de ser de la vida que consiste en un intento de considerar la vida en su independencia, por fuera de las determinaciones del modo de ser del Dasein, y así poder resaltar no un límite del mundo, sino la propia dinámica de la vida, cuyo modo de ser no es ser-en-el-mundo.

b. La transposición intramundana

Si existir significa ser-en-el-mundo, entonces el Dasein es constituido por una “transposición” del sujeto que solo puede comprenderse a partir del mundo
(Greisch, 2010: 76)

Como vimos en el apartado anterior, el tema de la transposición surge en torno al cuestionamiento de las categorías de sujeto y objeto que no logran dar cuenta de la multiplicidad [Mannigfaltigkeit] de los modos de ser del ente ni de la peculiaridad del Dasein²². Heidegger usa la forma latina “Transposition” entrecomillada y le dedica un tratamiento muy breve, la menciona en tres pasajes, y, básicamente, funciona como un concepto de tránsito entre la intencionalidad, aún bajo la subjetividad, y la trascendencia del Dasein.

²². “¿Cómo determinar el ser del ente que somos nosotros mismos y cómo separarlo de todo ser del ente que no es a la manera del Dasein, comprendiéndolo, no obstante, a la vez, a partir de la unidad de un concepto originario de ser?” (2000a, 195).

En su primera aparición nombra un movimiento de alejamiento que permite y condiciona el conocimiento de sí desde cosas: “Solo en razón de una “transposición” previa podemos regresar a nosotros mismos desde las cosas [von den Dingen]” (2000a, 203-4). La transposición aparece aquí como la instancia posibilitante de la comprensión de sí a partir de las cosas, es decir, habría reflejo, según veremos, y comprensión de sí porque el Dasein está trans-puesto en las cosas. La relación de transposición no implica emparejamiento, ni asimilación, ni reemplazo, no implica ocupar el lugar de otro:

Naturalmente, el Dasein no se 'transpone' [Transposition] en el lugar de las cosas y es claro que no se coloca en su compañía como un ente de su tipo para después descubrirse a sí mismo allí como siendo subsistente (...) Pero solo en razón de una “transposición” previa podemos regresar a nosotros mismos desde las cosas (2000a, 203)

La transposición nombra la exterioridad vinculante, el estar fuera de sí del Dasein que se describe como un movimiento de ida y vuelta, hacia las cosas y desde las cosas, que Heidegger entenderá en términos de reencuentro y reflejo. Por último, en las otras dos menciones el término aparece ya referido a la trascendencia del Dasein²³, a su ser-en-el-mundo.

Se trata, entonces, de un concepto problemático o crítico, en el que se aloja una polémica con la fenomenología. Así como el concepto de intencionalidad desarrollado por Heidegger implicaba una crítica a la intencionalidad fenomenológica comprometida aún con una subjetividad consciencial, el concepto de transposición también involucra una crítica a la noción de empatía [Einfühlung] utilizada por Husserl y sobre el cual su discípula Edith Stein escribe su tesis doctoral, *Sobre el problema de la empatía*, unos diez años antes. Bajo el concepto de empatía se pretendía explicar la posibilidad de un conocimiento del otro sin contar con la

²³. En la primera se identifica la transposición con el reflejo en tanto que el Dasein aparece transpuesto en las cosas, “Tenemos dos tareas: primero, comprender más radicalmente la propia intencionalidad y, después, esclarecer sus consecuencias para aquello que hemos denominado “transposición” del Dasein en las cosas [zu den Dingen]. En otras palabras: ¿cómo hemos de comprender lo que en filosofía habitualmente se llama trascendencia?” (2000a, 204); y, en la última mención, la transposición es, finalmente, un nombre para la trascendencia vinculante del Dasein, “La constitución de la existencia del Dasein como ser-en-el-mundo resulta de una transposición peculiar del sujeto que constituye el fenómeno que todavía definiremos de modo más particular como trascendencia del Dasein” (2000a, 218).

experiencia directa de la primera persona. O sea, la empatía daría cuenta de la posibilidad de experimentar las vivencias ajenas, ofreciendo una solución al inconveniente subjetivista del solipsismo. Ya en *SyT* Heidegger señalaba: “No es la empatía [Einfühlung] la que constituye el coestar, sino que ella es posible tan solo sobre la base de éste”(1997a, 149)²⁴. Heidegger habría desechado el problema del solipsismo en la figura del Dasein y su ser-en-el-mundo²⁵, que implica, como punto de partida, una relación constitutiva y originaria con un otro que, en todo caso, posibilitaría la empatía. En este sentido, invierte el enfoque, pues si la empatía respondía al planteo sobre ¿cómo accedo a un alter ego?, el problema para Heidegger

²⁴. Se entiende que aquí Heidegger no niega la posibilidad de una vivencia empática, solo la concibe como derivada, o asegurada por una transposición previa o por el ser-en-el-mundo. La crítica de Vinciane Despret a la empatía se encuentra en la misma línea de Heidegger y puede ayudar a esclarecer el tema. Ella plantea la cuestión desde la posibilidad de devenir no el otro, sino con el otro “no para sentir lo que el otro piensa o siente, como lo propondría la engorrosa figura de la empatía, sino para acoger y crear, de alguna manera, la posibilidad de inscribirse en una relación de intercambio y de proximidad que no tiene nada de una relación de identificación. Se juega allí, de hecho, una especie de “actuar como si”, que desemboca en la transformación de sí, un artefacto deliberado que no puede ni quiere aspirar a la autenticidad o a esa suerte de fusión romántica que se invoca a menudo en las relaciones hombre-animal” (2018, 23-24). En este sentido la empatía no resolvería el problema del solipsismo, al contrario, lo alimentaría, pues describiría un sentimiento nacido del yo y volcado sobre el yo, “Con seguridad la empatía transforma al sujeto (a aquel que siente empatía) pero esta transformación es muy local en tanto y en cuanto no le dé a su objeto la oportunidad de ser activado como sujeto, siendo el sujeto empático el único sujeto de todo esto. Aunque el empático pretende ser habitado (o transformado localmente) por el otro, de hecho “okupa” a este último. La empatía nos permite hablar en el lugar del otro, hablar de lo que es ser el otro, pero no plantea la pregunta de ‘qué es ser “con” el otro’. La empatía es más bien “llenarse uno mismo” que tener en cuenta la sintonización” (Despret: 2008, 255). Sin embargo, Heidegger no da el paso decisivo, no estaría de acuerdo con la idea de interdomesticación o práctica antrozo-genética. La diferencia humano-animal no admite contaminación para Heidegger, como bien lo señala Derrida. Por último, nos gustaría hacer referencia a dos nociones de empatía que podrían resultar útiles a la hora de plantear los vínculos humano-animales: la noción de *critical empathy* propuesta por Jill Bennett (2005) que podría ilustrar ese tipo de relaciones sostenidas en la diferencia, que Heidegger rehúsa concebirlas como empáticas. La empatía crítica nombra la experiencia del encuentro significativo con el otro sin posibilidad de identificación, se trata de “una empatía fundada no en la afinidad (sentimiento por el otro en la medida en que podemos imaginarnos siendo ese otro), sino en un sentimiento por otro que conlleva un encuentro con algo irreductible y diferente, a menudo inaccesible” (2005, 10) –la traducción es nuestra–. La segunda noción es la introducida por Baptiste Morizot en su libro *Tras el rastro animal*. En este caso la empatía tampoco es confusión, asimilación o identificación, nombra, en cambio, la mirada desde la perspectiva de los vínculos, de los intercambios, del entorno y la situación. La empatía es fundamental para el rastreo e implica alfabetizarse en un lenguaje multiespecie. Rastrear es aprender a ver con los ojos de los otros, aprender a ver la presencia invisible de esos otros, por eso la empatía es sensibilidad diplomática, inteligencia estratégica y adaptativa

²⁵. También vale advertir que, así como la transposición no se debe comprender en términos de empatía, tampoco la disposición afectiva o el temple de ánimo. El temple de ánimo, que determina el ser uno con otro, no es una vivencia anímica. Nombra, por el contrario, el modo fundamental del ser-ahí en sus vínculos con los otros. El análisis del aburrimiento en *CFM*, por ello mismo, no parte de la conciencia sino de la inmediatez de la existencia cotidiana.

consiste en determinar ¿cómo se accede a la comprensión de sí? Y la respuesta, una vez más, se encuentra en el ser-con, que supone comprensión de sí y del otro. Toda comprensión conlleva una autocomprensión y, en este caso, el existir cotidiano en un mundo familiar la implica. La pregunta: ¿cómo se alcanza la comprensión de sí? Es inseparable de la pregunta: ¿cómo el sí se relaciona con el mundo? Modo de ser y modo de relacionarse coinciden y siempre deben ser tenidos en cuenta en el método²⁶ (esta coincidencia la volveremos a encontrar en *CFM* ligada también al concepto de transposición y al modo de ser de los animales). La comprensión de sí no tiene su sede inaugural en una conciencia de sí, sino en la cosas [in den Dingen] que siempre ya previamente llevan el sello del Dasein o, mejor, del mundo del Dasein y, por ello, la comprensión de sí es un redescubrirse [wiederfinden] y un reflejo [Widerschein]. La comprensión de sí es un redescubrirse en las cosas, como un reflejo óptico –en reemplazo de la reflexión de la conciencia–, que nos devuelven los entes que configuran nuestro mundo cotidiano, “el propio yo del Dasein se refleja en las cosas” (2000a, 201). Y la transposición es lo que acontece en ese reflejarse fáctico y originario, es el movimiento de alejamiento y de regreso, el alejarse de sí hacia el mundo y el regresar sobre sí a partir de las cosas. La comprensión de sí y del ente describen la misma parábola de sobrepasamiento y vuelta.

Entonces, el ser-con existe como transpuesto. La transposición reemplaza la empatía, como el Dasein reemplaza al sujeto, y desplaza la intencionalidad con el plus de nombrar algo previo que permitiría entender el descubrimiento de sí como redescubrimiento. Heidegger sostiene que a partir de una transposición previa podemos regresar a nosotros mismos desde las cosas. La transposición nombraría un reencontrarse a sí mismo en las cosas a partir de algo previo, que ni es un ego, ni un sujeto sustancial, sino el mundo. Tal vez aquí convenga detenerse en el guión que une el verbo “ser” a la preposición “con”, pues, el ser-con del Dasein supone una cierta mediación insalvable que es el mundo y que la intencionalidad no vislumbraba.

²⁶. Según Alejandro Vigo (2008), la primera diferencia que se marca entre la concepción clásica de la ontología y la postura de Heidegger es la ligazón entre tema y método o la relación entre ontología y metodología que quedan equiparadas en la fenomenología. Pues, la fenomenología se presenta como un método universal que apunta a dar cuenta de las estructuras apriorísticas que hacen posible la manifestación de los entes, es decir, de las estructuras ontológicas. Y así es que fenomenología y ontología coinciden, o más bien, fenomenología, ontología y filosofía quedan identificadas.

El mundo es lo previo desde lo cual nos reencontramos y reflejamos en las cosas, es el escenario presupuesto en las cosas y en la propia mismidad, ya que media y reúne estas dos instancias: un Dasein transpuesto y un ente descubierto. En efecto, la comprensión de sí, de las cosas y del mundo se dan a la par, pues toda comprensión acontece sobre la base de un cierto *poder ser* del Dasein mismo, de un *por mor de sí*. Es decir, el Dasein se vincula con el ente intramundano y consigo a partir de una comprensión proyectante del ser del ente y del plexo total de significación que es el mundo. El mundo expresa el poder-ser del Dasein finito e histórico, es el horizonte de significación para la manifestación de los entes, para la comprensión de sí y para la proyección misma del mundo. El Dasein no refleja las cosas –como podría sostener una postura realista llana–, son las cosas las que reflejan al Dasein, pero tampoco es *mi rostro* lo que se refleja. El reflejo solo es posible porque el Dasein es con las cosas, porque está transpuesto previamente en las cosas, porque no hay Dasein en un vacío solitario ni ente aislado. Así resulta que el reflejo del ente es reflejo de un mundo compartido desde el cual el ente y el Dasein significan,

El útil y lo a la mano vienen al encuentro en el horizonte de un mundo comprendido; vienen al encuentro siempre como ente intramundano. Si los objetos viene a nuestro encuentro es que antes hemos entendido el mundo (2000a, 357)

La comprensión previa del mundo, que sostiene y posibilita el *por-mor-de*, es lo que se manifiesta en el reflejo, en el re-conocimiento y hace del mundo algo familiar. El mundo es *a imagen y semejanza*, es lo familiar a diferencia de la naturaleza independiente y extraña. Heidegger hace eco aquí de la idea de la extrañeza del ser humano en la naturaleza, de la llamada excepción humana, que como suele referir la crítica desnaturaliza al Dasein²⁷,

(...) el Dasein es en tanto que trasciende más allá de la naturaleza, aunque, en tanto que fáctico, permanezca rodeado por ella. En tanto que trasciende, es decir, en tanto que libre, el Dasein es algo extraño a la

²⁷. Hans Jonas entiende esta distinción como “el rechazo de toda “naturaleza” definible del hombre que sometiese su existencia a una esencia predeterminada, y con ello hiciese de él una parte de un orden objetivo de esencias en el todo de la naturaleza”(2000, 295) y como expresión de un profundo nihilismo.

naturaleza (2007a, 195)²⁸

La independencia de la naturaleza, de la que hemos hablado, es ahora la extrañeza del Dasein. El Dasein es un ser-en-el-mundo y el mundo no es la naturaleza ni la totalidad de los entes sin más. El mundo es el horizonte de significación y en este sentido lo familiar, mientras que la naturaleza independiente sería lo extraño. Así lo planteará Heidegger en *CFM*, donde la extrañeza será pensada del lado de la vida, como lo no develado y no familiar, y será tratada en la indagación sobre la esencia de la animalidad bajo la tesis de la pobreza de mundo (el tener y no tener mundo, como carácter propio de la animalidad, nombraría el doble carácter de manifestación y sustracción de la vida animal, su independencia).

Por otro lado, el Dasein en su trascender el plano de la naturaleza, referido al ser, existe en la diferencia ontológica. La transcendencia será entendida como el fundamento de aquella diferencia: “Es a este fundamento de la diferencia ontológica al que, anticipándonos, llamamos la transcendencia del Dasein.” (2001a, 118). Y, por último, el estar *en medio y ser extraño dentro de la naturaleza* ejemplifica la tesis de la bidimensionalidad óntico-ontológica de la transcendencia de Alejandro Vigo²⁹ (Cf.2008) y el concepto de vinculatoriedad como definitorio de la transcendencia (es vínculo con el ser y es vínculo con el ente),

El Dasein es el mismo lo trascendente (*das Transzendenz*). Se sobrepasa (*sich überschreiten*) a sí mismo, esto es, va más allá de sí mismo en la transcendencia. Ante todo, la transcendencia hace posible el existir en el sentido del relacionarse (*Sichverhalten*) consigo mismo como ente, relacionarse con el otro como ente y con el ente en el sentido de lo a la mano o de lo subsistente. En el sentido interpretado, la transcendencia

²⁸. La transcendencia bajo el significado de libertad será tratada en las conferencias “De la esencia del fundamento” y “De la esencia de la verdad” pero también en el curso *CFM*. Este vínculo profundiza la veta pasiva del Dasein y su corrimiento frente a la historia del ser y de la verdad.

²⁹. Vigo encuentra el modelo de la bidimensionalidad en la diferencia ontológica que justamente se funda en la existencia trascendente del Dasein. El plano óntico refiere al ya mencionado salir de sí por parte del Dasein en dirección al ente y al mundo (este movimiento inicial del Dasein se debe entender en términos narrativos, ya que mundo-entes-Dasein nombran tres instancias inseparable y simultáneas), es decir, describe la transposición refleja del Dasein. A su vez, el mundo es aquello previo, supuesto en la relación de transposición y explicado por la dimensión ontológica de la transcendencia. El plano ontológico refiere al proyecto de ser que subyace y determina el plano óntico, pero también señala al tiempo como posibilitante de la comprensión del ser. Entonces, el plano ontológico es el horizonte de significación que posibilita y abre la comprensión del ente, que se describe, por ejemplo, en la dimensión de la angustia o del aburrimiento profundo.

como tal es, pues, la primera condición de posibilidad de la comprensión del ser, es lo primero sobre lo que una ontología ha de proyectar el ser (2000a, 384)

El movimiento de alejamiento y regreso hacia y desde las cosas se ha convertido en un sobrepasarse a sí. El mundo de la vida fáctica y de la transposición ha quedado atrás, la trascendencia involucra un sobrepasamiento en dirección al ser abierto en la dimensión temporal. Lo trascendente no designa el ente más allá o Dios, según el sentido de la filosofía popular, dirá Heidegger, ni designa las cosas que están fuera del alcance del sujeto, según la teoría del conocimiento. El Dasein es lo trascendente. La problemática de la relación epistémica entre sujeto-objeto se abandona a favor de la concepción del sujeto como Dasein: “Este trascender quiere decir no solo y no primariamente el referirse de un sujeto a un objeto, sino que transcendencia significa: *comprenderse a partir del mundo*” (2000a, 358). La transcendencia es, en definitiva, la constitución originaria de la subjetividad del sujeto. Ser sujeto quiere decir trascender, dirá Heidegger. De aquí se sigue que la transcendencia no es un comportamiento posible del Dasein respecto de otros entes, sino la constitución fundamental de su ser, solo gracias a la cual puede comportarse respecto de los entes. Julián Fava, en su introducción al libro *La invención de la diferencia ontológica* de Greisch, lo interpreta así: “el poder ser más propio del Dasein no es más que esa posibilidad infinita que es el mundo, y que se expresa en el ser-con [mit-sein]” (2010, 13).

Entonces, la transposición expresa el modo de ser del Dasein; describe el movimiento que involucra al Dasein, el mundo y los entes; nombra la comprensión de sí como siendo en el mundo y a partir de las cosas intramundanas reflectantes. Es reflejo, reencuentro y familiaridad con el mundo. Nombra el anticiparse a sí, como un anticiparse-a-sí-siendo-ya-en-el-mundo, según rezaba la fórmula de la cura [Sorge] en *SyT*³⁰. Responde a la estructura del ser-en-el-mundo y aquí su proximidad al concepto de transcendencia que llega en su reemplazo. Con la sustitución Heidegger

³⁰. “(...) el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo)-en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo) [Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt)- als Sein-bei (innerweltlich beegnendem Seienden)” (1997a, 214).

evita el significado negativo de la “transposición”, es decir, la necesidad de aclarar que no se trata de una relación de reemplazo o asimilación ni de una relación intersubjetiva y, a la vez, logra plasmar la peculiaridad y la diferencia del Dasein. La trascendencia como modo de ser del Dasein reúne el sí mismo, los entes, la verdad, el mundo, la comprensión del ser y el tiempo.

c. Recapitulación

En este curso de 1927 aparecen los motivos de la diferencia humano-animal; de la independencia del ente natural y la extrañeza del Dasein en la naturaleza; de la verdad como a-létheia; de la trascendencia vinculante del Dasein y su diferencia; de la transposición como modo de llegar a sí y a los otros, como expresión del sí mismo y de la relación con los otros. Todos estos motivos se volverán a retomar y articular en relación a los animales en *CFM*. Heidegger cierra el curso sosteniendo la diferencia del Dasein trascendente respecto de los restantes entes. Y entre los restantes entes, el ente destacado será el ente natural independiente y otro en relación a lo intramundano. Esta noción de independencia restringida al ente natural, respecto de *SyT*, supondría un énfasis puesto en la diferencia que abriría el mundo del Dasein a lo no familiar, latente en la manifestación del mundo e implícito en el concepto de verdad. En esta línea, la extrañeza del Dasein en medio de la naturaleza anticipa el abismo ontológico humano-animal y, en ambos casos, ni extrañeza ni abismo significan desvinculación, ambos surgen de un estar relacionados, transpuestos.

Por otro lado, transposición y trascendencia no son exactamente sinónimos. La trans-posición aludiría, concretamente, al reconocimiento y al reflejo de sí del Dasein en su calidad de trascendente³¹. Explica la posibilidad de la praxis cotidiana y la

³¹. La facticidad en *SyT* funcionaba como un plano velador para la propiedad del Dasein, “El Dasein, en cuanto comprensor, puede comprenderse desde el “mundo” y los otros, o desde su más propio poder-ser. Esta última posibilidad implica que el Dasein se abre para sí mismo en y como el más propio poder-ser”(1997a, 242). La relación con los entes, vivos o inertes, quedaba circunscrita a la facticidad impropia y ello, aparentemente, a causa de la importancia aún presente del ego, de la autoconciencia o la mismidad, aunque también, y según sostiene Hans Jonas, el motivo podría ser el *vaciamiento* del presente que se opera en la temporalidad caída y proyectiva del Dasein. Sin embargo, esto parece cambiar en *CFM* de la mano de la transposición que implicará la posibilidad de abrirse y adecuar el propio comportamiento cotidiano a la otro distinto de sí.

comprensión de sí que la acompaña, donde lo otro, el sí mismo y la diferencia emergen plenos de sentido. Nombra el estar volcado y abierto al mundo como carácter esencial del Dasein. Aquí la transposición no indaga en la independencia u otredad de los entes, se limita a ser expresión del conocimiento de sí del Dasein en la familiaridad del mundo. En *CFM* veremos que la transposición adquiere otro estatus, ya no nombra la posibilidad del reflejo de sí en las cosas, ni la familiaridad del mundo ni está limitada a la trascendencia del Dasein. Diferencia y misterio vendrán a reemplazar el reflejo y la familiaridad, pues la transposición deja el campo de los útiles y de lo subsistente, para describir los vínculos que sostienen la vida y la existencia humana. Es decir, la transposición nombrará, en este curso de 1929-30, el modo de ser de todo viviente y del ser humano en tanto vinculados, más afín al concepto de *phýsis* o a la cuádruple raíz [Geviert], que reúne el mundo en mutuo reflejo, que a la trascendencia del Dasein. Por eso, en *CFM* no habrá transposición en la piedra, como sí la habría en *PFF*, por ejemplo, un geólogo en su trabajo (en realidad en *CFM* Heidegger concede a los poetas la capacidad de transponerse en la materia inerte y de poder imaginar como es ser una piedra).

Antes de pasar a la lectura del curso *Los conceptos fundamentales de metafísica*, nos gustaría conservar tres ideas planteadas en *PFF* sobre la vida animal y el concepto de transposición que serán retomadas: el planteo de la independencia del ente descubierto como posibilidad de pensar relaciones dentro del mundo evitando la referencia al Dasein (el modelo será el desinhibidor animal que describiría el modo de vincularse de los animales sin referencia al ser-en-el-mundo); la diferencia ontológica entre animales y humanos, jamás cuestionada (Heidegger nunca duda ni cuestiona la diferencia entre Dasein y restantes entes, vivos o inertes), aunque aquí la diferencia se funda en la trascendencia y no en los distintos modos de estar transpuestos de animales y humanos como en *CFM*; por último, nos gustaría conservar el significado de transposición en la medida que describe un vínculo esencial sobre la base de la diferencia ligado a la existencia fáctica.

Capítulo 3

La filosofía conmovedora

El curso del semestre de invierno de 1929-1930, *Los conceptos fundamentales de metafísica (CFM)*, plantea novedades de enfoque y de contenido que señalan un alejamiento de la analítica existencial. En este curso Heidegger ya no insiste en la pregunta por el sentido del ser como la cuestión fundamental, ni insiste en la necesidad de una analítica del Dasein. La filosofía sigue enfocada en el ser humano, pero no como una propedéutica para la comprensión del significado del ser. El ser humano se presenta en este curso como un Da-sein (remarcando el ahí [Da], resaltando el carácter espacial de apertura humana), como un ser-con, transpuesto en el otro [versetztsein in den Anderen] y configurador de mundo [Weltbildend]. El rasgo sobresaliente comunitario y el mundo como proyecto que acontece desplazan la figura del Dasein individual y cotidiano. Se trata de un mundo ampliado que sabrá alojar a la vida en su misterio, en su diferencia inasimilable.

Los grandes temas entrelazados del curso serán el mundo, el Dasein y los animales. La pregunta por el mundo es nostálgica, dice Heidegger junto a Novalis, es expresión del ansia de mundo. La filosofía es nostálgica, nace del temple de ánimo del aburrimiento profundo³² [die Grundstimmung der tiefen Langeweile] que hace patente el propio poder-ser del Dasein, obligado a un proyecto de mundo que es ser-

³². Recordemos que en el significado del ahí o del *Da* quedan involucrados, según SyT, la disposición afectiva y el comprender. La disposición afectiva [Befindlichkeit] o el estado de ánimo [die Stimmung] es el modo bajo el cual se encuentra el Dasein en su ser en el mundo. Por otro lado, esta centralidad del estado de ánimo es lo que lleva a Róbson Ramos dos Reis (2014) a sostener que la indagación sobre el animal está embebida por el aburrimiento profundo, que inicia la exploración y despierta, en este curso, la vocación filosófica. Es decir, habría un solaparse entre la opacidad del mundo animal y el aburrimiento profundo, que consistiría en el sustraerse del mundo y en el negarse de los entes. La indagación, según esto, no podría evitar un fuerte sesgo antropocentrismo. Agamben, en cambio, entiende que habría una semejanza profunda entre la existencia cotidiana y la vida animal (2006, 120-121) y que la diferencia pasaría por la posibilidad del aburrimiento profundo. El animal no sabe aburrirse o es incapaz de ello y, por lo tanto, no puede suspender su vínculo con el desinhibidor ni reconocerse así mismo como cautivo en su anillo, “El *Dasein* es simplemente una animal que ha aprendido a aburrirse, se ha despertado *del* propio aturdimiento y *al* propio aturdimiento. Ese despertarse del viviente a su propio ser aturdido, este abrirse, angustioso y decidido, a un no abierto, es lo humano” (2006, 129). El Dasein tendría acceso a su propio poder-ser al enfrentarse a la desactivación de sus propias posibilidades. Y aquí se alejaría del animal, de la clausura animal a su propio aturdimiento.

con con el otro³³ [Mitsein mit dem Anderen], abierto al acontecer [geschieht] del mundo. La filosofía aflora de este temple de ánimo como práctica transformadora, es *enthousiasmós*, es asombro y arrebató antes que reflexión o teoría. Entonces, el ser-con, que queda evidenciado en el aburrimiento profundo³⁴, impulsa la pregunta por el mundo como reveladora de nuestro modo de ser y es aquí donde aparecen los animales y la transposición.

Amparado en la revisión del significado de *metá-phýsika* que titula y abre el curso, Heidegger se replantea la relación entre naturaleza subsistente y mundo, en términos de *phýsis* y mundo, y más específicamente entre ambiente animal y mundo humano. En este sentido, la cuestión de la vida, del animal y su ambiente aparecen como contracara de la existencia, del Dasein y su mundo. El animal será modelo de la independencia del ente que reúne lo velado y lo develado y que se tratará junto al tema ontológico de la verdad, de la *a-létheia* que acontece en la apertura del mundo. La no-verdad, la *lehte*, el no develamiento originario que se conserva, y la verdad, la *alétheia*, como el develarse o el evidenciarse de lo que se muestra, se repartirán entre el ambiente animal y el mundo humano. El no develamiento del ente nombra la esencia animal cerrada a toda manifestación del ser frente al mundo humano entendido como manifestabilidad del ente. Los humanos a diferencia de los animales experimentan el *drama* de esa sustracción involucrada en el juego de la *a-létheia*³⁵. Según ella, la manifestación, el desocultamiento de lo ente siempre será parcial, pero el motivo no se debe a los límites de la sensibilidad o de la racionalidad humana, sino a la propia dinámica de ocultamiento de lo que se muestra,

³³. Esteban Lythgoe (2014) sostiene que en *CFM* se dejaría de lado la concepción singularista del Dasein en favor de su carácter comunitario. Así, por ejemplo, en relación a la disposición afectiva, subraya que ésta no se identifica con un Dasein singular, sino que tiene un carácter comunitario: “En *Ser y tiempo* se trata de romper con el uno caído para lograr asumir el ser-cada-vez-mío (Jemeinigkeit) que hace que el Dasein sea quien es. En el tedio profundo de 1929-1930 hemos visto que ya ha habido una ruptura con la existencia cotidiana y gracias a ello se oye el llamado hacia la resolución y se toma conciencia tanto de la temporeidad como de la situación de la época y, sin embargo, quien se aburre es un nadie indiferente”(252).

³⁴. El ser-dejados-vacíos [Leergelassenheit] y el ser-tenidos-en-suspenso [Hingehaltenheit] son los momentos esenciales del aburrimiento, en los que el mundo como totalidad suspende sus vínculos y se manifiestan en su completa inoperancia las posibilidades o el poder-ser del Dasein.

³⁵. “Al contrario, el animal no ve ni contempla nunca lo abierto, en el sentido del desocultamiento de lo desoculto. Por eso, el animal tampoco puede moverse en lo cerrado como tal y, mucho menos, comportarse con lo oculto. El animal está excluido del dominio esencial del conflicto entre desocultamiento y ocultamiento” (Heidegger: 2005, 205).

El precedente concepto griego de verdad nos revela una intimísima conexión entre el imperar de lo ente, de su ocultamiento, y el hombre, que en cuanto tal, en la medida en que existe, en el *lógos* arranca del ocultamiento a la *phýsis*, que trata de encubrirse, trayendo a sí lo ente a su verdad (2007b, 55).

Phýsis, *alétheia*, *lógos* conforman una terna en cuyo desenvolvimiento se gesta la apertura del mundo y bajo su cielo la existencia del Dasein. Lo oculto que se desoculta, el juego de la esencia ontológica de la verdad, facilita enormemente la imagen de la diferencia y del misterio que expone a lo desconocido el limitado mundo de la cotidianidad y de la praxis de *SyT*. La verdad en su dinámica conecta el plano de la *phýsis* con el mundo y permite desarticular el concepto de ente intramundano. El animal no es un ente intramundano, ni es subsistente ni a la mano; y el desinhibidor, aquello con lo que el animal se relaciona, ni es ente ni no ente. El animal y su ambiente ocupan el plano de la no-verdad, de lo no revelado y, sin embrago, conservan un vínculo a través de la transposición con la manifestabilidad del ente, con el mundo. La transposición ocurre dentro del plano de lo que se manifiesta como independiente y como distinto, y, por lo tanto, lo manifestado, en este caso, nunca es reflejo sino diferencia. La transposición es, en este contexto, la posibilidad de reconocer las diferencias, comprenderlas y respetarlas. Esto nos conduce a nuestro primer tema, la transposición y el animal.

Los enfoques de *PFF* y *CFM*, por lo tanto, no coinciden plenamente. Si en *PFF* la transposición quedaba contenida en la trascendencia como ser-en-el-mundo, en *CFM* la transposición señalará hacia la trascendencia del Dasein y hacia el modo propio de ser de la vida. Según adelantamos, en *CFM* el significado de transposición excluye el útil y lo subsistente y queda sujeto al campo de lo vivo y de lo humano para nombrar la posibilidad de “intervincularse”, de relacionarse con un otro cuyo modo de ser es disímil. Básicamente, la transposición, que en *PFF* se emplea para explicar cómo es posible la comprensión de sí, en *CFM* explora la posibilidad de comprensión de los otros. En este sentido, es el ejercicio de dejarse afectar y acomodar a modos de ser ajenos. El ser humano está transpuesto en otros seres humanos, acompañándolos, sostendrá Heidegger, y también está transpuesto en la totalidad dinámica y vinculante que constituye la vida. Es decir, aquí transposición

no designa el modo propio de ser del Dasein, no nombra su específico ser-en-el-mundo trascendente, designa, más bien, el suelo irrebasable de lo vivo y de lo humano que consiste en un estar ex-puesto, impulsado fuera de sí y vinculado con lo otro conocido y desconocido, perceptible y no.

Por supuesto que la cuestión del ser no se dejará de lado, quedará integrada al mundo como marca para el límite entre humanidad y animalidad. Será la base para el despliegue del abismo ontológico entre humanos y animales. Los animales quedarán excluidos de la manifestabilidad de lo ente *en cuanto tal* [als solchen]; excluidos del ámbito del ser, de la verdad y del *lógos*; excluidos del mundo-humano, como ya adelantara Heidegger en *PFF*, pero incorporados en su heterogeneidad a la existencia mundana y transformadora descripta por la transposición.

Mundo, Dasein y los animales son los tres temas que tratan de los vínculos, del arraigo y de las diferencias. Se trata de despertar, con la ayuda de la filosofía, la propia existencia a su residir en el mundo, siendo mundo y existencia nada acabado, sino aspiración, nostalgia, historia, tránsito. Movimiento, misterio, acontecer, mundo-humano, ambiente-animal, transposición, transformación y filosofía se conjugan a lo largo del curso sin resolverse. Heidegger advierte: las cuestiones metafísicas no tienen respuesta, no consisten en un saber.

En lo que sigue desarrollaremos conjuntamente la cuestión del mundo, de la *alétheia* y de los animales, centrándonos en la transposición como vínculo intra e interespecies. Hemos dividido el capítulo en cinco apartados: *a. El mundo y la pregunta por los modos de vincularse o la transposición*, trata la cuestión del mundo ligada a la transposición como modo de ser de humanos y animales; *b. La doble tesis sobre el animal*, revisamos las tesis propuestas y ensayamos una interpretación; *c. La tesis sobre el ser humano y la fórmula completa del mundo*, seguimos el tratamiento del animal como un ente descubierto o manifiesto en el mundo; *d. El mundo como cuadratura y el fin de la diferencia mundo-ambiente*, reponemos el concepto de mundo como cuadratura en el que se plantea una nueva relación humano-animal; *e. Recapitulación*, ofrecemos una síntesis de lo expuesto.

a. El mundo y la pregunta por los modos de vincularse o la transposición

En estas lecciones de 1929-30 Heidegger encara la pregunta sobre el mundo de un modo novedoso que en sí inicia una ampliación de la cuestión por fuera del escenario humano. El nuevo camino ni se limita a la consideración histórica ni al mundo cotidiano del Dasein. La flamante vía elegida será la comparación entre los posibles mundo-material, mundo-animal, mundo-humano, expresada en tres tesis: la piedra sin mundo [Weltlos], el animal pobre de mundo [Weltarm], lo humano configurador de mundo [Weltbilden].

Entonces, el mundo es el interrogante y los animales, las piedras y los humanos los interrogados. Y, como ya nos enseñara Heidegger en *SyT* en relación a la pregunta por el ser, la pregunta sobre el mundo recaerá en la pregunta sobre los modos de ser de la piedra, del animal y del humano, modos de ser que habrán de manifestarse en sus vínculos *con-*. Es decir, bajo la pregunta por el mundo queda comprometida la esencia o el modo de ser de la piedra, del humano y de los animales, supuestamente involucrados en el mundo. Las tesis dirigidas a esclarecer el concepto de mundo expresan, en este sentido, la esencia animal y humana, pues se presupone una relación fundamental o esencial entre el mundo y el animal y entre el mundo y el humano, no así entre el mundo y la piedra, según veremos. Vale la pena aquí resaltar el papel mediador del mundo entre la esencia humana y la esencia animal. El mundo evitaría la comparación y la definición habitual que opone humano a animal y permitiría pensar la esencia de uno y otro de manera autónoma, según sus modos de ser: el animal y su mundo, el ser humano y su mundo,

(...) tenemos que poder dar información no acerca de cómo animales y hombres se diferencian en algún aspecto, sino acerca de qué constituye la esencia de la animalidad del animal y la esencia de la humanidad del hombre (2007b, 228)

La indagación sobre el concepto de mundo involucra un intento de caracterización autónoma de la vida y además muestra una preocupación por evitar la vía privativa, que en *SyT*³⁶ y en *PFF* se había insinuado como el único camino posible³⁷. La

³⁶. En *SyT* Heidegger sostiene que la vida solo puede ser alcanzada a partir de una ontología del Dasein y “por vía de una privación reductiva”(1997, 216).

³⁷. Hay que tener en cuenta que la tesis del animal pobre de mundo se continúa y complementa en la

cuestión del mundo, entonces, es reformulada o redireccionada hacia la pregunta sobre el modo de ser de la materia, de la vida y del ser humano. De este manera, el problema específico sobre el mundo o, en su reformulación, sobre la accesibilidad del animal, del hombre y de la piedra al mundo, y el problema metódico sobre cómo conozco ese mundo o cómo accedo a la accesibilidad de la piedra, del animal y del ser humano coinciden³⁸. En efecto, la cuestión sobre cómo acceder al ser-con del animal no puede ser ciega al ser-con del animal y el modo de arribar a dicho ser-con es la transposición. Heidegger introduce, en este contexto, el concepto de transposición (no usa el término latino entrecomillado, como en *PFF*, sino el verbo alemán *sich versetzen* y sin comillas). La transposición, en su primera aparición, responde a la doble pregunta sobre contenido y método, sobre el qué y el cómo. Por lo tanto, la transposición nombra una posibilidad esencial o un modo de ser constitutivo de animales y humanos que tienen el carácter del ser-con. Heidegger reemplazará las tres tesis, sobre la piedra, el animal y el hombre, por las preguntas sobre la posibilidad de transponerse el ser humano en la piedra, en el animal y en otro ser humano. Esta posibilidad comprende un cierto *saber sobre* que ni es una vivencia empática ni una vivencia subjetiva. Como ya aclaraba en *PFF*, transponerse no significa introducirse *en*, ni reemplazar *a*, ni ocupar el lugar de un otro; ni mezcla, ni con-fusión del sí mismo o del otro, ya sea real o a modo de experimento mental. La transposición señala la posibilidad de vincularse con los otros a partir de conocer sus modos de relacionarse o sus modos de ser, que, en todo caso y según lo dicho, coincidirían. Solo hay transposición en donde hay un *acceso a* y una intención de vincularse a partir de conocer y respetar dicho *acceso a*.

El animal tiene *acceso a* y, por ello, se ofrece a la transposición y, a la vez,

tesis del perturbamiento animal. La tesis de la pobreza remite claramente a la tesis del ser humano como configurador de mundo, que es a todas luces la tesis positiva, pero la segunda tesis, sobre el perturbamiento animal, da cuenta de un genuino intento de caracterización autónoma de la animalidad con ayuda de la ciencia.

³⁸. “Pues el problema específico para nosotros es justamente la accesibilidad misma, la capacidad de acceso del animal, del hombre a otra cosa, como el carácter de aquello que el animal, el hombre, es. Es decir, en sentido estricto, esta pregunta metódica es una pregunta específica. Por tanto, si preguntamos, qué sucede con el transponerse y con la posibilidad de transponerse del hombre en el hombre, en el animal, en la piedra, entonces estamos preguntando al mismo tiempo: ¿de qué modo de ser son estos, de manera que en cada caso permiten un transponerse en ellos, o bien lo impiden, o bien lo rechazan como totalmente inadecuado?” (2007b, 252).

puede *transponerse en* otros animales que tienen *acceso a*. Por su parte, el ser humano tiene *acceso a*, se ofrece a la transposición y puede *transponerse en* otros seres humanos. Según Heidegger, resulta incuestionable que los animales se encuentran transpuestos entre sí, que tienen trato con un otro distinto de sí, y lo mismo puede decirse de los seres humanos, a diferencia de la piedra sin mundo. La transposición, por lo tanto, queda limitada a lo que tiene *acceso a*, es decir, nombraría el modo de vincularse de viviente y existentes en tanto se caracterizan por su ser-con, y significaría un vincularse que tiene en cuenta cómo es ser el otro. La piedra sin mundo no tiene *acceso a* y, por esto, no ofrece un ámbito para la transposición ni puede *transponerse en*. Sin embargo, no significa que no haya conocimiento sobre la piedra, de hecho existe la mineralogía, la física, la química, pero no hay posibilidad de transponerse en la materia y vincularse con ella a partir de su peculiar modo de ser. No podríamos saber cómo es ser una piedra, en la medida en que la piedra no interactúa con un otro, pero sí como es ser un murciélago³⁹.

