

Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger

Hernán Candiloro

*Universidad de Buenos Aires/ Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina*

Resumen: El curso dictado por Heidegger en 1929 y publicado con el título *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad* se pregunta por la animalidad del animal. Su intención es elucidar aquel aspecto en que reside lo propio de la vida y que, sustrayéndose a todo intento de captura bajo interpretaciones mecanicistas o biologicistas, Heidegger encuentra en lo que denomina con la expresión “pobreza”. En este contexto, el presente artículo se propone indagar en el vínculo entre esta pobreza con la que el animal es caracterizado en 1929 y la consideración de lo peculiar del hombre en los mismos términos a partir de 1945. Mediante dicha indagación nuestro objetivo será explicitar el vínculo ontológico entre humanidad, animalidad y corporalidad presente en el hombre.

Palabras clave: Heidegger; vida; animalidad; pobreza; mundo

Abstract: “Poverty, Life and Animality in Heidegger’s Thought”. Heidegger’s 1929 lectures published under the title *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* inquire about the animality of the animal. Their intention is to elucidate the aspect in which the peculiarity of life resides and that, eluding every attempt of getting caught under mechanistic or biological interpretations, Heidegger finds in what he names “poverty”. In this context, this paper intends to investigate the link between this poverty, the one that characterizes the animal in 1929, and the consideration of the peculiarity of man in the same terms since 1945. Through this investigation, our goal will be to make explicit the ontological bond between humanity, animality and corporeality present in men.

Key words: Heidegger; life; animality; poverty; world

1. La vida en Heidegger

1.1. De *Ser y tiempo* a *Los conceptos fundamentales*

¿En qué consiste la animalidad del animal? ¿En qué consiste la humanidad del hombre? ¿En qué consiste la esencia de la vida? Estas son las tres preguntas fundamentales que estructuran el curso sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica*¹, presentado por Heidegger en 1929, pocos años después de publicado *Ser y tiempo*. La pregunta desarrollada en esta obra versaba, en cambio, sobre el ser del *Dasein* –la analítica existencial–, como paso previo para el abordaje del ser en su sentido general. Pocos años median entre un texto y el otro y, sin embargo, se hace evidente un cambio en la dirección del preguntar: la pregunta fundamental ya no tiene como objetivo la explicitación del ser en su sentido general, sino ahora la de la esencia de la vida. Sin embargo, y como veremos a continuación, tal vez las preguntas que rigen el desarrollo del curso no difieran tanto del preguntar ontológico de *Ser y tiempo* como una primera lectura pareciera concluir. A decir verdad, tal vez las indagaciones heideggerianas acerca de la animalidad presentes en *Los conceptos fundamentales* mantengan una relación esencial con la explicitación del ser del *Dasein*. Pero, antes de abordar esta relación, será conveniente que ubiquemos el desarrollo de los cursos en el esquema más general del preguntar heideggeriano que se inicia con *Ser y tiempo* para que luego podamos ocuparnos más específicamente de las consideraciones sobre la animalidad.

Partamos entonces de la siguiente pregunta: ¿a qué obedece el desplazamiento en el objeto del preguntar que va de *Ser y tiempo* a *Los conceptos fundamentales*? ¿Por qué una vez que se creía abandonado el preguntar por la vida en pos del restablecimiento de la ontología en *Ser y tiempo* ahora se retorna a él? Este retorno al concepto de vida puede tomarse como un intento de superación de los límites con los que se había topado la investigación en *Ser y tiempo*; límites que imposibilitaban la trascendencia de la subjetividad y que en consecuencia obturaban el acceso al ser en su sentido general. Frente a los límites subjetivos con los que se encontraba el análisis de *Ser y tiempo* –y que más adelante veremos algunas de las figuras bajo las cuales

¹ Cf. Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, Madrid: Alianza Editorial, 2007.

se hacen patentes–, el preguntar acerca de la esencia de la vida constituiría un movimiento ulterior al realizado en aquella obra y tendría como objeto un acercamiento mayor al ser en su sentido general. En efecto, bien podríamos suponer que partir del concepto de vida tendría menos connotaciones subjetivas que hacerlo del ser del hombre. Sin embargo, Heidegger ya se había ocupado de la vida con anterioridad a *Ser y tiempo*, para luego abandonar dicho concepto en favor de una indagación por el ser del *Dasein*. ¿Acaso el concepto de vida presentaba también problemas que debían ser superados a través de la explicitación del ser del hombre?

Sin lugar a dudas, *Ser y tiempo* marca un quiebre en la producción filosófica de Heidegger y muy probablemente también de la filosofía en general. En lo que refiere al pensamiento de Heidegger, *Ser y tiempo* brinda el marco –la explicitación del ser del *Dasein*– dentro del cual cobrará sentido todo preguntar, ya sea respecto del ser, de la vida, del hombre o del animal. Sin la explicitación de dicho marco, las consideraciones acerca de la vida presentadas con anterioridad a *Ser y tiempo* resultaban abstractas y esencialmente incompletas: “La vida es una forma de ser peculiar, pero por esencia accesible solo en el ‘ser ahí’”². Esto nos indica dos puntos que debemos tener presente: primero, la relación esencial entre vida y *Dasein*; y, segundo, que el retorno heideggeriano al concepto de vida trae implicada una resignificación de este último en el marco de la analítica existencial desarrollada en *Ser y tiempo*.

Mientras que en *Ser y tiempo* se parte del ser del *Dasein*, caracterizado como el ente privilegiado para la explicitación del ser en su sentido general, en *Los conceptos fundamentales* se toma a la animalidad del animal con el objetivo de realizar una explicitación de la esencia de la vida. Nos topamos con un primer rodeo en el abordaje filosófico, un primer intento de sortear límites que anuncia ya lo que años más tarde será denominado con el término “*Kehre*”, giro, vuelta. En este sentido, la *Kehre* no sería otra cosa que un paulatino desplazamiento en el punto de partida, que habiendo comenzado por el ser del *Dasein* en *Ser y tiempo*, luego tomaría el ser del resto de los entes en su relación con aquel, para finalmente partir del propio ser en su sentido general, también este considerado en su relación con el ser del *Dasein*. En

² Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, traducción de J. Gaos, Buenos Aires: FCE, 2000, p. 62 (*Ser y tiempo*, traducción de J.E. Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 75; en adelante se referirá esta traducción señalando la página entre paréntesis); “Dentro de la ontología del ‘ser ahí’, que es *anterior* a una ontología de la vida [...]” (*ibid.*, p. 270 (p. 267)).

este contexto, la pregunta por la esencia del animal como paso previo para el desarrollo de la pregunta sobre la esencia de la vida constituiría el primer paso de dicho desplazamiento, el cual, como dijimos anteriormente, tendría como objetivo intentar traspasar los límites subjetivos con los que se topaba el desarrollo de *Ser y tiempo*. Detengámonos entonces en algunos matices del desplazamiento que se da entre *Ser y tiempo* y *Los conceptos fundamentales*.