El problema, finalmente, no será la posibilidad de transponernos en los animales, sino el significado de dicha transposición⁴⁰. Heidegger solo especifica su significado en referencia a la relación interespecífica humano-humano, que sería el de acompañar [Mitgehen]. Ya vimos que la transposición nombra un rasgo específico de la esencia de animales y humanos, en este caso, existir, para el ser humano, significa estar transpuesto en otros seres humanos, pues “ser-ahí [Da-sein] significa: ser-con con el otro [Mitsein mit Anderen], y concretamente en el modo del existir, es decir, del coexistir [Mitexistieren]” (2007b, 256). La transposición, en el caso humano, estaría fundada en la existencia en común bajo el sentido de acompañar. La existencia acomuna y se expresa en un estar transpuesto que no es un desplazar, ni un reemplazar fáctico o mental, según dijimos. Nosotros, los humanos, estamos, querámoslo o no, practiquémoslo o no, primariamente transpuestos, sostendrá

³⁹. En este sentido, a diferencia de la postura de Nagel en su conocido artículo “What Is It Like to Be a Bat?”, Heidegger consideraría que no haría falta ser un murciélago para comprender el modo de ser de los murciélagos. La transposición es una posibilidad de acceso a lo otro, de trasladarse al modo de ser del otro y es una posibilidad existencial.

⁴⁰. “En nuestra existencia entera nos comportamos respecto del animal, y en cierta manera también respecto de la planta, de modo que, en cierto sentido, nos sabemos de entrada en este estar transpuesto, que un cierto poder acompañar al ente respectivo es para nosotros incuestionable de entrada” (2007b, 260). Más adelante agrega: “la existencia humana es en sí misma un peculiar estar transpuesto en el plexo de anillos de lo viviente” (2007b, 336).

Heidegger. De hecho, la pregunta sobre la posibilidad de transponernos en otro ser humano es ociosa o totalmente inadecuada, pues sería una pregunta que desconoce la esencia del ser-con del Da-sein. Por otro lado, habría posibilidad de transponernos en el animal y de conocer los modos de ser del animal, porque el animal, según su modo de ser, está abierto y vinculado esencialmente. La dificultad y la pregunta es si el significado de acompañar puede hacerse extensible a la relación humano-animal. Heidegger formula la cuestión de la siguiente manera: “Si logramos acompañar al animal en el modo como escucha y ve, como ataca a su presa y escapa de sus enemigos, como construye su nido, y similares” (2007b, 254). Luego de este pasaje sigue el ejemplo tan controvertido de los animales domésticos. Cara y contra cara: los animales domésticos viven con nosotros, pero nosotros no vivimos con ellos, pues vivir significa ser al modo del animal; nosotros coexistimos con los animales, pero los animales no coexisten con nosotros, pues existir significa ser al modo humano; ellos devoran, nosotros comemos; nosotros reconocemos la mesa y la escalera como entes, ellos no perciben la mesa ni la escalera *en cuanto tal*. El breve párrafo se cierra admitiendo que en relación al animal es posible: “Un acompañar, un estar transpuesto...Y sin embargo no” (2007b, 261). El «no» no niega la transposición, sino la equiparación de las posibilidades de ser-con de humanos y animales. El mismo Heidegger aclara:

La transponibilidad en el animal puede formar parte de la esencia del hombre, y no tiene por qué significar que nos traslademos a un mundo del animal ni que el animal tenga en general mundo (2007b, 261)

Se puede sostener, entonces, que la transposición nombra una posibilidad de vínculo que excede la cotidianidad humana del acompañar y “forma parte de la esencia del hombre” aunque el animal sea sin mundo. Heidegger, un vez más, no duda en distinguir humanos de animales, y esta vez echa mano al significado de transposición. La distinción entre acompañar y transponerse “a secas” reconoce modos diversos de ser y de vincularse, pero también la posibilidad de un vínculo sin compartir un mundo, sin compartir un horizonte de sentido. Se podría decir que hay un compartir marginal, un compartir no la experiencia del otro, pues la transposición, ya lo señalamos, no es empática, de hecho se trata de un saber más próximo a la

domesticación que a la empatía o com-pasión.

Además Heidegger tampoco reemplaza “transposición” por “acompañamiento” para el caso del vínculo entre humanos. A este respecto, parece hacer una distinción entre efectividad y posibilidad. Acompañar concerniría a una realización fáctica, siempre difícil y limitada, como lo expresa en este pasaje repitiendo dos veces «fácticamente» (las cursivas son nuestras):

Pues esta constitución esencial de la existencia humana, que él sea originariamente un ser-con con otros, se da que el hombre *fácticamente* existente se mueva ya siempre necesaria y *fácticamente* en una determinada forma del ser-con con..., es decir, en un acompañar (2007b, 256)

Trasponerse, en cambio, se mantendría para nombrar la posibilidad constitutiva de vincularse con un otro, lo posibilitante del coexistir constitutivo del Dasein, “En la medida que un hombre existe, en tanto que existente está ya transpuesto en otros hombres, aun cuando de hecho no haya ningún otro hombre cerca” (2007b, 256). Y al final del curso no duda en usar el término transposición en un sentido muy cercano al de trascendencia. De cualquier manera, el rasgo más sobresaliente de la transposición pareciera ser el de vincular en la diferencia, que permitirá el contacto entre especies⁴¹ y no solo entre iguales en el ámbito del mundo compartido⁴² familiar. En este respecto resulta ilustrativo que uno años después, en las lecciones de 1937/38, *Preguntas fundamentales de filosofía*, Heidegger asocie la transposición al temple de ánimo filosófico del asombro que abre el mundo habitual como lo inhabitual, volviendo sorprendente lo familiar.

Eliminado el mundo compartido, Heidegger formula las siguientes preguntas, que son un claro gesto de alejamiento del clásico antropocentrismo:

⁴¹. Esta podría ser una razón por la cual Heidegger mantiene el término transposición, que en *PFF*, donde no trataba del vínculo con los animales, sustituye sin vacilar por la trascendencia.

⁴². En *SyT* el cuidado [Sorge] como constitución del ser del Dasein era concebido como :“un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo)en-medio-de(el ente que comparece dentro del mundo) [Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden)]. Y el mundo o el ser-en-el-mundo ya tenía la impronta del *con-*, “el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es un mundo en común [Mitwelt]. El estar-en es un coestar con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la coexistencia [Mitdasein]” (1997, 144). Aquí se quiere superar este enfoque o al menos se amplía la cuestión, pues el *con-* ya no remite exclusivamente a otro Dasein ni a un ente a la mano o subsistente y el mundo aparece como una apertura sobre la clausura que constituye la vida.

(...) ¿adónde somos transpuestos en la transponibilidad en el animal? ¿A qué acompañamos, y qué significa este acompañar? ¿Qué tipo de ir es este acompañar? Diciéndolo desde el animal: ¿qué hay en el animal que permite y exige esta transponibilidad del hombre en él, y que, sin embargo le deniega a su vez al hombre un acompañar al animal? (2007b, 261)

El animal concede y deniega, el tener y no tener mundo será interpretado como: “un poder-conceder y, concretamente, en lo esencial, un poder-conceder la transponibilidad, que va unido a un tener que denegar un acompañar”(2007b, 261). La transponibilidad se vincula, de esta manera, directamente con la tesis sobre la pobreza de mundo como posibilidad de vínculo en la diferencia.

b. La doble tesis sobre el animal

el mundo del animal...no es un
modo ni un grado del mundo
del hombre
(2007b, 250)

Heidegger aborda la cuestión de la vida animal desde una postura que busca integrar la filosofía y la ciencia. Los dos caminos complementarios son: la vía comparativa y pragmática de la pobreza de mundo, camino mediado por la transposición; y la vía autónoma del organismo animal, que busca reconstruir el comportamiento animal en diálogo con la biología de su época⁴³. Por lo demás, ambas tesis se considerarán provisionarias y se presentarán como argumentos en contra de una postura antropocentrista, cuyo peligro Heidegger tiene constantemente presente.

Para comenzar, la tesis sobre la pobreza de mundo del animal es una tesis comparativa y habrá de interpretarse en relación a las otras dos tesis, sobre la piedra

⁴³. Entre biólogos y zoólogos Heidegger tendrá en cuenta a Hans Driesch, a Karl von Baer, a Johannes Müller, y, fundamentalmente, a su alumno Jakob von Uexküll. De hecho, su investigación sobre el organismo se ha considerado como un ensayo de lectura filosófica del concepto de *Umwelt* de Uexküll, una lectura que rompe con el mundo compartido. Por otro lado, Giorgio Agamben en su libro *Lo abierto* sostendrá que el influjo de Uexküll sobre Heidegger es mayor que el reconocido y admitido (Cf.2006, 96).

y el humano, ocupando en esta relación el lugar intermedio. De cualquier manera, en cuanto al significado de la tesis aislada, Heidegger aclara que el término pobreza no significa inferioridad e insiste en descartar toda cuestión valorativa y cuantitativa en torno al término, así como su posible corolario de una jerarquía. La creencia de que el ser humano es superior al animal resulta inadmisibile para Heidegger, ya que es empíricamente indefendible (no puede ser aplicada de manera general e indiscriminada, por ejemplo, el gato es más veloz que el hombre) y es metafísicamente improcedente (los enunciados esenciales no son valorativos), y, coherente con esto, tampoco reconoce una jerarquía interna al reino animal que permitiera hablar de animales superiores e inferiores. La diferencia, aludida en el término pobreza, no será de grado de accesibilidad, sino de aquello a lo que se accede. La tesis intermedia del animal permite acercarse progresivamente al concepto de mundo. Al comparar la distinción entre piedra y animal, sin mundo y pobre de mundo, se llega a un primer concepto de mundo como acceso a lo ente [Der Welt als Zugänglichkeit von Seiendem]. La piedra es sin mundo, sin *acceso a...*, sin posibilidad de vincularse. Esta primera caracterización se ajusta inmediatamente al volver sobre la tesis del animal en relación a la tesis del humano configurador de mundo y señalar que el *acceso a* animal está cerrado al ente en *cuanto tal* [als solches]. El animal no se comporta orientado por la comprensión del ser, “lo que nosotros hallamos ahí como superficie rocosa y como sol, eso son para el lagarto justamente cosas de lagartos” (2007b, 249). Los íntimos vínculos que tiende con su entorno no ocurren bajo el ente manifiesto *en cuanto tal*. Para marcar la diferencia, Heidegger invita a tachar el lenguaje que, asociado a la historia del ser y del humano, sería totalmente inapropiado para describir la vida animal, por eso la tachadura funcionaría como indicación, como señal de esta inadecuación. Entonces, el animal posee mundo, a diferencia de la piedra tiene *acceso a...*, pero es pobre de mundo, porque a diferencia del humano carece del ente *en cuanto tal*. O sea, la tesis de la piedra, al compararla con el animal, permite introducir la primera caracterización del mundo como accesibilidad y al comparar la tesis del animal con la del ser humano esta accesibilidad se especifica como accesibilidad a lo ente *en cuanto tal*. De este modo, la tesis intermedia del animal, ubicada a medio camino entre falta y

configuración de mundo, confirma la primacía ontológica del Dasein supuesta en *SyT*, con la diferencia de que aquí lo fundamental es el mundo, el significado del mundo y no la estructura ontológica del Dasein.

Ahora bien, la pobreza animal significa, entonces, *acceso* a y carencia de percibir o estar abierto al ente *en cuanto tal*, significa un tener y un carecer, un tener y no tener mundo⁴⁴. El animal se encuentra, así, entre la piedra y el ser humano, tiene *acceso a*, está *transpuesto en* a diferencia de la piedra y, al mismo tiempo, no podemos acompañar al animal como acompañamos a otro ser humano, porque no compartimos el mundo, porque el animal no está abierto al ente *en cuanto tal*. La aparente contradicción que Heidegger sostiene sobre el tener y no tener mundo del animal implica que ni el entorno y ni el comportamiento animal se ofrecen de modo completo a la situación hermenéutica, y por ello se manifiesta como poder conceder la transponibilidad y tener que desistir de un acompañar. El animal permite, concede la transposición y deniega el acompañar. La pobreza o el carecer es el no tener en el tener, el no tener mundo o el no conceder el acompañar en el tener *acceso a* y estar transpuesto en: “El animal tiene una esfera de la transponibilidad posible en él, y no obstante no necesita tener eso que nosotros llamamos mundo” (2007b, 261-2). El animal pobre de mundo resulta, entonces, sin mundo, en tanto no existe bajo la comprensión del ser, y, sin embargo, tiene mundo en tanto *acceso a* un otro. Con estas tres tesis Heidegger logra distinguir las distintas regiones del ente (material, viviente, existente) y prepara el camino para la indagación autónoma del organismo. Pues, esta tensión, según veremos, se va a resolver en la indagación de la independencia orgánica del animal que busca aclarar ese “tener” del animal que ya no señalará a un carecer, sino el abismo ontológico humano-animal. El concepto de independencia, de autonomía del ente natural, sostenido en *PFF*, será profundizado por la diferencia ontológica y su manifestación será reemplazada por la transposición.

Toca ahora revisar la llamada segunda tesis, que apunta también al no acceso del animal al *en cuanto tal*, pero, al mismo tiempo, adelanta un sentido positivo sobre

⁴⁴. Jean-Paul Grasset, en su tesis sobre Heidegger, señala una simetría entre conceder la transposición y negar el acompañar con el tener y no tener mundo.

aquello a lo que estaría abierto el animal. La elaboración de esta tesis supone un esfuerzo de sumar la contribución de la ciencia y de la filosofía en un todo enriquecido. Desde el apartado 51 al 57, Heidegger se aboca a la crítica y caracterización del organismo como modo de ser propio del animal. Toma sin discusión de la biología la caracterización del animal como un organismo, del que queda apartado el ser humano, y al tiempo que rechaza los enfoques vitalista, mecanicista y evolucionista en boga, propone su propia comprensión del organismo. A partir de una serie de distinciones entre organismo, máquina y herramientas, critica el enfoque mecanicista, que limita el organismo (entendido como máquina o complejo de herramientas) al cuerpo del animal y a sus procesos físico-químicos. El organismo implica un proceso, pero la movilidad de la vida no se reduce a un sistema mecánico, es decir, el organismo no es una máquina, ni los órganos que integran el organismo admiten ser pensados como herramientas. Considerar el organismo como una máquina o como un complejo de herramientas supone una confusión de planos entre el campo de la producción humana y lo animal que es inaceptable para Heidegger. Ni la máquina ni la herramienta son seres vivos ni mera materia, ni son meramente entes sin mundo –como las piedras–, ni pobres de mundo –como los animales–. Aquí, de nuevo como en *PFF*, aparece la categoría de ente subsistente propio, aunque sin llevar este nombre: máquinas y herramientas sin mundo, sin trato con el mundo, pertenecen al mundo como productos humanos y solo son posibles bajo la configuración de mundo. El punto de Heidegger resulta claro, no se puede pensar la vida animal a partir de los útiles, las herramientas o las máquinas que pertenecen a la configuración del mundo humano y no a la pobreza de mundo animal. Hay que discernir, en un claro intento de evitar el antropocentrismo, estas regiones e intentar una caracterización de lo animal desde la animalidad misma. El resultado es que ni el hombre habrá de entenderse como un animal más el agregado de la razón, ni el animal como una máquina más el agregado de una entelequia. Por otro lado, criticará el vitalismo por su antropomorfismo –Heidegger no encuentra en el antropomorfismo ningún mérito– y por su teleologismo; mientras que rechaza el evolucionismo y el concepto de adaptación que supondría reconocer la existencia de las entidades aisladas de individuo y medio, que Heidegger se niega a considerar

independientes.

El planteo de Heidegger, siguiendo de cerca a Jakob Johann von Uexküll, consiste en pensar el organismo animal como una unidad capacitada que abarca y determina lo que ha de serle significativo, es decir, sus posibles desinhibidores. El ser capaz, propio de cada animal, será el determinante de su ambiente y de su comportamiento, conformando ambiente e individuo una unidad singular. El ambiente animal es figurado como un anillo del que se rodea cada animal según sus capacidades. El comportamiento [Benahmen] animal, su modo propio de ser, es el perturbamiento [Benommenheit] que consiste en estar abierto [offensein] a aquello para lo cual está capacitado, el desinhibidor [Enthemmende]. El perturbamiento es un estar absorbido y cautivo en sí que explica su imposibilidad de percibir *algo como algo*. El organismo animal, que ni es un complejo de herramientas ni haz de impulsos, queda caracterizado, de este modo, por el perturbamiento que supone un estar abierto al desinhibidor y conforma un anillo que constituye la unidad orgánica animal:

Pues el animal no es un organismo y después, en tanto que éste, todavía es algo que se presta a una vinculación con su medio circundante [Umgebung], sino que estar vinculado con el medio circundante [Umgebung], el rodearse abierto a las desinhibiciones, forma parte de la esencia interna del comportamiento, es decir, de aquello para lo que el ser-capaz es ser-capaz (2007b, 312)

El organismo no es una unidad corporal aislada e independiente. El cuerpo animal no es un compuesto de órganos caracterizables por sus funciones, “la propia totalidad corporal se entiende sobre la base de la totalidad original, cuyo límite es lo que denominamos el anillo de desinhibición” (2007b, 318). Organismo y medio o organismo y sus desinhibidores conforman un todo original concebido como un anillo dentro del cual transcurre la vida. De la misma manera que en la caracterización de la transposición intrahumana, Heidegger insiste en que no hay primero un ser humano y, luego, un segundo ser humano y entre ellos la posibilidad de un ir juntos; tampoco hay un organismo y luego un medio y un adaptarse. Según vimos, la pregunta sobre la posibilidad de transposición entre seres humanos resultaba equivocada, pues encerraba una concepción errónea sobre el ser humano,

desconociendo su existir como co-existir. Del mismo modo y paralelamente, la transponibilidad se descubre incuestionable en los animales. Buchanan sostiene al respecto: “Heidegger descubre que la esencia de la animalidad y la esencia del Dasein descansa en la naturaleza de sus diferentes relaciones con el mundo” (2008, 45)⁴⁵, *estas relaciones* aludirían, en nuestra lectura, a los diversos modos de estar transpuestos. Habría, en efecto, un claro paralelismo entre el tratamiento de la vida y de la existencia humana. Buchanan comenta:

Heidegger se siente atraído por Uexküll porque encuentra en él un aliado en el ámbito biológico. A diferencia de otros biólogos, el énfasis de Uexküll en cómo se comportan los animales en sus entornos era precisamente el tipo de equivalente ontológico del ser-en-el-mundo del Dasein que atraería a Heidegger (2008, 188)⁴⁶

La crítica a la subjetividad y al organismo irían por el mismo cauce, señalando al humano y su mundo, por un lado, y a los animales como constituyendo una unidad con su ambiente, por el otro. No hay animal sin su anillo, no hay ser humano sin mundo. Todo individuo surge, se sostiene y se constituye a sí mismo en vínculo esencial con otros individuos y según sus capacidades. No hay cosas e individuos, no hay entorno e individuos –aquí radicaría la crítica de Heidegger al evolucionismo–, hay modos de ser que se configuran en el entramado de su relaciones. Mundo-Dasein y ambiente-animal componen una unidad de copertenencia y una unidad orgánica. Ninguna de las dos, por otro lado, acarrea un cierre o un cautiverio⁴⁷, nombran por el contrario el ser capaz del animal y el ser posible del Dasein.

Heidegger niega la existencia de un mundo dado, homogéneo, común y compartido por los humanos y los animales. Animales y humanos se distinguen según aquello a lo que se refieren, lo ente o el desinhibidor, y en ello descansa la

⁴⁵. “(...) Heidegger discovers the essence of animality and the essence of Dasein to be in the nature of their different relations to world” (2008, 45). La traducción es nuestra.

⁴⁶. “For his part, Heidegger is drawn to Uexküll because he finds in him an ally in the biological domain. Unlike with other biologists, Uexküll’s emphasis on how animals behave in their environments was precisely the kind of ontological equivalent to Dasein’s being-in-the-world that would attract Heidegger” (2008, 188).

⁴⁷. El anillo de desinhibición [Enthemmungsring] no es una coraza, sino aquello con lo que el animal se rodea durante su vida y la vida es movimiento, es proceso. En este sentido el anillo no marcaría un campo de afección cerrado, Heidegger señala que “el perturbamiento es en sí mismo una determinada movilidad, que respectivamente se desarrolla y se atrofia” (2007b, 320).

propiedad animal y la mismidad humana. El animal se encuentra excluido de la manifestabilidad de lo ente⁴⁸ [Ausgeschlossenheit des Tieres aus der Offenbarkeit von Seiendem] que constituye el mundo y que refiere a la conducta humana [verhalten], a su aperturidad [Offenbarkeit] ligada al dejar ser al ente. Una vez más, como en *PFF*, la distinción entre comportamiento animal y conducta humana nos lleva al tema de la verdad ahora asociada a la libertad como trascendencia (Alejandro Vigo remarca la relación entre la trascendencia del Dasein bajo el significado de libertad y la apertura del mundo como plexo total de significatividad). Y, como sucediera en *PFF*, la distinción humano-animal no pasará por la verdad ni por la posesión del lenguaje, sino por la referencia al ser. El abismo ontológico entre humanos y animales se introduce al mediar la caracterización sobre el organismo y concretamente en torno a la crítica a Uexküll. Heidegger le criticará que la diferencia entre humanos y animales no es de orden cuantitativo ni cualitativo, sino ontológico, pues:

(...) no se trata de sí ni de cómo toma el animal de otro modo lo dado, sino de si el animal puede percibir en general o no algo en tanto que algo, algo en tanto que ente. Si no, entonces el animal está separado del hombre por un abismo (2007b, 319)

Es el mismo planteo que en *PFF*, solo que aquí y de la mano de la transposición a podido desarrollar la cuestión y alcanzar una respuesta. El animal no tiene mundo, el abismo se cristaliza en el reemplazo del término *Umwelt* (el sustantivo *Welt* – mundo– sería todavía aquí de uso exclusivo humano), utilizado por Uexküll, por *Umgebung*. Ni hay pluralidad de mundos, ni mundo compartido. Heidegger niega toda instancia común, no hay distintos modos de percibir y vincularse dentro de un mismo escenario para el despliegue de la existencia humana y la vida animal. Animales y humanos, por lo tanto, estarían separados por un abismo alcanzado a partir de sus diversos modos de ser que se corresponden con sus distintos modos de estar transpuestos. En la afirmación del abismo ontológico se puede reconocer la doble tesis del animal, la comparativa que priva al animal del acceso al ente en

⁴⁸. Giorgio Agamben en *Lo abierto* dirá que “El ente, para el animal, está abierto pero no accesible; está abierto en una inaccesibilidad y en una opacidad, es decir, en cierto modo, en una no-relación. Esta apertura sin develamiento define la pobreza de mundo del animal respecto de la formación de mundo que caracteriza al humano” (2006, 102).

cuanto tal y la biológica que sostiene el vínculo del animal con el desinhibidor. Esta última permitiría, a partir del examen del organismo animal, resaltar la singularidad y riqueza de la vida⁴⁹, en un genuino intento de evitar el antropocentrismo; mientras que la primera –la pobreza de mundo– remite a la distinción ser-ente propia de la conducta humana, es decir, parte del rol que juega lo humano en la comprensión de lo animal, y, de estar aislada, arrastraría una caracterización privativa de la vida. Pues, el animal, según ella, queda excluido de la manifestabilidad de lo ente [aus der Offenbarkeit von Seiendem], imposibilitado de percibir algo *en tanto que algo* [von etwas als etwas], sin mundo, privado de lenguaje, del experimentar, del tiempo, de la historia, del morir. Sin embargo, el rol de la tesis es fundamental, pues abre el escenario y traza el espacio donde la indagación autónoma sobre la vida puede tener lugar. No debemos olvidar que el mundo es el horizonte de manifestación para toda venida a la presencia de los entes y, por lo tanto, todo ente en su aparecer es relativo al mundo y al Dasein. Es decir, mundo y Dasein son la referencia inevitable para sostener la independencia del ente y ensayar una caracterización positiva hasta el límite de la inaccesibilidad a la relación del animal con su entorno. Heidegger se asegura a través del abismo ontológico la irreductibilidad y autonomía de la vida frente a la intramundinidad de las cosas materiales y de los humanos. En este cuadro, la vida se sostiene en un sistema de relaciones significativas que niegan la individualidad aislada. La esencia de la animalidad no nombra un ente subsistente que se vincula con una naturaleza subsistente, ni designa características permanentes en los animales en general, sino una unidad orgánico-ambiental. El animal es su anillo como el humano es su mundo, también se podría decir que el animal es configurador de su ambiente, como el humano de su mundo, pues, el animal genera su entorno con el que constituye una unidad sin interregno. En estas distinciones paralelas, mundo-ambiente, existente-organismo, entes-desinhibidor queda esbozado el abismo ontológico que postularía dos ámbitos impenetrables si no fuera por la transposición.

⁴⁹. “(...) la vida es un ámbito que tiene una riqueza del estar abierto tal como, quizás, el mundo humano no la conozca en absoluto”(2007b, 309). La riqueza parece aludir a la intimidad del animal con su ambiente, que de hecho Heidegger la plantea como una unidad orgánica. Si podemos pensar el mundo como lenguaje, el ambiente sería la piel del animal.

Entonces, la segunda tesis viene en relevo de la primera que afirmaba la pobreza como un carecer de mundo al no tener acceso al develamiento del ser. La tesis del organismo vendría a esclarecer aquello a lo que se abre el animal. Según esto, el animal resultaría ser pobre de mundo al estar abierto al desinhibidor y cerrado al ser. La conjugación de las tesis permitiría afirmar que en el animal hay un “no tener mundo en el tener la apertura de lo desinhibidor”. De cualquier manera, Heidegger se manifiesta insatisfecho con las dos tesis y solo las admite como provisionales e incompletas. En el párrafo 63 reconoce que la tesis de la pobreza animal⁵⁰ es impropia y que la iniciativa de caracterización autónoma del animal habría fracasado. La pobreza de mundo solo se sostiene en comparación al ser humano, pues el animal estrictamente hablando no carece de mundo, en todo caso es ajeno al mundo ya que su modo de ser es completamente otro. Sin embargo, Heidegger mantiene la tesis y la defiende no solo en vistas a alcanzar la caracterización del ser humano y su mundo, sino a fin de marcar la diferencia irreductible entre ambos. Por un lado, la tesis sobre el animal realza, por contraste y privación, lo propio humano, es decir, prepara el terreno para la tesis positiva de la configuración de mundo; pero también refuerza, en su propia incorrección, la evidencia de la multiplicidad de los modos de ser irreductibles al modo de ser humano (la vida y la materia), que en la existencia cotidiana pasaría desapercibida. La tesis sobre la pobreza permite distinguir entre lo material, los vivientes y los existentes, mientras que la tesis sobre el organismo desplegaría lo propio animal.

Por otro lado, tampoco la esencia del animal se reduciría a la perturbación. Esta segunda tesis resulta incompleta, deja de lado el carácter móvil de la vida y no trata las cuestiones fundamentales de la muerte y el tiempo⁵¹. La vida no es solo organismo, es también proceso y movimiento. Las tesis no satisfacen y Heidegger no vuelve sobre ellas. Pero el intento vale el esfuerzo, la vida animal, en la que no se puede distinguir individuo de ambiente, hace entrar la multiplicidad y la diversidad,

⁵⁰. “(...) la pobreza de mundo es un carácter en comparación con el hombre. Solo viéndolo desde el hombre es el animal pobre de mundo, pero el ser animal, en sí mismo, no es un carecer de mundo” (2007b, 326).

⁵¹. “(...) un problema central es la pregunta por la esencia de la muerte natural, fisiológica, con la que el individuo singular viviente -al margen de daños externos, enfermedades, peligros- discurre en sí mismo hacia la muerte” (2007b, 322).

renuente a un develamiento completo, en el horizonte del mundo cotidiano y crea lazos específicos a través de la transposición.

En cuanto a la diferencia humano-animal, Heidegger se desembaraza de los dos aspectos clásicos comprometidos en la definición del ser humano en relación al animal: el cuerpo, como lo común compartido, y el lenguaje o la razón –el *lógos*– como la diferencia. En relación al cuerpo, el abismo ontológico rompe la aparente e incuestionable afinidad corporal entre humanos y animales. Este corte es el exilio humano del campo de la animalidad y opera, como dijimos, sobre la definición clásica del ser humano como animal racional. A diferencia de Descartes, Heidegger llevará este rechazo al punto de eliminar la filiación corporal, es decir no habría *res extensa* compartida, y, en realidad, habría que decir que ni al animal ni al humano le corresponde la *res extensa*.

El discurso de esta ruptura se desarrolla y se puede seguir en torno al planteo del organismo animal. Ni el animal, ni el ser humano son concebidos en términos de cuerpo físico dotado de órganos comparables entre sí. Como hemos visto, el cuerpo animal es inseparable e indistinguible de su ambiente y, como unidad capacitada, constituye el modo de ser animal. Heidegger insistirá que no son los órganos los que determinan las capacidades de los individuos, sino justamente lo contrario, es la capacidad la que crea sus órganos y los pone a su servicio. Además, el cuerpo del animal y el cuerpo humano no son comparables entre sí, porque cuerpo aquí no nombra una materia bio-físico-química, ni es concebido aisladamente, sino constituyendo una unidad de comportamiento viviente o existen. En *Carta sobre el humanismo* Heidegger lo expresa con toda claridad:

De entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil no resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia existente por un abismo (2001c, 268)

La dificultad mencionada denota la afinidad corporal, inquietante y desafín, según el autor:

Por contra, podría parecer que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos, entendiendo dicha proximidad desde una lejanía esencial que, sin

embargo, en cuanto tal lejanía, le resulta más familiar a nuestra esencia existente que ese parentesco corporal con el animal que nos sume en un abismo apenas pensable (2001c, 268)

Lo incomprensible es «el parentesco corporal», pero este parentesco no hay que entenderlo en términos de mera *res extensa*. Ya dijimos, ni el animal ni el ser humano pueden ser comprendidos como mera *res extensa*. El enfoque de Heidegger respecto de los animales, recordémoslo una vez más, es sobre el viviente. Que el cuerpo del hombre no coincida con el cuerpo animal quiere decir que el modo de comportarse de unos y otros, el modo bajo el cual se encuentran integrados a su ámbito y son *propios de sí* se diferencian de modo fundamental. La conclusión será separar la *animalitas* de la *humanitas* y suspender la *animalitas* en la extrañeza de una cercanía familiar, inconfesable e incomprensible. Como refiere Armelle Le Bras-Chopard (2003) la concepción occidental de ser humano se habría formulado bajo y entre los parámetros divinos y animales, como modelo y contramodelo, como diferencia y semejanza. Heidegger repite este gesto, hace explícito este gesto humanista y lo niega. Rechaza la afiliación y el modelo animal de plano.

En relación a la privación del lenguaje, que remite a la diferencia clásica humano-animal, podríamos alegar que, si bien ocupa un lugar fundamental, bajo el vínculo lenguaje-verdad-ser, no significa simplemente que el animal carezca de lenguaje como si este fuese simplemente una facultad o dotación innata. Que el animal carezca de lenguaje significa que no tiene acceso al ente *en cuanto tal*. Recordemos la propia inadecuación del lenguaje para referirnos al animal: “lo que nosotros hallamos ahí como superficie rocosa y como sol, eso son para el lagarto justamente cosas de lagarto” (2007b, 249). El lenguaje en su referencia esencial al ente y en su pertenencia al ser resultaría del todo incorrecto para referirse al comportamiento animal y es aquí donde Heidegger sugería tacharlo. La referencia al león de Wittgenstein parece imponerse: aunque el león hablara, sugiere Wittgenstein, no lo entenderíamos⁵². La capacidad lingüística no marca la diferencia, ya lo había

⁵². La última película de la saga “El planeta de los Simios” pone en escena la relación entre lenguaje y formas de vida. En ella no sorprende tanto ver a los simios hablando correctamente inglés, lo sorprendente, ridículo y desmoralizante es verlos actuar como humanos, como si el lenguaje conllevara inevitablemente la estructura socio-política-económica humana y quien lo hablase habría de reproducirla. El director de la película o el guionista no tuvo en cuenta la advertencia de Wittgenstein.

dicho en *PFF*, sino las formas de vida inconmensurables entre sí. En todo caso, los animales carecen de lenguaje por su misma alteridad. Y si recordamos las frases: “El lenguaje es la casa del ser” y “el lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo” que enmarcan, abriendo y cerrado, el texto de *Carta sobre el humanismo*, el lenguaje ni siquiera nombraría un propio humano. Pues bien, ni la diferencia descansa en la posesión del lógos, ni hay corporalidad común. Lo único compartido es la capacidad de ser afectados, de estar *vinculados con*, la transposición es lo compartido; y la diferencia es del orden de los modos de ser, es ontológica.

Para cerrar, y retomando el tema de la diferencia ontológica, habría que destacar que si bien el significado canónico de la diferencia ontológica entre ser y ente funciona como límite de lo humano tanto en *PFF* como en *CFM*, en este último curso, gracias al intento de la indagación autónoma sobre el animal junto al desarrollo de la verdad como *a-létheia*, la diferencia ontológica no se levanta desde el exclusivo modo de ser humano, se transpasa ese límite y señala también el modo de ser y el misterio del animal⁵³. La diferencia ontológica humano-animal no significa exclusivamente la posibilidad de la distinción ser-ente, más bien nombra modos de ser inasimilables. En efecto, como ya hemos señalado las dos tesis sobre el animal cumplen la función de introducir la diferencia –la tesis sobre el animal pobre de mundo, sin acceso al *en cuanto tal* o incapaz de percibir la diferencia ser-ente – y abrir a la diversidad animal –la tesis sobre el perturbamiento animal y su desinhibidor–. Esta profundización en la vida animal tiene su inicio rastreable en *PFF*, por ejemplo cuando Heidegger sugiere, al criticar a Hobbes, el arraigo de la diferencia humano-animal en los distintos modos de ser, pero también en el desmantelamiento del concepto monolítico de subsistencia. En *PFF* junto al significado canónico de diferencia ontológica, se juega también un sentido ligado a la distinción subsistencia-existencia en el marco de la crítica a la sustancia cartesiana⁵⁴.

⁵³. Farrell Krell (1992) nombra este abismo como proto-diferencia ontológica, en la que lo otro, el viviente, juega un rol decisivo en la comprensión del mundo y en la dinámica de manifestación.

⁵⁴. Greisch (2010, 102), citando a Jean-Luc-Marion, marca tres significados superpuestos, rastreables ya en *Ser y tiempo*, de la diferencia ontológica. Por un lado, la diferencia óntica husserliana entre conciencia y realidad, en la que Heidegger se habría basado, profundizándola y convirtiéndola en una distinción ontológica. La segunda sería la diferencia entre subsistencia y existencia, que repetiría el gesto de elevar o convertir una diferencia óntica en ontológica, y la diferencia canónica ser-ente.

Heidegger convertirá esta distinción en ontológica con el fin de liberarse del concepto promedio de ser que habría impedido comprender el estatus ontológico del sujeto y del objeto. Así lo formula:

La diferencia ontológica entre la constitución ontológica del Dasein y la de la naturaleza se revela tan marcada que parece por completo imposible comparar estos dos modos de ser y determinarlos, limitando éste último en función de un único y mismo concepto de ser en general. Existencia y ser subsistente son más dispares que lo que lo son, por ejemplo, en la ontología tradicional, las determinaciones del ser de Dios y del ser del ser humano. En efecto, estos dos entes son concebidos como subsistentes (2000a, 220)

La diferencia ontológica se cierne, según la cita, entre el Dasein, existente, y la naturaleza, subsistente, conservando cierta analogía con la distinción *res cogitans-res extensa*. En definitiva, estas distinciones, existente-subsistente y ser-ente, señalan inevitablemente al modo de ser exclusivo humano y, en este sentido, lo distingue de los restantes entes, pero sin tener en cuenta su otredad. En cambio, en *CFM* Heidegger tiene en cuenta la otredad animal, pues la diferencia ontológica entre ser y ente consiste en que el animal se encuentra cerrado a nuestro acceso al ente *en cuanto tal* y abierto al desinhibidor, inaccesible para nosotros. La diferencia ontológica, que en *PFF* estaba fundada en la trascendencia del Dasein y solo a él hacía referencia, en *CFM* se abre al abismo ontológico entre humanos y animales que surge de la diferencia entre la apertura animal y humana en beneficio de la multiplicidad y diversidad de los modos de ser. Humanos y animales están transpuestos entre sí y revelan modos distintos e inasimilables de ser y relacionarse. En *Carta sobre el humanismo* y también en *Parménides* Heidegger se quejará de la tradición metafísica que ha venido pensando la *humanitas* del ser humano desde la *animalitas*, y la *animalitas* desde la *humanitas*, produciendo como resultado una hominización del animal y una animalización del ser humano, “la metafísica elimina el misterio de lo viviente al pensar al animal en oposición o contra el hombre racional” (2005, 206). El abismo ontológico afirma: los seres humanos no son inferiores ni superiores a los animales, ni semejantes, ni iguales. Los seres humanos no son animales. Los animales no son inferiores ni superiores a los seres humanos, ni semejantes, ni iguales. Los animales no son humanos. Las relaciones humano-

animal, sus posibilidades de transposición, no debe acarrear el olvido de las diferencias.

c. La tesis sobre el ser humano y la fórmula completa del mundo

Las dos tesis sobre el animal ofrecen una primera y aproximativa definición de mundo como *acceso al ente en cuanto tal*, esta definición se va a ajustar al comienzo del examen de la tesis sobre el humano configurador de mundo. El mundo pasa a ser, dentro de este nuevo encuadre, el ámbito de *manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto* [Welt als die Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen],

(...) este «en su conjunto», el mundo, permite precisamente la manifestabilidad de entes múltiple en sus diversas condiciones de ser...Pero a este ente múltiple se lo ha concebido mal, o no se lo ha concebido en absoluto, si lo tomamos como una mera multiplicidad variada que está presente. Solo con que recordemos el ámbito particular del reino animal, ahí advertimos ya un entrelazamiento y una adhesión peculiares de los anillos de los animales, que a su vez están incorporados de modo peculiar en el mundo del hombre (...) El estar unas en otras las diferencias mismas, y el modo como eso nos oprime y nos porta, es, en tanto imperar, la legalidad primordial desde la cual concebimos por primera vez la constitución específica del ser del ente que está ante nosotros o que incluso se ha convertido en objeto teóricamente científico (2007b, 219)

Podríamos decir que la “manifestabilidad” y el “en su conjunto” responden a la configuración de mundo. El ser humano es el ente abierto a la manifestabilidad de la naturaleza viviente [Offenbarkeit der lebendigen Natur], su modo de ser es un conducirse [Verhalten] que implica *dejar ser* [Seinlassen] al ente. Los rasgos del Dasein se alcanzan junto al mundo que abarca la totalidad de referencias significativas a partir de las cuales, según lo visto en *PFF*, el Dasein comprende al ente y a sí mismo. El giro “en su conjunto” delimita el escenario previo del mundo o el horizonte de significación que ampara toda posibilidad de sentido, pues no hay ente aislado, hay ente en su totalidad. El símil para el mundo, elegido por Heidegger, es el bosque oculto y confundido por los árboles, pero bien podría ser el personaje de Poseidón del breve cuento de Kafka que no tiene tiempo libre para conocer los océanos que administra.

El mundo, como instancia previa, es apertura prelógica bajo la cual el ente significa y al que la verdad y el enunciado remiten. Esta revelación de los entes tiene como contracara la libertad trascendente del Dasein⁵⁵ que concede al ente su carácter vinculatorio [Verbindlichkeit]. En *CFM*, como en las conferencias del mismo año “De la esencia del fundamento” (1929) y “De la esencia de la verdad” (1930), que se suele reconocer como inicio de la *Kehre* heideggeriana, la verdad aparece asociada al ser del ente y a la libertad humana. La libertad consiste en conceder la medida vinculante al ente, reconocerlo como criterio de verdad y someterse a él. Es un dejar ser al ente [Seinlassen], dejándose “involucrar con el ente” [sicheinlassen auf das Seiende], se trata de un dejarse vincular por el ente que comparece dentro del mundo: “La libertad respecto a lo manifiesto de un ámbito abierto permite que el ente sea ese ente que precisamente es. La libertad se desvela ahora como un dejar ser [Sein-lassen] a lo ente” (2001, 159). *Dejar ser* no es desinterés ni indiferencia, es un conceder y un salvaguardar: “Dejar ser – esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es– significa meterse en lo abierto y en su apertura, una apertura dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla como quien dice consigo” (2001, 160). En este juego la verdad no se opone a la falsedad, su contra cara será la no-verdad que no señala su opuesto contradictorio sino su origen y su esencia, en el guión a-létheia radica la diferencia. En el contraste entre ocultamiento [Verborgenheit] y desocultamiento [Unverborgenheit] acontece la verdad en la apertura del mundo. El viviente se presenta como ente manifiesto, como un *en cuanto tal*, en un mundo que también es *en su conjunto*. Un mundo en el que la diversidad de golpe tiene lugar. La relación humano-animal dentro del mundo manifiesto puede quedar a nivel de la cotidianidad, en la cual todos los entes son percibidos como subsistentes [Vorhandene], sin dar lugar a distinciones en el trato y en definitiva sin dejar ser al ente⁵⁶; o bien la relación puede afinar en la peculiaridad

⁵⁵. Aquí hace su aparición el Dasein trascendente de *PFF*. Al respecto Alejandro Vigo comenta “Que el Dasein es trascendente significa, pues, que es esencialmente “configurador de mundo”, en el sentido ya indicado de que en y con la trascendencia misma -y, en cierto sentido, antes de cualquier comportamiento fáctico respecto del ente intramundano- acontece siempre ya la “sobre-yección” de un mundo como horizonte de manifestación para la venida a la presencia de dicho ente” (2008, 163). El mundo es el “donde del ya estar” (1997, 216) [Welt als das Worin des Schon-seins].

⁵⁶. “ Como de todos modos, la verdad es en su esencia libertad, por eso, en su dejar ser a lo ente el hombre histórico también puede no dejarlo ser como ese ente que es y tal como es. Cuando esto

de los entes y dejarse involucrar en las diferencias. Este segundo tipo de relación, designaría la transposición. El estar transpuesto en el animal supone reconocerlo en su singularidad y situación, nunca como presencia. Aquí la transposición habla de vínculos en la diferencia, situacionales, dinámicos, siempre parciales y elusivos, vínculos entre heterogeneidades interespecíficas. Como ya hemos señalado, el término transposición no se usa para describir la relación con los útiles a la mano o con lo subsistente y, por lo tanto, no hay reflejo ni comprensión de sí alcanzable en la transposición. El mundo sigue siendo el mundo del ser humano, pero incluye algo que ni es humano ni permite que el humano se refleje en ello. Heidegger recupera así el misterio, lo no familiar en el ámbito familiar del mundo. La cuestión del animal deja entrever aquello que permanecía oculto, el animal es un ente que en parte se manifiesta y en parte se subtrae, como ejemplo cabal del movimiento de la verdad.

En esto coinciden, con sus matices, Roberto Rubio, Róbson Ramos dos Reis y Agamben, la vida animal es la expresión más acabada de la dinámica de la verdad como ocultamiento-develamiento, como luz y oscuridad, misterio y familiaridad. Según Roberto Rubio, el movimiento de retracción y ocultamiento de la vida revela la estructura de la formación de mundo⁵⁷. Y Agamben sostendrá que la no-verdad, el no develamiento nombra lo no abierto del animal. La vida animal queda caracterizada como modelo de ente que se subtrae al llegar a la presencia, cuya apertura es misterio para el ser humano. La pobreza animal también es riqueza, afirma Heidegger, y parece referir a la impenetrable apertura del animal. Una riqueza desconocida pero insinuada:

(...) todo este plexo de la apertura de los anillos perturbados del reino animal no solo es de una tremenda riqueza de contenido y de referencia que nosotros apenas intuimos, sino que, con todo ello, es además fundamentalmente distinto de la manifestabilidad de lo ente, tal como sale al encuentro en la existencia del hombre configurador de mundo (2007b, 334)

ocurre el ente se ve ocultado y disimulado. Toman el poder las apariencias. En ellas se hace patente la inesencialidad de la verdad”(2001, 162)

⁵⁷. Roberto Rubio considera que la pregunta sobre el carácter ontológico del ente natural contribuye a la crisis del concepto existencial de mundo y al desarrollo de la noción de *alétheia*: “la naturaleza deja de ser un problema ontológico-regional y ocupa un lugar central. Ya sea que se la entienda como la dinámica de la *alétheia* en su conjunto, o bien en sentido estricto como la fuerza del auto-ocultamiento, se trata claramente de una instancia que contribuye al surgimiento del mundo” (2010, 336).

Por otro lado, como remarca Ramos dos Reis, lo incomprensible o impenetrable no designa un límite del conocimiento ni de la experiencia, sino un rasgo constitutivo de la vida⁵⁸. El transponerse, entonces, nombra la exposición del ex-sistente humano y de todo ser vivo, el estar primariamente abierto en una relación de alteridad, ya sea entre humanos, entre animales y humanos o entre animales. En este sentido, la transposición podría relacionarse con la *phýsis* como esa fuerza que empuja a todo ente fuera de sí y marca el ritmo de su despliegue. Transponerse refiere, en consecuencia, a la posibilidad de asomarse al modo de ser de lo otro, posibilidad manifiesta dentro del mundo y posibilidad que constituye la riqueza de los anillos o de los ambientes de los animales.

El animal ni es un ente a la mano ni un ente subsistente, es un organismo, que en parte se manifiesta y en parte se subtrae, y el mundo es el horizonte de manifestabilidad en el que el ser humano se encuentra entregado a aquello que se le aparece y transpuesto en sus posibilidades. El mundo ya no es lo exclusivamente mundano, es el acaecer del proyecto en el que se da el juego del ocultamiento-desocultamiento. Y la naturaleza ya no es pensada desde la mundanidad del mundo como en *SyT*⁵⁹, o mejor, el mundo ya no es comprendido desde la mera praxis cotidiana, ni se concibe al Dasein como un extraño en la naturaleza, como en *PFF*. De hecho, la indagación sobre la vida obliga a reconocer la otredad de la naturaleza en la que nos encontramos transpuestos. Y la transposición permite despertar las “relaciones fundamentales de la existencia con lo ente”, como se lee en el título del §65 de *CFM*. El término “despertar” recuerda la importancia del temple anímico en relación a la filosofía, el dejarnos *templar por*, el permitirnos ser *afectados por*, y remarca su carácter esencial, ya que consistiría en una posibilidad adormecida que se puede despabilar. La transposición nombra la posibilidad de despertar una relación

⁵⁸. Róbson Ramos dos Reis se refiere a este fenómeno de ocultamiento de la vida como un misterio que no arrastra un escepticismo en relación al posible conocimiento sobre los seres vivos, ni una defensa al conocimiento intuitivo. Es la vida la que se retrae: “Há um enigma intrínseco à vida: nela acontece uma abertura constitutiva na qual não comparece algo como aberto” (2012, 499). La propia vida se cierra e impide la transposición completa. Algo de la esencia del animal se retira de nuestra apertura y permanece oculta.

⁵⁹. “Este conocimiento tiene el carácter de una determinada desmundanización del mundo. La “naturaleza”, como concepto categorial global de las estructuras de ser de un determinado ente que comparece dentro del mundo, jamás puede hacer comprensible la mundaneidad” (1997, 93).

fundamental hacia lo ente “tal como el propio ente lo exige en cada caso” (2007b, 333). Se trata de abrir las relaciones fundamentales de la existencia humana [Grundverhältnisse des Daseins des Menschen] para con los distintos tipos fundamentales de entes [grundverschiedene »Arten« von Seiendem]. Pues, si el modo de ser consiste en un modo de relacionarse, el modo de relacionarse debe tener en cuenta el modo de ser del ente en cuestión. El logro de la tesis de la animalidad sería justamente hacer “manifiesta” la diversidad de lo ente: el ente material, los vivientes, las obras humanas, de la historia, de la cultura⁶⁰; constituyendo cada conjunto tipos fundamentalmente distintos de entes que exigen de nosotros un modo de vincularnos en correspondencia con su modo de ser específico. La transposición sería otro modo de descubrir el ente intramundano que ni coincide con el trato teórico ni con el trato práctico.

Y por último, el ser humano como configurador de mundo estaría transpuesto en sus posibilidades, la trascendencia es aquí transposición. El mundo es acontecer del proyecto que se expresa en la manifestabilidad del lo ente *en cuanto tal en su conjunto*,

El acontecer fundamental lo llegamos a conocer mediante aquella triplicidad: el ofrecerse a lo vinculante, el completamiento, el descubrimiento del ser de lo ente. Pero esto no hemos de tomarlo como información como si fueran propiedades presentes, sino que son indicaciones para un estar transpuesto originalmente unitario, al ser-ahí [Versetztsein in das Da-sein] (2007b, 427)

El mundo ha cobrado dinamismo, la configuración de mundo es proyecto que genera las dimensiones de lo posible y lo real, no como opuestos sino en su relación posibilitante. El proyecto es lo posibilitante mismo, dirá Heidegger, nacido de lo real y expresa la estructura de la configuración de mundo:

El hombre es aquel “no poder permanecer” y sin embargo “no poder moverse de sitio”. Proyectando, el ser-ahí, en él lo arroja constantemente a las posibilidades, y de este modo lo mantiene sometido a los real. Arrojado así en el lanzamiento, el hombre es un tránsito, tránsito como esencia fundamental del acontecer. El hombre es historia, o mejor, la historia es el hombre. El hombre es extasiado en el tránsito y, por lo tanto esencialmente “ausente”. Ausente en un sentido esencial: nunca presente,

⁶⁰. “La comprensión de que hay modos fundamentalmente diversos del propio ser, y por consiguiente de lo ente, nos la acaba de agudizar la interpretación de la animalidad” (2007b, 334).

sino ausente, en tanto que descampa hacia lo sido y hacia el futuro, ausente y nunca presente pero existente en la au-sencia. Transpuesto a lo posible, tiene que estar provisto constantemente de lo real [Versetzt ins Mögliche, muß er ständig versehensein des Wirklichen]. Y solo porque está así provisto y transpuesto puede estremecerse [und nur weil so versehen und versetzt, kann er sich entsetzen]. Y solo donde se da la peligrosidad del estremecerse se da la bienaventuranza de asombrarse [Staunens] (2007b, 432)

Este último pasaje, que cierra el curso, recuerda las tres instancias del fundar desplegadas en “De la esencia del fundamento”, instaurar [Stiften], tomar suelo [Bodennehmen] y fundamentar [Begünden]. El instaurar alude al mundo como proyecto del *por mor de...*; el tomar suelo refiere al arraigo previo a toda proyección, nombra el encontrarse siempre y necesariamente “en medio de” y “embargado” [eingenommen] o afectivamente dispuesto [befindlichkeit] por el ente; y, por último, el fundamentar refiere a la posibilidad de la verdad óntica. Entre el instaurar y el tomar suelo se daría la tensión que en el pasaje se expresa entre el “no poder permanecer” y el “no poder moverse de sitio”, entre un estar transpuesto y un estar limitado a ciertas posibilidades del proyectar, como remarca Alejandro Vigo: “es sólo a través del acotamiento del arco de posibilidades que impone la fuerza de la facticidad como las restantes posibilidades adquieren carácter vinculante y relevancia existencial” (2008, 167). La trascendencia que en *PFF* y todavía en “De la esencia del fundamento” abre en su sobrepasar el proyecto de mundo, se la representa aquí como un estar transpuesto. Lo humano ocurre en ese espacio dinámico que es el mundo en el que se conjuga lo sido y lo posible, y, por ello, el humano es tránsito, es historia, es acontecer y ausencia. Hay aquí un énfasis pasivo que recae en la noción de trascendencia o transposición del Dasein, que preanuncia la concepción eventualista-historial de la verdad,

En el sobrepasar trascendente, en el cual, saliendo de sí el Dasein, va también más allá del ente intramundano, se le abre al Dasein, por primera vez, la posibilidad de una vuelta sobre sí mismo y sobre el ente intramundano, la cual le facilita el acceso comprensivo a ambos, en una cierta apropiación comprensión-interpretativa. Así como no hay acceso al ente intramundano por fuera del sobrepasar trascendente hacia el ser de dicho ente y hacia el mundo mismo, de la misma manera tampoco hay un sí mismo (Selft) del Dasein sino en dicho trascendente “volver a sí”: la trascendencia constituye la “mismidad” del Dasein. (Alejandro Vigo, 161)

La figura de lo humano, que Heidegger busca conservar incontaminada y separada de lo animal, es una imagen vaciada. Este ser humano ni es el detentor de capacidades innatas y valorables por sí, como ser la razón, el lenguaje o la libertad; ni tampoco es un creador o productor de realidad, de mundo, de ser, de verdad. Lo propio humano apunta a su mortalidad, al carácter de ausencia y tránsito, de indeterminación posibilitante arrojada al futuro; es quien existe en el conflicto entre lo abierto y la clausura, entre lo oculto y lo desoculto, es decir, en la verdad de la que está excluido el animal.

La tesis sobre la animalidad permite a Heidegger recuperar la multiplicidad de los modos de ser, de tipos fundamentales distintos de entes, y, a la vez, plantear la posibilidad de vincularse respetando y celebrando las diferencias, con un énfasis puesto en el dejar ser al ente. La diferencia es abismal, pues es un estar expuestos bajo relaciones inconmensurables. Según Morey (1989), el ser humano en Heidegger sería un elemento diferencial, como pastor del ser ya no sería señor de los entes, ni el soberano en el ámbito de la vida, y aunque se abandone la *animalitas* como su sustrato, no estaría desvinculado a ella.

d. El mundo como cuadratura y el fin de la diferencia mundo-ambiente

En el espíritu de esta mesa todavía
tiene que quedar algo de ramas
mecidas por el viento
(Jeymer Gamboa, 2015: 12)

Se suele sostener que Heidegger no vuelve a ocuparse de la esencia de la animalidad ni de los vínculos animal-humano y que las menciones que hace sobre los animales a partir de 1930 y en el contexto de la *Kehre* no agregan novedades a lo ya planteado en el curso de 1929-30. En “El principio de identidad” de 1955 insiste en la diferencia entre humanos y restantes entes basada en la apertura y copertenencia

ser-ser humano y en el último seminario que dicta junto a Eugen Fink en la Universidad de Friburgo sobre Heráclito, entre 1966-67, recuerda, sin cuestionarlo, lo planteado en *CFM* sobre los animales y rechaza, frente a la sugerencia de Fink, una vez más el parentesco humano-animal (2017, 193)⁶¹. Es decir, la crítica a la concepción metafísica de la *animalitas* y de la *humanitas* sigue en pie junto con la afirmación de la alteridad radical entre humanos y animales, fundada en la exclusión del animal a la apertura del ser que conlleva, como señala Derrida, la exclusión del lenguaje⁶².

Sin embargo, habría que matizar esta opinión, pues como señala Andrew Mitchell en su libro *The Fourfold. Reading the late Heidegger*, en un texto de 1953 “El Habla en el poema. Una dilucidación de la poesía de George Trakl”, obviado por la crítica, Heidegger se aleja de los resultados alcanzados en *CFM* y reconsiderará la animalidad como expuesta al mundo; idea que se mantiene en el pensamiento de la cuadratura [Geviert], según la cual ni el mundo resulta de la configuración humana, ni el ser humano es un Da-sein, ni el animal es sin mundo. Mundo, seres vivos, naturaleza, humanos, divinos serán concebidos relacionadamente y todo en el mundo habrá de ser existente.

En el texto “El habla del poema” a partir de la figura de la fiera azul [das blaue Wild], tomada de la poesía de Trakl, Heidegger se anima a pensar una zona franca de contaminación humano-animal, que Mitchell entiende como un borramiento de la oposición animal-humano. La fiera azul es el hombre contemporáneo [der jetzige Mensch] (1990, 43); es el animal no-determinado [nicht fest-gestellt] de Nietzsche; es el alma humana en tránsito hacia otro modo de ser humano; es el mortal: “La fiera azul, donde y cuando es, ha dejando tras de sí la forma previa de la naturaleza humana. El hombre hasta ahora habitual decae [verfällt] en cuanto pierde su esencia, es decir, se descompone [verwest]” (1990, 43). La fiera vuelta azul es la fiera en el ocaso, nombra la muerte y el pasaje hacia un inicio no advenido y apacible. Heidegger dirá que “todo lo vivo se pertenece

⁶¹. Tampoco se hace ninguna mención a los fragmentos de Heráclito que tratan sobre animales, ni se discute la cuestión de la muerte referida a entidades inertes. La lectura de Fink que lleva adelante el curso es abiertamente heideggeriana.

⁶². En *Introducción a la metafísica* (1935), en *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1936), en *Parménides* (1942-43), en *Carta sobre el humanismo* (1946) Heidegger insiste en la alteridad radical.

mutuamente” (1990, 58) y así como los poemas de Trakl colapsan hacia un único poema, la transición del alma tiene un oriente y un lugar en el que todo es acogido y cobijado de manera nueva, el espacio del *entre* en el que todo esencia y cobra su identidad y diferencia. Esta imagen poética de la fiera azul, que anima a Heidegger a pensar por fuera de la distinción humano-animal, está presente en el planteo del mundo como cuadratura [Geviert] que cobra la dimensión de la vieja *phýsis* al integrar la totalidad de lo ente (cubre la tierra⁶³ y el cielo, lo humano y lo divino).

El mundo de la cuadratura⁶⁴ ni está fundado en el Dasein, ni se plantea a partir de la relación binaria Dasein-mundo. La relación se piensa, esta vez, entre mundo y cosa, y es una relación recíproca (no es una relación entre contenido-continente, ni es una relación creadora, ni configuradora, ni fundamentadora) en la que la cosa se vuelve cosa y el mundo mundo. Cosa y mundo son cooriginarios, la entrada al mundo de la cosa, su exposición inmediata, momentánea, permanente y singular, es la entrada del mundo en la cosa. No hay ni mundo ni cosa previa. La cosa, “nuestra lengua llama a lo que es coligación (reunión) [Versammlung] con una vieja palabra: thing” (1994, 166), es reunidora y abre el espacio del mundo. Las cosas son la articulación, el racimo de los cuatro en los que descansa el mundo, “Son nodos de una relación, no objetos inertes y tontos” (2015, 11)⁶⁵ y el mundo es dicha articulación ocurrida en el corazón de las cosas. El mundo acontece [das Welten von Welt], es lo que emerge de la cosa que reúne la cuadratura de cielo-tierra y de mortales-divinos reflejados. La cuadratura está estructurada por pares no opositivos que expresan un mutuo pertenecerse: la tierra y el cielo aludirían a la naturaleza; los divinos y los mortales, al habitar del ser humano y a la donación del sentido. El mundo, entonces, ya no encierra una relación binaria centrada en el Dasein, la unidad del mundo es la dimensión del encuentro y las diferencias⁶⁶, la identidad de los

⁶³. Vale aclarar, aunque no ahondemos en ello, que la noción de tierra que aparece por primera vez en “El origen de la obra de arte” de 1935 y luego en *Aportes a la filosofía* (1936-38) no coincidiría con el concepto de tierra involucrado en la noción de mundo como cuadratura.

⁶⁴. Para tratar el tema tendremos en cuenta principalmente las siguientes conferencias: “La cosa”, “La vuelta” de 1949, “Construir, habitar, pensar” de 1951, “La pregunta por la técnica” de 1953, “Serenidad” de 1955, y las actas del Seminario de Le Thor, 1966.

⁶⁵. “They are nodes of a relation, not inert and dumb objects” (2015, 11). La traducción es nuestra.

⁶⁶. Jeff Malpas, en *Heidegger’s Topology: Being, Place, World*, llama la atención sobre las relaciones de unidad y diferencia que pueblan la filosofía heideggeriana y que aquí toman un carácter fundamental. El *entre* señalaría la diferencia que es límite y permite la intimidad de ambos. La

cuatro que surge del vínculo en la cosa. Jeff Malpas, en *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, aclara que así como el ser humano no es el fundamento del mundo, la naturaleza no es fundamento de la cosa. No hay ámbito de la naturaleza independiente del ser humano ni independiente de los divinos. No hay diferencia entre lo producido y lo natural. No hay independencia, ni regiones que puedan ser pensadas de modo independiente, “cuando decimos tierra, estamos pensando ya en los otros tres desde la simplicidad de los cuatro” (1994, 131) y lo mismo vale para cada miembro de la cuadratura. En “La cosa” de 1950 y luego en “Construir habitar pensar” de 1951, Heidegger repite la misma frase al introducir cada dimensión de la cuadratura. Sostener que “Cuando nombramos a los mortales, estamos pensando en los otros Tres...” marca una distancia sideral respecto de la concepción del Dasein y su mundo introducida en *SyT*. Ser mortal es participar como un miembros más del mundo, es habitar, es mirar por, cuidar, proteger [schonen.], salvar [retten] la Tierra.

La naturaleza, entonces, solo aparece como naturaleza a partir de los otros tres y lo mismo puede decirse de los dioses y del ser humano que solo aparece como tal en la reunión de los cuatro en la cosa. La cosa desoculta el mundo y exhibe en sí a cada miembro en su vínculo inseparable con los otros. Los mortales humanos, los dioses, la naturaleza son solo a través del reflejo de uno en el otro reunidos en la cosa. Como señala Mitchell, Heidegger da forma aquí una ontología relacional⁶⁷ que arrastra consigo la figura del Da-sein, del animal, del ser, de la diferencia ontológica y del mundo. La nueva concepción de mundo como cuadratura aloja un pensamiento de la cosa como netamente relacional, implica un salirse de la metafísica e imprime un nuevo rumbo a la transformación ontológica operada por la técnica. Ahora el modelo será la obra de arte y el modo de existencia, el habitar poéticamente en el mundo. Friedrich Hölderlin, Georg Trakl son los guías en el nuevo camino. El mundo que hay que *des-cubrir* por fuera de la existencia técnica⁶⁸ no es el mundo del

diferencia ni sería, según el autor, distinción de dos cosas previas reunidas, ni mera relación. Es encuentro entre diferentes, es la dimensión del encuentro, su intimidad.

⁶⁷. La opción a un tipo de ontología relacional, que no suele tener en cuenta el legado heideggeriano, es compartida por la filosofía animal, por enfoques ecologistas y feministas como posibilidad de abrir a una nueva política más sustentable.

⁶⁸. Heidegger concibe a la tecnología como modo de desocultación responsable de una transformación ontológica de los entes y del ser humano. Los entes dejan su calidad de objetos [Gegenstand] al convertirse en reservas permanentes [Bestand] y el ser humano pasa de consumidor a recurso, objeto de consumo. Pero esta transformación no es meramente negativa, sino que da pie al pensamiento de la

Dasein, convertido hoy en gran almacén, sino el espacio para habitar que congrega la tierra y el cielo, los mortales y los divinos. La cuadratura ofrece un despertar a la dimensión de las cosas que no son seres autónomos y separados, no son recursos [Bestand] en un medio preexistente, de hecho, en la filosofía de Heidegger nunca se encuentra algo así como un medio preexistente o entes aislados. Que la cosa sea relacional no solo significa que no se la puede pensar por fuera de los vínculos que la constituyen, como el ente a la mano que no se lo podía pensar por fuera del entramado de útiles que lo significaban en cada caso. Ahora, la relacionalidad de la cosa no es meramente antropológica, no es exclusivamente dependiente de la *práxis* o *poíesis* humana y, en realidad, excluye la dupla dependiente-independiente o extraño-familiar; la relacionalidad, vimos, incluye la tierra, el cielo, a los mortales y a los divinos, da un salto por fuera del encierro y la centralidad humana; y, además, estos constituyentes de la relacionalidad son en sí mismo relacionales, solo son en el reflejo de uno en otro.

Una vez más, Heidegger hace uso del reflejo que en *PFF* nombraba el fenómeno de la transposición ligando el mundo, la identidad de sí del Dasein y los entes a la mano. Ahora, en cambio, el fenómeno de los espejos, fuera del estrecho mundo humano, es el suelo del mundo, señalando una interioridad, una intimidad que es reflejo de todo en todo. Cada uno de los cuatro elementos espeja a los otros y es reflejado por los otros. Heidegger encara la copertenencia como el espejamiento [spiegeln] simultaneo de los cuatro, un juego de espejos [Spiegelspiel] donde cada uno es espejo del otro sin contenido propio⁶⁹. Como señala Mitchell, se trata de un

cosa [Ding] como una alternativa ontológica. Ni las cosas ni las reservas permanente son objetos, independientes y subsistentes. Las reservas permanentes se caracterizan por su disponibilidad, immediatez y el encargo, signadas por la circulación constante y en constante reemplazo, sin término ni sentido. El sentido, en todo caso, es su propia retroalimentación, funcionar sin meta, sin objetivo, pues no son recursos para satisfacer una necesidad, por el contrario, generan el consumo constante al asegurar su reemplazo. De este modo, en el mundo técnico todo resulta ser intercambiable, reemplazable, sustituible, desechable, ya no hay naturaleza independiente a la tecnología, la naturaleza pertenece a la tecnología (la independencia de la naturaleza sostenida en *PFF* parece muy ingenia frente al nuevo planteo de posguerra). Pero será justamente este carácter de reemplazo y cambio permanente que toca a todo lo que es, lo que abre al pensamiento relacional de la cosa. La relacionalidad de la cosa es la que explica su posibilidad de convertirse en reserva permanente y ser destruible, reemplazable.

⁶⁹. “Cada uno se refleja, pues, a su manera, en lo suyo propio, regresando a eso propio, dentro del despliegue-unitario de los Cuatro. Este reflejar no es ningún exhibir una imagen copiada [Abbild]. El reflejar acontece-apropiadamente luciendo cada uno de los Cuatro la esencia suya propia en la unitaria reapropiación mutua [Vereinung]. Al reflejar de este modo aconteciente-apropiante-luciente,

espejar sin original, por fuera de la relación entre original y copia, ya que el reflejo que cada uno recibe de los restantes tres es su propio espejar a los restantes tres. El espejamiento no es reconocimiento, reencuentro con un propio, según el modelo de la trascendencia en *PFF*, sino vaciamiento de todo propio, es expropiante y no recuperante (no describe el movimiento de la transposición-trascendencia de alejamiento y vuelta, de salida y recogimiento, según *PFF*). Cada uno se abre a los otros y recibe de los otros su propia apertura; cada uno es justamente lo que recibe.

Entonces, la cosa no solo se origina en la relación, flexible, dócil, cambiante, los componentes de dicha relación (cielo, tierra, divino y mortales) también se originan en una relación que es reflejo. Todos y cada uno pertenecen a la cuadratura, surgen con ella, en su participación, y en ella se diferencian y alcanzan su identidad. Jeff Malpas describe esta característica como un holismo dinámico en el que el todo es determinado por el juego de las partes, que lo constituyen, y las partes por el juego entre sí. La tierra, el cielo, los divinos, los mortales conforman el entre naciente de la cosa. La copertenencia de los cuatro en la cuadratura, la gestación del entre, implica, de este modo, la no anterioridad de ninguno de ellos. El nuevo espacio de interpenetración y de co-pertenencia, del entre, significaría el fin de la trascendencia. Cada uno de los cuatro constituyen la cosa en pie de igualdad sin jerarquías ni prioridades. El ser humano está comprometido en ello como el resto de los miembros de la cuadratura.

De esta manera, la relacionalidad imprime una crítica demoledora a la sustancialidad. Ni la cosa, ni los miembros de la cuadratura pueden ser concebidos como sustancias. De hecho, la cosa es expropiada hasta tal punto que se puede decir que no es, Andrew Mitchell lo explica así: “Nunca ha habido cosas, porque la cosa no es algo que sea simplemente. Es más relación que entidad. La cosa solo existe como algo que viene, como una llegada, como un esencia y un volverse cosa, como

cada uno de los Cuatro da juego a cada cual de los restantes. El reflejar acontecedor-apropiante da libertad a cada uno de los Cuatro en lo suyo propio, pero liga a los libres en el despliegue-unitario de su esencial reciprocidad. El reflejar que liga en lo libre es el juego, que confía a cada uno de los Cuatro a los otros desde el plegador apoyo de la reapropiación. Ninguno de los Cuatro está aferrado a su aislada peculiaridad. Más bien, cada uno de los Cuatro, dentro de su reapropiación, expropia [enteignet] algo propio. Este reapropiar expropiador es el juego de espejos [Spiegel-Spiel] de la cuadratura. Desde él está unido por la confianza el despliegue-unitario de los Cuatro. Al apropiante juego de espejos del despliegue-unitario de tierra y cielo, los divinos y los mortales, llamamos el mundo” (1997b, 241).

un todavía no, pero nunca como algo realizado. La cosa no es nada, porque si alguna vez fuera a ser la cosa, el mundo se detendría” (2015, 310)⁷⁰. Heidegger propone pensar la relación sin entidades que se relacionen previas a la relación, se trata de pensar la relación como constitutiva de las entidades. De esta manera, la esencia de cada uno procede de la unidad recíproca de los cuatro. La esencia no expresa una propiedad, no nombra algo común a un grupo de individuos, ni nada estable o permanente. Las cosas no cargan con su esencia. Mitchell señala con mucha claridad que la esencia de la cosa descansa en el mundo y es el mundo, que la cosa es un ser-en-el-mundo:

Si la esencia de la cosa comienza en el límite y este límite es donde la cosa está relacionamente expuesta al mundo, entonces el mundo es la esencia de la cosa. La esencia de la cosa no es una posesión, sino que está más allá de ella, es en y como el mundo. Esto equivale a decir que la esencia de las cosas ahora debe pensarse como un ser-en-el-mundo, una pertenencia infinita al mundo. Ésta es la idea central del pensamiento posterior de Heidegger. El éxtasis ya no es el privilegio exclusivo del Dasein (2015, 18)⁷¹

La cosa es un más allá de sí, su existencia se da a través de otros. Y estos otros lleva el nombre de mundo. Todo lo que aparece en el mundo es existente, el mundo nombra lo que ha sido constituido existencialmente. La ontología es una topología, sostiene Jeff Malpas.

Entonces, los cuatro elementos relacionales espejados componen el carácter relacional de la cosa, su naturaleza: la tierra y el cielo; su significado, cobijo y conservación: los mortales y divinos. La tierra y el cielo, dijimos, nombran la naturaleza. La tierra es lo inorgánico, piedras y aguas [Gestein, Gewässer], y es flora y fauna [Gewächs und Getier]. Los vivientes y los animales, específicamente, pasan

⁷⁰. “There have never been things because the thing is not something that could ever simply be. It is more relation than entity. The thing can only exist as something that comes, as an arriving, as essencing and thinging, as not yet, but never as some kind of accomplished thing. The thing is nothing to be, for if the thing were ever to be the thing, the world would stop”(2015, 310). La traducción es nuestra.

⁷¹. “If the essence of the thing begins at the limit and this limit is where the thing is relationally exposed to the world, then the world is of the essence of the thing. The essence of the thing is no possession, but lies beyond it, in and as the world. This is no more than to say that the essence of things must now be thought as a being- in- the- world, an in- finite belonging to world. This is the thrust of Heidegger’s later thought. Ecstasity is no longer the privilege of Dasein alone” (2015, 18). La traducción es nuestra.

a formar parte del mundo por formar parte de la tierra que junto con el cielo, los divinos y los mortales quedan reunidos, interreflejados, en la cosa. El modo de existencia de animales y plantas, de ríos y montañas pasa a ser claramente relacional. El prefijo *Ge-* usado en la designación de las plantas, animales, piedras, aguas [Gewächs, Getier, Gestein, Gewässer], como recuerda Mitchell, indica lo que pertenece a un conjunto, lo que existe "con otros". Todos participan en la cuadratura, todos reflejan y son su reflejo, todos resultan existentes, todos participan en el volverse cosa de la cosa que determina el volverse mundo del mundo.

Las tesis sobre el animal pobre de mundo, de la piedra sin mundo y del hombre configurador de mundo ya no corren, ni la diferencia mundo-ambiente. El mundo ha dejado de ser exclusivamente humano. El *Da-sein* singular y vinculado al ser se retira frente a la figura de los mortales en plural, “como miembros de una comunidad que participa en el mundo” (2015, 9)⁷²; involucrados en el esenciarse de las cosas, somos parte integral de las cosas, pues no existimos aparte de ellas. Las cosas nos reclaman y cae bajo nuestro cuidado, “bajo la llamada de la cosa como cosa somos- en el sentido estricto de la palabra -los condicionados (los concernidos por las cosas) [Be-dingen]. Hemos dejado atrás la presunción de todo lo incondicionado” (1994, 158), sostiene Heidegger. Como mortales pertenecemos a la cuadratura, habitamos en ella⁷³: yo soy significa yo habito, reitera Heidegger en diversas oportunidades y de diversas maneras. Los humanos somos ahora los mortales, testigos y guardianes, testigos de la apertura del mundo y sus guardianes. Habitar esta tierra significa proteger lo cuadratura: “Los mortales habitan en cuanto salvan la tierra” (1997b, 205). Y salvar significa liberar toda cosa en su propia esencia. Habitar es un cuidar [Schonen] que retoma el tema de *dejar ser* el ente, frente al modo de des-ocultar técnico, imperante y monopolizador, que lo impide. *Dejar ser* implica un permitir y un ser libre para la apertura y el manifestarse de lo que es como es, sin reducir el ente a mera disponibilidad: “Proteger a lo cuadrante, salvar a la Tierra, acoger al Cielo, esperar a los Divinos, conducir a los Mortales, este

⁷². “Mortals exist as members of a community that participates in world” (2015, 9). La traducción es nuestra.

⁷³. “Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar” (1994, 129)

cuádruple proteger es la sencilla esencia del habitar. Así, pues, las construcciones legítimas acuñan al habitar en su esencia y encasan a esta esencia” (1997b, 216). El ser humano es un miembro de la cuadratura, un participante sin privilegios junto a los otros cuatro en la constitución de la cosa, que bien puede ser un animal. Pues, los animales, que forman parte de la tierra y, por tanto, de la cuadratura, pueden también volverse cosa relacional y hacedora de mundo. El abismo ontológico entre humanos y animales sostenido en el *en cuanto tal* cae necesariamente. No hay entes *en cuanto tal*, sino cosas singulares y escasas, pero potentes develadoras de mundo. Según Mitchell, la cuadratura deja atrás la diferencia ontológica, ya que la relación entre cosa y mundo no puede pensarse bajo la diferencia polarizada ser-ente. La cuadratura comienza desde lo relacional sin que preexistan “lados” de la relación, ni diferencias previas. La diferencia es el límite que nace en la apertura hacia lo otro, nunca rígido, nunca absoluto, nunca previo. Si la noción de transposición implicaba enfocar la existencia humana y la vida animal desde sus vínculos y sus diferencias, bajo la noción del mundo como cuadratura, el vínculo se vuelve más íntimo, más dinámico y esencial. La noción de ser-con (que a pesar de los intentos heideggerianos no deja de aludir a la idea de ser uno con un otro) que caracterizaba a animales y humanos y que determinaba los modos de relacionarse deja de ser operante. Las diferencias, según lo comentado, ya no son previas a las relaciones, surgen de y en ellas; animales y humanos esencian en sus vínculos, en su origen. La transposición, por lo tanto, no es lo más cerca que piensa Heidegger al animal, el mundo como cuadratura envuelve a ambos y nos dispone en un destino común.

Por lo demás, una manera sugerente de interpretar la relación entre la cosa y los miembros de la cuadratura surge de la noción de imagen que desarrolla Emanuele Coccia en *La vida sensible*⁷⁴. La imagen junto a los sujetos y a los objetos tiene

⁷⁴. Emanuele Coccia en sus dos libros, *La vida sensible* y *La Vida de las plantas*, se plantea la cuestión de los vínculos. En *La Vida de las plantas*, estas serían modelo y base de la matriz relacional (físico, química, biológica) y de la unidad de copertenencia sobre la que se sostendrían las diferencias. Un ejemplo sería la convergencia integral sin confusión del aire, el agua, el sol, la tierra en la planta. “Todo está en todo”, la frase de Anaxágoras, es la guía que se lee como el estado de “inmersión de toda cosa en toda otra cosa” (2017, 71). En *La vida sensible*, la imagen o lo sensible ocuparía el lugar de las plantas en el reino animal, la imagen conecta las cosas y las cosas son receptoras de las imágenes. No habría cabos sueltos.

categoría ontológica propia, es lo sensible mismo, ni material ni concienal, y existente en un cuerpo que funciona como medio o receptor. Todo cuerpo puede ser medio para una imagen que existe fuera de él, y, en este sentido, todo cuerpo o cosa – para introducir el término heideggeriano– puede ser receptor:

(...) recibir quiere decir padecer algo, ser afectado por algo sin transformarse y sin transformar la cosa por la cual somos afectados. Podría decirse que se trata de una pasión sin sufrimiento y sin resistencia. Si existe lo sensible, si existen las imágenes, es porque las cosas tienen esta potencia suplementaria y oculta, la facultad receptiva (...) Por el contrario –y esta segunda propiedad de todo medio según Averroes-, aquello que recibe algo no debe poseer la naturaleza de lo que recibe: el receptor debe hallarse en estado de privación de la naturaleza de la forma que recibe. Todo medio, todo receptor, es tal solo gracias a su propio vacío ontológico, gracias a la capacidad de no ser aquello que es capaz de recibir (2011, 42)

Las imágenes o lo sensible mismo (la visión, el oído, el olfato, el lenguaje, las texturas, los dibujos, etc.) se enredan en los objetos sin modificarse y sin modificarlos, y siempre distinguiéndose de ellos. El modelo de objeto receptor es el espejo que recibe mi imagen sin alterarla, sin ser alterado por ella y sin confundirse con ella. El medio o el receptor, que también es el transmisor, es “el verdadero tejido conectivo del mundo” (2011, 54), toda cosa puede ser receptor y reunir y vincular lo que existe fuera de sí. La imagen es lo que “abre el mundo frente a los cuerpos y a los sujetos que piensan los cuerpos” (2011, 48) y el ser humano es entre los vivientes, según Coccia, el mayor productor de imágenes, ahí el arte, la ciencia, la tecnología, la industria. En un paralelo con Heidegger⁷⁵, los miembros de la cuadratura serían imagen reflectante, lo sensible mismo; la cosa, en cambio, básicamente sería receptiva, sería el medio que aporta la unidad. Entre las imágenes no habría mezclas ni transformaciones mutuas y las diferencias quedarían reunidas en la cosa relacional, receptiva y diversa (en el ejemplo de la jarra vuelta cosa, en la conferencia “La cosa”, la jarra ni es cielo, ni tierra, ni mortales, ni divinos, es su medio y los refleja),

Las imágenes tienen una función *cosmológica* y no solo gnoseológica o física. Son el verdadero transformador cósmico que permite la

⁷⁵. En el sistema de Heidegger, a diferencia de Coccia, no habría sujetos y objetos además de imágenes. Solo habría imágenes y cosas o medios.

espiritualización de lo corpóreo (o su animación) y la incorporación del espíritu. Es por eso que solo en ellas el mundo llega a una forma de unidad que no es tan solo física, o sea, producida a través del mero contacto físico de sus componentes o de una mezcla entre ellos, ni tampoco solo espiritual y por lo tanto ubicada fuera del mundo, como pensaba el platonismo griego (...) Si las cosas *conspiran* hasta formar un mismo mundo, si tejen una apretada red de relaciones no solo físicas ni espirituales, es porque a través de las imágenes cada una ejerce su *influencia* sobre las otras (2011, 55)

La diferencia entre receptor e imagen nos resulta interesante porque permite pensar la distinción entre los cuatro miembros del mundo y la cosa a partir de la posibilidad o imposibilidad de mezcla y de contaminación, que será importante en la discusión con Derrida. Según esto, los receptores o cosas poseen el suficiente *vacío ontológico* como para acoger a lo otro distinto de sí –a las imágenes–, al tiempo que multiplican lo real y dan forma al mundo.