1.2. Las distintas regiones de la vida

Comencemos por las tres tesis rectoras propuestas por Heidegger en *Los conceptos fundamentales*, a saber: “la piedra es sin mundo” (*weltlos*), “el animal es pobre de mundo” (*weltarm*) y “el hombre configura mundo” (*weltbild*). ¿Por qué partir de estas tres tesis? En el nivel más general puede ya percibirse que ellas constituyen una articulación de aquello que Heidegger denomina “vida” utilizando como criterio al mundo. Esta articulación de la vida a través del mundo es plenamente coherente con lo que Heidegger ya había planteado en *Ser y tiempo* al sostener que “la vida debe comprenderse como una forma de ser a la que es inherente un ‘ser en el mundo’”³. Digámoslo sencillamente: el mundo es “inherente” a la vida y la articula en distintas regiones óntico-ontológicas: la de lo “sin-mundo”, la de lo “pobre en mundo”, y la de lo “configurador de mundo”.

La articulación de la vida en tres regiones funciona como una delimitación de tres posibles puntos de partida para el preguntar por su esencia. A diferencia de lo que ocurría en *Ser y tiempo*, donde el ente privilegiado era el *Dasein*, en el contexto de esta articulación de la vida, Heidegger elegirá como punto de partida la tesis que hace referencia al animal y su pobreza de mundo. Un desplazamiento en el punto de partida que de alguna forma ya se encuentra anunciado en *Ser y tiempo* al proclamarse la provisoriedad del análisis existencial y la necesidad de indagar acerca de la diferencia entre el *Dasein* y el resto de los entes: “Algo tan evidente como la diferencia entre el ser del ‘ser ahí’ existente y el ser de los entes que no tienen la forma de ser del ‘ser ahí’ (la ‘realidad’, por ejemplo), solo es el *punto de partida* de los problemas de la ontología, no nada en que la filosofía pueda reposar”⁴. Ahora bien, ¿a qué se debe esta elección de tomar como punto de partida a la animalidad del animal que Heidegger ha tomado en *Los conceptos fundamentales*? ¿Qué mérito hace

³ *Ibid.*, p. 269 (p. 267).

⁴ *Ibid.*, p. 470 (p. 450).

ahora del animal y no ya del *Dasein*, como había ocurrido en *Ser y tiempo*, el hilo conductor para la explicitación de la esencia de la vida? ¿Podemos tomar lo que en este curso Heidegger denomina “vida” como el equivalente de lo que en *Ser y tiempo* llamó “ser en su sentido general”?

Ante todo debemos reparar en que la estructura general de ambas obras es, en lo esencial, la misma: si la pregunta es por el ser en su sentido general –tal y como sucede en *Ser y tiempo*–, se deberá primero indagar por el ser del *Dasein*; pero si la pregunta es por la esencia de la vida, se privilegiará la esencia del animal como el punto de partida de la investigación. En ambos casos se parte del preguntar por la esencia de un ente que se considera privilegiado para solo después proceder a trascender este cuestionamiento en dirección hacia lo fundamental. En este sentido, si la primacía del *Dasein* en *Ser y tiempo* se sostenía en su “transparencia”⁵ (*Durchsichtigkeit*), en *Los conceptos fundamentales* será el carácter “intermedio”⁶ de la tesis sobre el animal respecto de las otras dos el que la determinará como el marco adecuado para el cuestionamiento acerca de la vida. Y, sin embargo, ¿de dónde proviene esta predilección por lo “intermedio” en torno a la cual se articula el desarrollo del curso?

La pregunta planteada parece ser meramente metodológica: “¿por qué partir de una consideración acerca de la animalidad en el marco de un cuestionamiento sobre la esencia de la vida?”. Y, sin embargo, como el propio Heidegger nos advierte, a toda consideración metodológica le es inherente una determinada comprensión del objeto investigado. En consecuencia, tenemos que preguntarnos por la relación entre el “método comparativo” utilizado por Heidegger en el curso y el hecho de que se tome la tesis sobre el animal – y que se la tome en razón de que es “intermedia”– como punto de partida. Ahora bien, ¿no es acaso en lo “intermedio” donde reside el mayor valor comparativo? ¿Qué es una comparación, si no una indagación acerca de “lo intermedio”? La tesis sobre el animal aparece, entonces, como el punto de partida más rico para una investigación que se proponga proceder de acuerdo con un método comparativo. Sin embargo, esta posibilidad metódica ya había sido postulada en *Ser y tiempo*: “En rigor, queda aún la posibilidad de ensanchar el análisis caracterizando *comparativamente* las variedades del ‘curarse de’ y de su ‘ver

⁵ “Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere, según esto, decir: hacer ‘ver a través’ (*Durchsichtigmachen*) de un ente –el que pregunta– bajo el punto de vista de su ser” (*ibid.*, p. 16 (p. 30)).

⁶ Cf. Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, pp. 235ss.

en torno' y del 'procurar por' y de su 'ver por', y de diferenciar al 'ser ahí' de todo ente que no tenga su forma, explanando con más detalle el ser de todo posible ente intramundano"⁷. Si bien es postulada en *Ser y tiempo*, esta caracterización comparativa entre el *Dasein* y los entes que no tienen su forma es dejada de lado para ser retomada en *Los conceptos fundamentales*. Pero, ¿qué es lo que se compara y con qué?