Por último, se podría alegar que Heidegger aún mantiene en la cuadratura y en relación al mundo un privilegio humano, pues solo para nosotros estaría abierto el mundo: “solo los hombres en cuanto mortales logran, habitando, el mundo en cuanto mundo” (1997b, 245). Según esto, el mundo seguiría siendo un ámbito exclusivamente humano. Pero aquí conviene recordar que la cuadratura nos constituye como mortales, es decir, vuelve a los “hombres” “mortales” y en el “habitar” surge “el mundo en cuanto mundo”. Es la cuadratura, el juego de espejos de los cuatro, la gestadora del habitar y del mundo. Por otro lado, nuestro privilegio y la sobreabundancia [Übermaß], según Heidegger, consiste en cuidar y ser testigos. Otto Pöggeler lo expresa así:

Para Heidegger, el hombre no constituye propiamente tema en cuanto ente que se diferenciara de otros seres y mostrara diversas determinaciones. El hombre se constituye más bien en tema al ser aquello cuya esencia hace falta para que el ente pueda entrar en su ser y para que el ser pueda acaecer propiamente para sí y, como desocultamiento, ajustarse en el ensamblaje del mundo (1993, 311)

Para terminar con el apartado, queremos señalar que la propuesta del mundo como cuadratura no responde simplemente a una inspiración poética desarraigada de la realidad. La ontología relacional se desprende como alternativa de la ontología de

la técnica e implica una fuerte crítica al antropocentrismo imperante, que tendría su remate en este carácter expropiante del ser humano en la cuadratura, que acabamos de ver. La filosofía de la técnica heideggeriana se presenta como un pensar aquí y ahora esta época técnica que nos ha tocado vivir y, como sugiere Vattimo (2016, 20), pone en jaque nuestra sociedad de consumo y predice el ecodesastre que involucra animales, plantas, ríos, montañas, prados, cielos y humanos. Y si bien la filosofía de la técnica de Heidegger se centra en la cuestión ambiental y no animal, no hay que olvidar que Heidegger nunca pensó lo animal separado de lo ambiental. El animal como organismo constituye una unidad con su ambiente, no hay ambiente sin organismos, ni organismos sin ambientes; no hay ambientes, ni paisajes sin vida y cuando Heidegger dice que el mundo se ha vuelto una gran estación de gasolina (2002, 23), se trata de una postal de la vida humana contemporánea. Defender el ambiente es defender la vida.

e. Recapitulación

La transposición, según lo visto, expresa el carácter de ser-con de animales y humanos, expresa la apertura de unos y otros y la posibilidad de vincularse, aunque no compartan un mundo⁷⁶. En *CFM* Heidegger sostiene que el animal es una unidad orgánica con su medio que lo diferencia de las otras especies y de los seres humanos que constituyen una unidad existencial con su mundo. La transposición permite el acceso entre las regiones de lo humano y lo animal, mundo y ambiente; permite asomarse a los vínculos desconocidos de la vida animal y recuperar el misterio y lo oculto en el plano del mundo manifiesto. La transposición, por lo tanto, designa un fenómeno general de entrelazamiento entre todos los seres vivos y los seres humanos, bajo el cual se despliegan la vida y la existencia como un entramado de

⁷⁶. Pero cabe señalar que cuando Heidegger privilegia el ensayo comparativo entre piedra-animal-humano para arribar al concepto de mundo, dirá “parece ciertamente el más transitable, porque tiene una gran movilidad y porque, al diferenciar y captar las diferencias, lo primero que llegamos a ver es lo que coincide y es lo mismo” (2007b, 228). Si hemos de confiar en las palabras de Heidegger, habría algo común, alguna coincidencia e igualdad entre humanos y animales y que evidentemente no es el mundo. Heidegger no dice nada al respecto, pero el único fenómeno que puede aspirar a cubrir eso común es la transposición que da cuenta del ser-con de animales y humanos.

vínculos en el que aparece lo otro y se determina lo propio. La transposición abarca lo que el mundo en *CFM*, exclusivamente humano, no abarca: el universo de la vida y de la existencia humana sin sobreponerles ninguna estructura jerárquica. Nuestro carácter común es el estar vinculados y ser lo que se es en la dinámica de los vínculos. No hay animales, ni humanos, ni entes aislados. En este sentido, en la transposición estaría insinuada la ontología relacional que integra los animales y el vínculo humano animal en la unidad de la cosa y el mundo.

Según vimos, la transposición no es la última palabra de Heidegger sobre la relación humano-animal; el mundo como cuadratura permite pensar, bajo una nueva unidad, no solo el vínculo entre humanos y animales, sino también a los humanos, a los animales, y a todo ente, natural o artificial. A partir del planteo del mundo como cuadratura, el animal y el humano pierden decididamente su carácter de ser-con que, a pesar de la aclaraciones de Heidegger, implicaba una relación entre un sí mismo y un otro, es decir, la existencia de una entidad que se vincula. En el pensamiento de la cosa la noción de entidad se desvanece, como sostiene Mitchell, la cosa no es, su ser o modo de ser es el desarme, la expropiación. Todo animal como cosa, dócil, flexible, singular, es una manifestación peculiar de la cuadratura del mundo, es un cierto acontecer del mundo. Los animales, como a los humanos, o bien, se los puede considerar miembros, parte integral de la cuadratura, o bien, pueden aparecer como cosa dispensadora de la cuadratura, obsequiadora, como la jarra en la conferencia “La cosa” (posibilidad no habilitada para los mortales, pero tampoco para los restantes miembros de la cuadratura). El humano ya no es un *Dasein* formador de mundo, ni el animal es un organismo separado del mundo, puede volverse cosa y ser el medio para la manifestación de la cuadratura. La transposición como zona franca de encuentro entre animales y humanos, que los diferenciaba de los entes inertes, desaparece. La cosa es el modo peculiar en el que aparece la totalidad del mundo. Ya no hay regiones ópticas, no hay distinciones entre distintos tipos de entes en cuanto entes, todos pueden esenciar como cosa: el puente, la jarra y la abeja.

Unidad y diferencia son ahora simultáneos, co-originarios: el animal cosa reúne y hace surgir la naturaleza, los humanos y los dioses sin confundirlos ni

mezclarlos; la diferencia humano animal sigue funcionando, pero esta vez sobre la base de una unidad reunidora. En la transposición diferencia y multiplicidad regían y escapaban a cualquier criterio unificador: ni yo que principie, ni organismo aislado, ni mundo que reúna la multiplicidad de lo viviente y de lo humano, ni siquiera la transposición expresaba una unidad conceptual, sino modos fundamentalmente heterogéneos de ser. Por lo demás, la analogía que funcionaba entre lo humano y lo animal estaba, aparentemente, dirigida a marcar la autonomía, la independencia y diferencia que quedaba plasmada en el abismo ontológico nacido de la transposición. Humanos y animales como entes transpuestos se diferenciaban entre sí a partir de sus vínculos y, por ello, quedaban separados por un abismo ontológico. Ahora el mundo nombra una totalidad reunida y cooriginaria, al modo de la *phýsis* griega, según decíamos, y la transposición como modo peculiar de ser de animales y humanos se ha vuelto obsoleta. No hay modos propios de ser que permitieran distinguir individuos y grupos de individuos, la diferencia surge de la reunión en la que la cosa singular esencia. Ahora la pluralidad en movimiento rige sobre la individualidad, los cuatro sobre el imperio aislado del Dasein y la comunidad de los mortales sobre su individuación. En esto consiste la ontología relacional, toda cosa es relacional, es la unidad refleja en la que los cuatro se diferencian.

Por último, vale insistir en que el pensamiento de la cosa imposibilitaría cualquier tipo de antropomorfismo y de antropocentrismo, pues implica el abandono de la figura solipsista del sujeto y el corrimiento de su centralidad en la constitución del sentido del mundo.

Capítulo 4

Contaminación y diferencia

De manera general se puede describir el trabajo de Derrida como una continuación, bajo un nuevo enfoque deconstruccionista, de la crítica a la metafísica iniciada por Heidegger. La destrucción, la búsqueda de superación de la metafísica de la presencia y la rehabilitación de la cuestión del ser serán reemplazadas, en Derrida, por una deconstrucción centrada en el lenguaje y en su modo de

significación. Esta serie de reemplazos, la destrucción y búsqueda de superación por deconstrucción, la diferencia ontológica por la *différance* y el plano ontológico por una gramatología, apuntan, evidentemente, no solo a una crítica a la tradición, sino a una salida del pensar metafísico concebido como netamente antropocéntrico. La filosofía de Derrida es, en este sentido, un intento de desterrar la lógica binaria opositiva (sensible/inteligible, interior/exterior, verdad/falsedad, apariencia/realidad, sujeto/objeto, humano/animal etc.) y el pensar fundamentador, jerarquizante y esencializante característico del antropocentrismo occidental y reconocible aún, a su entender, en la filosofía heideggeriana.

En Derrida, entonces, el olvido del ser ya no será la guía para la crítica a la tradición, sino lo que él denominará su carácter logo-fono-céntrico, como modalidad de fijación y dominio del sentido. El término refiere a la alianza entre *lógos* y *phoné*, alianza que rememora la voz creadora del *Génesis* y que atravesaría desde su origen la filosofía occidental. El logocentrismo de la filosofía consistiría en la asociación entre lenguaje-significado-verdad y la presencia de una autoridad que habla, que asume y posee el *lógos*. Sentido y verdad se cerrarían sobre la figura de una autoridad veraz, parlante y legitimante de un orden de lo real y sus jerarquías – llámese dios, sujeto, conciencia, razón, ser, autor–, conformando voz y significado la unidad ideal del lenguaje y dejando de lado su carácter material. La deconstrucción, entonces, asumirá como tarea desenmarañar esta larga y persistente tradición, señalando sus incoherencias, su artificiosidad y violencia; y propondrá, junto a la crítica, otra manera de pensar el sentido, el lenguaje, el ejercicio de la verdad y sus posibilidades. En esta dirección, la centralidad del sujeto, de la voz y de la verdad, será depuesta por la escritura o archi-escritura, que implica considerar el sentido ideal y estático desde el proceso de su producción, desde el dinamismo de las diferencias que lo hacen posible. Derrida parte del signo convencional saussuriano, arbitrario y diferencial, para, oponiéndose a Saussure, negar la prioridad de la oralidad frente a la escritura, concebida como derivada y secundaria. Pues, argumenta Derrida, si el lenguaje es un sistema de diferencias arbitrarias, no habría posibilidad de establecer prioridad alguna en relación a su sistema de inscripción. Prioridad, que por otro lado, solo lograría justificarse bajo el modelo de una escritura

fonética inexistente. La diferencia inmotivada será, para nuestro autor, el rasgo fundamental y condición de posibilidad de la significación, y el lenguaje será pensado como el sistema de inscripción de dichas diferencias, entendido como escritura o archiescritura. La escritura es lo primero, afirma Derrida, y esta afirmación no pretende invertir la clásica jerarquía oralidad-escritura, antes bien busca evadir toda subordinación, refiriendo la escritura gráfica y la oralidad a una archi-escritura, a un sistema de inscripción iterativa que alude al movimiento de repetición y diferencia propio de la polisémica del signo y de su independencia del contexto de enunciación.

La escritura es lo primero significa que lo que inicia el proceso de significación y lo mantiene es la *différance*, el mecanismo gestor y sostén de las diferencias. La *différance* es condición de posibilidad del sistema lingüístico, del significado, y, como tal, queda fuera de todo significado sin formar parte del sistema. El significado, de esta manera, será concebido como resultado de un juego de diferencias carentes de significado; el significado es huella, único origen reclamable, incluso para la ilusión de un *lógos*. Su modo de operar consiste en remitir siempre hacia una otra cosa distinta de sí, a un origen ausente como fuente de determinación de su significado, “Rara vez el ojo se detiene en una cosa, y es cuando la ha reconocido como el signo de otra: una huella en la arena indica el paso del tigre, un pantano anuncia una vena de agua, la flor del hibisco el fin del invierno” (1995, 28), así lo expresa Italo Calvino. La huella siempre es plural, es narrativa, reunidora, “una estructura de reenvío generalizada”, y pareciera más cercana a la noción de verdad como *alétheia* (marca de una ausencia) que al ser y a la diferencia ontológica que Derrida no deja de criticar. Según la lógica de la huella no habría arraigo del sentido, ni comienzo discriminable, como en aquella relación continua, sin inicio ni fin, que reclamaba Roberto Bolaño en su manifiesto infrarrealista entre poesía, poetas y poemas: *la poesía produciendo poetas, produciendo poemas, produciendo poesía*⁷⁷. La relación bien puede comenzar por cualquier parte, porque sencillamente no tiene comienzo. Así la huella, como origen siempre diferido. La escritura, entonces, no

⁷⁷. Disponible en: file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Los_infrarrealistas_Testimonios_manifie.pdf. Fecha de captura: 13/10/2020.

será pensada como un sistema de signos. Será, en todo caso, un sistema de huellas significantes portadoras de un sentido nunca presente ni permanente, ni aislable, suficiente o pleno; sistema de marcas cuyo significado remitiría a otras marcas en un sistema de diferencias y de remisiones interminable y sin comienzo. La huella no es ninguna presencia. Es devenir-espacio del tiempo y devenir-tiempo del espacio. La huella niega la posibilidad de acceder a un presente pleno, resultado, por ejemplo, del engarce y conformidad entre un futuro y un pasado. El presente se constituye en el movimiento de la *différance*, en la huella, y refiere a un pasado y a un futuro nunca disponibles, un pasado irreponible y un futuro aún no dispuesto. Derrida considera el concepto de tiempo como metafísico y, por tanto, recriminará como metafísico también el gesto de Heidegger de buscar un concepto original de tiempo y sostener la distinción entre originario y derivado.

La escritura es lo primero, significa, pues, que no hay fundamento, ni origen, hay *différance*, movimiento de producción de diferencias, previa y ajena a todo orden del significado. En esta lógica de la *différance* o de la huella se sostiene la deconstrucción como una tarea interminable de rastreo que permite entrever la fragilidad de los límites conceptuales a los que se habría aferrado la metafísica logofonocéntrica. Pensar el lenguaje como archi-escritura es pensar la *arkhé* como huella, el origen como siempre diferido y diferente. El origen del lenguaje, entonces, ni es la oralidad, ni el grafismo. El origen es la *différance* que no admite una oposición bajo una relación genética entre oralidad-escritura, ni significa su indistinción. El logofonocentrismo de la tradición metafísica es entonces: “reducción de la huella”; y será deconstruido a partir de esta nueva lógica del sentido que habría de ser desarrollada en una nueva ciencia: la gramatología, pero a costa de conmovir los valores de signo, de habla, de escritura y de ciencia. En este sentido, las condiciones de posibilidad de la ciencia gramatológica serían sus condiciones de imposibilidad, ya que se requiere un nuevo concepto de ciencia, no arraigado en el problema del origen y en la pregunta por la esencia: ¿qué es la escritura? ¿Cuándo ha surgido? ¿Cómo se ha producido? Serán preguntas ajenas a la nueva ciencia gramatológica. Y es justamente bajo este motivo de la posibilidad de la imposibilidad que se expresa el afán de Derrida por buscar otra lógica del sentido, ni binaria ni

opositiva, ni jerarquizante ni esencializante, como hemos repetido. Se trata de una nueva lógica abierta a la irrupción y a la transgresión, a nuevas e impensadas imposibles-posibilidades, pues lo imposible se convierte en lo posibilitante mismo: “lo imposible como única posibilidad y condición de posibilidad” (2005, 66), como la muerte en Heidegger de donde Derrida toma prestada esta extraña figura para nombrar las posibilidades efectivas del presente que aíslan todo posible impensado e inesperado. Lo imposible es lo que arrebatata y detiene el pensamiento. La filosofía derrideana “en tanto filosofía del quizás, sería así una filosofía de lo imposible” (2016, 56), sugiere Gabriela Balcarce, una filosofía en resistencia ante lo posible, que se niega a lo efectivo, a lo real pre-ordenado y predeterminado. Dicha imposibilidad con su lógica aporética abre y remite el sentido a un exceso, a un no saber que permite pensar nuevas posibilidades a partir de la imposibilidad de las posibilidades presentes.

La deconstrucción, entonces, se moverá en el interior del lenguaje en busca de aquello no pensado, de lo omitido, de lo que aún resulta imposible dentro del logofonocentrismo. La deconstrucción será la escenificación de dicha imposibilidad, dejando ver la contaminación entre los términos tenidos como opuestos. Y, a la vez, brinda una nueva forma de pensar y experimentar el sentido, deteniéndose en la aporética que todo intento de determinación daría lugar. Detenerse en la aporía: pensar o hacer la experiencia de la posibilidad de lo imposible, de lo posible e imposible en su contaminación originaria. El propósito es transformar lo imposible en su posibilidad. Con el término 'double bind' describe Derrida esta lógica aporética, una doble afirmación que obliga a pensar juntos términos que en principio parecen contradecirse, pero que en el fondo, y siguiendo la lógica de la huella, se co-implican y exigen que se piensen juntos: justicia y derecho, don y deuda, hospitalidad condicionada e incondicionada. Estos '*quasi* conceptos' se mantendrían en una distinción cooperativa, nutricia y abierta, siendo, por ejemplo, la justicia la posibilidad de transformación del derecho, con la cual se vincula en su diferencia,

(...) la heterogeneidad entre justicia y derecho no excluye sino que, por el contrario, requiere su indisociabilidad: no hay justicia sin recurrir a unas determinaciones jurídicas y a la fuerza del derecho; no hay devenir, transformación, historia ni perfectibilidad del derecho que no recurra a

una justicia que, sin embargo, lo excederá siempre (2005, 183)

La tensión ocurre entre lo calculable y lo incalculable, como términos hermanados en su heterogeneidad, como dos exigencias antagónicas que han de pensarse a la vez, pues una está incorporada en la otra de modo conflictivo. Otro ejemplo sería el límite móvil y transgresor entre el perdón y lo imperdonable o la distinción entre la hospitalidad de la visita incondicionada y la hospitalidad condicionada, de la cual Derrida dice en una entrevista publicada el 2 de diciembre de 1977 en *Le Monde*: “Es entre estas dos figuras de la hospitalidad como, en efecto, deben asumirse las responsabilidades y cómo deben tomarse las decisiones. Prueba temible porque si estas dos hospitalidades no se contradicen, permanecen heterogéneas en el momento mismo en que se reclaman una a otra, de modo desconcertante”⁷⁸. Derrida pone en práctica esta experiencia de la aporía donde el don no logra distinguirse de su contrario, la deuda, o el perdón de lo imperdonable. Hacer la experiencia de la aporía es encarar la contaminación, la vinculación de los opuestos. De Peretti sostiene al respecto:

(...) lo que contamina esta delimitación de fronteras entre un adentro y un afuera, entre lo propio y lo extraño, entre lo mismo y lo otro; viene a señalar la imposibilidad de una demarcación estricta, de la necesaria contaminación, de la afirmación de la alteridad que, por otra parte, inevitablemente se (nos) impone (1998, 51)

Hay que regresar sobre lo omitido, lo sacrificado y no pensado, pero ya no en su aislamiento conceptual, sino en su dinámica compleja de conexión con lo pensado, real y efectivo. Hay que pensar desde el interior de su aporética y suspender su resolución, pero no para afincarse en la incertidumbre de lo indecible o irrealizable, por el contrario, se trata de devolver al lenguaje su fuerza realizativa.

El lema es contaminación y diferencia, la tensión entre lo que se confunde y se separa. La contaminación implica superposición inevitable y la diferencia, lo cuestionable y negociable. Esta tensión es base para el movimiento y el acontecer del sentido, es el espacio de la aporía, del imposible/posible, del posible aún no

⁷⁸. Disponible en: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/hospitalidad_principio.htm. Fecha de captura: 13/10/2020.

producido. Así, por ejemplo, el par humano/animal y las diferencias que conlleva: consciencia/inconsciencia, *lógos/álogos*, respuesta/reacción... Hay que redescubrir la línea aporética que separa los términos, pues ya no podrán encontrarse conceptos puros, lo que es y lo que importa está en el *entre* y en su incierta determinación. Entonces, la apuesta consiste en la diseminación contaminante del sentido que hace colapsar toda voluntad de detención, de fijación y de síntesis: verdadero/falso, inteligible/sensible, entes/ser, signo/significación ya no podrán ser planteados como pares contradictorios y jerárquicos. Pues lo falso no es simplemente lo no verdadero, ni lo sensible lo opuesto a lo inteligible, su distinción no habrá de comprenderse de modo opositivo y excluyente. Eliminada la contradicción, por impropio, se eliminaría la oposición binaria, dando paso a las diferencias diferentes, colaboradoras cooperativas en la constitución del sentido. Así, la lógica opositiva será reemplazada por una lógica del ni/ni, por una “lógica desdoblada y contaminante” (Derrida, 1998: 26). Se trata pues, y una vez más, de pensar el modo de significación del lenguaje bajo la figura de una archi-escritura que expresa el movimiento de des-sedimentación de todas las significaciones que tienen su fuente en el *lógos*. *Lógos* que habría justificado y avalado el levantamiento de un sistema de oposiciones al “substraer el sentido, la verdad, la presencia, el ser, etc., al movimiento de la significación” (Derrida, 1986: 21) y habría atribuido, con una laboriosa lógica racional, permanencia, estabilidad y claridad a lo que se mueve, se superpone y se confunde. La huella es la figura de la contaminación y de la diferencia, es el soporte de la ética del discurso derridiano. Su impronta ético política, en sintonía con Levinas, arraiga en la asunción de esta diferencia contaminante:

El uno no es más que el otro diferido, el uno diferente del otro. El uno es el otro en diferencia, el uno es la diferencia del otro. Así es como toda oposición aparentemente rigurosa e irreductible (por ejemplo, la de lo secundario y lo primario) se ve calificar, en uno u otro momento, de «ficción teórica» (Derrida, 1994b: 54)

La heterogeneidad no es pensada desde una subjetividad diferenciada y a salvo enfrentada con un otro, independiente y exterior, la heterogeneidad penetra el espacio subjetivo y lo convierte en otro para sí mismo. Peretti comenta: “hay en toda relación a sí una exterioridad que le es intrínseca y que le impide cerrarse en una totalidad”

(2008, 152). Entonces, evitando pensar en términos de opuestos excluyentes e identitarios, propone llevar la heterogeneidad y las diferencias a la propia mismidad. La contaminación del sentido trabaja sobre el concepto mismo de identidad, desdibujando el límite entre alteridad y mismidad. Ni constitución de un yo o de un otro, ni oposición, ni asimilación. *Alter* y *ego* se encontrarían involucrados en una relación de co-constitución dinámica, sin comienzo y sin resolución. En este sentido, también Derrida cuestiona la clásica noción de autor y su intención significante, que habría servido de guía hermenéutica y que había que saber reponer. El sujeto autor se convertirá en un efecto de sentido del discurso, pues el lenguaje no muestra, no remite ni reenvía a algo fuera de sí previo y estabilizador, ya sea empírico o trascendental. Como ya señalamos, el signo, la escritura fonética, pensada usualmente como sustituto y derivada de la voz, como simulacro de presencia, se desliga de dicha dependencia y del contexto de enunciación, del emisor y del receptor, para romper con las categorías de ser y entidad. Frente a la voz que remite al sujeto consciente o autoconsciente, portador del significado y de un mundo objetivado, se busca, a través de la huella, de la marca o de la escritura, introducir la diferencia en la mismidad de todas las cosas, “en la misma mismidad del mundo” (Jean-Luc Nancy, 2008: 254). En *De la gramatología* Derrida hablará del fin del libro, como una totalidad significante enmarcada y limitada por una totalidad de significado, externo, previo y vigilante de su inscripción. El texto, como un tejido que se produce en la transformación de otro texto, independizado de la voz, de la presencia del autor y del contexto⁷⁹, vendría en su reemplazo. Resulta claro que el cuestionamiento de la autoría se integra al cuestionamiento de la noción de sujeto racional, autónomo, libre y propietario de sí que convierte la realidad en objeto, dominando el ser, la verdad y el significado.

Entonces, la deconstrucción es una operación textual (se lleva a cabo en el nivel del lenguaje, del texto) que releva o acompaña el movimiento de la propia escritura, en la que siempre hay indecibles y fisuras. Pues, si bien el *lógos* oculta el

⁷⁹. “(...) el texto no puede, por consiguiente, ser sino un tejido de huellas, un entramado de diferencias que, desbordando el concepto lineal de escritura que se plasma habitualmente en la forma del libro escrito por un autor, pone de manifiesto la imposibilidad de que se puedan delimitar rigurosamente sus propios bordes, resaltando asimismo que lo que suele denominarse “contexto” resulta insaturable puesto que siempre está abierto a nuevas determinaciones” (De Peretti, C., Vidarte, P., 1998: 24).

origen del sentido sobre el que se eleva, la escritura deja entrever eso oculto o silenciado y descubre las ambigüedades, las vacilaciones y el fracaso de todo intento totalizador. En este sentido, la escritura misma de la metafísica se deconstruye a sí y es el lugar de su propio cuestionamiento y límites. La vía elegida por Derrida es esta deconstrucción que consiste en monitorear el lenguaje logofonocéntrico de la tradición, detenerse en los límites imposibles que pretende fundar y legitimar, y que, sin embargo, son inevitablemente trasgredidos por lo otro que demarcan y pretenden marginar. Se trata de una revisión y elaboración de la herencia filosófica, buscando transformar la tradición excediéndola, pues la superación sería otro gesto metafísico. Y una vez más, vale resaltar que no se basa simplemente en señalar las incoherencias o contradicciones internas en este o aquel discurso, sino en deshacer una lógica del lenguaje incuestionada y sostén del discurso filosófico. De este modo, la deconstrucción volcada sobre el discurso filosófico se convierte en fuerza examinadora sobre el sentido que ha permitido la producción de todas las categorías filosóficas. El pensamiento de la huella permite, según lo expuesto, una lectura crítica de la lógica de la metafísica y ofrece, a la vez, una salida de ella. La filosofía del ser de Heidegger, si bien daría una clave para comprender el rumbo seguido por la tradición, no brindaría una salida, según Derrida. La filosofía del ser, encerrada aún en un discurso esencialista, fundamentador y jerarquizante, no lograría superar la metafísica, solo sería un correctivo. Y a pesar de las críticas, la *différance*, reconoce Derrida, guarda una deuda con la diferencia óntico-ontológica, aunque reclama para sí una cierta *anterioridad y precedencia*; es “más vieja”, suele repetir Derrida, que el ser y la diferencia ontológica que es de por sí ya una diferencia. Por otro lado, Derrida, como buena parte de la crítica centrada en la cuestión de la animalidad y bajo su influencia, solo toma de Heidegger su filosofía del ser y desatiende completamente en relación a los animales la transposición, su crítica a la existencia técnica contemporánea, la cuestión del mundo como cuadratura y su ontología relacional.

El capítulo lo hemos dividido en cinco apartados: *a. El logofonocentrismo heideggeriano*, en el que desarrollamos la crítica deconstructivista derridiana sobre la

filosofía del ser de Heidegger; *b. Animales y humanos*, aquí introducimos el planteo de Derrida y su crítica a Heidegger respecto de la animalidad; *c. Límites de la crítica derridiana*, como expresa el título y a partir de lo expuesto en la primera parte del trabajo, ensayaremos una revisión de la lectura de Derrida; *d. El antropocentrismo de Heidegger y Derrida en perspectiva*, reponemos algunos autores de la filosofía animal contemporánea y ubicamos en ella los aportes y las críticas a Heidegger, pero también a Derrida. *e. Recapitulación*, comentamos y hacemos un balance de lo visto.

a. El logofonocentrismo heideggeriano

Derrida caracterizará como logofonocéntrica la filosofía heideggeriana, sin omitir, sin embargo, la deuda que con ella guarda. En *De la gramatología* hará el siguiente balance: la filosofía del ser es la filosofía del *logos* del ser, aunque el sentido del ser no sea un significado ni un concepto y aunque el ser no sea trascendental, sin embargo, se encontraría implicado en todo, con anterioridad y en radical diferencia. El ser sería una especie de palabra originaria –repitiendo, según Derrida, la 'vieja lingüística de la palabra'–, pre-comprendida en todo lenguaje y operando sobre las ontologías regionales y toda la metafísica. El pensamiento del ser compartiría, de este modo, los presupuestos de la metafísica: la búsqueda de un origen fundamental y el uso de una lógica binaria opositiva sobre la que se desplegaría el plano ontológico heideggeriano. En este sentido, a entender de Derrida, Heidegger no habría sido lo suficientemente radical y vacilaría entre la transgresión y la repetición de la tradición⁸⁰. No habría sido consecuente con su afirmación de la diferencia entre ser y ente, al identificar la filosofía con la indagación del significado del ser. Es decir, Heidegger abandonaría la radicalidad de la tesis de la diferencia ontológica y se traicionaría a sí al buscar tematizar el ser, en su empeño de asirlo en su pureza no entitativa, embarcándose en un proyecto aporético e imposible⁸¹.

⁸⁰. Andrea Potestà considera que en el proyecto heideggeriano “no se trataría solamente de deconstruir la historia de la metafísica a partir de esta idea del olvido del ser, sino de reconquistar el sentido originario y verdadero del ser saliendo del error de la metafísica y de su olvido” (2013, 165).

⁸¹. La misma crítica se le podría hacer al propio Derrida, pues su análisis del logofonocentrismo y la búsqueda de una salida de él no dejaría de ser un empresa tan megalómana como la pregunta por el ser

Así por ejemplo, cuando Heidegger, en la “La sentencia de Anaximandro”, propone pensar la diferencia ontológica a partir de la distinción entre presencia [Anwesen] y presente [Anwesendem], entre el ser como presencia no presente y el presente como determinación propia de la *ousía*, Derrida entiende que el ser, como presencia oculta o substraída, sería marca del borrarse del ser o marca del borrarse de la marca y en este sentido: huella de huella. El ser entendido como presencia no presente, como borradura de la presencia, no designaría, por lo tanto, un ausente rastreable y reponible, ni posible de ser planteado *en cuanto tal*, sino justamente la lógica de la significación gestadora de las diferencias y del diferir de las diferencias. El ser, en todo caso, como la *différance*, sería imposible de asir. Según esta lectura, no habría diferencia *en cuanto tal*, ni posibilidad de restitución de la presencia (cf. Trujillo, 2016: 21). Presencia y ausencia surgirían del mecanismo de oposiciones que la *différance* crea,

(...) la *différance* posibilita la oposición de la presencia y de la ausencia. Sin la posibilidad de la *différance*, el deseo de la presencia *como tal* no hallaría su respiración. Esto quiere decir al mismo tiempo que ese deseo lleva en sí el destino de su insatisfacción. La *différance* produce lo que prohíbe, vuelve posible eso mismo que vuelve imposible. Si se reconoce la diferencia como el origen obliterado de la ausencia y de la presencia, formas mayores del desaparecer y del aparecer del ente, quedaría por saber si el ser, antes de su determinación en ausencia o en presencia ya está implicado dentro del pensamiento de la *différance* (1986, 183)

El ser, como presencia no presente, sería huella, ni plena presencia ni ausencia, y no

heideggeriana. Rorty sostiene al respecto: “Desde mi punto de vista, lo único que puede desplazar a un mundo intelectual es otro mundo intelectual —una nueva alternativa, en vez de un argumento contra una alternativa antigua—. La idea de que existe algún terreno neutral sobre el que elevar un argumento contra algo tan grande como el «logocentrismo» me resulta una alucinación logocéntrica más” (1993, 169-182). Y el propio Derrida dirá, al finalizar la conferencia “La *différance*”, “Para nosotros, la *différance* sigue siendo un nombre metafísico y todos los nombres que recibe en nuestra lengua son todavía, en tanto nombres, metafísicos” (1968, 61). El lenguaje, a pesar de tener el potencial para su autodeconstrucción, sigue aferrado al *lógos* y a la *phoné* en su morfología, en su gramática y en su léxico, resistiéndose ‘a la revolución de lo imposible’, sobre todo si dicha revolución solo acaece en el lenguaje. Tal vez, el cambio de lenguaje, de su morfología, de su gramática y su léxico, ha de ser acompañado y sostenido por nuevas prácticas. Por ejemplo, el lenguaje inclusivo defendido por los movimientos feministas, o la crítica a la lógica opositiva y binaria defendida por veganos, ecologistas, feministas que coinciden en el esfuerzo por desnaturalizar los conceptos dobles ordenadores de la experiencia cotidiana: hombre-mujer, sexo-género, humano-animal, naturaleza-cultura, natural-artificial, vivo-inerte. Y, por otro lado, no habría que perder de vista el hecho de que al instaurarse el cambio surge una nueva norma. Para evitar el simple intercambio de normas, lo imposible nunca puede llegar a efectivizarse, ni el ser a nombrarse.

avalaría la posibilidad de tomarla como rastro para remontarse más allá en vistas de alcanzar el sentido del ser, como pretendiera Heidegger.

La *différance* es “más vieja” que la distinción ser-entes⁸². Derrida la presenta como previa a la diferencia óntico-ontológica, pues la *différance* ya estaría operando en ella, confundiendo esos límites pretendidamente precisos: “Más allá del ser y de lo que es, esta diferencia difiriendo(se) sin cesar, (se) marcaría (a sí misma), esta diferencia sería la primera o la última marca si se pudiera todavía hablar aquí de origen o de fin” (1994c, 102). Con el giro “más vieja”, Derrida pretende renunciar, como ya vimos, a la búsqueda de un origen, de una *arkhé*, y de todas las distinciones que le son solidarias. La *différance* está al comienzo, es origen que no es uno, ni simple, ni identificable. Ni se identifica con el ser, ni con los entes, ni con la diferencia ser-ente, ni se la puede asociar a la verdad o el *lógos*. En *Espectros de Marx* caracterizará la huella como: “irreductible a todo lo que ella hace posible: la ontología, la teología, la teleología, la onto-teología” (1998b, 64). No se la puede desplegar ni desarrollar. Derrida pone en lugar del ser la *différance*, que es acontecimiento de sentido, que es indecible y no posee mismidad alguna o diferencia reconocible y oponible. Es totalitaria, pues nombra la distinción operante en todo acto de sentido y es imposibilidad de marcar un *en cuanto tal*. La *différance* es “más vieja”, siempre operando en el interior de los conceptos y solo ubicable en el texto. Es el verdadero *Abgrund*, afirmará Derrida, el abismo de las diferencias siempre negociándose.

Afirmar radicalmente la diferencia, al modo de Derrida, implica negar las oposiciones y, en su lugar, sostener el diferir de las diferencias que se superponen, sin límites estancos. La huella o la *différance* sería más antigua que la diferencia ontológica, impidiendo que la presencia sea restituible y que la diferencia ser-ente pueda ser fijada. Ser significa heredar, sostendrá Derrida en *Espectros de Marx*

⁸² “ (...) la diferencia no es ciertamente más que el despliegue histórico y de época del ser o de la diferencia ontológica. La *a* de la *diferancia* señala el movimiento de este despliegue. Y sin embargo, el pensamiento del sentido o de la verdad del ser, la determinación de la diferencia en diferencia óntico-ontológica, la diferencia pensada en el horizonte de la cuestión del ser, ¿no es todavía un efecto intrametafísico de la diferencia?(...) No habiendo tenido nunca sentido el ser, no habiendo nunca sido pensado o dicho *como tal* más que disimulándose en el existente, (es) más <vieja> que la diferencia ontológica o que la verdad del ser (...) es acaso así como el juego heracliteano del *en diapheron eauton*, del uno diferente de sí, difiriéndose consigo, se pierde ya como una marca en la determinación del *diapherein* en la diferencia ontológica” (1994b, 56).

recordando un poema de Hölderlin. Ser siempre es algo derivado, secundario, nunca primero u original, pues heredar es lo que les sucede a los herederos y significa una tarea que aleja de cualquier origen. Y, en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, dirá que primero es seguir y después ser. El seguir y ser seguidos, el “sígueme que te sigo” (que niega cualquier inicio de movimiento en un tiempo lineal e irreversible), concentra en una imagen lo carente de origen y el suceder de generaciones de generaciones de herederos tras el por-venir que viene desde un pasado inmemorial.

Entonces, la *différance* desbordaría el pensamiento del ser, despegándose de los esquemas heredados y asumiendo los riesgos. El error de Heidegger consistiría en seguir planteando la cuestión del ser como la cuestión del *en cuanto tal* y la diferencia en términos de la distinción ser-ente. Derrida insiste, con tenacidad, en marcar las inconsecuencias entre la afirmación del ser como lo no ente, su tematización *en cuanto tal* y su asimilación a la diferencia. Heidegger vacila y su vacilación se expresa en el lenguaje metafísico que sigue nutriendo su filosofía: ser y ente, esencia, verdad, originario y derivado, lo manifiesto y la manifestación, o el manido *en cuanto tal* que Heidegger adjudica sin problemas al ser, al Dasein, a la muerte, a la diferencia, al animal. En resumen, los motivos logofonocéntricos desplegados serían: la definición de un campo temático fundamental y propio de la filosofía: el ser, que fundaría un ámbito de reflexión de prioridad absoluta, ofreciendo un camino para la comprensión de la tradición metafísica y un nuevo inicio para la filosofía. Y, en torno al ser, Heidegger no habría dudado en reunir los tópicos de lo puro, lo propio, la esencia, la verdad, el *logos* y el Dasein en un novedoso y profundo antropocentrismo.

Ahora bien, la cuestión no es meramente una discusión en torno al alcance y profundidad de la crítica a la tradición, la cuestión involucra el plano ético-político. En este sentido, la deconstrucción de Derrida del pensamiento heideggeriano consiste en revisar las consecuencias y las inconsistencias implicadas en dicho pensamiento: señalar los límites que crea, marcar lo que excluye, lo que intenta y no logra, el interés que lo mueve, así como la necesidad de otra lógica de pensamiento. Esto se ve con claridad en la crítica que realiza Derrida al concepto de muerte heideggeriano en *Aporías*. Nos detendremos en ella porque concentra las consecuencias éticas

ligadas a la vida animal y al antropocentrismo heideggeriano.

Derrida encuentra en la argumentación heideggeriana en torno a la muerte los tópicos que hemos señalado –el trazado de límites conceptuales y disciplinares apoyados en una lógica binaria, la temática del *en cuanto tal*, el lenguaje, la verdad y el ser humano– usados de manera injustificada y casi tendenciosos. En principio señala que el análisis ontológico de la muerte, desarrollado en *Ser y Tiempo*, procede a partir de una serie de distinciones y jerarquías, enfocadas en el deslinde preciso de disciplinas, que denomina “clausura problemática”. El itinerario de Heidegger es bien conocido: primero habría que indagar el significado ontológico de la muerte, base de toda investigación óntica –ya sea psicológica, antropológica, histórica, metafísica, teológica o biológica–, y dentro del campo ontológico, primera sería la investigación ontológica existencial de la muerte, a la que le seguiría la indagación ontológica de la muerte en el campo de la vida. A estas diferencias fundacionales –entre el plano ontológico y el óntico– y disciplinares les corresponderían diferencias conceptuales, pues el morir se dice de muchas maneras: *sterben/ableben/verenden*. Cada término refiere a un campo temático y su función desembocará en la caracterización del Dasein y su distinción respecto de las restantes formas de vida. Al término *sterben*, traducido habitualmente por 'morir', le correspondería el significado ontológico existencial de la muerte: la muerte propiamente dicha [*eigentlich sterben*]. Este será el significado fundamental que se desea aislar y conservar como determinante de la esencia existencial del Dasein, de su poder-ser. *Ableben*, volcado al español por el giro 'dejar la vida', nombraría el fin de la existencia biológica del Dasein, cuyo significado quedaría regulado por el significado ontológico del *sterben* (el significado ontológico de la muerte es necesariamente regente, previo y determinante de todo otro significado del morir). La diferencia entre *sterben* y *ableben* sería interior a la analítica y aplicable solamente al Dasein. El término *verenden*, por último, traducido habitualmente por 'perecer o fallecer', cae fuera de la analítica y no toca al Dasein. Nombra, en cambio, el morir fáctico, zoológico y, podemos suponer, también botánico.

Ahora bien, este orden disciplinar, según Derrida, no será sometido a crítica,

Heidegger lo establece de manera dogmática y bajo una *petitio principii* a partir del significado mismo de lo ontológico, cuya prioridad no temporal sería metafísica, coincidiendo aquí la crítica de Derrida con la de Adorno⁸³. Derrida denomina “argumento de la presuposición” o lógica de presuposición este gesto acrítico que parte de la presunta anterioridad del ser, de la diferencia ontológica y de la copertenencia entre ser y Dasein, y que permite establecer las distinciones bajo un cierto orden de jerarquías⁸⁴. En este sentido, la pregunta por el significado de la muerte contribuiría a la constitución del campo de la analítica, como campo de investigación de lo propio humano –pues a pesar de que el Dasein no se identifique con el ser humano Derrida enfatiza el hecho de que nombra exclusivamente al ser humano—. La analítica existencial descansaría, entonces, en la definición de muerte que respalda y justifica la precaracterización del Dasein como poder-ser. De este modo, la ontología sería una mega estructura cuya función es el deslinde de campos disciplinares siempre subordinados, a fin de aislar, alcanzar y asegurar la pureza, neutralidad y universalidad de su objeto, en este caso, del Dasein. En definitiva, la ontología es para Derrida una frontera antropológica, artificial, convencional y nómica que intenta contraponer con todo rigor dos conceptos, dos esencias y protegerlas de contaminación o parasitaje: el animal y el Dasein.

La denuncia se vuelca, entonces, sobre el pensamiento fundamentador metafísico (lógica de presuposición y clausura problemática) en el que Heidegger incurre, para mostrar su falsía, su limitación o indecibles internos. La tarea que se toma Derrida será la de marcar aquellos lugares donde el esfuerzo de fundamentación y justificación colapsa y los límites se vuelven porosos. Es decir, las aporías involucradas en el discurso de la muerte, que paralizan “el dispositivo ontológico, jerárquico y territorial acreditado por Heidegger” (1998a, 54).

Derrida rastrea las aporías de la muerte a partir de una serie de preguntas:

⁸³. Adorno, en sus lecciones sobre Heidegger, marca como metafísico y dogmático, pero también como falso, este gesto inaugural de Heidegger que instituye, sin crítica, la anterioridad no temporal y la prioridad del ser respecto de los entes.

⁸⁴. “Al proponer un deslinde de las fronteras (Abgrenzung) de la analítica existencial, Heidegger recurre a un argumento clásico dentro de la tradición filosófica. Se trata siempre del argumento de la presuposición (Voraussetzung). A ratos dialéctico, trascendental u ontológico. Tanto si se trata de las plantas, de los animales o de los hombres, los saberes óntico-biológicos sobre la duración de la vida y los mecanismos de la muerte presuponen una problemática ontológica” (1998a, 55).

¿dónde se levanta y se inscribe el límite? ¿Qué se pretende distinguir, separar y dominar sin lograrlo plenamente? ¿Qué queda del otro lado? Según Derrida, la argumentación heideggeriana y su aporética se concentrarían en el término «posibilidad» [Möglichkeit] involucrado en la definición de muerte, que asumiría los sentidos contradictorios de posibilidad e imposibilidad y tendría el valor paradójico de marcar el fin de toda posibilidad y a la vez su apertura. En principio, la muerte, según Heidegger, consiste en: “la posibilidad de la imposibilidad pura y simple para el Dasein” (1997a, 271). Aquí posibilidad significa la imposibilidad de la propia existencia, el no-existir-más [Nichtmehrdasein], el no estar más en el mundo [Nicht-mehr-in-der-Weltseins]. La muerte es “la posibilidad más propia” en tanto “irrespectiva, insuperable, cierta y *como tal* indeterminada” (1997a, 271). El significado de la muerte como imposibilidad de la propia existencia cancelaría toda propiedad del Dasein y toda distinción, ya sea entre la existencia auténtica e inauténtica o entre existentes y vivientes. O sea, la imposibilidad de la existencia humana se superpondría aquí con el perecer de los vivientes, borrando las diferencias que se buscan defender. Pero dicha posibilidad de la imposibilidad de la existencia, se convertirá, resignificada, en “la posibilidad más propia del Dasein” [die eigenste Möglichkeit] que “abre al Dasein su más propio poder-ser” (1997a, 282). La posibilidad será, por lo tanto, reapropiada como determinante de la existencia, del poder-ser del Dasein, y produciría el significado de la muerte *en cuanto tal*, es decir, el significado de *sterben*. Como ya se ha señalado, la analítica existencial, que identifica al Dasein como ser-posible, regularía aquí la ontología de la muerte, que a la vez garantizaría la analítica existencial. Heidegger no evitaría el argumento circular, según Derrida, convirtiendo la necesidad de la muerte en aquello que distinguiría al Dasein de los restantes seres vivos, pues el animal no muere, no es propiamente un mortal⁸⁵. Heidegger se apropia de la muerte como imposibilidad, dirá Derrida, para uso exclusivo del Dasein, ya que la muerte solo guardaría el carácter de imposible para el ente cuya esencia es el ser-posible. La muerte *en cuanto tal* solo le

⁸⁵. Este prejuicio antropocentrista que considera el morir como exclusivo del hombre tiene una larga tradición en la filosofía occidental. Hans Jonas (1998, 64) recuerda al respecto que los griegos usaban el término mortal, *thánatos*, para nombrar al ser humano en oposición a los *athánatoi*, los dioses. El humano, aparatado de los restantes mortales, aparece emparejado a los dioses, como un dios mortal, que bien recuerda a las palabras de Heidegger en *Carta sobre el humanismo*.

es ofrecida al Dasein y estaría ligada, a entender de Derrida, a la posibilidad del habla. La distinción entre *verenden* y *sterben* no se apartaría, en definitiva, de la clásica distinción entre el ser hablante que es el Dasein/humano y los restantes seres vivos. El Dasein, único mortal, es quien pasa por la experiencia de la muerte *en cuanto tal*, vinculada al habla, al poder asomarse a la diferencia ontológica, y por tanto, en *Ser y tiempo*, nombra la posibilidad de la pregunta por el ser y la constitución del campo de la ontología. Es decir, este nuevo ámbito del ser coincidiría con lo propio o exclusivo humano, justificador de un discurso sobre la mismidad humana ligado a la voz y a la palabra, a la vieja usanza.

Pero además, Derrida se formula el problema de la experiencia de la muerte y de la mismidad del propio Dasein. En principio, la muerte *en cuanto tal*, según Heidegger, no refiere a la muerte de los otros: “El morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo. La muerte es por esencia cada vez mía” (1997a, 261). En la experiencia de la muerte de los otros no podríamos experimentar esa “pérdida-del-ser que “sufre” el que muere” (1997a, 260). En sentido propio, según Heidegger, no experimentaríamos el morir de los otros. No habría muerte de los otros *en cuanto tal*, ésta solo se alcanzaría a través de la propia experiencia de la muerte y dicha experiencia solo puede darse en un adelantarnos a la muerte y asumirla como posibilidad posibilitante. Cada Dasein, en la angustia solipsista ante la posibilidad cierta e indeterminada de su propia muerte, habría de apropiarse de dicha imposibilidad, en una especie de *acto de rebeldía ontológico*, comenta Derrida, convirtiéndola en posibilidad de la propia existencia o concibiendo la propia existencia como pura y única posibilidad. Sin embargo, marca Derrida, el sentido de posibilidad ontológica de la muerte sería necesariamente derivado y dependería del sentido “fáctico” de imposibilidad que, a su vez, solo sería experimentable a partir de la muerte de un otro, humano, animal o viviente en general. El *ableben*, en tanto se produce, en tanto se efectiviza en “el dejar la propia vida”, no permitiría una experiencia de la propia muerte y, menos aún, su apropiación y resignificación. Por lo tanto, la experiencia “fáctica” de la muerte estaría ligada a la muerte del otro, única muerte vivible o experimentable. Y el significado fáctico de muerte sería el de imposibilidad, que impediría trazar la distinción viviente/existente. La muerte vuelve

imposible lo posible y condena a la desaparición a todo ser vivo, a todo existente y al propio *en cuanto tal*, en el que la diferencia se cimentaría. La muerte como imposible, entonces, no se deja dominar por el pretendido ser-posible, que reconocería y fundaría en ella su propia posibilidad. La distinción entre *sterben* y *verenden* partiría, entonces para Derrida, de la imposibilidad que denota la muerte, negando, de este modo, su distinción. La prioridad de la imposibilidad frente a la posibilidad, o de lo óntico frente a lo ontológico, deslegitimaría la distinción entre el propiamente morir [*eigentlich sterben*] y el perecer de los seres vivos [*verenden*]:

La imposibilidad del “*como tal*”, *como tal*, sería posible para el Dasein y no, según Heidegger, para cualquier otra forma de ente o ser vivo. Pero si la imposibilidad del “*como tal*” es, en efecto, la imposibilidad del “*como tal*”, también es lo que puede no aparecer *como tal*. Ahora bien, esta relación con el desaparecer *como tal* del “*como tal*”... es asimismo el rasgo común tanto de las formas inauténticas como de las formas auténticas de la existencia del Dasein, de todas las experiencias de la muerte... y luego, fuera del Dasein, de cualquier ser vivo en general. Rasgo común no significa homogeneidad, sino imposibilidad de un límite absolutamente puro y rigurosamente infranqueable (1998a, 121-2)

Al perderse el *en cuanto tal*, se pierde lo que diferencia al Dasein y su morir quedaría contaminado por las restantes formas del morir, contrabandeado y parasitado.

Por último, señala Derrida, el significado ontológico de la muerte se confundiría con el significado de existencia y la experiencia de la muerte *en cuanto tal* con el existir⁸⁶. El plano óntico y ontológico de nuevo se superponen y, a pesar de Heidegger, la única muerte experimentable y primera sería, como se dijo, la de los otros. Derrida insistirá, como Borges, que la muerte del otro es siempre primera, “Murieron otros, pero ello aconteció en el pasado, /que es la estación (nadie lo ignora) más propicia a la /muerte./ ¿Es posible que yo, súbdito de Yaqub Almansur, /muera como tuvieron que morir las rosas y Aristóteles?” (1989, 165). La experiencia primera de la muerte no sería una posibilidad futura ni una vivencia de

⁸⁶. Según vimos, Derrida toma este motivo de la posibilidad de la imposibilidad como expresión de la rebelión del significado contra la violencia esencialista. Y, si bien él no lo reconoce, se puede sostener que también en Heidegger hay un alzarse contra lo imposible, sin dejar de enfatizar la finitud humana y la existencia como posibilidad definitiva y única. El poder-ser del Dasein, su esencia existente, es posibilidad que bien puede ser entendida como transgresora de un orden de lo real. Aquí se juega, claramente, el significado de esencia de Heidegger, que Derrida no parece tratar en profundidad.

un ego aislado. La muerte viene del pasado, ajena y enajenante, y envuelve al yo en un destino común que no diferencia reinos ni especies –yo, las rosas, Aristóteles–. La muerte ni se funda en un yo ni funda el ego, en una variante de solipsismo existencial, “La muerte del otro vuelve así a ser “primera”, siempre primera, como la experiencia del duelo que instaura mi relación conmigo mismo y constituye, en la *différance* que la estructura, tanto la egoidad del ego como toda *jemeinigkeit*” (1998a, 123). “¡La vida habrá sido breve!”, gusta repetir Derrida, con ese enigmático matiz temporal del futuro perfecto en el que resuena un pasado aún no concluido, un futuro aún desconocido y un presente incierto y posible. La muerte se presenta, de este modo, como una inquietante posibilidad nacida de la experiencia del mundo y no de una mismidad autorreflexiva.

Entonces, Heidegger fallaría al intentar delimitar rigurosamente el campo de la muerte como lo propio e individualizante del Dasein. La muerte del otro y su experiencia fáctica estarían presupuestas contaminando la deseada independencia y pureza del concepto ontológico de muerte y la distinción que se presumía rigurosa entre el plano óntico y ontológico. Y falla en su intento diferenciador entre el finalizar animal y el propiamente morir del ser humano. Derrida dirá que la muerte *en cuanto tal* ni es aplicable con legitimidad a los seres humanos ni es expropiable con legitimidad a los seres vivos. El límite del *en cuanto tal* no le conviene ni al ser humano ni al animal, insistirá Derrida, los animales también mueren: “aun cuando no tengan relación con la muerte *como tal* ni con el “nombre” muerte *como tal*. Ni, por las mismas, con el otro como tal, con la pureza como tal de la alteridad del otro como tal. Pero, ¡tampoco el ser humano, precisamente!” (1998a, 122). Heidegger estaría moviéndose en el interior de una lógica binaria y opositiva, desplegada a partir de presupuestos incuestionados y con una fuerte motivación antropocéntrica. La asociación privativa ser-Dasein y la exclusión de toda otra forma de vida marcaría el sesgo antropocentrista que será clave en la crítica a Heidegger respecto de los animales.

Derrida revisa el antropocentrismo de Heidegger en “Los fines del hombre” en torno a la figura del Dasein que “si no es el hombre, no es, sin embargo, otra cosa que el hombre” (1994a, 164). La filosofía del ser, en este sentido, más que cuestionar

o dejar de lado la temática del ser humano habría contribuido a exaltarlo y encumbrarlo. En *Carta sobre el humanismo* Heidegger no habría titubeado en superponer la humanidad del ser humano al pensamiento del ser, en un claro gesto que buscaría restituir su dignidad desvalorada. En este sentido, a entender de Derrida, la filosofía del ser estaría volcada a asegurar y elevar lo propio humano. Y este sesgo antropocéntrico persistiría después de la *Kehre*. El abandono del proyecto de una ontología fundamental y del significado de ser, en favor de un pensamiento del ser como acontecimiento apropiador [Ereignis], no evitarían reproducir los prejuicios antropocéntricos de la tradición: la centralidad del ser humano, ahora expresada en la copertenencia ser-ser humano (fundamentalmente en “El principio de identidad” y en *Carta sobre el humanismo*); la búsqueda de un fundamento, ahora bajo la noción de acontecimiento apropiador como origen de la donación del ser y del tiempo, y, a la vez, como principio que congrega ser-tiempo-ser humano-entes-dioses. Por otro lado, la temática del tiempo y la figura de un principio de reunión son, posiblemente, los motivos de mayor controversia entre Derrida y Heidegger. Mientras que para Heidegger existe en el acontecimiento apropiador la posibilidad de un engarce simultáneo e íntimo entre ser- tiempo- ser humano, en donde cada cual es reconducido a lo propio, en Derrida no habría vínculo apropiado, y el futuro, o el acontecimiento, sería justamente lo imprevisible absoluto. El acontecimiento es:

(...) lo inapropiable, aquello en lo que la apropiación, la asimilación, deben fracasar. Lo que viene como inapropiable, por tanto aquello inanticipable, que en su carácter de lo por venir, no puede estar nunca en presente, ser presentado, ser presentable, pre-visto. Debe anunciarse entonces sin pre-venir, no puede estar en el horizonte, ni siquiera en el horizonte del ser, no podemos ir hacia él, viene hacia nosotros, no hay camino que nos lleve hacia él, no es un fin a alcanzar, no tiene nada que ver pues con ningún telos, con ninguna teleología, con ninguna escatología, con ninguna forma, ni Idea, con ningún modelo que nos espere al inicio o al final de ningún camino, no está en ningún lugar como tal, es posible sólo como lo im-posible. Procede de lo imposible, es la venida de lo imposible. Al ser in-apropiable no se deja subsumir por ningún concepto, por ningún nombre, aunque ese nombre sea el del Ser (Potel, 2014: 12-14)

El acontecimiento es futuro y el futuro no es un proyecto que encarna o resignifica un pasado. En Heidegger, el futuro es ese impulso del devenir del tiempo que hace

del pasado un presente, que ensambla futuro-pasado-presente. Derrida, en cambio, concibe el presente en futuro perfecto, que implica un pasado incierto e inconcluso volcado, o hasta confundido, con un futuro igual de inquietante. Se trata de un presente siempre diferido, retrasado, en pos de un pasado que no se logra reponer y ante un futuro que o bien se vuelca también al pasado en busca de su comprensión, o bien aparece como lo incomprensible por sí, lo inesperado. Derrida se rebela contra todo intento de reunión, conciliación o acuerdo, que, en última instancia, sería siempre una forma de origen o de fundamento con el consiguiente peligro de borramiento o atenuación de la alteridad. Mientras que Heidegger, bajo la mirada de Derrida, parece buscar un nuevo arraigo, una casa y un abrigo, Derrida afirmaría lo no familiar y el desarraigo. El acontecimiento es, según Derrida, apertura del futuro a la alteridad o, lo que sería lo mismo para nuestro autor, a la justicia. El acontecimiento desborda el presente y rompe lo previsible del tiempo histórico. Es lo incalculable, lo que no se puede impedir, ni producir. Es apertura, llamada para la venida del otro que ni es un otro yo, ni sujeto, ni ser vivo o no vivo, ni dios, ni animal, ni persona, conciencia, varón o mujer. En cambio, el acontecimiento apropiador designaría para Heidegger, según Derrida, un modo adecuado de desocultamiento. No nombraría una experiencia imprevisible, sino la transformación involucrada en la restitución de lo propio. Y, algo semejante, ocurriría en el plano del lenguaje, que Heidegger asocia con el acontecimiento apropiador [Ereignis]. Un lenguaje originario que habla y muestra y que el humano, reintegrado al ser, sería capaz de oír. Como señala Charles Spinoza “Meaning is wonder not resonance” (1993 ,284) para Derrida, nadie controlaría el significado de las palabras ni la experiencia del sentido, ni el hablante, ni el lector, ni el atento intérprete, y la experiencia del lenguaje solo sería transformadora al mostrarse capaz de resignificar las circunstancias y al sujeto.

Entonces, sin ánimos de simplificar demasiado, podríamos señalar tres constantes interrelacionadas en el pensamiento de Heidegger que Derrida suele objetar: 1) la centralidad de lo humano y su asociación al ser. Esta sería una relación fundamental sobre la que Heidegger siempre volvería y cuya formulación más

acabada se encontraría en “El principio de identidad”. Allí ser humano y ser quedan identificados en una mutua pertenencia que borra toda preeminencia del ser sobre el humano; 2) la preponderancia de la reunión o de la correspondencia. Este predominio encontraría también su formulación más lograda en el prólogo a *Identidad y diferencia*, cuando Heidegger refiere de manera enigmática la diferencia a la esencia de la identidad; 3) la incansable búsqueda de un origen: ser, tiempo, acontecimiento apropiador, cuadratura.

Heidegger habría defendido la identidad o copertenencia y la diferencia, Derrida la contaminación y la diferencia. Las relaciones de copertenencia y diferencia, en Heidegger, no solo expresarían la relación entre “lo mismo” y aquello que queda acogido en su seno, como ser la cosa y la cuadratura o el mutuo pertenecerse de ser y ser humano; también se pueden entrever en los vínculos de co-originalidad y co-pertenencia que pueblan su filosofía, como ser Dasein-ser, Dasein-ente intramundano, Dasein-mundo, Dasein-tiempo, como si fuesen conceptos recíprocos. La comprensión heideggeriana desplegada desde la diferencia y la reunión quedaría empantanada en una filosofía aun esencialista y jerarquizante de la que Derrida lograría salir gracias al postulado de la contaminación que niega cualquier pureza a la diferencia. Sin embargo, la contaminación de Derrida es fundamentalmente tensión entre opuestos, es decir, tampoco abandona completamente el plano de las esencias ni niega las diferencias, desde las que se percibe y se comprende la contaminación, ni niega las posibilidades de propios.

b. Animales y humanos

No se comprende a un filósofo más
que si se entiende bien lo que éste
pretende demostrar y, en verdad,
fracasa en demostrar, acerca del límite
entre el hombre y el animal
(Derrida, 2008: 127)

Derrida sostiene que el discurso dominante de la filosofía ha reproducido, sin realmente cuestionarlo ni revisarlo, el antropocentrismo soberano y sacrificador de la tradición judeo-cristiano-islámica respecto de los animales. En este sentido, la filosofía habría continuado la guerra contra los animales inaugurada en el Génesis y Heidegger no será una excepción⁸⁷. Queda incluido dentro de una nómina que en *El animal que luego estoy si(gui)endo* reúne a Descartes, Kant, Lévinas, Lacan. A pesar de sus diferencias todos coincidirían, de acuerdo con Derrida, en el intento de alcanzar una imagen propia y exclusiva del ser humano ganada por oposición a lo animal. Ninguno de ellos habría tomado en cuenta lo abusivo del concepto 'animal', que nombraría una pretendida homogeneidad inexistente en el interior de la inmensa diversidad del reino,

El mal se debería a esta palabra, se concentraría más bien en esta palabra, el animal, que los ser humanos se han dado, como en el origen de la humanidad, y se la han dado con el fin de identificarse, para reconocerse, con vistas a ser lo que ellos dicen ser, hombres, capaces de responder y respondiendo al nombre de hombres (2008a, 49)

Ninguno de ellos se habría interesado genuinamente por los animales, no habría consultado el saber de la zoología o de la etología, ni habría pensado las diferencias respecto de los animales sino como privación. En definitiva, su posición compartida respecto de los animales habría sido dogmática e interesada, ocupada y preocupada en establecer lo propio humano asociado al sujeto, al lenguaje, a la verdad y a la respuesta⁸⁸.

En este contexto, la filosofía del ser heideggeriana, con su afirmación del

⁸⁷. “ (...) creo que el cartesianismo pertenece, bajo una indiferencia mecanicista, a la tradición judeo-cristiana-islámica de una guerra contra el animal, de una guerra sacrificial tan vieja como el Génesis (...) esa guerra ha sido, hasta ahora, constitutiva del proyecto o de la posibilidad misma de un saber tecnocientífico dentro del proceso de humanización o de apropiación del hombre por el hombre, inclusive en sus formas éticas o religiosas más elevadas” (2008a, 122).

⁸⁸. La evaluación de Derrida reza así: “Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan comparten, en lo que se refiere a lo que denominan «el animal», un número considerable de lo que yo llamaría creencias y que, si preferís, podríais denominar axiomas o prejuicios, presunciones o presupuestos. Me gustaría intentar mostrar en todo caso que, al igual que Descartes, aquéllos piensan que, a diferencia de nosotros los hombres (diferencia que está determinada así), el animal no habla ni responde, que su capacidad de emitir señales es ajena al lenguaje y se encuentra limitada, fijada por un programa. Ninguno de ellos ha tenido nunca en cuenta ciertas diferencias esenciales o estructurales entre las especies animales. Ninguno de ellos ha tenido en cuenta, de manera seria y determinante, el hecho de que cazamos, matamos, exterminamos, comemos y sacrificamos animales, los utilizamos, los hacemos trabajar o los sometemos a unos experimentos prohibidos en el hombre (...) ninguno de ellos tiene en cuenta la sexualidad animal. En ninguno de ellos queda verdaderamente integrado el progreso del saber etológico o primatológico” (2008a, 109).

abismo ontológico entre humanos y animales, no evitaría sino que agravaría el enfoque antropocéntrico. En *Carta sobre el humanismo*, Heidegger no habría titubeado en reemplazar el animal racional por el existente como “pastor del ser”, introduciendo “una especie de reevaluación o revalorización de la esencia y de la dignidad del hombre” (1994a, 166) y convirtiendo el humanismo criticado en un hiperhumanismo, como señala Krell. La filosofía del ser delimitaría, según afirma Derrida en “Los fines del hombre”, un nuevo ámbito de lo propio humano como co-propiedad o proximidad con el ser, “Lo próximo es lo propio; lo propio es lo más próximo. El hombre es lo propio del ser, que desde muy cerca le habla al oído, el ser es lo propio del hombre”. Esta co-propiedad, entendida como inseparabilidad, no óntica sino ontológica, expresaría una proximidad no entre dos seres, “sino, en el lenguaje, en el sentido del ser y el sentido del hombre” (1994a, 171). De este modo Derrida entiende que la afiliación con el ser y el abismo instaurado respecto de lo animal repetiría, solapadamente, los motivos clásicos en los que se inscribía la diferencia específica: el lenguaje, la verdad, la capacidad de preguntar y responder. Y sobre este viejo límite, Heidegger instauraría uno nuevo y de corte pretendidamente ontológico. La nueva brecha volvería a marcar la diferencia en el lenguaje, solo que esta vez bajo la figura del *en cuanto tal*.

La tesis sobre el animal pobre de mundo de *CFM* sería una tesis privativa – cuestión que el propio Heidegger reconoce y por ello la rechaza como impropia – cuya motivación sería alcanzar la caracterización del ser humano, al modo clásico. Pues, si bien Heidegger insiste en que no se debe entender la pobreza como un término valorativo, sino como una diferencia cualitativa y estructural, una diferencia de esencia, Derrida sostendrá, en *Del espíritu*, que dicho término involucra inevitablemente una jerarquización y evaluación que remite al ser humano, configurador de mundo, ensombreciendo así la alteridad reclamada. Según Derrida, la tesis heideggeriana sobre el animal pretende unir los valores incompatibles de carencia y alteridad, que el animal sea pobre de mundo significa que en él podemos encontrar: carencia, confirmada en su no acceso al *en cuanto tal* exclusivo del ser humano, y, en sociedad con dicha carencia, su contracara, al alteridad radical de lo

animal, pretendidamente fundada en su esencia y determinada por naturaleza. Derrida entiende que, en verdad, la alteridad queda subordinada a la carencia y que, por lo tanto, sería pensada desde la mismidad del ser humano, quedando Heidegger amarrado al antropocentrismo que deseaba evitar. El animal sería, de esta manera, comprendido por Heidegger como un otro a partir de cierto carecer, repitiendo el clásico encumbramiento del ser humano. En el fondo, sostendrá Derrida, la problemática oculta en la tesis sobre el animal es: ¿qué es el ser humano? y no ¿qué es el mundo? o ¿cómo es el animal? En este sentido, el antropocentrismo heideggeriano se manifiesta en que la temática del animal nunca habría constituido un tema en sí, sino que siempre habría estado subordinada a la determinación de lo propio humano. El camino elegido por Heidegger sería el de oponer «la esencia de la animalidad del animal» a la «la esencia de la humanidad del hombre». El no tener acceso al ente *en cuanto tal*, el ser incapaz de un vínculo con el ser, funda y marca la diferencia humano-animal de la que dependerían las clásicas distinciones o privaciones adjudicadas al animal. Pero, la brecha y el antropocentrismo se agravarían al añadir a la vieja lista de privaciones una distinción más. El animal no muere, sostendrá Heidegger, y con ella borra, a entender de Derrida, toda afiliación humana con el ámbito de la vida. La muerte como eso común a todo ser vivo y que habría abierto, en principio, la comparación humano-animal distinguiéndolos de la piedra en *CFM*, le será negada sistemáticamente al animal,

Por lo tanto, Heidegger repite en cierto modo una andadura por un camino que había abierto en *Ser y tiempo*. Pero, evidentemente, si hay que insistir en esta finitud, en esta cuestión de la finitud como origen de las otras tres cuestiones que comportan la cuestión de «¿qué es el hombre?», es porque lo que tienen en común -recordémoslo- el hombre y el animal es la finitud, cierta finitud. Ambos son mortales...Ahora bien, el límite que Heidegger va a hacer que atravesemos...es el límite entre el animal y el hombre, un límite tal que el hombre es el único «finito» en el sentido de la finitud de la que aquí se trata...[El animal] No posee la finitud, de la misma manera que no posee el habla, que no muere «propiamente» (2008a, 178)

Heidegger, entonces, mantendría la distinción clásica entre ser humano y animal, pero la inscribiría en una instancia superior, en una distinción que es separación

abismal⁸⁹. El ser humano quedaría así apartado de los animales para fundar su esencia en la proximidad del ser, rompiendo su filiación zoológica y vedando la posibilidad de desarrollar un pensamiento sobre la vida. Heidegger se mantendría en relación con los animales dentro de la tradición humanista antropocéntrica que critica, seguiría pensando bajo una lógica binaria y excluyente, sin dudar jamás de ella, y habría llevado dicha diferencia a una exposición radical expresada en un abismo esencial que es tachadura del animal: “El animal que es «pobre de mundo», que no tiene ni el lenguaje, ni la experiencia de la muerte, etc., el animal que no tiene manos, el animal que no tiene amigos, tampoco tiene oído” (1998c, 353). El antropocentrismo heideggeriano se afincaría, por lo tanto, en el abismo ontológico entre humanos y animales y sus consecuencias serían: un encumbramiento de lo humano separado de lo animal y del campo de la vida; la imposibilidad de desarrollar un pensamiento sobre la vida y la tachadura del animal que persistirá como lo impensado e incuestionado. Superar, o mejor dicho, dejar atrás el antropocentrismo significará para Derrida cuestionar el *en cuanto tal*, cuestionar el límite preciso sobre el que se funda el abismo ontológico. El verdadero abismo dirá Derrida no es:

(...) el fondo, el fundamento originario (Urgrund), por supuesto, ni la profundidad sin fondo (Ungrund) de algún fondo secreto. El abismo, si lo hay, es que haya más de un suelo, más de un sólido, y más de un único umbral. Más de un único único (2010, 388)

La evitación del antropocentrismo supone abandonar el plano de las esencias en favor de la contaminación y empieza por el cuestionamiento de las palabras animal y humano, así como de los modos de comprensión y de comportamiento que involucran. El impulso de la crítica derridiana se encuentra asociada a la

⁸⁹. Calarco retoma y expresa, de manera sucinta, la crítica derridiana al antropocentrismo de Heidegger “El problema está, en cambio, en la manera acrítica en que Heidegger se apoya en una lógica oposicional en su diferenciación de los seres humanos y los animales. ¿Por qué debe Heidegger insistir en que solo el hombre ek-siste? ¿No podríamos hablar fácilmente de la ek-sistencia sin trazar líneas únicas e insuperables entre hombre y animal? Por supuesto que una discusión menos antropocéntrica y más matizada de la ek-sistencia podría eventualmente hacer surgir ciertas distinciones y límites entre “seres humanos” y “animales” – ¿pero serían estas diferencias necesariamente esenciales, simples, oposicionales, binarias y abismales? Heidegger finalmente no ofrece nada en materia de una crítica a la tradición de marcar una línea oposicional entre seres humanos y animales; le preocupa, más bien, el modo en que esa línea oposicional ha sido determinada y entendida. Por tanto Heidegger dice lo “Mismo” que la tradición humanista –él también insiste en una lógica oposicional que separa al humano del animal” (2011, 28-29)

deconstrucción, a su propio intento de correrse de la mirada antropocéntrica y a su interés por la temática del animal. Derrida escribe, en una aclaración entre paréntesis en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, que el logocentrismo es: “antes que nada, una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de logos, privado de poder-tener el logos: tesis, posición o presuposición que se mantiene desde Aristóteles hasta Heidegger, desde Descartes hasta Kant, Lévinas y Lacan” (2008a, 43). El carácter logocéntrico o el carnofalologocentrismo de la tradición filosófica se identificaría con el discurso de lo propio humano y el aseguramiento de la soberanía humana en el lenguaje, en la posesión de la verdad, en la libertad, en la capacidad de significar, de responder y en la responsabilidad. Denunciar y suspender el abrigo y la seguridad del antropocentrismo y, a la vez, encarar una crítica transformadora de la imagen del ser humano y del animal será el riesgo que asume y ejercita en el seminario citado. Suspender dicho antropocentrismo, “escapar a la alternativa de la proyección apropiadora y de la interrupción cortante” (2008a, 34), significará suspender el discurso, por el cual y en el cual, el animal es utilizado para asegurarle al ser humano su alimento, su vestido, su medicina, su ciencia, sus propios, su concepto y su soberanía. En *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida escenifica la suspensión de la mirada antropocéntrica: el animal de visto pasa a vidente y la crítica se despliega en los dos frentes: el humano y el animal. Ahora el humano es el cuestionado: el animal nos mira, el animal me mira y me pregunto ¿quién soy? dirá Derrida. Y esta pregunta no abre la propia subjetividad, ni surge de una autorreflexión, sino del ser interpelado por otro animal. Parece fundamental remarcar el hecho de que aquí la crítica a la subjetividad parte del ser visto por un animal, es decir, a partir de la otredad radical del animal se da el desarme del *ego sum*. El 'yo soy' es cuestionado como mero sintagma que expresa un gesto heredado, iterativo, que repite –remontándose y retomando– otros gestos en una secuencia de postas interminables, y, a la vez, se deja cuestionar por el animal, por aquello usualmente excluido del juego iterativo y autobiográfico del yo. La autobiografía refiere aquí al animal involucrado en la delimitación y determinación del yo que ya no podrá mantenerse en su pureza, claridad y originalidad. El 'yo soy' aparece, de este modo, fundado en el ámbito no humano de una animalidad creada para su propio beneficio

y en función de su propia caracterización. El soy y el yo, originarios, dejarán paso al movimiento y a la dinámica de la *différance*, según la cual antes del ser es el seguir⁹⁰, según hemos visto, jugando con la forma 'suis' de la primera persona del indicativo, que en francés refiere al verbo *être* y al verbo *suivre*. Cuestionará, así, la seguridad atribuida por la filosofía a los conceptos de yo (mismidad, ipseidad, autodeixis), de lenguaje y de respuesta como privativos del ser humano. La limitrofia, como nueva disciplina, se enfocaría en los modos y las razones de la determinación de los límites entre humano y animal, e iría más allá avivando la complejidad de los vínculos, sus interrelaciones y diferencias continuas, desbaratando toda concepción definitiva de uno y otro. Derrida dejará, entonces, en evidencia lo insostenible del concepto de animal, considerado una *animalada*, un crimen contra algún animal, pues el animal no existe, pero tampoco existe el ser humano, y por eso mismo, correlativa a la *animalada* del animal, sería la *burrada* del ser humano⁹¹. La propuesta de Derrida consistiría en suspender la noción de animal como género homogéneo, para lo cual introduce el neologismo *animote*, y restaurar las diferencias tanto en el interior del reino animal como entre los ser humanos y entre los ser humanos y los animales. La multiplicidad y la bastardad del reino animal, en este sentido, sería motivo suficiente para abandonar la lógica opositiva, binaria y privativa, que pretende marcar con rigor un límite entre ambos. Se trata de ir más allá de la simple oposición ser humano/animal e inscribir estas diferencias en otro pensamiento de la vida y de los seres vivos:

Desde *De la gramatología*, la elaboración de un nuevo concepto de la huella debía extenderse a todo el campo de lo viviente, o más bien de la relación vida/muerte, más allá de los límites antropológicos del lenguaje “hablado” (o “escrito”, en el sentido corriente), más allá del

⁹⁰. “ (...) antes de la cuestión del ser *como tal*, del *esse* y del *sum*, del *ego sum*, está la cuestión del seguir, de la persecución o de la seducción del otro, que sigo o que me sigue, que me sigue mientras yo lo o la sigo” (Derrida, 2008a: 82).

⁹¹. Como se suele decir hoy en día, nadie inventa nada. Las ideas son más o menos ajenas, más o menos prestadas, más o menos robadas. Ya Platón en el *Político* 262d-263d critica la lógica de la distinción humano-animales, la oposición entre una especie y todo un reino tomado como homogéneo bajo un nombre. En su caso, los ejemplos son: la grulla que dividiría el reino animal en Grulla y bestias (categoría que incluiría a la bestia humana) y la distinción griegos-bárbaros (es decir, extranjeros o no griegos). Esta historia recuerda la comparación entre la mosca y los humanos en el texto *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* de Nietzsche, en cuyo caso la mosca se concibe como el centro del universo al igual que el ser humano. Y remontando más lejos habría que recordar a Jenófanes.

fonocentrismo o el logocentrismo que siempre confía en un límite sencillo y oposicional entre el Hombre y el Animal. Yo subrayaba entonces que los “conceptos de escritura, de huella, de grama o de grafema” excedían la oposición “humano/no humano (Derrida, J., Roudinesco, 2009: 74)

Dentro de este intento, la marca, la huella –desarrollada contra el concepto de *lógos*, de habla y de lenguaje como la indiscutible frontera originaria entre humanos y animales– nombraría un punto de arranque más originario, ni propio del animal ni del hombre, en el que ambos quedarían despojados y desde el cual repensar sus vínculos⁹²,

(...) la sustitución absolutamente inicial de los conceptos de habla, de signo o de significante por el concepto de huella o de marca estaba de antemano destinada, y de manera deliberada, a traspasar la frontera de un antropocentrismo, el límite de un lenguaje confinado en el discurso y las palabras humanas. La marca, el grama, la huella, la *différance* conciernen diferencialmente a todos los seres vivos, a todas las relaciones de lo vivo con lo no-vivo (2008a, 125)

La lógica de la huella como *différance*, sin la cual no habría lenguaje, sustituiría las diferencias oposicionales por heterogeneidades, multiplicando las discontinuidades, sin frontera única e indivisible con dos bordes delineados. La deconstrucción de la tradición y la *différance* plantearían la posibilidad de entender las relaciones entre seres humanos y animales por fuera de una lógica de privación, por fuera del discurso esencialista de los propios, examinando la posibilidad de modificar los modos de comprensión, sus vínculos y sus relaciones. Pues, a entender de Derrida, el tema de la animalidad es un tema en sí mismo y en él se ve involucrada una transformación del ser humano, ya que si la caracterización del ser humano se ha alcanzado a partir de su relación con el animal, hoy dicha relación de sometimiento extremo arroja una imagen del ser humano de la que deberíamos intentar dar respuesta y asumir nuestra responsabilidad⁹³. Sin embargo, Derrida se queda en el

⁹². Por otro lado, los conceptos de transposición y de cosa heideggerianos tampoco implican un binarismo, en ellos se replantean los vínculos humano-animal a partir de la diferencia no sustancial.

⁹³. La cuestión de la animalidad no solo sería una cuestión en sí misma, también tendría un valor estratégico: “(...) representa también el límite sobre el cual se suscitan y determinan todas las otras grandes cuestiones y todos los conceptos destinados a limitar “lo propio del hombre”, la esencia y el porvenir de la humanidad, la ética, la política, el derecho, los “derechos del hombre”, el “crimen contra la humanidad”, el “genocidio”, etcétera” (Derrida, J., Roudinesco, 2009: 73-74).

planteo y tampoco desarrolla “un pensamiento sobre la vida”. Calarco señala al respecto algunos interrogantes: “¿Hay alguna manera de pensar las diferencias entre seres humanos y animales en términos no oposicionales? ¿Cuáles son las posibles consecuencias de un pensamiento no oposicional de tales diferencias?” (2011, 29)⁹⁴. Derrida no ofrece soluciones, ni recetas teóricas o prácticas. Heidegger tampoco, pero el abismo ontológico y la transposición podrían funcionar como base para un pensamiento no oposicional de las diferencias: la transposición ofrecería el escenario compartido y las diferencias surgirían de los modos de transponerse. La transposición como la huella nombrarían el carácter relacional de toda cosa previo a sus determinaciones.

De cualquier manera, el pensamiento intensamente sugerente de Derrida abre a una nueva forma de percibir, que es, a la vez, un reabrirse a lo otro y a su extrañeza bajo vínculos no normados entre nosotros y los radicalmente otros, que son los animales, como bien señala Cragnolini. En el pensamiento derridiano, vida humana y animal quedarían reunidas bajo las nociones de finitud, muerte, vulnerabilidad, compasión. Y todo el resto: cultura, conciencia, racionalidad, lenguaje, respuesta, etc. caerían bajo la lógica de la *différance* como distinciones de grado, no esenciales, y, por tanto, no jerarquizables. Tal vez, podríamos entenderlas, tomando un término prestado de Despret, como diferencias cualificantes, como un continuismo de

⁹⁴. Calarco, de hecho, rechaza la lógica de la huella y la *différance* en relación al animal, en vistas de asumir un criterio de consideración moral universal respecto de los animales. El autor parece considerar necesario abandonar las diferencias humano-animal a fin de establecer un criterio moral universal, que concibe como un “imperativo proto-ético” inspirado en la “ontología relacional” de Derrida. Este imperativo proto-ético podría entenderse como un desarrollo de aquel pensamiento de la vida que Derrida no habría terminado de desplegar, ligado a la ética de Levinas: “The question of the animal” is thus a question deriving from an animal who faces me, an interruption deriving from a singular “animal”, an animal whom I face and by whom I am faced and who calls my mode of existence into question” (2008, 5) y al interrogante de Bentham bajo lectura derridiana. Derrida entiende el sufrimiento no como una capacidad, sino justamente como la posibilidad de *no poder*, remarcando la vulnerabilidad y la finitud que compartiríamos con los seres vivos y alejándose de la interpretación empirista. El sufrimiento obliga y junto con la mortalidad abre a la experiencia de la compasión en la que arraiga la moralidad. Dicha incapacidad de evitar el dolor, que obliga a una respuesta, constituiría el imperativo proto-ético que suspendería o se remontaría más allá de toda norma o criterio moral, configurando un criterio universal de consideración moral, según Calarco. Ahora bien, tampoco Calarco, al menos en *Zoobiografies*, aclara cómo llevar adelante dicha suspensión ni desarrolla sus posibles consecuencias. Más allá de nuestra opinión al respecto de la posibilidad y de los beneficios en torno a la suspensión de la “máquina antropológica”, para decirlo en términos de Agamben, lo que resulta claro es que la filosofía de la huella como filosofía de la vida nunca fue plenamente desarrollada por Derrida y solo planteada.

afinidades y distinciones irreductibles y a la vez enriquecedoras.

c. Límites de la crítica derridiana

La crítica al esencialismo y al antropocentrismo en Heidegger tiene sus matices. Derrida, en principio, según hemos mencionado, no tiene en cuenta ni la filosofía de la técnica heideggeriana ni el mundo como cuadratura, pero tampoco la noción vinculante de la transposición. Recordemos que Heidegger caracteriza a los seres humanos y a los animales esencialmente según sus modos de vincularse: unos y otros se caracterizan por ser-con y estar transpuestos. Y es así que el abismo ontológico entre humanos y animales no implica un aislamiento de lo humano, sino un vínculo basado en los distintos modos de estar transpuestos. Además, recordemos que Heidegger en *CFM* muestra un verdadero interés por el tema de la animalidad, que se evidencia en el diálogo que despliega con la biología de su época y en su teoría del organismo que consiste en un intento serio de caracterización autónoma y no privativa de la animalidad, cuya apertura está cerrada para el ser humano. La transposición sería el vínculo entre estos límites: entre el *en cuanto tal* y el desinhibidor. Es decir, lo compartido entre humanos y animales, que los distingue de la piedra, sería la transposición y no la muerte (si bien el tema de la mortalidad en Heidegger es un tema aparte, en relación a los animales el propio Heidegger reconoce en *CFM* que la investigación sobre el organismo está incompleta, pues justamente faltaría tratar el tema de la muerte y la movilidad de la vida). Bajo este sentido, la diferencia humano/animal no se ganaría por oposición, sino partiendo de este fenómeno común. Unos y otros más que oponerse, se distinguen. Y si bien es cierto que la tesis sobre el animal es una tesis comparativa en relación a la configuración del mundo humano y que Heidegger a pesar de criticarla no la rechaza, las diferencias alcanzadas, a partir de la tesis, no serían valorativas, como pretende Derrida, ya que desembocan en la afirmación del abismo ontológico, que instaura una diferencia sin filiación zoológica. El animal no sería menos que el ser humano, ni el ser humano, el animal superior. Heidegger considera que el abismo haría justicia

a unos y otros; considera estar transformando el significado de ser humano y de animal, rompiendo con el binarismo y la oposición.