Por lo que dijimos hasta aquí, el desplazamiento realizado entre las dos obras iría del ente que en *Ser y tiempo* es señalado por su mayor transparencia hacia la región de mayor valor comparativo en *Los conceptos fundamentales*. En ambos casos, dos puntos de partida metodológicos que se corresponden con una determinada precomprensión de aquello por lo que se pregunta. Sin embargo, debemos percibir que el desplazamiento en el preguntar no se da entre dos regiones del ente, sino que, en cambio, va desde la condición de posibilidad de toda ontología –el ser del *Dasein*– hacia una determinada ontología regional, más específicamente, aquella de la que se ocupa la zoología. En efecto, la indagación por el ser del *Dasein* –a diferencia de la indagación por la esencia del animal– no se ocupaba de una parcela del ente, sino que, por el contrario, representaba un cuestionamiento acerca de la condición de posibilidad del aparecer del ente “en cuanto tal” y no ya solo en cuanto animal, vegetal, etcétera⁸. En este sentido, y si tenemos en cuenta esta dependencia que la pregunta por lo regional –en este caso el ámbito delimitado por la tesis sobre el animal– tiene respecto de lo fundamental –el ser del *Dasein* como la condición de posibilidad de toda región óntico-ontológica–, tendremos una pauta de la cercanía que reúne la esencia del animal con el ser del *Dasein*. Expresado sencillamente, diríamos que la pregunta por el animal tiene como condición de posibilidad a la analítica existencial entendida como la explicitación de las condiciones de posibilidad de todo preguntar.

De esta manera, nos hemos topado con el más fuerte valor comparativo de la tesis sobre el animal, en cuanto que, por lo que hemos dicho hasta aquí, toda consideración acerca de este presupondrá –y al mismo tiempo nos dirigirá hacia– una comprensión anterior respecto del ser del *Dasein*. En este sentido, si –a diferencia de la piedra– el animal es “pobre de mundo” y, por lo tanto, en

⁷ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 148 (pp. 155-156); las cursivas son nuestras.

⁸ “La metafísica del ser-ahí no es solamente la metafísica que trata del ser-ahí, sino que es la metafísica que se realiza necesariamente *como ser-ahí*. Esto implica que no puede convertirse nunca en una metafísica ‘sobre’ el ser-ahí en la forma en que la zoología habla sobre los animales” (Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, Madrid: Nacional, 2002, p. 189).

algún sentido “tiene mundo”, entonces la explicitación de la animalidad no podrá sino remitirnos comparativamente al ser del *Dasein* como aquel ente cuyo ser es “ser en el mundo”. ¿Pero acaso podría el cuestionamiento sobre lo sin-mundo, a diferencia de la pregunta por la animalidad del animal, ser independiente o separado de la explicitación del ser del *Dasein*? ¿No es también el *Dasein* condición de posibilidad de la pregunta por la región óptica y ontológica de lo sin-mundo? En efecto, decir de la piedra que es sin-mundo, definirla a partir de la ausencia de aquello propio del *Dasein*, equivale a señalar la relación que vincula a lo sin-mundo con el existente humano. Dicho sencillamente, en esta definición de la piedra como sin-mundo, el *Dasein* está en cierta forma primero y presupuesto en el preguntar. En consecuencia, si bien la tesis acerca de lo sin-mundo también posee un cierto valor comparativo que la reconduce hacia el *Dasein* como su condición de posibilidad, este valor es meramente negativo y termina por presentar a la piedra como la contracara existencial del existente humano. El carácter intermedio de la tesis sobre el animal reside, en cambio, en el hecho de que, sin ser el negativo del existente humano –puesto que en cierto sentido “tiene mundo”–, su tener mundo está dado al modo del “carecer” y entonces remite también, de alguna manera, al ámbito de lo sin-mundo⁹.

Ahora bien, en cuanto la región de lo sin-mundo mantiene también una relación esencial –aunque negativa– con el existencial del *Dasein* que es el “ser en el mundo”, ¿no puede ser tomada como punto de partida provisorio para la elucidación del ser, e, incluso, no debiera ser tomada como tal para que el giro (*Kehre*), tal y como lo hemos planteado en el presente trabajo, pueda ser completo? De ser así, la elección de lo sin-mundo como punto de partida para el desarrollo de la pregunta por el ser no se sostendría ya en la transparencia, ni tampoco en su valor comparativo, ya que ninguna de las dos características –que por cierto lo atraviesan, aunque no en un sentido destacado¹⁰– hacen de

⁹ “Si por mundo entendemos lo ente en su accesibilidad respectiva, si la accesibilidad de lo ente es un carácter fundamental del concepto de mundo, entonces el animal, si es que lo vivo es capaz de acceder a algo distinto, está del lado del hombre. En el animal y en el hombre hallamos un *tener mundo*. Por otra parte, si la tesis intermedia acerca de la pobreza de mundo del animal ha de mantenerse legítimamente y si la pobreza es un carecer y el carecer es un no tener, entonces el animal está del lado de la piedra... Aquí se entrelazan en cierta manera los extremos de falta de mundo y de configuración de mundo” (Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, p. 250).

¹⁰ En efecto, de alguna manera el ser se muestra también en la piedra y esto le brinda algún grado de transparencia y, por otro lado, lo sin-mundo posee también una cierta dimensión comparativa con el “ser en el mundo”, aunque no sea más que en cuanto reverso existencial del *Dasein*.

él un ente señalado. ¿Cuál sería entonces el método para un correcto abordaje del ser de lo sin-mundo como paso previo para la elucidación del ser en su sentido general? ¿O acaso la pregunta que toma como punto de partida a lo sin-mundo no se dirige hacia el ser en su sentido general?

En cualquier caso, ¿bajo qué perspectiva lo sin-mundo puede volverse señalado? Quizás un buen lugar para buscar las respuestas a estas preguntas sea el discurso sobre la esencia del arte presentado por Heidegger en 1936¹¹. Tal vez ese discurso no sea sino el desarrollo minucioso de aquello que, en *Los conceptos fundamentales*, Heidegger resume en la tesis “el hombre configura mundo” y la particular manera en la que ese configurar se presenta, al momento de la obra de arte, en aquello que en una primera instancia diríamos que es sin-mundo, un simple objeto, una cosa. La escultura en la piedra, el dibujo en la tela, en todo caso, siempre la presencia de un mundo en lo aparentemente sin-mundo. De cualquier manera, nos encontramos nuevamente con la misma estructura que en el caso del análisis que parte de la animalidad: la pregunta por la obra de arte debe ser reconducida hacia el ser del hombre como el ámbito que la hace posible para luego intentar trascender ese ámbito en dirección al arte en cuanto tal. En ambas consideraciones, ya sea sobre lo sin-mundo o sobre la animalidad del animal, podemos percibir cómo Heidegger va realizando un rodeo respecto de aquella indagación que en *Ser y tiempo* se preguntaba en forma *directa* acerca del ser del *Dasein* y que, por eso, se había visto imposibilitada de trascender hacia el ser en su sentido general.

Esto nos da la pauta de un cambio en la direccionalidad del preguntar luego de *Ser y tiempo*: si la investigación allí se articulaba en torno a un “eje vertical” que tenía la intención de ir de forma directa del ser del *Dasein* hacia el ser en su sentido general, tanto en *Los conceptos fundamentales*, como en “El origen de la obra de arte” el preguntar se despliega en un “eje horizontal” –comparativo– que reúne la pregunta por el ente en su totalidad en una determinada región, ya sea la de lo pobre de mundo, ya sea la de lo sin-mundo, como su punto de partida. Región que, como ya hemos mencionado, tomará su valor en relación al ser del *Dasein* como su condición de posibilidad. En ambos casos, entonces, hay un cambio de metodología que pretende privilegiar la relación horizontal que reúne al ente en su totalidad con el hombre y que se encontraba ausente en las primeras consideraciones sobre la vida presentadas por Heidegger antes de *Ser y tiempo*.

¹¹ Cf. Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, en: *Caminos de Bosque*, Madrid: Alianza Editorial, 1996.

1.3. El punto de contacto entre el hombre y el animal

A través del concepto de mundo –que, como sabemos desde *Ser y tiempo*, remite a un existenciario del *Dasein*– la vida es articulada en tres regiones óntico-ontológicas a las que Heidegger refiere en sus tres tesis. Puesto que lo que determina a estas tesis pasa por el mundo, podemos decir que las regiones son definidas de modo comparativo con el ser del *Dasein*. Dicho de otro modo, si la vida se define por tener alguna relación con el mundo –ya sea sin-mundo, pobre de mundo o configurador de mundo– y el mundo es, en sentido estricto, un existenciario del *Dasein*, entonces la vida tiene a este último como una instancia suya fundamental y no puede sino definirse a través de una relación comparativa con él. Relación comparativa que, como ya hemos mencionado, se hace especialmente patente en el caso del animal, puesto que su “no tener mundo”, que lo aproxima a la piedra, es al mismo tiempo un “tener mundo” que lo remite al existente humano. La tesis sobre el animal tiene, en consecuencia, un carácter intermedio.

Tenemos aquí un primer esbozo de la dirección del preguntar heideggeriano en *Los conceptos fundamentales*: se toma como hilo conductor al mundo y se va, comparativamente, desde el ámbito delimitado por la tesis sobre el animal hacia el propio del existente humano. El procedimiento consiste en una elucidación del concepto de mundo y su relación con las distintas regiones óntico-ontológicas de la vida, en especial –por su mayor valor comparativo– con aquella en la que se encuentra el animal.

De acuerdo con Heidegger, decir del animal que es “pobre de mundo” equivale a sostener que “carece de mundo”, donde “carecer” no significa un mero “no tener”, sino un no tener que contiene en sí un tener, o mejor, un tener al modo del no tener¹². En sentido estricto, solo se puede carecer de aquello que se *puede* poseer y donde este “poder” equivale a un tener al modo de la potencia. “Carecer de mundo” es, por lo tanto, tener el mundo bajo el modo de la potencia. Distinto es el no tener mundo que le corresponde a la piedra,

¹² “Lo pobre no es en modo alguno el mero ‘menos’, el mero ‘más escaso’ frente al ‘más’ y el ‘mayor’. Ser pobre no significa simplemente no poseer nada o poseer poco o poseer menos que el otro, sino que ser pobre significa *carecer*” (Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, p. 245); “Ser pobre en el sentido de *encontrarse pobre (Armmütigkeit)*, no es una mera indiferencia frente a la posesión, sino precisamente aquel excepcional tener como si no tuviéramos” (*ibid.*, p. 246); “El animal tiene algo y no tiene algo, es decir, carece de algo. Lo expresamos así: el animal es pobre de mundo, carece fundamentalmente de mundo” (*ibid.*, p. 262).

caracterizado por una radical ausencia por la cual, en sentido estricto, nada le falta y en consecuencia nada tiene.

Si entendiéramos la carencia de mundo del animal como simple “falta” o “tener menos”, estaríamos ubicando a Heidegger en un lugar común del humanismo, a saber: aquel que pone al hombre en el centro y desplaza al animal a la periferia como una instancia degradada, involucionada, imposibilitada de trascender un valor “comparativo” respecto del ser del hombre. Este posicionamiento del hombre en el centro puede hallarse con relativa facilidad en la obra de Heidegger y nos indica *una* de las direcciones en que se mueve la comparación postulada: si tomamos como eje de la comparación al mundo, entonces la comparación va, en principio, desde el animal hacia el ser del hombre, desde la animalidad hacia el mundo como existencial del *Dasein*. Sin embargo, es necesario prestar atención a que esta no es la única dirección de la comparación, sino apenas la que se presenta al considerar el mundo y que, como veremos más adelante cuando evaluemos más detenidamente la otra dirección de la comparación, no es tan lineal como una primera lectura podría concluir.

Ya hemos visto algunas implicancias contenidas en el concepto de mundo que atraviesan las tres tesis de *Los conceptos fundamentales*. Detengámonos ahora en el otro gran término de la tesis sobre el animal. ¿Qué sucede con la “pobreza”? ¿No es ella también una instancia comparativa que reúne al hombre y al animal? Como dijimos antes, el núcleo de la investigación de *Los conceptos fundamentales* reside en el mundo, con la dirección comparativa que este concepto implica. Pero el proceder de Heidegger es lento. Le llevará casi unos dieciséis años ocuparse de la pobreza, y lo hará en un discurso de 1945, donde, a pocos días del final de la Segunda Guerra Mundial, se invoca al hombre a reencontrar lo espiritual, lo propio, en ella. Como veremos a continuación, la pobreza no será –como una lectura apresurada de *Los conceptos fundamentales* podría concluir– una simple cualidad peyorativa que degrada la patencia del mundo propia del animal a un nivel inferior, sino que, por el contrario, se convertirá en el acontecimiento por el cual el hombre podrá alcanzar, en su hora más dura, la plenitud de lo propiamente humano. Será importante que entonces pensemos la relación entre estos dos modos de la pobreza, a saber: aquella que resulta connatural al animal –“el animal es pobre de mundo”– y aquella a la que en 1945 Heidegger invoca al hombre como su lugar propio. Podemos adelantar que, de acuerdo con nuestra interpretación, ambos modos de la pobreza coinciden y que, por lo tanto, será en la pobreza propia del

animal, y que en la economía de *Los conceptos fundamentales* lo determina esencialmente, donde el hombre podrá alcanzar su ser más propio. De ser así, ¿no es también la pobreza una “instancia comparativa” entre el animal y el hombre, solo que ahora es la que nos indica la otra direccionalidad, la que va desde el hombre hacia el animal mediante una invocación?