A veces pareciera que la crítica de Derrida se detiene en el desarrollo de la argumentación, contradictoria y aporética, y descuida las conclusiones o el cierre de la temática. Así, por ejemplo, la pobreza del animal no solo señalaría al ser humano configurador de mundo, como insiste Derrida, expresaría además el desconocido e inquietante modo de ser del animal, abierto y transpuesto a un otro inaccesible para el ser humano, reflejando aquella dinámica de desocultamiento u ocultamiento de la naturaleza. Visto desde este enfoque, la afirmación contradictoria de carencia y alteridad contenida en la tesis del animal, se resolvería en el postulado de la alteridad radical, como hemos dicho, bajo el fondo común de la transposición. Un vez más, la diferencia sería lo rector y no la carencia, es decir, la alteridad sería lo determinante, remarcado por la diferencia ontológica.

Heidegger, que habría estado muy atento al peligro del antropocentrismo, parece entenderlo como antropomorfización, borramiento de la diferencia y jerarquización, y en este sentido, el postulado de la diferencia ontológica sería la expresión cabal de esta preocupación. Heidegger no reconoce un antropocentrismo asociado a la diferencia ontológica ni a la búsqueda de la esencia del animal. Puede ser que su preocupación se haya volcado más sobre el medio ambiente, por ejemplo en su filosofía de la técnica, que sobre los animales, como señala Mónica Cragolini⁹⁵, pero su reflexión y su interés por los animales y su esfuerzo de evitar la mirada antropomórfica no deja de ser genuina. Derrida, por su parte, hace pie en el lenguaje y reconoce inmediatamente en la oposición expresada bajo los conceptos animal-humano un claro ejemplo de ceguera o negación antropocéntrica, sin embargo, no abandona la diferencia, aunque se atreve a la mixtura o contaminación – el rechazo a una postura continuista en Derrida y Heidegger tal vez se deba a un rechazo hacia el biologicismo que habría que revisar si hoy por hoy no ha terminado por ser imperante—. Heidegger en este sentido es más purista y ni siquiera en su ontología relacional se atreve a pensar al ser humano bajo la posibilidad de volverse

⁹⁵. “ (...) ¿por qué Heidegger, que supo pensar el avance de la tecnociencia como expropiación de la naturaleza, no supo ver y cuestionar en ese avance el sacrificio que se hace de lo viviente animal?” (Cragolini, M. B., 2008:103)

cosa.

Por lo tanto, el abismo ontológico animales-humanos, que no se levanta sobre un vacío sino sobre la transposición, no respondería a una lógica binaria y opositiva. Los animales no se opondrían a los seres humanos por la no posesión de ciertas facultades, ni los humanos se caracterizarían por la posesión de ciertas facultades. Nosotros entendemos la afirmación del abismo como una defensa de la diferencia, que se expresa cabalmente en la tachadura del animal, pues nuestro lenguaje nunca podría hacerles justicia. Y si bien el lenguaje juega un rol fundamental en el trazado del abismo, no parece repetir la tradición metafísica. Los significados de lenguaje, de ser humano, de animal, de esencia, de verdad, de ser se han modificado. El lenguaje no es una mera facultad que poseamos y dominemos (la pregunta sobre el dominio se nutre de la subjetividad que aquí se ha cancelado), ni es una herramienta para comunicarnos y pensar, de la cual pudiéramos hacer un uso libre y de acuerdo a propósitos privados. El lenguaje des-oculta, abre el acceso al significado. El lenguaje habla [Die Sprache, spricht] y demanda desde un silencio un oído atento. El dejar ser a las cosas puede leerse como el permitir que las cosas se expresen propiamente según su co-manifestación, pues el fin del lenguaje es que lo des-oculto se alcance. Entonces, la definición clásica de ser humano como animal con *lógos* ya no corre⁹⁶.

⁹⁶. Es verdad que hoy la definición de ser humano como animal racional resulta bastante artificiosa. Si definir consiste en alcanzar de modo comparativo las características distintivas de algo y para ello debemos relacionar ese algo con aquellas cosas que le son cercanas, en el caso del ser humano, hoy en su inmensa mayoría urbano, esas “cosas cercanas” no son los animales (que ya no son rivales ni semejantes), tal vez los robots o la inteligencia artificial, el *cyborg*. No por nada la distinción entre lo viviente y lo artificial ha sido un tema recurrente que ocupó también a Heidegger. En este sentido, el gesto heideggeriano de replantear la relación humano-animal, que hoy es tema en el derecho, la filosofía, la ética, las ciencias, la epistemología, el arte, etcétera, es realmente original y atrevido. Michel Serres, al comenzar su pequeño libro *Pulgarcita*, sostiene acerca de los niños que pueden escribir a la velocidad de un dactilógrafo en un celular, “Este nuevo escolar, esta nueva estudiante no vio nunca un ternero, una vaca, un chanco ni una nidada. En 1900, la mayoría de los humanos del planeta trabajaban en la labranza y el pastoreo; en 2011 en Francia, y lo mismo ocurre en países análogos, sólo existe el 1% de campesinos. Hay que ver en ello, sin duda, una de las rupturas más fuertes de la historia desde el Neolítico. Nuestras culturas, referidas en otros tiempos a las prácticas georgicas, cambiaron de repente. Así y todo, en el planeta, seguimos comiendo de la tierra” (2013,15). La relación de los humanos con otras formas de vida y su conocimiento de ella, se pierde. Serres insiste: ya no compartimos la vida y el trabajo con los animales, ya no se habita ni se relaciona con el mundo de la misma manera. La naturaleza es ocio, turismo, aventura. La mayoría de nosotros somos seres urbanos, vivamos en ciudades más o menos grandes, en sus núcleos o en los suburbios. Y el contacto con animales y plantas se limita a una serie de especies mas o menos domésticas y, de cualquier manera, integradas en cuanto a la salud, el alimento, la higiene, los paseos, el juego y el descanso. Las palabras de advertencia de Heidegger sobre la diferencia entre los humanos y sus perros se desvanecen, mientras que la descripción de Sloterdijk sobre el proceso de antropogénesis como la

El *lógos* ya no es una posesión a partir de la cual se puede definir al humano, ni la libertad o la verdad. En realidad, Heidegger tiende a desposeer al ser humano y esto aparece con claridad en su filosofía de la técnica y en la figura del mortal como co-socio en la cuadratura.

Por otro lado, es indiscutible que la filosofía del ser se cierra sobre el ser humano y que Heidegger pone todo su esfuerzo en distinguir al ser humano de los restantes entes suspendiendo y negando toda distinción de grados y cualquier tipo de contaminación⁹⁷. Ahora bien, y sin entrar de lleno en la controvertida y en la difícil cuestión del compromiso de Heidegger con el fascismo, se puede leer en esta distinción abismal una posición política crítica al discurso biologicista del fascismo. Derrida reconoce este motivo, aunque no lo considera justificador del abismo ontológico⁹⁸. Roberto Esposito, en cambio, en *Bíos. Biopolítica y filosofía*, toma los pasajes sobre los animales de *CFM* y la distinción viviente-existe como un verdadero y serio alegato contra el régimen fascista⁹⁹,

historia del encierro, del aislamiento del entorno y del diseño de interiores, se vuelve cada vez más gráfica y cotidiana. La pérdida del vínculo cotidiano con los animales, la llamada sexta gran extinción, la robótica y la inteligencia artificial parecen ser los motivos suficientes para replantear la relación humano-animal. Phillip Dick en su famosa novela *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* presenta un mundo postapocalíptico en el que si bien la diferencia humano-animal ya no es significativa ni problemática (los pocos animales sobrevivientes o bien son objetos suntuarios o bien robots), los animales aún juegan un papel en la caracterización humana, son los que median y permiten diferenciar humanos de androides. Esta diferencia es la fundamental y es hondamente problemática porque se basa únicamente en la empatía humana hacia los animales que los androides no experimentan, pero los animales ya no existen. Dick también sugiere que esa energía empática sin objeto se vuelca peligrosamente sobre los androides.

⁹⁷. “Solo el hombre existe. La roca es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. El caballo es, pero no existe. El ángel es, pero no existe. Dios es, pero no existe” (Heidegger, 2001d: 306).

⁹⁸. Derrida señalará el interés ético político de Heidegger por alcanzar una nueva caracterización de ser humano lejos de todo biologicismo: “Y sobre todo, de manera muy legítima, más allá del biologismo, del fisicalismo conductista, del genetismo, etc. Para Heidegger, como para Lacan y tantos otros, se trataba entonces ante todo de asegurarse una nueva antropología fundamental y de responder rigurosamente a la pregunta y de la pregunta: «¿Qué es el hombre?»” (2008a, 152). También reconoce este motivo en “La mano de Heidegger” (2008b, 40).

⁹⁹. La raíz política de la distinción humano-animal es el fundamento de la lectura de Giorgio Agamben en *Lo abierto* (2006). Agamben lee la diferencia ontológica animalidad-humanidad, ambiente-mundo o también *phýsis*-mundo, como una antropogénesis, como la narración del devenir humano de lo animal. La narración heideggeriana de este devenir parte, según Agamben, del aburrimiento que enfrentaría al ser humano al propio cierre o clausura del mundo, mientras que el animal quedaría preso en el encierro e incapaz de aburrirse no podría evidenciar su propio ensimismamiento ni la desnuda nada de los entes que ya no reflejan. Este conflicto entre ocultamiento-desocultamiento, que nombra la verdad, se identifica con el conflicto político entre animalidad-humanidad que marca un límite externo, pero, a la vez, una escisión interna, que es la que le interesa a Agamben, la distinción entre la humanidad y la animalidad del ser humano, “El conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. La

Considerar al animal, con arreglo a la famosa tripartición, “pobre de mundo” (Weltarm), a diferencia de la piedra “sin mundo” (Weltlos) y del ser humano “hacedor de mundo” (Weltbilden), es tan solo una manera de marcar una distancia infranqueable ante la experiencia humana: contra la animalización del ser humano –que los nazis no solo teorizaron, sino también practicaron–, Heidegger sitúa al hombre claramente fuera del horizonte de la animalidad (2006, 250)

La ruptura zoológica que introduce Heidegger tendría, entonces, un sentido político.

En la misma dirección, Esposito interpreta la temática de la muerte en Heidegger,

En la tanatopolítica nazi, la muerte representa el presupuesto, aun antes que el destino, de la vida despojada de potencia biológica –reducida, por tanto, a mera existencia–, mientras que para Heidegger es el modo de ser propio de una existencia diferenciada de la pura vida. La distinción enarbolada por Heidegger entre vida y existencia invertiría así el discurso fascista de exaltación de la vida biológica frente a la «existencia sin vida» (2006, 248)

Por último, Derrida tampoco vincula el tema de los animales a la filosofía de la técnica, donde la cuestión del ser deja traslucir su fuerte impronta ético-política y la caracterización del ser humano, como “pastor del ser”, encuentra su contra figura en un humano soberano y expoliador de la naturaleza.

Es evidente que Heidegger no piensa en parcelas, no medita sobre la existencia técnica del ser humano separada del ambiente vivo y no vivo. Humanidad y naturaleza, viva e inerte, están reunidas por el descubrir técnico que expresa una modalidad de copertenencia provocativa. El ser humano no es señor de la técnica¹⁰⁰, ni es señor de la tierra [Herr der Erde], afirmará Heidegger. Plantear la técnica bajo el problema del dominio del hombre es el gran error antropocentrista que consiste en intentar explicarlo todo a partir del ser humano. Esta postura ni acertaría en la esencia del ser humano, ni en la esencia de la técnica. Ni la esencia del ser humano

política occidental es originariamente bio-política” (2006, 146). La lectura de Agamben, si bien sumamente interesante, omite la investigación positiva de Heidegger sobre la vida y no tiene en cuenta que la diferencia ontológica animal-humano no admitiría una gradación, no admitiría un devenir, ni una génesis y bajo esta restricción habría que leer la motivación política heideggeriana.

¹⁰⁰. Como bien señala Sloterdijk (2011) comentando a Heidegger, aunque con otros intereses y en otra dirección, el ser humano no produce la técnica, en todo caso es su producto, la técnica o la antropotécnica es la responsable del ser humano.

es algo humano, ni la esencia de la técnica es algo técnico. La técnica no es un mero hacer o manipular, ni un usar medios para determinados fines. Heidegger entiende la técnica como un modo del desocultar de la verdad, un modo del destinarse del ser. Su esencia es la *Ge-stell*, la com-posición, que dispone al ser humano y al ser bajo un desocultar pro-vocante que todo lo doblega emplazándolo para la explotación y el consumo sin límites. Que el humano no domine la técnica significa que está inmerso en algo que lo sobrepasa, que se le ofrece y que lo significa. El peligro de la técnica consiste en que su modo de desocultar monopoliza, obstruye otros modos de desocultar e impera como única autoridad. El peligro de la técnica se vuelca así sobre la naturaleza, pero también y fundamentalmente sobre el humano:

El hombre está tan decisivamente metido en las consecuencias de la provocación de lo dis-puesto, que no lo percibe como una interpelación y se pasa por alto a sí mismo como lo interpelado y con eso desoye también todos los modos que le indicarían hasta qué punto él ec-siste desde su esencia en el ámbito de una llamada [*Zuspruch*] y que jamás por eso puede encontrar *solo a sí mismo* (1997b, 138).

Recordemos que el modo de pensar y comprender, de actuar y de percibir los entes se refleja en el modo de pensarnos, comprendernos, actuarnos y percibirnos, según la transposición. El peligro, entonces, consiste en que no reconozcamos allí ningún peligro y nos abandonemos al ámbito de lo dispuesto que parece responder a la sola voluntad humana:

Así se extiende la mera apariencia de que todo lo que encontramos solo es consistente por ser un producto del hombre. Esta falsa apariencia alimenta una última apariencia engañosa. Según ella, parece que el hombre encuentra por todas partes *solo a sí mismo* (1997b, 137)

La técnica nos encierra bajo un modo de lo real en el que todo parece estar a disposición y a merced de la voluntad humana, como si no hubiese otra cosa. La naturaleza que se mostraba como independiente en *PFF* ha dejado de serlo y el fin del dominio técnico no se vislumbra, el peligro de su imperio es más próximo que la esperanza de su fin, sostiene Heidegger¹⁰¹. El peligro es que el ser humano desoiga la

¹⁰¹. La frase de Heidegger resuena en otra que se ha vuelto lamentablemente popular (“lamentablemente” por su escepticismo o derrotismo). Según ella el fin del dominio técnico planetario o el fin del capitalismo parece imposible, la frase (cuya autoría Mark Fisher duda en adjudicarla a Fredric Jameson o a Slavoj Žižek y poco importa, porque parece ser una convicción compartida) dice así: “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” (2019, 22).

llamada del ser. El peligro es la fascinación que ejerce sobre nosotros el pensar calculador. El peligro no es una tercera guerra ni el aniquilamiento completo de la humanidad, afirmará Heidegger. El peligro es la pérdida de la esencia del ser humano bajo su imagen de amo de la técnica, como señor de la tierra y de los entes. En el estribillo “solo a sí mismo” radica el gran peligro y la expresión más cabal del antropocentrismo y de la metafísica¹⁰² que niega el carácter del ser-con del Dasein, o más precisamente, el carácter de mortal, o sea de habitante de la cuadratura. El ser humano es custodio, cooperador, oyente de lo que acontece en el desocultar, y de allí le viene su esencia, su posibilidad de acogerse al ser, la verdad, el lenguaje y la libertad. Entonces, es necesario un salto fuera de la representación humana como animal racional, fuera de la relación sujeto-objeto, fuera del ser entendido como fundamento de los entes y como un ente más, pero también fuera del modo de existencia impuesto por la técnica, del que solos no podemos salir. La retirada del mundo técnico no depende exclusivamente del ser humano, depende del evento en el cual el ser humano encontraría su rol fundamental y su esencia:

El salto es la puerta que abre bruscamente la entrada al dominio en el que el hombre y el ser se han encontrado desde siempre en su esencia porque han pasado a ser propios el uno del otro desde el momento en el que se han alcanzado. La puerta de entrada al dominio en donde eso sucede, acuerda y determina por vez primera la experiencia del pensar (2002, 71)

En el evento apropiador [Ereignis] de ser y ser humano, que consiste en el mutuo pertenecerse en lo mismo, se anuncia la posibilidad del fin del dominio técnico, la posibilidad de la reunión esencial ser-ser humano y el darse del mundo como cuadratura¹⁰³ en la que el ser-con humano-animal se aloja y queda integrado.

Parece que nos hemos habituado a la crisis y ninguna alternativa logra germinar, “¿Cuánto tiempo puede subsistir una cultura sin el aporte de lo nuevo? ¿Qué ocurre cuando los jóvenes ya no son capaces de producir sorpresas?” (Fisher, 2019: 24). Pero mientras Fisher ponía su esperanza en el plano político, en un nuevo sujeto social que reúna y dé bríos a las individualidades aisladas y desoladas bajo el sistema actual; el enfoque de Heidegger pretende una transformación del ser humano que lo conduzca hacia nuevos modos de esenciarse.

¹⁰². Esta mirada antropocéntrica todavía en uso se expresa, por ejemplo, en el concepto de antropoceno en el que persiste la figura del ser humano que se tiene “solo a sí mismo”, ahora como fuerza geológica transformadora.

¹⁰³. Según Jorge Acevedo Guerra (2006) el ser concebido históricamente se manifiesta en nuestra época de dos maneras: como lo dispuesto pro-vocante [das Ge-stell], que significa a la vez la consumación de la metafísica y la preparación para el descubrimiento del acontecimiento apropiador [Ereignis]; y como mundo, ahora bajo el sentido de cuadratura [das Geviert] que, según el autor, sería

Con la noción de acontecimiento apropiador [Ereignis] y de cosa [Ding] Heidegger parece realmente salir del sendero metafísico y de su lenguaje. El acaecer ni es ser ni es tiempo, ni es ente, ni es sujeto ni objeto, ni es una vivencia o un saber; no es fundamento ni remite a un fundamento. Sería el acto de acaecer bajo la tensión entre lo que llega a presencia y lo que queda más allá de ella. Si en *Aportes a la filosofía* (1936-38), Heidegger identifica todavía ser y acontecimiento, en “Tiempo y ser” (conferencia de 1962) y ya en “El principio de identidad” (1957) el ser será reemplazado por el acontecimiento como origen no originario y como movimiento de la donación del ser. Heidegger, en su última época, desplaza la prioridad del ser que, a su vez, será entendido como donación¹⁰⁴. En “Tiempo y ser” sostiene que mientras los entes son, en cambio “hay tiempo”, “hay ser”, “Se da [Es gibt] Ser y se da tiempo” (1997e, 278). El evento es lo que da ser y da tiempo. El don es el ser, el don es el tiempo. Tiempo y ser pertenecen al acontecimiento que es lo que ocasiona el hay [es gibt]. Y, en este sentido, proporciona la apertura en la que se determina ser y tiempo en lo suyo propio, perteneciéndose a sí y a la apertura. El evento es, entonces, el punto de partida, lo que da y posibilita que haya algo: es como la *différance* más vieja y más impensada que la distinción ser-ente¹⁰⁵ que ni remite a un origen originario, ni a un fundamento, ni se sostiene en una lógica de la presencia. La filosofía heideggeriana del acontecimiento apropiador y de la cosa son sus intentos más fundamentales y más logrados de salir de la metafísica de la presencia y de abandonar el camino metafísico sin buscar superarlo, como suele insistir Derrida.

la matriz fundamental del ser.

¹⁰⁴. “Lo Ser, pensarlo a él propiamente, requiere apartarse del ser, en cuanto que ha sido fundado e interpretado en toda la Metafísica sólo desde lo ente y para éste como su fundamento. Pensar propiamente lo Ser requiere abandonar al ser como el fundamento de lo ente a favor del dar, esto es, del Se da, que se juega escondidamente en el desocultar. Ser pertenece en cuanto don de este Se da, al dar. Ser, en cuanto don, no está separado del dar. Ser, presencia, es trasmutado. En cuanto permitir-presencia pertenece al desocultar, queda, como su don, recogido en el dar. Ser no es. Ser se da como el desocultar presencia” (Heidegger, 1997e: 279)

¹⁰⁵. Charles Spinosa sostiene que habría un paralelismo entre la *différance* y el entramado de útiles heideggeriano. Ambos pensarían la significación desde un fondo de vínculos diferenciales. Ni la huella ni el útil [Zuhandenheit] designan algo positivo o aislado, “Like Derrida, Heidegger wants to see things in a way that is alert to the back ground understandings, activities, and structures that generate them. Both trace and phenomenon, then are the aspect of anything that reveals how its particular context, linguistic and social, allows it to show up” (272-273). También indica cierta simetría entre la *différance* y el ser como desocultar, como el movimiento que sostiene todas las distinciones.

Antes de terminar, nos gustaría repasar brevemente el significado de la transposición respecto de los animales. Según nuestra lectura, la transposición nombraría eso común desde donde se podría desarrollar un pensamiento sobre la vida (que Derrida echa de menos), enfatizando el carácter abierto de la esencia de humanos y animales. El único comentario que hace Derrida sobre la transposición es en *El animal que luego estoy si(gui)endo* ubicándola dentro de la problemática antropocéntrica en general, sin explicar por qué y censurándola rápidamente¹⁰⁶, como si fuera un mero recurso hermenéutico. Sin embargo, esta omisión es fundamental, si es correcta nuestra hipótesis de que el abismo ontológico no arraiga en la privación de ciertas facultades –lenguaje, verdad, ser– sino en modos distintos de ser, es decir en modos distintos de estar transpuestos. Y si bien la filosofía del ser, como se ha remarcado, se cierra sobre el ámbito propiamente humano, dicha filosofía no solo contempla otros modos de ser, sino que los incluye como necesarios, como cuestionamiento indispensable en relación al significado de ser y como vínculo esencial o existencial del humano. Leyendo el parágrafo 65 de *CFM* se puede sostener que el *en cuanto tal* tiene que ver con los distintos modos de ser de los entes y con la posibilidad de vincularse según dichas diferencias. El mundo, para Heidegger, como manifestabilidad de lo ente *en cuanto* ente, implica la manifestabilidad de los distintos tipos de entes según sus modos respectivos de ser, y nombra la posibilidad de una “relación fundamental del hombre para con lo ente –ya sea para con lo no vivo, para con lo viviente, para con el hombre mismo–, tal como el propio ente lo exige en cada caso” (2007b, 333). Esta relación fundamental, si bien no es caracterizada en términos de transposición, nada impide vincularla con ella. Por otro lado, esta diversidad de lo ente cuestiona o vuelve problemática la unidad de significado del ser y esta pregunta, sobre la posible unidad de significado de ser, Heidegger la asocia con el problema del mundo que bajo el sentido de la cuadratura terminará aportando la unidad que el ser nunca aporta. En este sentido, Derrida suele hablar de la diferencia ontológica como diferencia entre ser y entes, remarcando la

¹⁰⁶. “¿Qué hacemos cuando transponemos, cuestión esencial para este análisis comparativo? ¿Qué es transponer y podemos transponer en el animal? Se trata de toda la cuestión del antropomorfismo, etc.” (2008a, 185). Derrida no parece hacer una distinción entre antropocentrismo y antropomorfismo. Tampoco Heidegger, cuya mayor preocupación parece ser la de evitar el antropomorfismo y es este esfuerzo el que se traduce en el abismo radical responsable del antropocentrismo ser-humano.

distinción entre el plural y el singular, entre una unidad y una multiplicidad derivada, sin embargo, la unidad del significado de ser no es algo que pueda encontrarse en Heidegger, sino es su problematización.

Recordemos también que si la transposición, o el acompañar, es propio de la esencia de los seres humanos, el estar transpuesto del ser humano en el ámbito de la vida no le es menos propio

(...) el hombre existe de una manera peculiar *en medio* de lo ente. En medio de lo ente significa que la naturaleza viviente nos mantiene apresados a nosotros mismos en tanto que hombres de una manera totalmente específica, no en función de un influjo y una impresión especiales que la naturaleza viviente nos cause, sino a partir de nuestra esencia, al margen de si la experimentamos en una relación original o no (2007b, 336)

Y recordemos que los anillos de los animales están dinámicamente entrelazados, tiene fronteras móviles, porosas que generarían modos de convivencia también cambiantes. Como señala Vinciane Despret, al comentar la obra de Jakob Johann von Uexküll, no hay un mundo objetivo, ni subjetivo, “Lo que está en juego entonces en este mundo múltiple, no es el hecho de que una especie aprenda cómo la otra ve el mundo -como pretendería el subjetivismo-, sino que aprenda a descubrir qué mundo expresa la otra, de qué mundo la otra es el punto de vista” (2018, 181). La cuestión es no partir de un mundo, al modo de *SyT*, sino detenerse y dejarse interpelar por el mundo que se manifiesta en la cosa, en este caso en los animales. Traducida a Heidegger, y en *CFM*, la pregunta recaería sobre el modo de ser del animal que no debe ser asimilado ni valorado a partir de lo humano; y en relación a la cuadratura la pregunta sería ¿cómo en la cosa se manifiesta el mundo?

Entonces, si tenemos en cuenta la transposición, si recordamos su crítica a la ontología de la técnica, si pensamos en la cuestión del mundo como cuadratura y su ontología relacional, se puede sostener que Heidegger mantuvo una preocupación genuina por el modo de ser humano en relación con los restantes entes, evitando la antropomorfización y la contaminación. El antropocentrismo que se puede encontrar en su filosofía se restringe, por lo tanto, al esfuerzo de ubicar al ser humano en la

totalidad de lo que es. Por otro lado, no hay que olvidar que este antropocentrismo es servicial. Heidegger despoja al ser humano de atributos positivos y lo convierte en el mortal. Aquí habría que tener en cuenta la diferencia entre el ser-para-la-muerte que es el Dasein y el mortal de la cuadratura. El ser humano mortal de la cuadratura es el guardián y el testigo, está al servicio del mundo, es el que habita lo abierto que es temporal, vulnerable, perecedero. La mortalidad no es la muerte, sea pasada, futura, mía o de los otros, la mortalidad implica un modo de estar vinculado, un modo de reflejar y de recibir lo que es. Podemos decir con Coccia que la mortalidad es imagen y es en las cosas, solo existe ubicada en las cosas, sin parasitarlas, pero solo en ellas se manifiesta. Los mortales, los divinos, el cielo y la tierra solo se encuentran en las cosas que los expresan.

d. El antropocentrismo de Heidegger y Derrida en perspectiva

A veces me digo –pero seguramente esto ya debe haber sido objeto de alguna novela de ciencia ficción– que nuestra imaginación es muy pobre o muy egocéntrica cuando pensamos que si los extraterrestres vinieran a la tierra, entrarían en contacto con nosotros. Cuando leo lo que los criadores cuentan de sus vacas, me gusta pensar que los extraterrestres podrían establecer con ellas las primeras relaciones

(Despret, V., 2018: 51)

Abandonar el antropocentrismo no es tarea fácil, Heidegger y Derrida lo intentaron y, sin embargo, según la crítica no lo habrían lograrlo plenamente. El intento de ambos consiste, básicamente, en el rechazo a la noción del ser humano como sujeto racional, en la defensa de la diferencia frente al continuismo y en el abandono de jerarquías y valoraciones ontológica. Heidegger abandona la concepción metafísica de ser humano y de animal, rechaza la clásica definición opositiva y binaria humano-animal e introduce el abismo ontológico y la transposición que permite pensar en otros modos de vincularse. Derrida, en cambio, se ocupa de deconstruir el concepto antropocentrista de animal, que según él no dejaría de usar Heidegger para su modelado del ser humano Dasein.

El tema del antropocentrismo resulta clave y vital para la filosofía animal

como para el ambientalismo o la ecología. Las posturas post-humanistas y post-antropocéntricas, que parten de la crítica a la subjetividad y a las jerarquías que vimos con Heidegger y Derrida, parecieran insistir en las relaciones, en imaginar nuevas modalidades de concebir los vínculos en detrimento de las diferencias. Los intentos van dirigidos contra las esencias, las jerarquías y la lógica dicotómica. Las duplas: sexo-género, humano-animal, artificial-natural, subjetivo-objetivo, cuerpo-conciencia y el binomio rector naturaleza-cultura serán cuestionados y rechazados¹⁰⁷. Entonces, en la misma línea que Heidegger y Derrida se trata de evitar el esencialismo, las jerarquías y las oposiciones, pero haciendo hincapié en los vínculos y no tanto en la diferencia. Tim Ingold, en la búsqueda de una antropología renovada, reúne animales y humanos bajo el concepto de organismo viviente que, como diría Heidegger, constituye una unidad con su entorno; Latour, bajo el concepto de actor en red, concibe la totalidad de los entes como realidades híbridas, ni naturales ni artificiales, ni plenamente políticas o económicas o culturales. Toda entidad queda contenida, para el autor, bajo una red que las reúne y las modifica generando una historia en común. El mundo sería una red de múltiples agentes, sin privilegios o jerarquías, sin hacer distinciones entre humanos y animales no humanos¹⁰⁸. Viveiros de Castro, en cambio, se acerca a un perspectivismo interespecífico relacional, donde lo humano y lo animal se negocia continuamente, para proponer una geo-sofía, bajo la guía de las culturas amerindias del amazonas¹⁰⁹. Rosi Braidotti, en el marco de una ecofilosofía, propone una aproximación nomádica y *Zoé*-centrada¹¹⁰, Despret hablará de sintonización, Deborah Bird Rose de conectividad, Coccia de mixtura. Las propuestas consisten en pensar *junto* lo que se pensaba por separado, pensar la

¹⁰⁷. Estos rechazos no introducen soluciones, generan, en cambio, nuevos problemas. Rosi Braidotti, en su libro *Lo Posthumano* (2015), plantea como interrogante en torno al *continuum* naturaleza-cultura el campo de la política que habría de regir sobre este nuevo binomio.

¹⁰⁸. Parece oportuno señalar el antropocentrismo contenido en el término *animal-no humano* usado habitualmente en la literatura sobre la animalidad.

¹⁰⁹. Viveiros de Castro rescata del amazonas un perspectivismo interespecífico relacional, donde lo humano y lo animal se negocia continuamente. Pero, no solo transtoca los conceptos humano-animal y la ontología sustancial esencialista, sino la propia *filo*-sofía que busca convertirse en una *geo*-sofía, sin autoría ni filiación amistosa.

¹¹⁰. “ (...) el sujeto posthumano no es posmoderno es decir, no es antifundacionalista. Y tampoco es deconstructivista, puesto que no está estructurado lingüísticamente. La subjetividad posthumana que defiende es más bien materialista y vitalista, encarnada e integrada, firmemente ubicada en lugares precisos según la política feminista de la ubicación” (2015, 55)

mezcla, el ir juntos y desechar todo esencialismo, que ni Heidegger ni Derrida habrían logrado abandonar plenamente, al insistir y sostener las diferencias. Derrida cuestiona los límites, pero no los abandona, mantiene zonas francas de contaminación, pero no niega los propios. Heidegger vincula a través de la transposición o bajo el mundo como cuadratura a animales y a humanos. En esta constelación, nosotros, siempre los mortales, pertenecemos al mundo de la cuadratura o al mundo de la configuración y del ser-en-el-mundo. Esta pertenencia, este origen, nombra la esencia y la diferencia. Heidegger defiende la diferencia entre humanos y animales e impide la contaminación entre ambos imposibilitando un enfoque dinámico de los vínculos inter e intraespecies. En este sentido, su ontología relacional no da el paso decisivo de permitir a los mortales volverse cosas. El ser humano y cada uno de los otros tres miembros del mundo son imagen, como lo vimos con Coccia, sin confusión. Cosa puede ser una planta, un animal, una bicicleta, una nube, un río, todo ente puede volverse cosa y ser medio y receptor, reflejar el reflejo de la cuadratura o del mundo. Volver al humano cosa sería ubicarlo en plano de igualdad con la totalidad de los entes y vaciarlo de todo carácter esencialista, dotarlo de ese vacío ontológico que Heidegger encuentra en la cosa jarra; volverlo cosa supondría el abandono de la figura de lo humano y de un proyecto de humanidad. Los mortales, al igual que el cielo, la tierra y los divinos, son las raíces del mundo que tienen su lugar en las cosas y las convierten en mundo. No hay contaminación entre las imágenes, cada una tiene su función y sentido en la cuadratura.

El paso lo da Donna Haraway, en su manifiesto del 2003 “Especies de compañía” considera a humanos y animales como especies de compañía en co-devenir; el ser-con deja paso al devenir-con [becoming with] y nombra un parentesco interespecies [cross-species kinship] (Bird Rose, 2011) a partir de la teoría de la evolución y de la ecología. El devenir, que marcaría el abandono de todo esencialismo y de toda pertenencia u origen discernible, refiere a un proceso de co-constitución abierto que no elimina las diferencias, pero las piensa desde los vínculos con capacidad de transformación. El término coevolución, utilizado por Haraway y también por Vinciane Despret, no describe la co-existencia de linajes de seres vivos

distintos, que pueden o no estar conectados entre sí, sino nombra un devenir conjunto que capacita, que convierte a los asociados en *capaces de...* uniendo el devenir-con y el ser *capaz de*. Los seres humanos nos volvemos capaces gracias a, con y junto a las cosas y los restantes seres vivos, un ejemplo que ofrece Haraway son las palomas vueltas mensajeras por los humanos y los humanos vueltos colombófilos por las palomas, o la figura del jinete que reúne al humano y al caballo en una isopraxis que Despret usa para hablar de interafecciones y de cuerpos articulados: “Los dos, humano y caballo, son causa y efecto de los movimientos del otro respectivamente. Ambos inducen y se ven inducidos, afectan y se ven afectados; los dos incorporan la mente del otro” (2008, 236). El devenir con...genera nuevas identidades, nuevas maneras de estar el uno con el otro¹¹¹ que implica asumir las mezclas, la interpenetración y el co-devenir. Los neologismos de Donna Haraway son muy elocuentes en este sentido: *naturocultura*, *multiespecie*, *simpoiesis*. Ya en 1984, en su *Manifiesto para Cyborgs* (1995, 251-312), insistía en deshacerse de las diferencias humano-animal, vivientes-máquinas, físico-no físico. Ni abismo ontológico humano-animal, ni distinción entre máquinas-animales, pero tampoco, como señalamos, se trata de insistir en los límites difusos a la manera de Derrida, Haraway hace caer el límite. Se propone una ontología reformada que deja de lado la figura del individuo y de la especie aislada. No hay autómatas y la categoría de especie se vuelve obsoleta, no somos humanos o, más bien, existimos como humanos porque somos compañeros de otros seres vivos en con-junción o com-post con otras especies¹¹². Las nuevas entidades son mixtas, de la dupla humano-animal surge la especie de compañía y del par animal-máquina, el cyborg¹¹³. El aspecto relacional y comunitario se hace claramente ontológico en el cuerpo del individuo y borra los últimos restos esencialistas, pero no así las diferencias. Como señalamos, no se trata de eliminarlas

¹¹¹. En este punto Despret no duda en tomar el concepto de domesticación, que nosotros asociamos a la transposición, como “práctica antrozoogenética”, una co-domesticación de animales y humanos.

¹¹². La *simpoiesis* viene a reemplazar la *autopoiesis* que presupone una unidad autónoma, autoproducida, con límites espaciales y temporales definidos, predecibles y homeostáticas. El *syn* reemplaza al *autós* y la *simpoiesis* resulta en un generar con, nombrando sistemas evolutivos colectivos y entidades dinámicas y también colectivas.

¹¹³. Los organismos genéticamente modificados, los seres humanos con prótesis, las especies ‘mejoradas’ son reconocidos dentro de esta nueva ontología.

completamente¹¹⁴, lo vital es no pensarnos separados, sino bajo una misma trama narrativa y una historia en común. El llamado mundo humano, para Haraway, es una creación colectiva de actores bióticos y abióticos, que contribuyen a desplegarlo, sostenerlo y orientarlo. Señala con agudeza que no solo los animales tienen cultura sino que ni siquiera la propia cultura humana es exclusivamente humana.

Entonces, mientras que Heidegger parece ser de la opinión de que en los vínculos nos constituimos como eso que somos, ser-en-el-mundo o miembros de la cuadratura, y, en este sentido, no habría ni independencia o sustancias aisladas, ni jerarquías; Haraway, en cambio, piensa que los vínculos producen y modifican eso que somos o que hemos venido siendo y practicando. Toda relación es, según la autora, bidireccional, toda relación es interacción y los miembros que participan no pueden dejar de afectarse entre sí. Haraway está claramente en mejores condiciones para descartar el antropocentrismo, porque el mundo y, sobre todo, la humanidad del hombre han dejado de ser exclusivamente humanas –Heidegger cede respecto del mundo, pero no respecto del ser humano–. El fin de la distinción parece significar que no hay ningún conjunto de entes, ni ningún orden de cosas que no esté expuesto a transformaciones a partir de interacciones cambiantes y novedosas.

Calarco en *Zoobiographies* sigue de cerca la propuesta de Haraway y desde allí critica la postura heideggeriana pero también derridiana. Sostendrá que la tarea fundamental de la filosofía de hoy consiste en destronar el antropocentrismo que arraiga en la diferencia humanidad-animidad. La postura de Calarco afina en la crítica a la subjetividad heideggeriana y derridiana dando el paso decisivo hacia una ontología relacional en la estela de Haraway. Calarco considera estéril e improcedente dividir la vida en dos grupos, humanos-animales, que en verdad se habrían constituido y se constituyen de manera simbiótica. Bajo esta perspectiva, no solo Heidegger será considerado antropocentrista, también Derrida con su filosofía de la diferencia y su rechazo a un enfoque continuista. Calarco reconoce en Derrida

¹¹⁴. Haraway no coincide con la perspectiva conservacionista, ni con la teoría de la liberación animal, ni con la teoría de los derechos de los animales o con cierto biocentrismo que niega toda asimetría entre humanos y animales. Su postura es la de un ecofeminismo antiesencialista que no excluye las diferencias, pero las subordina al devenir-con.

la crítica al esencialismo y a la subjetividad; la transformación de las nociones de moral y derecho bajo una propuesta ético-política que implicaría vínculos pre-subjetivos y que sugeriría, a su parecer, una ontología relacional, que, por otro lado, desconoce en Heidegger. Pero le objeta a Derrida el haber mantenido la diferencia entre humanos y animales. La crítica de Derrida al concepto de animal, según Calarco, implicaría que ni habría una esencia común a la totalidad de los animales, ni una radical discontinuidad entre estos y nosotros, convirtiendo en inapropiada la diferencia humano-animal. Conservar la diferencia, como lo habría hecho Derrida, respondería a una actitud dogmática y antropocéntrica. Por otro lado y en relación a Heidegger, marcará dos rasgos fundamentalmente antropocéntricos: la distinción esencial entre animales y humanos y la necesidad de clarificarla. Heidegger jamás habría cuestionado la distinción, solo el criterio de su trazado, reemplazando la distinción histórica, jerárquica y gradual, por una radical. Y si bien coincide en esta crítica con Derrida, Calarco sabe reconocer allí una cierta mengua en el sesgo antrópico heideggeriano. Pues, la diferencia ontológica introducida por Heidegger no conllevaría una centralidad de lo humano, ni justificaría el dominio sobre la naturaleza¹¹⁵. En Heidegger, la relación fundamental de los seres humanos con los distintos tipos de entes jamás partiría de una soberanía, sino, en todo caso, de la apertura y del dejar ser. Por lo demás, la crítica de Calarco, como la de Derrida, no tiene en cuenta la cuadratura ni la transposición.