El llamado a que el hombre se deje apropiarse por la pobreza podría ser entendido, entonces, como la invocación a que se deje apropiarse por la animalidad que ya es, a que deje ser (*Wesen*)¹³ lo que es, o, parafraseando a Nietzsche, a que el hombre llegue a ser el animal que es. Invocación o con-vocatoria –puesto que no es un llamado individual, sino más bien colectivo– que, como veremos más adelante, no por casualidad es realizada ante la inminencia de que el desastre de la guerra termine de consumarse. Una invocación a que el hombre encuentre lo propio en lo ajeno, el hogar en lo *unheimlich*, lo humano en lo animal, entendido esto último como aquello que lo aproxima al ser, lo espiritual. La otra dirección de la comparación que completa el círculo dentro del cual se configura el ser. Lo propio del hombre, entonces, en la esencia del animal.

2. El mundo en tanto tal

2.1. La pobreza

“Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos”¹⁴; “...pobreza de mundo del animal, pobreza que, dicho a grandes rasgos, es, no obstante, una riqueza”¹⁵; “aparentemente más pobres, pero más ricos en lo que se nos otorga casualmente (*Zu-fall*)”¹⁶, Heidegger insiste una y otra vez. La pobreza no es una falta sino un modo distinto de tener en el que incluso la posesión cotidiana se ve superada, enriquecida. Pero, ¿en qué sentido puede la pobreza ser una riqueza? Lo propio del animal es su pobreza de mundo, ¿o es acaso lo propio del hombre? Comencemos mejor por intentar elucidar en qué consiste la pobreza.

Tanto en *Los conceptos fundamentales*, como en el discurso de 1945, la definición es la misma: “pobreza” es un cierto “carecer de mundo”, un “tener

¹³ Esta es la forma en la cual Rafael Gutiérrez Girardot vierte el término alemán “*wesen*” en su traducción de “Carta sobre el humanismo”: “*Wesen*, como verbo: hacer ser o dejarse ser, no ser-esencialmente. Con *Wesen* se forman *Anwesen*, etc., presentarse, etc.” (citado en: Steiner, G., *Introducción a Heidegger*, México D.F.: FCE, 1999, p. 111, n. 15).

¹⁴ Heidegger, M., *La pobreza*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 93.

¹⁵ Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, p. 309.

¹⁶ Heidegger, M., *Serenidad*, Barcelona: Odós, 1994, p. 71.

y no tener”, una cierta riqueza. Ahora bien, ¿qué significa este “carecer de mundo”? ¿Solo el animal “carece de mundo” o puede acaso también el *Dasein*, eventualmente, “carecer de mundo”? ¿Cómo podría carecer de mundo un ente que justamente se caracteriza por “ser en el mundo”? Pero ya dijimos que “carecer de mundo” no es un simple “no tener” mundo, sino un peculiar modo de *abrir* el mundo en su potencialidad. En este sentido, debemos pensar de qué manera es posible una apertura, no de este mundo en particular, sino de la potencia de traer el ente a la presencia en que consiste el mundo en tanto tal. La pregunta es, entonces, cómo abrir la apertura misma, el claro, lo abierto, el mundo en su mundanidad.

Para ocuparnos de la apertura del mundo, debemos comenzar por los temples de ánimo, ya que, como nos fue indicado en *Ser y tiempo*, son estos los que lo abren en un sentido primigenio. Todo aparecer de los entes intramundanos se funda sobre esta apertura “primaria” del mundo¹⁷ propiciada por el “encontrarse” (*Befindlichkeit*) que se articula en “temples de ánimo” (*Stimmungen*). Es entonces el encontrarse el que ha “‘abierto’ en cada caso ya el ‘ser en el mundo’ como un todo y hace por primera vez posible un ‘dirigirse a...’”¹⁸. En este sentido y puesto que, como dijimos antes, la pobreza es un modo de abrir el mundo, deberá corresponderse con un modo del encontrarse y si, además, tiene la capacidad de abrirlo “en cuanto tal”, tendremos que encontrar en ella una determinación que la vincule con los temples de ánimo señalados, a saber: la angustia (*Angst*) y el aburrimiento profundo (*tiefe Langeweile*)¹⁹. Veamos cómo es presentado por Heidegger este vínculo entre la pobreza y el encontrarse.

La relación es presentada de modo explícito en *Los conceptos fundamentales*: ser pobre es un “*encontrarse pobre*”, un “tipo de *encontrarse*” por el cual “el hombre” se mantiene en un “excepcional tener como si no tuviera”²⁰. La pobreza es, entonces, un modo en el cual, no ya el animal, sino ahora también “el hombre” puede “encontrarse”, posicionándose y “adopta[ndo] una actitud”

¹⁷ Cf. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, §29.

¹⁸ *Ibid.*, p. 154 (p. 161).

¹⁹ “El angustiarse abre original y directamente el mundo como mundo. No es que se empiece por desviar reflexivamente la vista de los entes intramundanos, para pensar solo en el mundo, ante el cual acaba de surgir la angustia, sino que es la angustia lo que como modo del encontrarse abre por primera vez el mundo como mundo” (*ibid.*, p. 207 (p. 209)).

²⁰ Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, p. 246.

frente a la existencia, encontrándose “pobre”, “*armmütig*”²¹. Pero, ¿qué es lo que se tiene en la pobreza?, y ¿como si no se tuviera qué?, ¿qué cosa nos aburre o nos angustia? En todos los casos se tiene algo y, sin embargo, nunca un ente; temples de ánimo señalados atravesados por un cierto “carecer de mundo” en el cual este último cae en una insignificatividad, irreasabilidad e indeterminación en la que ningún ente puede hacerle frente al *Dasein*²². Temples de ánimo –la angustia, el aburrimiento y el que le corresponde a la pobreza, el temple de ánimo *armmütig*–, digámoslo ya, en los que el *Dasein* “carece de mundo” y en los que, sin embargo, el mundo no se encuentra meramente ausente, sino que, por el contrario, se hace patente en su imperar. Tanto en los temples de ánimo, como en la pobreza el mundo es abierto en un sentido primigenio, pero en ningún caso al modo de un ente. Por el contrario, en los temples de ánimo señalados, los entes intramundanos –y con ellos el mundo entendido como una particular articulación de sentido– caen en una insignificatividad a través de la cual se hace patente el mundo en su potencia de traer a la presencia los entes, es decir, en otras palabras, se hace patente el mundo “en cuanto tal”²³.

Los temples de ánimo señalados traen a la presencia la instancia de la que emergen los entes intramundanos, lo abierto, y lo hacen al modo del “carecer” de todo mundo particular. Estos temples anímicos no abren “este” o “el otro” “mundo”²⁴, sino el mundo “en cuanto tal” y por ello reducen el mundo particular a su insignificatividad, haciendo patente la pura potencia de ser mundo, la pura potencia de aparecer los entes intramundanos. Esto nos indica que, en el “carecer de mundo”, los que se diluyen son los entes intramundanos

²¹ Cf. *ibid.*

²² Cf. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, §40; *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, §25.

²³ “En el ‘ante qué’ de la angustia se hace patente el ‘no es nada ni en ninguna parte’. La insistencia del ‘nada’ y el ‘en ninguna parte’ intramundanos quiere decir fenomenicamente: *el ‘ante qué’ de la angustia es el mundo en cuanto tal*. La absoluta insignificatividad que se denuncia en el ‘nada’ y el ‘en ninguna parte’ no significa ausencia del mundo, sino que quiere decir que los entes intramundanos carecen tan absolutamente en sí mismos de importancia, que únicamente gracias a esta *insignificatividad* de lo intramundano se impone el mundo en su mundanidad” (Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 207 (p. 209)); “...el estar a la expectativa ‘curándose de’ no encuentra nada por lo que pudiera comprenderse, solo ase la nada del mundo; pero rechazado sobre este mundo, es puesto por la angustia el comprender ante el ‘ser en el mundo’ en cuanto tal” (*ibid.*, p. 371 (p. 360)).

²⁴ “Mundo” con comillas, puesto que refiere al primer sentido dado por Heidegger a este concepto en *Ser y tiempo* y que el propio autor aclara que utilizará solo entrecomillado, a saber: “‘Mundo’ se emplea como concepto óntico y entonces significa la totalidad de los entes que pueden ser ‘ante los ojos’ dentro del mundo” (*ibid.*, §14, p. 77 (p. 92)).

y no el mundo en cuanto tal y que, por eso, lejos de ser una simple ausencia de mundo –como sucede con la piedra–, en la pobreza propia de los temples de ánimo señalados, el mundo impera con toda su fuerza, imponiéndosele al *Dasein* como “carga”²⁵. Nos encontramos, entonces, con un doble movimiento implícito en el abrir el mundo propio de los temples de ánimo señalados: por un lado, el “mundo” entendido como una particular construcción histórica de sentido es reducido a la insignificatividad y, en consecuencia, se encuentra ausente en tanto que red de sentido “en acto”; y, al mismo tiempo, el mundo entendido como la *potencia* de sentido que trae a la presencia los entes se revela en su imperar.

En este contexto, y teniendo en cuenta que es imposible una transposición que nos ubique en lugar del animal para de esa manera describir cuál es su experiencia del entorno que lo rodea²⁶, podemos intentar plantear una analogía entre la pobreza de mundo del animal y aquella otra que nosotros hemos presentado como inherente a los temples de ánimo señalados. En cualquier caso, partimos del presupuesto de que no por casualidad Heidegger utiliza el mismo término, “pobreza” (*Armut*), para referirse, al mismo tiempo, a la esencia de la animalidad y, como veremos más adelante, a la instancia en la que se hace posible para el hombre una reafirmación del espíritu.

Tal vez esto nos aclare un poco más en qué consiste el carecer entendido como el tener bajo el modo de la potencia que hemos presentado más arriba y que nos remitía a la tesis sobre el animal. Que este último sea pobre de mundo, es decir, que carezca de mundo, significa entonces que aquella particular red histórica de sentido en la que el *Dasein* despliega su existencia se encuentra solo potencialmente en el animal y que, sin embargo, en dicha potencialidad es donde más impera: el mundo en cuanto tal –no en tanto este o este otro “mundo”– es potencia. Potencia por la cual los entes vienen a la presencia ya articulados en una red de sentido, movimiento de venir a la presencia los entes que puede ser equiparado con el ser. En este sentido, en cuanto lo determinante del animal consiste en que se encuentra “aturdido” en esta potencialidad –en el mundo en cuanto tal–, podemos decir que lo que le falta no es la patencia del ser, sino, para ser estrictos, la del ente. Heidegger lo dice claramente: el animal no accede al “ente en cuanto tal” y, sin embargo, podemos agregar nosotros, eso no significa que no acceda al ser. Pero, ¿cómo

²⁵ Cf. *ibid.*, § 29.

²⁶ Cf. Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, §50.

puede darse el ser si no en los entes? Peculiar manera de mostrarse el ser para el animal, que escapa a aquel tipo de fenómeno que se da “inmediata y regularmente” (*zunächst und zumeist*) al modo de la “intuición”²⁷.

La pregunta da entonces un nuevo giro y otro punto que vincula *Ser y tiempo*, y la analítica existencial, con *Los conceptos fundamentales*, y la pregunta por la animalidad del animal, puede ser establecido a través de las siguientes dos preguntas: ¿qué clase de fenómeno es el ser en sí mismo y cómo puede mostrarse el mundo al animal si este se encuentra imposibilitado de acceder al ente? En cualquier caso, si entendemos el fenómeno y la mostración en el sentido de “intuición”, es decir, aquello que en *Ser y tiempo* Heidegger denomina como “lo que se muestra inmediata y regularmente”²⁸, podemos decir que, en sentido estricto, en la pobreza de mundo, este último no se le “muestra” al animal. Lo cual, como sabemos, equivale a una apreciación más adecuada de lo que el mundo es por sí mismo, puesto que lo que se “muestra” son los entes y el mundo no es en ningún caso un ente particular. Sin embargo, debemos preguntarnos, ¿cuál es entonces la experiencia que el animal tiene del mundo y en la cual, en última instancia, reside aquello que lo diferencia de la piedra? Si, por lo que dijimos hasta aquí, el mundo no se le muestra al animal, sin embargo, este “carece” de él y este carecer implica, a diferencia de lo que sucede con la piedra, una experiencia de lo que se da, o mejor aun, del darse.