En la línea evolucionista, Wolfgang Welsch en su libro *Hombre y mundo. Filosofía en perspectiva evolucionista* identifica el presupuesto de la excepcionalidad humana en medida de la naturaleza como fundante de la filosofía moderna y responsable del fuerte sesgo antropocéntrico. El tema será rebatir este prejuicio y restituir el lazo objetivo que uniría al ser humano con el mundo como resultado de la coevolución biológica. Welsch parece considerar que el enfoque evolucionista continuista basta para eliminar el antropismo, o antropocentrismo epistémico, pero en su desarrollo no logra evitar un cierto orden jerárquico con primacía humana. La

¹¹⁵. “(...) is not simply a matter of placing the human being in the center of beings (something Heidegger is keen to avoid); it is also the desire to determine human specificity over and against those beings who/that threaten to undermine that specificity” (Calarco, 2008: 53).

evolución humana, según Welsch, contaría con dos etapas, una evolución biológica, que se habría estabilizado hace 40.000 años, y una evolución cultural que la habría continuado. La primera habría fijado la “naturaleza humana”, la segunda la desplegaría y determinaría lo propio y diferenciante: “El ser humano es el ser cultural por excelencia, y justo por ello diferente de los demás seres vivos” (2014, 136). Según Welsch, la determinación del ser humano se debe rastrear en la historia de la evolución biológica continua y constituyente, justamente su narración consiste en explicar “cómo del animal humano originario ha salido el ser cultural hombre” (2014, 136). La frase no parece muy oportuna, pues sugiere un abandono de la animalidad, involucrando el aislamiento del ser humano y su extrañeza en medio de la naturaleza que era lo que se buscaba evitar. Bajo un postulado similar, Sloterdijk extrae dicha consecuencia en un ensayo sobre el abismo heideggeriano (2011, 93-150). Por otro lado, la defensa de la objetividad y de los aciertos de la ciencia lo lleva a afirmar una cierta superioridad o excelencia humana: “Nuestros esquemas cognitivos se han formado en interacción con el mundo y han demostrado su eficacia mientras tanto. Han garantizado la capacidad de supervivencia, sí, han posibilitado el éxito extraordinario de la especie Homo Sapiens (la única especie de hombre que ha permanecido y que se ha extendido sobre la tierra)” (2014, 189). El optimismo gnoseológico que expresa Welsch parece exagerado, sobre todo teniendo en cuenta la actual crisis ambiental, de la que es coresponsable nuestra ciencia, nuestra economía, nuestra política y sociedad, es decir, nuestros modos de vida resultados de nuestra evolución cultural. Y si bien habla de diferencias graduales y no esenciales, la especie humana va en la vanguardia y corona la evolución. En definitiva, no elimina el privilegio humano y seguimos siendo, en su narración, el punto de comparación. Por ejemplo, si bien la racionalidad no es una facultad exclusiva humana, la racionalidad humana representa claramente su acabamiento; y si bien nuestro conocimiento no es la única perspectiva ni la perspectiva absoluta sobre el mundo, de haber otras válidas serían de cualquier manera compatibles con la nuestra. El discurso de Welsch no escapa a comparaciones valorativas.

En cuanto a la filosofía heideggeriana, Welsch también coincide con Derrida en considerarla modelo de un antropocentrismo exacerbado. Heidegger será acusado

de exclusivista humano y su filosofía quedará caracterizada como un onto-antropocentrismo. Según Welsch, la crítica de Heidegger a la ontología clásica resultaría en una nueva caracterización del ser humano comprometido en forma exclusiva con el ser: “Para Heidegger, el hombre es el único destinatario directo del ser. Los animales no, tampoco dios, y el cielo y la tierra lo son en tan escasa medida como una obra de arte o una máquina, una roca o un ángel. Mas bien, los entes citados en último lugar únicamente aparecen dentro de y en virtud de la relación fundamental entre el ser y el hombre” (2008, 112). El ser humano ya no sería concebido como un animal y el ser ya no significaría la totalidad de los entes. En todo caso, el ser humano será concebido como el pastor del ser¹¹⁶, ocupando el ser en la caracterización del humano el lugar que antes había ocupado el animal. Y, además, Heidegger habría introducido este intercambio como una restitución de la dignidad humana perdida. Por último, Welsch concluye sosteniendo que el propio ser, bajo la concepción histórico y destinal, tendría visos antropocéntricos. Y, sin embargo, al finalizar su libro escribe: “Considerada en medida cósmica, la cognición es el gran lugar de conexión desde que el mundo comienza a captarse a sí mismo. Vía cognición, el ser realiza ahora su propia apertura” (2014, 214), y luego aclara: “cuando nos referimos al mundo es propiamente el mundo el que se refiere a sí mismo, el que ejerce su autocaptación: en nuestro conocimiento se capta el mundo” (2014, 216). Estas nociones bocetadas de mundo y ser no dejan de traslucir un cierto antropomorfismo antropocéntrico, al igual que los criticados conceptos heideggerianos. Por último, Welsch sostiene una ontología relacional que ignora completamente en Heidegger: “Lo existente es, de manera fundamental, y en todo, aquello que es en relaciones. No hay nada al lado o además o “en sí”. Lo existente está determinado relacionalmente hasta dentro de su supuesto núcleo” (2014, 209).

De cualquier manera el evolucionismo no implica necesariamente jerarquización, ni menos aún valoración, como lo demuestra Schaeffer en *El fin de la excepción humana*. Su enfoque naturalista-evolucionista pretende evitar el antropocentrismo, el esencialismo, los dualismos y las jerarquías. La evitación del antropocentrismo esencialista, dualista y jerarquizante se logrará partiendo de la

¹¹⁶. La famosa frase: “El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser” (Heidegger, 2006: 90) sería la expresión más acabada del reemplazo.

unidad genealógica de lo viviente que volverá inadecuada la categoría de animal *en cuanto tal* y la posibilidad de derivar de ella la especificidad humana. Schaeffer rechazan las definiciones esencialistas de reino y orden:

El hombre encuentra así su lugar en una arborescencia de la que es un nudo entre otros, cuya especificidad se define exactamente en los mismos términos que la de otras especies...por el criterio de interfecundidad. Al mismo tiempo, la cuestión de lo humano no se plantea ya en forma de una relación con el reino animal *en cuanto tal*: lo que importa son las diferenciaciones múltiples y diversas que distinguen al ser humano de las otras formas de vida (2009,129)

No hay esencias, las especies no son tipos esenciales, sino linajes que evolucionan. No son permanentes, ni inmutables, surgen, evolucionan y se extinguen. El ser es devenir y cada especie es lo que ha devenido. O sea, no hay esencias sino estados, como productos contingentes y provisorios de la evolución, el fijismo esencialista es reemplazado por la genealogía. De hecho, la vida biológica aparecerá caracterizada a partir del concepto de estructura o estado y no de organismo. Todo esto implica, una vez más, que no hay forma de vida independiente, pues todas estarían integradas a la esfera global de lo viviente, y en ella, la evolución significa coevolución, eliminando las jerarquías. No hay formas superiores y mejor adaptadas (solo se podría hablar de formas de vida más complejas en términos estructurales y funcionales), las especies más simples, que forman parte de nuestro mundo, son evolutivamente contemporáneas, tan adaptadas al mundo como nosotros. A diferencia de Welsch, Schaeffer afirmará el carácter biológico de la evolución cultural. Hará hincapié en la identidad humana como biológica, proponiendo un enfoque mesocósmico del ser humano, como ser vivo y como ser biológico. Nuestra especificidad cultural es biológica, “los hechos sociales, culturales y mentales forman parte de la constitución biológica del hombre y no dependen de un orden de realidad que trascendería esta constitución” (2009, 164). De este modo, lo biológico se instaure como determinante fundamental de la identidad humana y no como mero substrato, lo social y lo cultural serán aspectos o dimensiones de nuestro ser biológico y la biología, en la que tiene una confianza casi ciega, es básicamente genética. La pregunta por la identidad humana y su especificidad debe, por lo tanto, plantearse desde su constitución

biológica que nos reubica en la red de lo viviente con la que hemos co-evolucionado y que ha posibilitado la vida en este planeta. Según su postura, la tesis de la excepción humana es claramente inválida y la diferencia entre humanos y animales es una diferencia de grado en el interior de la unidad de la vida, es decir, lo que distingue al humano del animal es un rasgo animal y no trascendente. La diferencia, que no nos catapulta por fuera de la animalidad, consistiría en el aprendizaje cooperativo y en el carácter acumulativo de la cultura humana, posibles gracias al lenguaje¹¹⁷. Así resulta que la diferencia entre humanos y animales, en coincidencia con la tradición que se critica, es el lenguaje y Schaeffer no duda en caracterizarlo como sorprendente, sin comparación y excepcional, convirtiendo al ser humano en el animal cultural por excelencia. La diferencia entre la definición aristotélica del ser humano como animal con lenguaje y la de Schaeffer pareciera consistir en que este último piensa al lenguaje y a la cultura como recursos biológicos de nuestra especie animal “los hechos sociales, mentales y culturales son propiedades constitutivas de la especie biológica de la humanidad” (2009, 165). El enfoque es biológico y la identidad humana está planteada no a nivel individual sino a partir de la noción de especie entendida como conjunto poblacional interfecundo. El humano es uno de los animales en el que la transmisión genética ha dado lugar a la posibilidad de transmisión exosomática, social y cultural. Lo biológico no ocupa el lugar de sustrato físico del ser social, como parece entenderlo Wolfgang Welsch, la transmisión exosomática tiene impacto y puede modular la transmisión genética, el ejemplo clásico son las reglas de parentesco o, hoy en día, la ingeniería genética¹¹⁸. La cultura y la sociedad son biológicas y lo importante sería la búsqueda de comprensión de la

¹¹⁷. Respecto del lenguaje habría que poner más énfasis en la diversidad de lenguajes existentes. El lenguaje de señas, el kinético, los lenguajes sensoriales: el táctil cinestético (los movimientos musculares del que los caballos son grandes intérpretes como cuenta Despret), el visual (el baile en las abejas, la moda humana), el químico olfativo del que se valen muchos mamíferos e insectos (la industria del perfume, las feromonas, los aromas florales). Por otro lado, dentro de la tradición de estudios animales se habla de giro contralingüístico para referir al conocimiento y a la comunicación por fuera del lenguaje articulado que los animales demuestran.

¹¹⁸ Schaeffer reconoce la ingeniería genética como saber o modalidad cultural capaz de actuar sobre la evolución genética, pero “la ingeniería genética no cambia para nada la dependencia radical de la evolución cultural respecto de la replicación genética” (2009, 259) porque la selección artificial imita la lógica de la selección natural. Y aquí vendría todo el problema ligado a la imitación y sus fidelidades, al saber y su neutralidad, y, en definitiva, a la cuestión económica, política, ética y social involucrada en la investigación y producción científica.

interacción entre lo somático y lo exosomático en la constitución de nuestra especie animal. De este modo, el dualismo vuelve a aparecer, aunque integrado en un saber biológico. Las críticas que podemos marcar aquí consisten en la reducción de la biología a la genética, que deja de lado la noción de organismo y no admite remontarse al plano ecológico, y, además, el insistir en las diferencias excepcionales respecto del ser humano –en realidad, y como sostuviera Heidegger al negar la jerarquía en el plano de las esencias, un elefante es tan excepcional como una palmera Pindó o un ser humano–. En definitiva, su enfoque evolucionista insiste en las diferencias, como señala Ingold, olvida las semejanzas, toma una vez más al lenguaje como la marca distintiva e incomparable de lo humano, y, por último, fracasa al momento de ofrecer un diagnóstico sobre la actualidad: “El hombre, con sus sistemas representacionales y sus acciones intencionales – por lo tanto, con su cultura –, está inmerso en un ecosistema del que es uno de los elementos causales, en igualdad de condiciones que las otras formas de vida” (2009, 247). Aquí habría que aclarar el significado de “igualdad de condiciones”. ¿Se trata de una igualdad en términos de adaptación? ¿Todos estamos igualmente adaptados? Schaeffer tampoco percibe una dificultad entre la frase citada y el reconocimiento de la actividad humana como responsable del estado crítico del planeta que reitera a lo largo del libro. La crisis ambiental, que consideramos no es ajena a la temática de lo animal, demuestra la interpenetración de lo social y lo natural, y ante ella ni existe igualdad de condiciones humanas para hacerle frente, ni igualdad de condiciones entre los seres vivos. Son, justamente, las diferencias de condiciones las que motivan la toma de la palabra y lo que está detrás de muchos discursos que se pronuncia en favor de una nueva ciencia, de una nueva ontología, de una nueva política, economía y sociedad. El discurso de Schaeffer por momentos asume el tono de una advertencia tardía y una amonestación por los desvíos y excesos, hasta rozar la amenaza por lo que podría suceder y está sucediendo. Tal vez sea correcto remarcar el error de haber ignorado la coevolución humana, pero no explica como llegamos a ese error ni ofrece un camino de salida. Heidegger, en cambio, intentaría explicar el origen y el significado de nuestra época técnica y ofrecer una salida, pues una y otra lectura van juntas: “Mientras nosotros no experimentemos, pensando, lo que es, no podremos

pertenecer jamás a lo que será” (1997c, 194).

De cualquier manera, Schaeffer considera a Heidegger un exclusivista humano y entiende, una vez más, el abismo como una radicalización de la ruptura óntica segregacionista entre el ser humano y las restantes especies animales¹¹⁹. Evidentemente Schaeffer, como tampoco Welsch o Derrida, tiene en cuenta la transposición ni está pensando en la cuadratura heideggeriana. Y, al igual que Welsch, no deja de expresar una fuerte confianza en la ciencia, o, mejor dicho, por la biología evolucionista en la que no duda.

Ingold también buscará evitar la discontinuidad o excepcionalidad humana, pero, en su caso, desde una ontología relacional y una biología de lo humano, que, según mencionamos, consiste en repensar la humanidad dentro del ámbito del organismo. Esta nueva biología recuperaría, frente a la fuerte impronta genética de la biología contemporánea¹²⁰, la noción de organismo heideggeriana con la diferencia de que incluiría al ser humano, considerándolo un organismo más en coevolución.

Pero aquí no termina el debate en relación al antropocentrismo. Ludueña y Coccia señalarán el sesgo zoocéntrico involucrado en la alta estima de lo animal o de la vida en general. A diferencia de Heidegger, solemos decir que los animales mueren, pero, según un uso lingüístico arraigado, solemos decir que las plantas se secan. Este sería un ejemplo de zoocentrismo en el que la vida tan inmóvil de las plantas se torna invisible y, sin embargo, su manto verde y quieto resulta fundamental para la vida en general. Ludueña propone una metafísica abiótica capaz de desplazar la vida y la humanidad del lugar central que siempre habrían ocupado.

¹¹⁹. En el artículo conjunto de Ernesto Suarez, Luciana Carrera Aizpitarte y Micaela Anzoátegui “Adiós a la torre de Marfil o sobre cómo abandonar la tesis de la excepción humana en la filosofía” (<http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/128>) proponen adecuar la distinción óntico-ontológico de Heidegger a la propuesta evolutiva de Schaeffer. Lo ontológico referiría, según la lectura sugerida, a un fundamento en común y lo óntico a los entes particulares. De esta manera se podría hablar de continuidad ontológica, referida a la vinculación evolutiva de todos los seres; de continuidad óntica, referida a las características compartidas entre distintas especies, y de discontinuidades ónticas, referidas a las características que distinguen una especie de otra. Sin embargo, en términos heideggerianos, hablar de un fundamento ontológico común y de una continuidad ontológica no parece muy acertado. Una continuidad en el plano del ser podría significar volver a la tradición metafísica de un único sentido de ser, reduciendo la diversidad óntica a un mismo sentido de ser o a un mismo modo de ser. Por otro lado, la vinculación evolutiva de Schaeffer tampoco parece significar una continuidad ontológica, sino una historia en común, una genealogía.

¹²⁰. El autor sostendrá que la biología y la sociobiología neo-darwiniana olvidan el componente vida de la biología y de la sociedad, no indagan en la vida social ni en la vida del organismo.

Coccia, en su maravilloso libro *La vida de las plantas*, plantea una metafísica de la mixtura, fundada, o más bien, gestada por las plantas, denunciando el prejuicio antropocéntrico involucrado en la sobrestimación de lo animal en detrimento de la vida vegetal¹²¹.

Por último, es imprescindible citar a Graham Harman que con su propuesta de una ontología orientada a los objetos incluye lo vivo y lo inerte, los entes ficcionales, lo humano y lo natural, lo singular y lo plural. Objetos son las abejas y la colmena, la ciudad de Buenos Aires y el palacio Barolo, *La Divina Comedia*, Carlos Tévez y el Club Atlético Boca Juniors, mi casa, yo y la mesa en la que trabajo. Su propuesta, sobre la que volveremos en la conclusión, es una filosofía desenfocada de lo humano, que se anima a rescatar la noción de objeto como una realidad autónoma y unificada que ni se reduce a sus componentes, ni se agota en sus relaciones. Se trata de pensar los objetos y sus vínculos bajo una ontología plana y simétrica que suspende toda centralidad, ya sea antropocéntrica, zoocéntrica, biocéntrica o ecocéntrica.

Para cerrar el apartado, nos gustaría tomar la distinción que introducen Faría y Paez entre antropocentrismo epistémico, antropocentrismo moral y especismo, considerando que podría enriquecer y ayudar a aclarar el planteo. El objetivo consiste en distinguir especismo de antropocentrismo, y el antropocentrismo epistémico del antropocentrismo moral. En principio, el especismo –término introducido por Ryder Richard en 1970– consiste en privilegiar los intereses de una especie sobre otras, es decir, consiste en una postura moral que discrimina individuos según su especie. La especie privilegiada puede ser la humana o bien una no humana, en este sentido el especismo puede o no ser antropocéntrico. En cualquiera de sus versiones, antropocéntrica o no, el especismo según los autores no estaría justificado. No habría posibilidad de establecer con legitimidad una frontera de consideración moral entre

¹²¹. “Así, los científicos, la ecología radical, la sociedad civil se comprometen luego de decenios con la liberación de los animales, y la denuncia de la separación entre el hombre y el animal (la máquina antropológica de la que habla la filosofía) se ha convertido en un lugar común del mundo intelectual. Por el contrario, parece que nunca nadie ha querido poner en cuestión la superioridad de la vida animal sobre la vida vegetal, y el derecho de vida y de muerte de la primera sobre la segunda: vida sin personalidad y sin dignidad, ella no merece ninguna empatía benévola ni el ejercicio del moralismo que los vivientes superiores sí alcanzan a movilizar (...) Y en este sentido, el animalismo antiespecista no es más que un antropocentrismo en el darwinismo interiorizado: ha extendido el narcisismo humano al reino animal” (2017, 17-18)

las especies. Esta imposibilidad se la ha denominado bajo el concepto de *species overlap* que describe el problema de la tensión e inadecuación entre lo general y lo singular. Cualquier criterio general para la consideración moral fundado en la posesión de ciertas capacidades (lenguaje, racionalidad, sensibilidad, sociabilidad, autonomía, consciencia) inevitablemente dejará fuera algunos individuos de la especie a considerar e incluirá individuos de otras especies que se deseaba excluir. No hay definición que cubra a todos los individuos de una especie y no permita integrar a individuos de otras especies, o sea: las especies se superponen.

Según esta definición (acotada al significado tradicional y moral de especismo) y desde de la filosofía de la técnica o de la ontología relacional, Heidegger no sería especista, tampoco Derrida, ni sostendría un antropocentrismo moral. Y además si fundásemos el criterio de consideración moral en la capacidad de sentir, como proponen los autores del artículo en consonancia con buena parte de la crítica, entonces junto con los animales sintientes deberíamos incluir, siguiendo a Heidegger, el medio ambiente biótico y no biótico, y no de manera derivada. Recordemos que según nuestro autor los animales constituyen una unidad con su medio. Considerar al animal es considerar su medio. Heidegger no defiende un biocentrismo ni un ecocentrismo pero tiene una consideración holística e integrada sobre la vida y el existente. Su investigación sobre el organismo animal resulta en el necesario respeto conjunto del animal y del ambiente, pues la cuestión de los animales y de sus ambientes se vinculan o se integran en el cuerpo animal.

Nos quedaría revisar el antropocentrismo epistémico, que según Faria y Paez consistiría en sostener una referencia inevitable al humano en términos de nuestra capacidad y límites de conocimiento, por lo tanto, dicho antropocentrismo sería justificable. Pero este tampoco sería el caso del antropocentrismo heideggeriano, ni derridiano. Este tipo de antropocentrismo lo podríamos asociar a la vía privativa de acceso a la vida que Heidegger intenta evitar a través de la transposición, regulada por el modo de ser del animal que se ofrece a la transposición y en parte se substrahe. El alcance y la penetración en la comprensión de la vida no dependería de la facultad humana, sino del modo de ser y de darse de la propia vida. La doctrina heideggeriana del ocultamiento-desocultamiento, no señala alguna limitación humana, sino la

propia dinámica del ser, su modo de donación de sentido y, por lo tanto, supone un corrimiento del antropocentrismo tan mentado.

Entonces, el antropocentrismo heideggeriano se limita a conservar incontaminada la figura del ser humano y su expresión cabal para la crítica, que coincide con Derrida, sería el abismo ontológico que dividiría el terreno entre existentes y vivientes, entre mundo y ambiente. Para nosotros, no sería la diferencia ontológica la expresión más acabada de la separación humano-animal, sino la negación de concebir al humano como cosa, pues arrastraría una disimetría humano-animal (entre miembro de la cuadratura y cosa) que en la diferencia ontológica no estaría en juego (la diferencia sería entre el Dasein configurador de mundo y el animal abierto a su desinhibidor en su ambiente).

e. Recapitulación

Hasta aquí el cuadro de la cuestión podría ser trazado de esta manera: Heidegger llega al animal a partir del ser humano y a partir de la crítica a la subjetividad humana. Es decir, la crítica al sujeto tiene su deriva en la crítica al organismo. En cambio, en Derrida, la mirada sobre el animal tiene su deriva en la crítica al sujeto. Derrida no duda en exponer el yo a aquello que en él se excluía y en exhibir lo ilusorio de un límite incontaminado. El camino se invierte y esta inversión trastorna la relación humano-animal. La alteridad heideggeriana se mantendría dentro del discurso “esencialista” ser humano-animal. Derrida, en cambio, tantea la posibilidad de salir de este pensamiento, que fracasaría continuamente en su intento de delimitación conclusiva, animándose a repensar las diferencias en su complejidad y superposición. En este sentido, la base de la crítica y del antropocentrismo cuestionado en el abismo ontológico sería, como hemos señalado, el concepto de animal como género homogéneo al que se opondría unilateralmente la especie humana: “ (...) no existe El Hombre versus El Animal” (Derrida, J., Roudinesco, 2009: 75), y esto significa que no hay una frontera, o límite único entre uno y otro. Según Cristina de Peretti, Derrida

(...) pretende atender también una vez más a las diferencia no oposicionales sino infinitamente diferenciadas, insistir en las

heterogeneidades, multiplicar las fracturas y las discontinuidades con el fin de mostrar que no hay una frontera única e indivisible con dos bordes perfectamente delimitados, que no hay un solo límite absolutamente puro y rigurosamente infranqueable (2008, 26)

La crítica no consiste en eliminar todo término general, o despachar sin más el término general animal. Se tratará, en todo caso, de mantenerlo en tensión, como operador de contraste, mostrando la diversidad que incluye y suspendiendo el esencialismo que otorgaría al término su estabilidad y legitimidad, pues la crítica se centra en esta asociación entre concepto general y esencia¹²². No se tratará, repitémoslo una vez más, de eliminar las diferencias entre ser humano y animales, ni de restituir al animal lo que le habría sido privado, lo que Heidegger le habría negado de modo general y dogmático. La deconstrucción del pensamiento del ser humano y del animal no niega el abismo entre unos y otros. La tarea dentro de la limitrofia, en consonancia con la *différance*, es complejizar dichas diferencias no esenciales, mostrando los grados de superposición en sus distinciones¹²³. Lo que no asume Heidegger y es clave de Derrida es el poder transformador de lo otro animal sobre el sí mismo humano. Heidegger nombra la diferencia y evitar toda contaminación o confusión, aunque las diferencias las suele concebir como conceptos recíprocos o cooriginarios: mundo-Dasein, ser-ente, desocultamiento-ocultamiento, cuadratura-mundo, es decir, lo incontaminado se deslinda a partir de

¹²². “¿Cómo podríamos encontrar realmente lo particular a que se apela con tanta frecuencia, cómo localizar los árboles singulares *como tales*, como árboles, cómo podríamos siquiera *buscar* aquello que son los árboles, a no ser que la representación de lo que es un árbol iluminara nuestros pasos? Si esta representación general de «árbol» fuese tan completamente indeterminada y confusa que no nos sirviera como indicación segura en el buscar y en el hallar, podría suceder que es su lugar nos hiciéramos con automóviles o conejos como lo determinado y peculiar, para poner ejemplos de árboles. Aunque puede ser cierto que tengamos que hacer un recorrido por todo lo peculiar para la determinación más precisa de la diversidad esencial de la esencia de «árbol», como mínimo sigue siendo igualmente cierto que solo se llega a la aclaración de la diversidad esencial y de la esencia y se avanza en ella en la medida que se tiene una idea y un conocimiento lo más originarios posibles de la esencia general de «árbol», y esto quiere decir aquí de la esencia de la «planta» y ésta implica la esencia de lo «viviente» y de la «vida»” (Heidegger, 1999: 78).

¹²³. “No se trata solamente de preguntar si tenemos derecho a negarle este o aquel poder al animal (palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, técnica, vestido, mentira, fingimiento de fingimiento, borradura de la huella, don, risa, llanto, respeto, etc.-la lista es necesariamente indefinida, y la más poderosa tradición filosófica en la que vivimos ha negado todo esto al animal-). Se trata también de preguntarnos si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre, de atribuirse, por lo tanto, aquello que le niega la animal y si tiene acerca de esto, alguna vez, el concepto puro, riguroso, indivisible *como tal*” (2008a, 162).

lo otro que lo constituye en su diferencia. En definitiva, alteridad pura o alteridad franqueada parecen ser las posturas que aquí se enfrentan, pues ambos autores parten y defienden la diferencia humano-animal.

Por otro lado, resulta llamativo la ausencia, en la crítica derridiana, de los dos términos que para nosotros son clave de la concepción heideggeriana de los animales: la transposición y la cosa, ambos ligados a los vínculos y a la diferencia. En buena medida, la dificultad en Heidegger se debe a que no desarrolla el tema de la transposición humano-animal, ni da ejemplos de la cosa animal o de lo animal como expresión de la tierra. La alteridad humano-animal se presenta como inapelable o absoluta y se mantiene así dentro de su concepción de la cuadratura, la ontología relacional de la cosa no implica una contaminación, que es transgresión de límites conceptuales, sino el emerger generoso, creativo, singular y siempre novedoso del mundo en cada cosa que es. Por su lado, la contaminación de Derrida no se puede desligar de la deconstrucción y de la gramatología, así como el abismo ontológico no se puede desligar de cierta teoría del organismo, del existente y de la transposición, o la cosa de una ontología relacional.

La lectura de Derrida sobre Heidegger respecto de los animales impregna la crítica contemporánea y parece ser acertada en tanto que Heidegger se empeña en preservar puro e incuestionado por los animales el ámbito de lo humano. Pues, si bien no desvincula al humano del animal (la transposición nombraría un ser-con humano-animal que Derrida no tiene en cuenta), el acento recae en las diferencias y no admitiría mixtura o contaminación, al menos, nada específica sobre el poder transformador de lo animal en lo humano y viceversa. Esta posibilidad sería la apertura, ejemplar y transformadora, en la que insiste Derrida, pero sin dar el paso definitivo. Derrida no abandona el plano de las esencias completamente y sigue admitiendo pensar en términos de propios. Derrida y Heidegger consideran las diferencias como obvias e incuestionables, son punto de partida, y suspender las jerarquías y sus consecuencias legitimadoras es una tarea fundamental para ambos. Eliminar la crueldad humana para con los animales, en Derrida, o percibir los entes como cosas y no como stock, reservas permanentes [Bestand], en Heidegger,

responden a una misma preocupación. Ambos, entonces, defienden la alteridad animal y rechazan el continuismo. En Heidegger la alteridad se mantendría a raya, frenando todo intento de una comprensión continuista y gradual entre humanidad y animalidad. Se podría decir que lo que logra Derrida y no consigue Heidegger es realmente abrir el mundo humano y complejizar los modos de ser de animales y humanos. La limitrofia derridiana trabaja justamente en esa frontera que, tal vez hoy, Heidegger habría aceptado y traspasado.

Capítulo 5

Conclusión

Las preguntas son caminos para una respuesta. Esta consistiría -en el caso de que alguna vez se accediera a ella- en una transformación del pensar, no en un enunciado sobre un contenido (Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”)

En *El animal que luego estoy si(gui)endo* Derrida se pregunta:

¿Forma parte la animalidad de todo concepto de mundo e incluso de mundo humano? ¿Es el ser-con-el-animal una estructura fundamental e irreducible del estar-en-el-mundo, de manera que la idea de un mundo sin animal no pueda ser siquiera una ficción metódica? ¿Qué querría decir entonces ser-con-el-animal? ¿Qué es la compañía del animal? ¿Le sucede esto, secundariamente, a un ser humano o a un Dasein que querría pensarse antes de y sin el animal? ¿O bien es el ser-con-el-animal una estructura esencial del Dasein? (...) Y la presencia de la vida, de la vida animal ¿es esencial o no a la mundanidad del mundo? (2008, 99).

En el seminario de 1929-30, al que refiere Derrida al formular estas preguntas, tenemos una posible respuesta de Heidegger:

(...) *la existencia humana es en sí misma un peculiar estar transpuesto [Versetztsein] en el plexo de anillos de lo viviente*. En ello hay que advertir que no se trata de que ahora estemos equiparados con los animales, frente a una pared de lo ente cuyo contenido sea común y que sólo ellos entre sí y nosotros entre ellos veamos de modo respectivamente distinto como la misma, como si sólo hubiera una multiplicidad de aspectos de lo mismo. No: los anillos no son en absoluto comparables entre sí, y el conjunto del entrelazamiento de los anillos en cada caso manifiestos no solo cae para nosotros bajo lo ente que por lo demás es manifiesto, sino que nos mantiene apresados [gefangen] de un modo totalmente específico. Por eso decimos que el hombre existe de una manera peculiar *en medio* [inmitten] de lo ente. En medio de lo ente significa que la naturaleza viviente nos mantiene apresados [gefangen] a nosotros mismos en tanto que hombres de una manera totalmente específica, no en función de un influjo y una impresión especiales que la

naturaleza viviente nos cause, sino a partir de nuestra esencia, al margen de si la experimentamos en una relación original o no (2007b, 336)

Transpuestos, cautivos en medio del ente [gefangen], es evidente que el abismo ontológico humano-animal no es desvinculación y que la transposición nombra el nexo, el puente entre dos tierras distintas, como en el relato de Chuang Tzu, “La alegría de los peces” (2020,48), que Heidegger habría leído como respuesta a la pregunta sobre la posibilidad del ser humano de transponerse en otros seres (Cfr. Saviani, 2004: 53) en 1930 durante una reunión privada en Bremen, después de la lectura de la conferencia “De la esencia de la verdad”. La historia de Chuang Tzu es sencilla, habla de la alegría que habría sentido Chuang Tzu mientras caminaba a orillas del río por la felicidad de los peces en el agua. Mundos opacos y separados, el mundo líquido y el sólido de la tierra, cada uno siendo cuerpo de vida y de existencia, y en el límite, a la orilla, la experiencia de la transposición: como pez en el agua camina el sabio por las márgenes del río y no necesita convertirse en pez para festejar con su alegría la felicidad de los peces. Heidegger no contesta qué es ser con el animal, pero insiste en rescatar al animal de la clásica definición de ser humano como animal con *lógos* y del trato doméstico y cotidiano, ciego a las diferencias. La trans-posición, el estar trans-puestos unos en otros y fuera de sí, nombra el estar *en medio de lo ente*. Vida y existencia se identifican en su carácter de estar transpuestas, sus modos de ser coinciden en el estar vinculadas y sus diferencias surgen en este punto, dejando entrever sus distintos modos de ser. Gracias a la transposición se accede al *entre*, es el suelo común que Heidegger propone en el seminario de 1929-30, que luego, en la década del cincuenta, abandonará junto con la figura del Dasein por la cuadratura y el reflejo, donde cada miembro es medio para la aparición de los restantes. El Dasein estaría transpuesto sin escapatoria en los seres vivos, que son parte de su existencia y la abren a nuevos vínculos por fuera del acompañar interhumano. La misma idea se encuentra en el concepto de mundo como cuadratura en el que el ser humano mortal es el reflejo del cielo, la tierra y los divinos. Los seres vivos, en este caso, estarían integrados a esta cuadratura, reflejados en los mortales. La diferencia entre la transposición y la cosa, como instancias de reunión, puede dibujarse a partir de la descripción que hace Heidegger de la abeja en *CFM*. Aquí

Heidegger ensaya una descripción del comportamiento de la abeja que sigue el modelo de la zoología y de la etología. Se trata de una descripción de laboratorio, en tanto aísla el insecto de nuestro mundo humano compartido e intenta reponer lo que sería su ambiente. La abeja ni percibe el sol como sol, ni el espacio como tal, ni la comida (en este caso Heidegger confunde la miel con el néctar o el polen que suelen pecorear las abejas obreras y este error levanta la sospecha de que las abejas distinguen polen y néctar de miel que es el producto elaborado por ellas). Según la descripción, no podemos acompañar a la abeja y la abeja nada sabe de nosotros, sin embargo, en tanto transpuestos, podemos asomarnos a su mundo e imaginar su aspecto. Mientras que en la cuadratura la abeja vuelta cosa estaría integrada al mundo y la descripción, que ya no seguiría el modelo de las ciencias sino de la poesía, incluiría el cielo y la tierra, los divinos y los mortales. La abeja como cosa se abre a la primavera, a las fragancias y al intercambio entre las flores, al zumbido adormecedor del enjambre, la siesta, el sol, la dulzura de la miel, la cera que ilumina una mesa o un altar, el propóleo sanador, etcétera. El animal está integrado al mundo y se manifiesta en su existencia terrestre y celeste, divina y mortal. La transposición que unía mundo y ambiente, se vuelve innecesaria, aunque también se podría interpretar que la cuadratura rescata el significado de reflejo usado en *PFF* para la transposición. Según este sentido, el Dasein accedía a la comprensión de sí a partir de las cosas que reflejaban su mundo, es decir, que el Dasein estuviera transpuesto en las cosas significaba que en ellas se encontraba primariamente, *en medio de* y siendo con ellas. En la cuadratura, en cambio, es el mortal el que refleja y da pie, junto a los otros tres, a que la cosa acontezca. En este giro, una vez más, se podría remarcar el carácter pasivo y servicial que le adjudica Heidegger al ser humano, bajo influencia, tal vez, de la filosofía taoísta. Como señala Adrián Bertorello (2018), en torno a la cosa se suspende el enfoque antrópico. La cosa ya no dependería de la asignación de un valor o utilidad antropológica y la noción de donación [schenken] reemplaza la estructura del “por mor de” [Worumwillen] de *SyT*. *Lo en sí* ya no es remisión, sino donación sin referencia a la comprensión proyectante del Dasein, es trascendencia de sí hacia las cuatro direcciones del mundo, del que forma parte como un engranaje más y ya no como su condición determinante.

Heidegger siempre pensó al ser humano inmerso en un mundo compartido con otros entes, “algo así como un hombre que sea hombre única y solamente por sí mismo, no lo hay” (1997b: 143), pero es también cierto, como señala Derrida, que se empeña por mantener incontaminado al ser humano, no así al animal al que no tiene inconveniente de pensarlo como cosa. Heidegger se empeña en asignarle un rol al ser humano (asociado al ser, a la verdad, al lenguaje, a los entes o a los otros tres miembros del mundo en la cuadratura), rol que será cada vez más pasivo, pero que no deja de distinguirlo de los restantes entes. En la conferencia de 1951 “Construir, habitar, pensar” Heidegger hablará no del ser-en-el-mundo, sino del ser humano, mortal, cuidador y habitante de la cuadratura. Habitar en nuestra época técnica es tener el mundo a disposición, como una planta exótica e invasiva en un bosque de nativas. Habitar en maridaje con el mundo, en cambio, es procurar su cuidado [Schonen]. En “Superación de la metafísica” Heidegger llamará a velar por la inviolabilidad de la tierra, a cambiar la actitud de dominio por la entrega al don de la tierra, por el cuidado y el amparo del misterio del ser. El humano no es un hacedor, es un mero colaborador, un custodio y un oyente, y el mundo no es su almacén de insumos. Según esto, la dignidad más elevada del ser humano consiste en “custodiar el desvelamiento y con él el previo velamiento de todo ser sobre esta tierra” (1997b,144).