Recién aquí empezamos a comprender el significado de la expresión “carecer el mundo”: no la posesión de una mera falta, un simple vacío de sentido, sino, en cambio, la plenitud del darse bajo la forma de la potencia de ser mundo, su “imposición” tanto en la angustia o el aburrimiento que templan al *Dasein*, como en la pobreza que determina al animal en su animalidad, se da un cierto carecer de mundo por el cual este último impera. Imperar que hace patente la fuente de sentido en su brotar originario y no ya tal o cual sentido particular; patencia del mundo en cuanto tal que, al no estar articulada “en acto”, no puede ser temática ni, por ende, mostrarse al modo en que lo hacen los entes, sino que se encarna en el carecer mismo. Podemos entonces ser un poco más precisos en la caracterización de la angustia y el aburrimiento profundo si agregamos que lo que los vuelve señalados es justamente su ser

²⁷ “El ser, en cuanto es aquello de que se pregunta, requiere, por ende, una forma peculiar (*eigene*) de mostrarlo, que se diferencia esencialmente del descubrimiento de los entes” (Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, pp. 15-16 (p 29)).

²⁸ *Ibid.*, §7.

“pobres”, “carentes de mundo” solo en virtud de lo cual tienen la potencia de abrir el mundo en cuanto tal. De esta manera, más que un temple de ánimo por sí mismo, en tanto que modo del encontrarse el “ser pobre” representa lo señalado de los temples de ánimo, aquello que no tienen otros temples como el miedo (*Furcht*) o un aburrimiento más superficial, que se refieren siempre a algún ente ya abierto dentro de un mundo y que, por ende, presuponen la apertura primaria de este último.

Sin embargo, la pobreza posee una particularidad que la distingue de los temples de ánimo señalados, a saber: su capacidad de traspasar los límites subjetivos que se habían hecho presentes en *Ser y tiempo*. En efecto, tanto la angustia, como el aburrimiento profundo abren el mundo en su brotar originario y al mismo tiempo impiden el acceso pleno a él. Pese a que el ente intramundano se haya vuelto insignificativo, los temples de ánimo persisten aún en el imperar del mundo y refieren a una forma de subjetividad angustiada o aburrida que resiste dicho imperar. En este sentido, la perfecta mundanidad del mundo equivaldría a una “angustia sin angustia” o a un “aburrimiento sin aburrimiento”, es decir, a una apertura del mundo en la que este aparece como lo primero y no ya como una instancia “derivada” del temple de un sujeto.

Recapitulemos: ¿qué es lo que nos aburre?, ¿qué cosa nos angustia? En ningún caso un ente intramundano, nada determinado y, sin embargo, tampoco una simple “nada”²⁹. Otra característica que los temples de ánimo señalados y la pobreza tienen en común reside en el hecho de que ambos sean excepcionales, no ordinarios ni librados a la voluntad del sujeto. La angustia, tanto como el aburrimiento profundo y la pobreza simplemente le *acontecen*, le *advienen*, le caen encima al *Dasein*. Reparemos entonces en una de estas circunstancias excepcionales por la cual la angustia parece haberse vuelto tan radical que presenta la posibilidad de liberar la pobreza esencial al existente humano y connatural al animal.

²⁹ “...lo que nos aburre directamente no es *ningún ente que se pueda indicar determinadamente* ni ninguna conexión entre ellos. Sin embargo, eso no significa en modo alguno que aquí no se halle absolutamente nada que aburra” (Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, p. 152); “Pasada la angustia, suele decir el habla cotidiana: ‘No era realmente nada’. Esta manera de hablar es en efecto ónticamente exacta por lo que se refiere a *lo que* era. El habla cotidiana se endereza a un curarse y un hablar de lo ‘a la mano’. Aquello ante que se angustia la angustia no es ‘nada’ de lo ‘a la mano’ dentro del mundo. Pero este ‘nada’ de lo ‘a la mano’ se funda en el ‘algo’ más original, en el *mundo... aquello ante que se angustia la angustia es el mismo ‘ser en el mundo’*” (Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 207 (p. 209)).

2.2. El derrumbamiento de un mundo

En 1945, en el período final de la Segunda Guerra Mundial, Heidegger pronuncia su discurso sobre la pobreza. Las circunstancias son excepcionales: una guerra como nunca había sido vista, guerra que parece haber declarado definitivamente la victoria de la técnica, se encuentra a punto de terminar. Guerra que para Heidegger parece consumir aquella expresión que en “El origen de la obra de arte” había destinado a la *Antígona* de Sófocles en particular y al “gran arte” en general: “el derrumbamiento de un mundo”³⁰. Pero no del mundo en cuanto tal, es decir, de la potencia de traer a la presencia los entes, el mundo en relación con el cual el *Dasein* es “en el mundo” y que, por lo tanto, no se puede derrumbar mientras este ente siga siendo tal. El “mundo” que parece venirse abajo es aquel “mundo” particular de la labradora y sus botas, cuyo derrumbamiento ya había sido, de modo muy sutil y no sin cierta nostalgia, vislumbrado por Heidegger en una tela de Van Gogh en 1936. Acaso esa es la potencia que Heidegger le atribuye al “gran arte”: hacer patente el derrumbamiento de un “mundo”, hacer patente la pobreza, el desarraigo del hombre, su desamparo ante la huida de los dioses y, fundamentalmente, la posibilidad de que un nuevo “mundo” pueda tener lugar.

El derrumbamiento refiere a un “mundo” pasado y al mismo tiempo perdido que, aunque de modo opaco y descolorido, es vuelto a traer a la presencia, como ya derrumbado, a partir de la obra de arte. Ese “mundo” que Heidegger oye derrumbarse en 1945 se encontraba ligado a una experiencia de cercanía con la tierra y a un cierto arraigo que para Heidegger han quedado sepultados bajo el imperio de la técnica y la sociedad de masas capitalista y comunista. El alemán será a partir de entonces, en el imaginario de Heidegger, una lengua muerta o, por lo menos, una lengua del desarraigo. Será en el contexto de ese “derrumbamiento de un mundo” que Heidegger procurará, a partir de una cita de Hölderlin, invocar a los alemanes hacia un nuevo arraigo en la pobreza y el espíritu. Invocación que llamativamente trae aparejado, en el plano más político, un intento de deconstrucción del comunismo ruso.