Entonces, el sentido del antropocentrismo heideggeriano sería mantener lo humano diferenciado de los restantes entes (recordemos que el peligro de la época técnica en la que vivimos es justamente la homogenización de lo ente en su totalidad, incluido el humano, bajo el sentido de stock, reservas permanentes [Bestand]), evitar antropomorfizar a los restantes seres vivos y valorarlos a partir de la propia humanidad. Sostener la diferencia es, para Heidegger, criticar el lugar de soberanía que se adjudica el ser humano, es preservar el medio ambiente y la vida que es organismo o unidad corporal con su medio. El abismo ontológico, que en principio no se mantendría dentro de la cuadratura, arrastraría de este modo la suspensión de las jerarquías ónticas y de cualquier axiología. La diferencia puede pensarse como surgida de la transposición que contempla los distintos modos de ser, del estar-con, y

no permite valoración, jerarquización, comparación, ni asimilación. Heidegger asocia diferencia y transposición e implica la posibilidad de vincularse desde un “no” que impide la asimilación y obliga a una detención. El “no” invita a una mirada atenta hacia el otro, en la que se podría fundar el principio de respeto hacia todo ser vivo y hacia el medio ambiente en general, sin necesidad de una discusión axiológica y sin necesidad de recurrir a la ciencias. Y si bien es cierto que Heidegger solo habla de relaciones de predador-presa o de competencia entre los animales y nada dice de las relaciones entre humanos y animales, salvo que los antropomorfizamos, esto no quiere decir que su planteo de la diferencia y la transposición no pueda ser escenario y hospedaje para pensar otros tipos de vínculos entre humanos y animales. La radicalidad del criterio ontológico puede resguardar del abuso y la base común de la transposición puede orientar los modos de relacionarnos. Gary Steiner parece seguir esta línea. En su libro *Anthropocentrism* remarca el sesgo antropocentrista presente en la tradición filosófica respecto de la consideración moral hacia los animales y la dificultad de eludirlo. Los ejemplos paradigmáticos, por ser los más conocidos, son el deontologismo de Regan y el utilitarismo de Singer. Ambos plantean la posibilidad de ampliar el criterio de consideración moral hacia ciertos animales no humanos, dependiendo de sus capacidades cognitivas – Regan–, o de la capacidad de sufrir – Singer–. Las dos posturas mantienen claramente la lógica de inclusión-exclusión, fundada en un criterio cuyo modelo es el ser humano (ya sea la capacidad humana de sufrir o bien la conciencia humana¹²⁴). Pero, no solo esta tradición liberal peca de

¹²⁴. Tom Regan introduce la categoría de sujeto-de-una-vida para distinguir y designar todo animal con conciencia e interés por su vida, que serían los destinatarios de derecho moral. Sujetos de una vida, sujetos morales, serían: los humanos, los mamíferos, las aves y los peces, quedarían excluidos: las plantas, los insectos, los hongos. Como ya sostuviera Derrida y evidenciara con el esfuerzo de deconstrucción de los conceptos de moral, ética y derecho, y hoy la tradición anti y post-humanista (Calarco, Cary Wolfe, Rosi Braidotti, etc.), la discusión en torno a los derechos de los animales continúa dentro de un antropocentrismo humanista identitario y esencialista. Pues el mismo criterio antropocéntrico que habría sido utilizado para excluir a los animales, se utilizaría para incluirlos. Sólo se reemplazaría la frontera humano-animal por otra que incluye y excluye, a la vez, a ciertos animales, dependiendo del grado de cercanía a la especie humana. Peter Singer (1999, 37-60) cometería este mismo error al intentar evitar el especismo, pues su criterio de determinación del derecho a la vida tiene como modelo el ser humano normal y sano. Y entiende esta apertura del derecho dentro de un progreso histórico de inclusión de lo excluido. Así como las mujeres, niños, negros, históricamente excluidos, habrían alcanzado su reconocimiento jurídico, ahora sería el turno de integrar a los grandes simios. Pero la comparación entre mujeres, negros, niños y animales, en torno al derecho, no parece muy oportuna. En ella no se tiene en cuenta que un orangután o una hormiga pueden vivir perfectamente fuera de la comunidad humana, no así las mujeres, los negros o los niños. La propuesta

antropocentrismo, según Steiner, también la corriente que identifica como romántica –Rousseau, Condillac, Herder y sus continuadores que sostendrían un continuismo Schopenhauer, Schweitzer, Darwin– conservaría el privilegio y la superioridad humana, a pesar de su aspiración a restituir al ser humano en el todo de la naturaleza. Ante la dificultad de abrirse fuera del antropocentrismo, Steiner sugiere una especie de conciliación entre antropocentrismo y no-antropocentrismo, entre la postura liberal –con sus valores exclusivamente humanos de igualdad, reciprocidad y respeto– y la postura romántica holística que insiste en el aspecto natural del ser humano como parte integrante de la naturaleza. Su ambición es alcanzar una posición intermedia o una conjugación entre ambas que desarticule y despolarice su oposición. Esta posición intermedia entre liberalismo y holismo cósmico debería combinar la peculiaridad humana y su pertenencia e interdependencia en la naturaleza (el ser-en-el-mundo y la transposición sería su análogo). Se trataría de reunir estos dos criterios manteniendo un pliegue hacia el interior de la comunidad humana y otro hacia la naturaleza, en la que la humanidad se hallaría integrada. Aquí la idea sería vincular los valores liberales con los valores restrictivos y reguladores de la conducta humana hacia los restantes seres vivos. Steiner encuentra esta opción en el proyecto biocéntrico del respeto hacia la naturaleza de Paul Taylor,

La mirada biocéntrica propuesta por Taylor impondría límites al ejercicio de la libertad humana en relación al medio ambiente, con el fin de respetar y proteger a los seres no humanos y alcanzar un sentido de armonía con la naturaleza. Al mismo tiempo, se mantendrían los ideales liberales con el fin de regular las relaciones entre los seres humanos (2005, 251)¹²⁵

de Calarco es suspender todo criterio de consideración moral en favor de un universalismo [universal consideration] de base, donde la figura del otro, como ser posible de consideración moral o de respeto práctico, no esté predeterminada. En la línea de Calarco se coloca Francione que lleva adelante lo que se conoce por abolicionismo, que aboga como único criterio para la inclusión de los animales en una comunidad moral la capacidad de sentir. La base de la ética sería la compasión y no un cálculo de la intensidad y cualidad del sufrimiento. Calarco, Francione, Steiner, Taylor entre otros, la lista es larga, desaprueban el vínculo entre la moral y la posesión de ciertas capacidades. No rechazan el saber que aporta la ciencia (etología, antropología, ecología), solo se abstienen o se niegan a utilizar estos saberes como fundamento de la moral. La consideración moral no tendría fundamentos ni límites marcados *a priori*, no sería excluyente. Como señala Calarco, la consideración moral no debe legislarse en un criterio racional o científico racional. El sufrimiento de un amigo puede entristecer el alma, como entristece el alma la muerte del árbol, en la canción de Luis María Pescetti, o en el cuento “Tres muertes” de Tolstoi.

¹²⁵. “The biocentric outlook proposed by Taylor would impose limits on the exercise of individual

El modelo de Taylor consiste en articular, bajo una doble ética ambiental y humana, el respeto entre los seres humanos con el respeto hacia la naturaleza. El autor concibe al ser humano como miembro de la comunidad terrestre de vivientes, en la que todo ser vivo posee un valor inherente y un bien propio, excluyendo capacidades superiores *per se*. La supuesta superioridad de nuestras capacidades (racionalidad, creatividad, autoconciencia, autonomía, libertad, etc.) respondería a una evaluación humana y una extrapolación hacia lo no humano sobre lo que es bueno para nosotros los humanos. Taylor hace una distinción entre juicios de valor y el valor en sí, que sería el valor inherente y relativo al bien o bienestar de cada ser vivo. En este sentido reprueba toda asociación entre capacidades y moralidad, pues resultaría cabalmente errado aplicar un sistema de juicios de valores humanos a otras especies. Heidegger, que supo ver el carácter objetivador y su inevitable carga subjetiva y antrópica en el concepto de valor, estaría de acuerdo con la advertencia de Taylor,

El pensar contra «los valores» no pretende que todo lo que se declara como «valor» -esto es, la «cultura», el «arte», la «ciencia», «la dignidad humana», el «mundo» y «dios»- sea carente de valor. De lo que se trata es de admitir de una vez que al designar a algo como «valor» se está privando precisamente a lo así valorado de su importancia (*en valor en sí de Taylor*). Esto significa que, mediante la estimación de algo como valor, lo valorado solo es admitido como mero objeto de la estima del hombre. Pero aquello que es algo en su ser no se agota en su carácter de objeto y mucho menos cuando esa objetividad tiene carácter de valor. Todo valorar es una subjetivación (...) No deja ser a lo ente, sino que lo hace valer única y exclusivamente como objeto de su propio quehacer (2001c, 285-6)

Steiner reconoce en el modelo de Taylor la diferencia humano-animal heideggeriana. Considera que sostener esta diferencia nos permitiría mantener la distancia necesaria para acercarnos a la riqueza del mundo animal sin aplicarle categorías ni valoraciones humanas. En este sentido, el abismo humano/animal evita el reduccionismo ontológico y la centralidad humana. Es cierto que Heidegger sostiene

human freedom as regards the natural environment, in the interest of respecting and protecting nonhuman beings and establishing sense of harmony with nature. At the same time, liberal ideals would be maintained in the interest of regulating relations between human beings” (2005, 251). La traducción es nuestra.

que el animal no tiene acceso al ente *en cuanto tal*, ni habla, ni existe. Pero, tal vez, esta serie de negaciones habría que considerarlas como advertencias que impiden ver al animal desde la modalidad humana de ser. Y si nos suenan como afirmaciones escandalosas, quizá se deba a que sobrevaloramos estas capacidades como si fuesen un bien en sí y no estrictamente un bien humano, como previene Taylor. Afirmaciones como: “Hemos visto ya que existen argumentos de peso para concluir que el criterio para ser respetado debe ser la posibilidad de tener experiencias positivas y negativas. Comprobamos entonces que teníamos motivos para rechazar la idea de que el mero hecho de estar vivo sea algo valioso en sí mismo” (Horta, 2012: 207), resultarían totalmente inaceptables para Heidegger, para Derrida y para Taylor, aunque el argumento de Horta responde al anhelo, bien intencionado, de revertir la cría y matanza industrializada de animales. Identidad o pertenencia, transposición, reflejo, diferencia hablan de la vincularidad de todo cuanto es, de la diversidad y multiplicidad de los entes y de la heterogeneidad de los vínculos.

Hemos sostenido que la discrepancia entre Heidegger y Derrida se cifraría en el concepto de contaminación que implica superposición, transgresión y transformación entre los involucrados. Heidegger pensó la transposición y la diferencia humano-animal, pensó la cosa como relacional y Derrida, la diferencia y la contaminación. El punto ciego de Heidegger parecería ser el no haber cuestionado el concepto general animal y haber desarrollado una teoría del organismo aplicable a todos los animales e inaplicable al ser humano; es decir, el no haber pensado las diferencias entre los animales y entre estos y los humanos. La pregunta sobre la aplicabilidad de la teoría del organismo heideggeriana a todos los animales y la inaplicabilidad al ser humano, queda pendiente.

Más allá de las diferencias, es indiscutible el sincero esfuerzo de Heidegger y de Derrida por buscar una salida del modo de pensar metafísico y de la subjetividad moderna, marcada por los conceptos de Dasein, de cuadratura, de cosa, de *différance*, de huella, de contaminación. Rescatar a los entes y a los sujetos de su aislamiento y colocarlos en un tejido de relaciones del que nacen las diferencias fue una tarea central para ambos y una tarea a continuar. Creemos también que las relaciones

humano-animal-ambiente-tecnología hoy se muestran más conflictivas y complejas, demandando con urgencia cambios en nuestras conductas y modos de comprensión. La crisis del proyecto liberal capitalista es la crisis de un proyecto de humanidad que arrastra consigo la determinación de lo otro, animales, plantas, ríos, montañas, aire, máquinas, métodos, etc., que Derrida y Heidegger supieron ver y denunciar. Nos queda a nosotros su herencia y la posibilidad de hacerla funcionar colaborativamente en un pensamiento plural, generoso y no partidario.

Para terminar, nos complace introducir, como posible deriva y continuación de este trabajo, el nuevo camino inaugurado por Graham Harman en relación con Heidegger y una ontología no relacional. Si bien Harman, de acuerdo con la tradición, rechaza la diferencia ontológica humano-animal con su base en el *en cuanto tal*¹²⁶, reconoce en la cuadratura y en el análisis de los útiles de Heidegger un punto de partida para una ontología orientada a los objetos que implica una postura descentrada, no antropocéntrica y, en definitiva, una filosofía no humana. Según Harman, Heidegger no habría abandonado la postura correlacionista entre humano-mundo, pero habría reconocido la realidad de los objetos y su sustracción. La noción de correlación, introducida por Quentin Meillassoux (2006) que junto a Harman y otros integrarían el grupo autodenominado realismo especulativo¹²⁷, acertaría en el núcleo antropocentrista de la tradición enfocada en la relación exclusiva humano-mundo, relación que Timothy Morton califica de hechizante y que consistiría en: “(...) la idea de que la filosofía solo puede hablar dentro de un estrecho rango que se limita al correlato hombre-mundo: el sentido es posible solo entre una mente humana y lo que ella piensa, es decir, sus endeble y tenues “objetos” (2018, 29). Harman, coherente con esto, sostiene que “ (...) la ontología centrada en el objeto defiende la idea de que la relación humano-mundo no tiene ningún privilegio por sobre las

¹²⁶. Según Harman, la estructura del *en cuanto tal* se puede extender a la relación entre vivientes animales o entre objetos inanimados, es decir, no estaría limitada a la cognición humana: “Todos los objetos se encuentran con otros objetos “como” esto y aquello “como” “fáciles de destruir, “como” impenetrables, “como” formidables”(2016, 30). Considera esta estructura como primordial, como un dualismo universal ejemplificado por Heidegger en la estructura oculta de la herramienta y su manifestación.

¹²⁷. Timothy Morton ofrece una lista de participantes del *realismo especulativo*, incluyéndose: “*Realismo especulativo* es el término paraguas para un movimiento que incluye investigadores como Graham Harman, Jane Bennett, Quentin Meillassoux, Patricia Clough, Iain Hamilton Grant, Levi Bryant, Ian Bogost, Steven Shaviro, Reza Negarestani, Ray Brassier, y también para empezar a alojar a otros como Ben Woodard y Paul Ennis” (2018, 29)

demás relaciones” (2016, 112) y unas páginas más adelante escribe: “El principio más importante es el de colocar las relaciones objeto-objeto en pié de igualdad con las relaciones sujeto-objeto” (2016, 136). Según lo discutido en este trabajo, Heidegger no habría sostenido una jerarquía ontológica y habría reconocido y pensado, al menos, la relación entre los vivientes animales; pero, a diferencia de Harman, no se habría animado a pensar las relaciones entre los objetos. En realidad, una constante en el pensamiento de Heidegger vinculada a las relaciones entre humanos, entre humanos y útiles, entre humanos y animales o entre seres vivos animales es referirlas a algún andamiaje teórico que las integre y las signifique. Así, por ejemplo: mundo, entramado de útiles, transposición o la estructura cuádruple del mundo. Harman, en cambio, se centra en los entes y a partir del legado heideggeriano de la crítica a la sustancia y a la presencialidad, propone la categoría de objeto para pensar la totalidad de las cosas. Objeto, como ya hemos mencionado en el capítulo anterior, es cualquier realidad unificada y autónoma, independiente de sus posibles relaciones, de sus componentes y del conocimiento, de su verdad o falsedad. Un objeto, entonces, puede ser algo real, irreal, material, inmaterial, viviente (humano, animal, vegetal, microorganismos y más) o inerte, singular, plural. La ontología orientada a los objetos se presenta como una propuesta estética que no reduce los objetos a sus componentes, como lo haría una postura fisicalista o materialista, ni los limita a sus relaciones, como lo habría hecho, por ejemplo, Heidegger¹²⁸ y buena partes de las propuestas del pensamiento ecológico y de los estudios críticos animales. La nueva ontología tiene en cuenta los objetos y sus relaciones sensuales y esto lo lleva a postular una estructura cuádruple que no es fija sino relativa al vínculo, a los agentes y a las circunstancias. En todo objeto se puede reconocer: un objeto real más cualidades reales y un objeto sensual más cualidades sensuales. De este modo, el campo de los objetos queda dividido en dos zonas, una manifiesta y una oculta: lo sensual y lo real, “Se trata, en todo caso, de una alternativa extraña al relativismo, según la cual, lo real, lo escondido, y lo esencial existen perfectamente,

¹²⁸. Harman defiende la autonomía del objeto más allá de sus partes constituyentes y más allá de toda relación con otros objetos. Entiende que la eliminación de la identidad elimina la diferencia y la multiplicidad, y considera que en Heidegger habría un primado de la relación por sobre los objetos independientes. Así, por ejemplo, el mundo como una red de significados previos retiene los objetos y los invisibiliza.

pero se comunican solo por medio de lo irreal, de lo aparente o de lo inesencial” (2016,102). Lo sensual existe bajo las relaciones, lo real –o el acto de ser ejecutante, que Harman toma de Ortega y Gasset– es, por el contrario, lo que se sustrae a las relaciones, en tanto no puede ser conocido, pero puede entrar en relación con un objeto sensual y producir un nuevo objeto sensual.

Harman toma de Heidegger no solo la estructura cuádruple, también las relaciones oculto-manifiesto y de unidad-multiplicidad que él reconoce en el interior de la diferencia ontológica ser-ente. Y, a partir de estos ejes, desarrolla su lectura de la cuadratura heideggeriana: la tierra sería lo oculto unitario, los mortales serían lo desoculto unitario; el cielo, lo desoculto múltiple y los divinos, lo oculto múltiple. Resulta fácil y tentador pensar una correspondencia entre el objeto real y la tierra oculta y una; el objeto sensual y los mortales uno y desocultos, mientras que el cielo y los divinos serían análogos a las cualidades. Al cielo le correspondería las cualidades sensuales y a los divinos, las cualidades reales ocultas.

Pero la correspondencia no funciona en la medida en que, como señalamos al comienzo, Heidegger antepone estructuras a los objetos. Harman señala que el conflicto en Heidegger se da entre la realidad como un todo y las individualidades, entre mundo y entes, entre el ser y los entes particulares. Heidegger no plantea el conflicto a nivel de los objetos. En todo caso, la unidad del mundo, manifiesta en la vida de las cosas, estaría dada por la tensión entre la tierra oculta y los mortales desocultos, frente a la multiplicidad del cielo desoculto y de los divinos ocultos. Harman, por el contrario, se centra exclusivamente en los objetos que emergen de la tensión entre objetos reales y sensuales respecto de sus cualidades reales y sensuales. Tiempo, espacio, esencia, *eídos* surgen de la tensión entre objetos y cualidades.

A partir de este juego entre lo uno y lo múltiple, lo oculto y lo descubierto¹²⁹, que Harman reconoce como el núcleo del pensamiento de Heidegger, el mundo de los objetos se abre al mundo infinito de las relaciones sin necesidad de recurrir a un espacio *a priori*, ni a una unidad estructurante, ni a diferencias ontológicas entre

¹²⁹. El útil de Heidegger correspondería al objeto real “El ser herramienta del sol no reside en su utilidad, sino en la ejecución silenciosa de su realidad” (2016, 93). El *Zuhanden* no sería simplemente un medio para un fin, sería “acto de ser” que se desencadena sobre el ambiente.

entidades¹³⁰, “Una relación es siempre una especie de nueva realidad que puede representar una sustancia inescrutable vista desde diferentes ángulos por muchas otras realidades” (2016, 101).

El lamento de Cary Wolfe (2003) acerca del retraso de las humanidades respecto de la consideración de los animales frente a los profundos cambios producidos en las ciencias cognitivas, la etología y la ecología respecto de la vida animal, no implica simplemente una puesta al día sobre los nuevos saberes, ni su simple asimilación. Harman con su estética ontológica, heredera creativa de la tradición, ofrece un nuevo escenario para la interacción de todos los seres, sin la necesidad de laboratorios o de competencia entre disciplinas, pues probablemente no solo las humanidades, sino todas las disciplinas necesitan ser renovadas.

La pregunta de cómo pensar los vínculos entre especies, entre lo viviente y lo inerte y entre lo inerte, Harman la responde con una nueva ontología que no implica mezclas, ni superposiciones; no es nostálgica, no compara lo nuevo con lo anterior, ni jerarquiza ni valora, y tampoco es reactiva, no parte de la crisis ambiental y de los peligros compartidos de la vida. La propuesta de Harman no solo cuestiona los límites de la ontología relacional y de la diferencia ontológica entre los entes, sino que se presenta como una alternativa en construcción para pensar nuestra nueva realidad globalizada, mediada, organizada, transformada, intervenida y controlada tecnológicamente. Y, si como dice Braidotti, la tecnología es el lugar del devenir postantropocéntrico, Harman ofrece un marco alternativo para ese devenir.

¹³⁰. Timothy Morton, en la línea de la OOO, hablará del fin del mundo. De la necesidad de dejar de lado categorías totalizadoras como mundo, naturaleza, ser y propondrá invertir la relación todo-partes, pensando el todo como inferior a las partes.

Bibliografía de Derrida y Heidegger

- Derrida, J., 1986. *De la gramatología*. México. Siglo XXI.
- 1989. *Del espíritu, Heidegger y la pregunta*. Madrid. Pre-textos.
- 1994a. "Los fines del hombre". En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid. Cátedra.
- 1994b. "La différence". En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid. Cátedra.
- 1994c. "Ousia y gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*". En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid. Cátedra.
- 1998a. *Aporías*. Barcelona. Paidós.
- 1998b. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid. Trotta.
- 1998c. "El oído de Heidegger". En: *Políticas de la amistad*. Madrid. Trotta.
- 1998d. *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires. Eudeba.
- 2005. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid. Trotta.
- 2008a. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid. Trotta.
- 2008b. "Heidegger's Hand". En: *Psyche: Inventions of the Other*, volume II. California. Stanford University Press.
- 2010. *Seminario. La bestia y el soberano*, vol.I. Buenos Aires. Manantial.
- Derrida, J., Roudinesco, E., 2009. *Y mañana, qué...* Buenos Aires. Fondo de cultura económica.
- Heidegger, M., 1994. *Conferencias y artículos*. Barcelona. Ediciones Serbal.
- 1994. *Conferencias y Artículos*. Barcelona. Ediciones del Serbal.
- 1995. *Seminario de Le Thor*. Córdoba. Alción.
- 1997a. *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria.
- 1997b. "La pregunta por la técnica". En: *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile. Editorial universitaria.
- 1997c. "La vuelta". En: *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile. Editorial universitaria.
- 1997d. "Construir habitar pensar". En: *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile. Editorial universitaria.
- 1997e. "Tiempo y Ser". En: *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile. Editorial universitaria.
- 1999. *Introducción a la metafísica*. Barcelona. Gedisa.
- 2002. *Identidad y diferencia*. Madrid. Editora Nacional.
- 2000a. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid. Trotta.
- 2000b. *Nietzsche, TI*. Barcelona. Destino.
- 2001a. "De la esencia del fundamento". En: *Hitos*. Madrid. Editorial Alianza.
- 2001b. "De la esencia de la verdad". En: *Hitos*. Madrid. Editorial Alianza.
- 2001c. "Carta sobre el humanismo". En: *Hitos*. Madrid. Editorial Alianza.
- 2001d. "Introducción a ¿Qué es metafísica?". En: *Hitos*. Madrid. Editorial Alianza.
- 2002. *Serenidad*. Barcelona. Ediciones del Serbal.
- 2005. *Parménides*. Madrid. Ediciones Akal.
- 2006. *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*. Madrid. Alianza.
- 2007a. *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid. Síntesis.

- 2007b. *Los conceptos fundamentales de la Metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid. Alianza.
- 2010. “La sentencia de Anaximandro”. En: *Caminos de bosque*. Madrid. Alianza.
- Heidegger, M., Fink, E. 2017. *Heráclito. Seminario del semestre de invierno 1966-67*. México. FCE.

Bibliografía general

- Agamben, G., 2006. *Lo abierto*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo.
- 2007. *Infancia e historia*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo.
- Adorno, T. W., 2017. *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*. Buenos Aires. Eterna cadencia editora.
- Aristóteles, 1986. *Política*. Madrid. Alianza.
- 2009. *Categorías*. Buenos Aires. Colihue.
- Ávila Gaitán, I.D. Sin fecha. *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: La dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá. Ediciones desde abajo.
- Acevedo, G., J., 2006. "Meditación acerca de nuestra época: una era técnica". En: Sabrovsky, E. (cop.) *La técnica en Heidegger*. Tomo 1. Santiago de Chile. Editorial universidad Diego Portales.
- Balcarce, G., 2016. *Derrida*. Buenos Aires. Galerna.
- Bennett, J., 2005. *Empathic Vision: Affect, Trauma, and Contemporary Art*. Stanford. Stanford University Press.
- Berciano, V., M. "Ereignis: la clave del pensamiento de Heidegger". *Thémata: Revista de filosofía*. Universidad de Sevilla. Número 28. 2002; pp. 47-69.
- Bergson, H., 2013. *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires. Cactus.
- Berger, J., 2005. *Mirar*. Buenos Aires. Ediciones de la flor.
- Bertorello, A. "El útil y la cosa. Del mundo del Dasein al Mundo como cuadratura (Geviert)" *Pensamiento*, Vol. 74. Número 281. 2018; pp. 623-637.
- Bird Rose, D., 2011. *Wild dog dreaming: love und extinction*. EEUU. University of Virginia Press.
- Blattner, W., 1999. *Heidegger's temporal idealism*. New York. Cambridge University Press.
- Bolaño, R., "Déjenlo todo, nuevamente. Primer Manifiesto Infrarrealista". *Revista Viento en Vela*. México, D.F. N° 5, septiembre del 2006.
- Borges, J.L., 1989. *Obra poética*. Buenos Aires. Emecé.
- Braidotti, R. 2015. *Lo Posthumano*. Gedisa. Barcelona.
- Buchanan, B., 2008. *Onto-ethologies. The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. New York. State University of New York.
- Calarco, M., 2007. "Thinking through Animals: Reflections on the Ethical and Political Stakes of the Question of the Animal in Derrida". *Oxford Literary Review*, 29, 2007; pp.1-15. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/44031012>. Fecha de captura: 5/1/2021
- , 2008. *Zoographies. The question of the animal from Heidegger to Derrida*. New York. Columbia University Press.
- , "Otra insistencia del hombre: Prolegómenos a la cuestión del animal en Derrida y su lectura de Heidegger". *Boletín del centro de estudios de Teoría y crítica literaria*. Rosario. Número 16. Diciembre 2011; pp. 2-31. Disponible en: <http://www.celarg.org/boletines/articulos.php?idb=25>. Fecha de captura: 11/11/2018.
- Calvino, I., 1995. *Las ciudades invisibles*. Madrid. Siruela.
- Cerbone, D., 2002. "World, World-entry, and realism in early Heidegger". En: Dreyfus, H.; Wrathall, M. (Edits). *Heidegger Reexamined V.II*. New York. Routledge.
- Claros, M., 2002. *Martín Heidegger. El filósofo del ser*. Madrid. Edaf.
- Coccia, E., 2017. *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Buenos Aires. Miño y Dávila.
- , 2011. *La vida sensible*. Buenos Aires. Marea editorial.

- Coetzee, J. M., 2003. *Elizabeth Costello*. Barcelona. Mondadori.
- , 2018. *Siete cuentos morales*. Buenos Aires. Random House.
- Condillac, E.B., 2016. *Tratado de los animales*. Buenos Aires. Ediciones del signo.
- Cragolini, M., B., "Extraños animales: la presencia de la cuestión animal en el pensamiento contemporánea". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. La Plata. Año I, vol.II. Octubre 2014; pp. 6-17. Disponible en: <https://revistaeca.wordpress.com/numero-actual/>. Fecha de captura: 10/08/2015.
- , "El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal". *Nombres. Revista de filosofía*. Córdoba. Año XVIII, n° 22. Diciembre 2008; pp.103-113. Disponible en: www.revistas.unc.edu.ar/index.php/. Fecha de captura: 5/2/2015.
- , "Hospitalidad (con el) animal". *Escritura e imagen*. Madrid, Vol. Extra: *Herencias de Derrida/Héritages de Derrida*. 2011; pp. 313-324. Disponible en: www.revistas.ucn.es/index.php/ESIM/issue/view/2014/showToc. Fecha de captura: 25/8/2015.
- , 2016. *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires. Prometeo libros.
- , 2021. "El Gran Carnicero y la pandemia". *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, N°23. Disponible en: <https://www.icala.org.ar/erasmus/Archivo/2021/erasmus-23-2021-Cragolini.pdf>. Fecha de captura: 8/8/2021
- Daston, L., Mitman G. 2005. *Thinking with animals. New perspectives on antropomorphism*. New York. Columbia University Press.
- De Peretti, C., 2008. "A propósito de los animales (Algunas reflexiones a partir de los textos de Jacques Derrida)". En: Cragolini, Mónica, B.(comp.). *Por amor a Derrida*. Buenos Aires. Ediciones La cebra.
- , 1989. *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Barcelona. Anthropos.
- De Peretti, C.; Vidarte, P., 1998. *Jacques Derrida (1930)*. Madrid. Ediciones del Orto.
- Descola, Ph., 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Despret, V., 2018. *¿Qué dirían los animales...si les hiciéramos las preguntas correctas?* Buenos Aires. Cactus.
- , 2008. "El cuerpo de nuestros desvelos: figuras de la antro-po-zoo-génesis" En: Sánchez-Criado, T. (ed.). *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas*. Madrid. AIBR.
- Dick, P.,K., 2012. *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* Barcelona. Minotauro.
- Duque, F., 2006. "La técnica del mundo" En: Sabrofsky, E. (cop). *La técnica en Heidegger*, Tomo 1. Santiago de Chile. Editorial universidad Diego Portales.
- Esposito, R., 2009. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires. Amorrortu.
- , 2006. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Faria, C. y Paez, E., "Anthropocentrism and speciesism: conceptual and normative issues". En: *Revista de Bioética y Derecho. Barcelona*, número 32. 2014. Disponible en: <http://revistes.ub.edu/index.php/RBD/article/view/10696/13467>. Fecha de captura: 8/12/2108.
- Ferrando, F., "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. Differences and Relations". *Existenz* . Vol. 8, No. 2. 2013. Disponible en: <http://www.existenz.us>. Fecha de captura: 3/6/2021
- Fisher, M., 2019. *Realismo capitalista*. Buenos Aires. Caja negra.
- Fleisner, P., 2019. "El animal como medio. Notas sobre zoopolíticas artísticas" *Tabula Rasa*, 31, 77-97. Disponible en: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.03>. Fecha de captura: 15/7/2021.

- Francione, G.L., 2014. "Considerar seriamente la capacidad para sentir". En: Herrera Guevara, A. (Ed.). *De animales y hombres. Studia Philosophica*. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva.
- Gamboa, J., "Poeta de la estación". En: *Campotraviesa*; número 6. 2015. Buenos Aires, Ed. Campotraviesa, pp. 5-13.
- Garagalza L.; Marder, M.; Ortiz-Osés, A. "Las raíces de la physis". En: *Estudios. Utopía y Praxis latinoamericana*; año 24, número Extra1, 2019. Maracaibo, Universidad de Zulia, pp. 67-75.
- Gompertz, L., 1992. *Moral Inquiries. On the situation of man and of brutes*. Fontwell. Centaur Press.
- Grasset B., J., 2012. "El aparecer de la vida: la determinación de ser vivo en el proyecto filosófico de ser y tiempo (1927/1930)". Disponible en: <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/113408>. Fecha de captura: 15/2/2019.
- Grondin, J., 2006. *Introducción a la metafísica*. Barcelona. Herder.
- Greisch, J., 2010. *La invención de la diferencia ontológica*. Buenos Aires. Las cuarenta.
- Hamilton, Cl., 2011. *Réquiem para una especie. Cambio climático: por qué nos resistimos a la verdad*. Buenos Aires. Capital intelectual.
- Han, Byung-Chul., 2018. *Hiperculturalidad*. Buenos Aires. Herder.
- Haraway, D. J., 1995. *Ciencia, cyborgs, y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid. Cátedra.
- , 1999. "Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles". *Política y Sociedad*. Madrid. Número 30. 1999; pp. 121-163.
- , 2017. *Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad significativa*. Córdoba. Bocavulvaria ediciones.
- , 2019. *Seguir con el problema. Generar parentesco el Chthuluceno*. Buenos Aires. Edición Consonni.
- Harman G., 2016. *El objeto cuádruple. Una metafísica de las cosas después de Heidegger*. Barcelona. Anthropos.
- , 2015. *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires. Caja negra.
- Hoffman P., 2002. "Heidegger and the problem of idealism". En: Dreyfus, H.; Wrathall, M. (Edits). *Heidegger Reexamined V.II*. New York. Routledge.
- Handke, P., 2003. *El peso del mundo*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo.
- Ingold, T., 2011. "Consideraciones de un antropólogo sobre la biología". En: Montenegro Martínez L. *Cultura y Naturaleza*. Bogotá. Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis. Disponible en: <https://naturalezaculturaypoder.files.wordpress.com/2013/02/ingold-biologia.pdf>. Fecha de captura: 12/9/2020.
- Jonas, H., 2000. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid. Trotta.
- , 2005. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Barcelona. Paidós.
- , 1998. "La carga y la bendición de la mortalidad". En: *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona. Herder.
- Juliá Victoria; Kohan Walter; Castello Luis, et al., 1993. *La tragedia griega*. Buenos Aires. Editorial Plus Ultra.
- Lafont. C., 1997. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid. Alianza
- Latour, B., 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires. Siglo XXI.

- Le Bras-Chopard, A., 2003. *El zoo de los filósofos. De la bestialización a la exclusión*. Madrid. Taurus
- Lem, S., 1993. *Retorno de las estrellas*. Madrid. Alianza.
- Levinas, E., 1967. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid. Editorial Síntesis.
- Löwith, K., 2008. "La pregunta heideggeriana por el ser: la naturaleza del hombre y el mundo de la naturaleza". En: *Sobre Heidegger, cinco voces judías*. Buenos Aires. Manantial.
- Ludueña Romandini, F., 2012. *Más allá del principio antrópico: hacia una filosofía del outside*. Buenos Aires. Prometeo.
- Lyotard, J.F., 1998. *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Buenos Aires. Manantial.
- Lythgoe, E., 2014. "El lugar metodológico de la disposición afectiva en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*". En: Bertorello, A. (Ed.). *Studia Heideggeriana. Volumen III. Heidegger y el problema del método de la fenomenología*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Editorial Teseo.
- Malpas, J., 2006. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge. The Mit Press.
- , 2012. *Heidegger and the thinking of place. Explorations in the Topology of Being*. Cambridge. The Mit Press.
- Martínez Marzoa, F., 1990. "El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema «Heidegger y los griegos»)”. En: *De Grecia y la filosofía*. Murcia. Universidad de Murcia.
- Marder M. "¿Cuál es el significado del pensamiento vegetal?". *Cuadernos materialistas*. N.º 5. 2020. Partido de San Vicente, prov. de Buenos Aires, pp. 38-52. <http://colectivamateria.wixsite.com/cuadmateriaslistas/5>
- Meillassoux, Q., 2006. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires. Caja negra.
- Merton, Th., 2020. *El camino de Chuang Tzu*. Madrid. Trotta.
- Mitchell, A.J., 2015. *The Fourfold. Reading the late Heidegger*. Illinois. Northwestern University Press.
- Morey, M., 1989. *El hombre como argumento*. Barcelona. Anthropos.
- Morizot, B., 2020. *Tras el rastro animal*. Buenos Aires. Isla Desierta.
- Morton, T., 2018. *Hiperobjetos. Filosofía y ecología después del fin del mundo*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo.
- , 2019. *Humanidad. Solidaridad con los no-humanos*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo.
- Muñoz, E., "Rosi Braidotti: lo posthumano no es enemigo de lo humano". *Revista de Occidente*. N° 426. Nov., 2016.
- Nagel, Th., "What Is It Like to Be a Bat?". *The Philosophical Review*. Duke University Press. Vol. 83, N° 4. Oct., 1974, pp. 435-450. Disponible en: https://warwick.ac.uk/fac/cross_fac/iatl/activities/modules/ugmodules/humananimalstudies/lectures/32/nagel_bat.pdf. Fecha de captura: 9/11/2018.
- Nancy, J., L., 2008. "Las diferencias paralelas. Deleuze y Derrida". En: Cragolini, M., B.(comp.). *Por amor a Derrida*. Buenos Aires. Ediciones La cebra.
- Nussbaum, M., 2004. "Beyond «compassion and humanity» Justice for nonhuman animals". En: Cass R. Sunstein; Martha C. Nussbaum (Comp.). *Animal rights. Current Debates and new directions*. New York. Oxford University Press.
- Pintos Peñaranda, M. L., "Los derechos de todos los seres vivos a la luz de la fenomenología". *Investigaciones fenomenológicas*. Num. 4. 2005.
- Plutarco, 2002. "Sobre la inteligencia de los animales". En: *Obras morales y de costumbre*, IX. Madrid. Gredos.

- , 2002. "Sobre comer carne". En: *Obras morales y de costumbre*, IX. Madrid. Gredos.
- Pobierzym, R.P., 2014. *Naturaleza y ecosofía en Martín Heidegger*. Buenos Aires. Voria Stefanovsky Editores.
- Pöggeler, O., 1993. *El camino del pensar de Martín Heidegger*. Madrid. Alianza.
- Porfirio, 1984. *Sobre la Abstinencia*. Madrid. Gredos.
- Potestá, A., 2013. *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida*. Santiago de Chile. Ediciones Metales pesados.
- Potel, H., "La teleología oculta de Heidegger. La crítica de Derrida a la «epocalidad» heideggeriana". *Reflexiones Marginales*. México. Año 4, número 23, "Jean Luc Nancy", Octubre- Noviembre 2014.
- Ramos Dos Reis, R., 2012. "A vida como possibilidade e mistério". Disponible en: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/508>. Fecha de captura: 20/7/2019
- , 2014. "Justificação e argumento na fenomenologia hermenêutica". En: Bertorello, A. (Ed.). *Studia Heideggeriana. Volumen III. Heidegger y el problema del método de la fenomenología*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Editorial Teseo.
- Rée, J., 2000. *Heidegger. Historia y verdad en Ser y tiempo*. Santa Fe de Bogotá. Editorial Norma.
- Regan, T., 2014. "Derechos animales y ética medioambiental". En: Herrera Guevara, A. (Ed.). *De aniamles y hombres. Studia Philosophica*. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva.
- Rorty, R., 1993. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona. Paidós.
- Rubio, R., 2010. "Naturaleza y mundo en la transición del pensar de Heidegger tras Ser y Tiempo". En: *Actas del II Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*. Universidad Nacional Andrés Bello. Santiago.
- Ryokan, 1995. *Poemas del gran loco*. Buenos Aires. Schiumerini.
- Salzani, C. "From Post-Human to Post-Animal Posthumanism and the 'Animal Turn'". *Lo Sguardo*. N. 24, 2017 (II) -
- Saviani, C., 2004. *El oriente de Heidegger*. Barcelona. Herder.
- Schaeffer, J-M., 2009. *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires. FCE.
- Schatzki, Th., 2002. "Early Heidegger on Being, the clearing, and realism". En Dreyfus, H.; Wrathall, M. *Heidegger Reexamined*. V.2. New York. Routledge.
- Serres, M. 2013. *Pulgarcita. El mundo cambió tanto que los jóvenes deben reinventar todo: una manera de vivir juntos, instituciones, una manera de ser y de conocer*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Singer, P., 1999. *Liberacion Animal*. Madrid. Trotta.
- Sloterdijk, P., 2011. "La domesticación del ser. Por una clarificación del claro". En: *Sin salvacion: tras las huellas de Heidegger*. Madrid. Akal.
- Spinoza, Ch., 1993. "Derrida and Heidegger: iterability and Ereignis". En: *Heidegger a critical reader*. Massachusetts. Blackwell Publishers, pp. 270-297.
- Stein, E., 2004. *Sobre el problema de la empatía*. Madrid. Trotta.
- Steiner, G., 2005. *Anthropocentrism and its discontents*. Pittsburgh. University of Pittsburgh Press.
- Stengers, I., 2017. *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Barcelona. Ned Ediciones.
- Taylor, P. W., 2005. *La ética del respeto a la naturaleza*. México D.F. UNAM.
- Taylor, Ch., 1993. "Heidegger, language, and ecology". En: *Heidegger a critical reader*. Massachusetts. Blackwell Publishers, pp. 247-269.

- Trujillo, I. "Una diferencia sin como tal. Derrida y su diferencia con Heidegger". *Pensamiento*. Vol. 72. Número 270. 2016.
- Vallejo, C., 1992. *Obra poética*. Buenos Aires. Fondo de cultura económica.
- Vattimo, G., 1987. *Introducción a Heidegger*. México. Gedisa.
- Vattimo, G.; Giardina, M.; Pobierzyn, R., 2016. *Heidegger y la cuestión ecológica*. Buenos Aires. Prometeo.
- Vigo, A., 2008. *Arqueología y aletheología*. Buenos Aires. Biblos.
- Viveiros de Castro, E., 2013. *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires. Tinta Limón.
- Weil, K. "A Report on the Animal Turn" *Brown University and differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. Vol. 21. Number 2. 2010.
- Welsch, W., 2008. "Heidegger: antropocentrismo ontológico". En: Duque, F.(ed.). *Heidegger sendas que vienen*. Tomo 1. Madrid. Universidad autónoma de Madrid.
- , 2014. *Hombre y mundo. Filosofía en perspectiva evolucionista*. Valencia. Pre-textos.
- Welzer H., 2010. *Guerras climáticas. Por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI*. Madrid. Katz.
- Wolfe, C., ed, 2003. *Zoontologies: the question of the animal*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Yañez Gonzáles, G., 2018. *La ontología es una policía. Devaluar y someter al animal*. La Plata. Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales. Disponible en: www.academia.edu/37828207/La_ontolog%C3%ADa_es_una_polic%C3%ADa.
- Devaluar_y_someter_al_animal. Fecha de captura: 21/11/2018.
- Zimmerman, M. E., 2006. "Heidegger, Buddhism and Deep Ecology". En: C. Guignon. *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge U.K. Cambridge University Press.