³⁰ “Las ‘esculturas de Egina’ de la colección de Múnich, la *Antígona* de Sófocles en su mejor edición crítica, han sido arrancadas fuera de su propio espacio esencial en tanto que las obras que son. Por muy elevado que siga siendo su rango y fuerte su poder de impresión, por bien conservadas y bien interpretadas que sigan estando, al desplazarlas a una colección se las ha sacado fuera de su mundo. Por otra parte, incluso cuando intentamos impedir o evitar dichos traslados yendo, por ejemplo, a contemplar el templo de Paestum a su sitio y la catedral de Bamberg en medio de su plaza, el mundo de dichas obras se ha derrumbado” (Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, p. 29).

La cita de Hölderlin dice “nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos”. Podemos intentar comprender mejor dicha expresión a partir de lo que hemos expuesto hasta aquí. Cuando Heidegger retoma a Hölderlin y sostiene que “nos hemos vuelto pobres”, está queriendo decir que “el ‘mundo’ alemán” –el “mundo” configurado en torno a las botas de la labradora del que provenía esa misma frase de Hölderlin– se ha derrumbado, ha caído en la insignificatividad, trayendo aparejada la pérdida del sentido existencial propio del “ser alemán” –las botas de la labradora, la tierra, etcétera– que Heidegger procura recuperar durante los años treinta. Pero, al mismo tiempo, se afirma “para volvernos ricos”, es decir, que en ese derrumbamiento es reabierto la potencia de sentido y la posibilidad de construcción de un mundo nuevo vuelve a imperar.

Ahora bien, es importante que percibamos la estrecha confluencia del discurso de 1945 con el curso sobre *Los conceptos fundamentales* en lo que refiere a su objetivo más general. En efecto, tanto uno como otro constituyen un intento por trascender la interpretación mecanicista de la vida que determina a la ciencia biológica en su fundamento y cuya crisis ya había sido preanunciada por Heidegger en *Ser y tiempo*³¹. La intención que recorre tanto el discurso de 1945, como *Los conceptos fundamentales* consiste, por un lado, en elucidar una nueva concepción de lo viviente que se sustrae a toda interpretación mecanicista y vitalista y, por otro, vislumbrar la posibilidad de replantear la relación entre el existente humano y la vida. En *La pobreza* esto se hace explícito otra vez mediante una cita de Hölderlin: “Ni solo desde sí-mismo, ni tampoco únicamente desde los objetos que lo rodean, puede el hombre experimentar que hay algo más que mecanicismo, un espíritu, un dios en el mundo. Pero ciertamente [él puede experimentarlo] en una relación sublime más viva que lo eleva sobre la menesterosidad (*Nothdurft*), en la cuál [él] permanece con aquello que lo rodea”³². En este caso, las esperanzas de superar la interpretación mecanicista de la vida están depositadas en una renovada captación del “espíritu”, entendido como la fuente originaria de sentido o, dicho muy rápidamente, una metáfora de aquello que en este trabajo hemos denominado como “el mundo en cuanto tal”, la plena potencia de traer los entes a la presencia. Espíritu que, a diferencia de su interpretación tradicional

³¹ En relación con la crisis de los fundamentos científicos, Heidegger sostiene que “en la *biología* despierta la tendencia a ir más allá de los conceptos de organismo y de vida propuestos por el mecanicismo y el vitalismo, y a forjarse un concepto nuevo de la forma de ser de lo viviente en cuanto tal” (Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 19 (p. 33)).

³² Heidegger, M., *La pobreza*, p. 100; he retocado la traducción.

e, incluso, de como el propio Heidegger lo había concebido en *Ser y tiempo* –a saber: como un concepto que, en el marco de aquella obra, debía ser evitado (*Vermeiden*), en razón de que remitía a la subjetividad y con ello obturaba toda interrogación verdaderamente originaria sobre el ser³³–, ahora aparece como la posibilidad misma de ruptura con la metafísica. Dicho sencillamente, el espíritu aparece ahora como la posibilidad de experimentar, en la pobreza, “una relación sublime más viva” con la vida misma, que la que presenta la interpretación mecanicista, especialmente en su variante tecnocientífica. El espíritu como el punto medio, el lugar de confluencia entre el hombre y el ser, entre el “tener y el no tener”; lugar en el cual, ya sea en la angustia o el aburrimiento profundo, en cualquier caso siempre en la pobreza, el hombre encontrará su lugar *propio* en el mundo. Y lugar propio no solo entendido en un sentido óptico y referido entonces a un “mundo” en particular, sino, y de manera más importante, en un sentido ontológico que refiere al mundo en cuanto tal: el lugar propio del existente humano, su auténtico “ser en el mundo”. En este sentido, el objetivo no difiere esencialmente del de *Los conceptos fundamentales* –donde la discusión con la interpretación mecanicista de la vida es recurrente–, solo que ahora se refiere al animal y a la relación que el hombre mantiene con él. Lo relevante para Heidegger es, aquí también, demostrar que en la animalidad del animal “hay algo más que mecanicismo” y que ese “algo más” se encuentra, al igual que en el caso del hombre, en la pobreza.

La pobreza une ambos intentos de romper con el mecanicismo. La pobreza es, dicho en pocas palabras, la marca misma de que algo se sustrae a la interpretación mecanicista. Y en todos los casos junto con la pobreza encontramos al espíritu. ¿Acaso el animal tiene entonces “espíritu”? En cualquier caso, el espíritu no es algo que se pueda “tener” como se posee un ente y como, de acuerdo con Heidegger, creyó toda la historia de la metafísica: el espíritu no es algo “ante los ojos”. La vida no se distingue del espíritu, la vida es espíritu.

³³ “En la medida en que en el curso de esta historia [de la metafísica] caen bajo la mirada determinados sectores señalados del ser (el *ego cogito* de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu, la persona), y desde tal momento deciden de los problemas, permanecen sin que se pregunte por su ser ni por la estructura de él, respondiendo a la completa omisión de la pregunta que interroga por el ser” (Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 32 (p. 46)); “El ‘ser cosa’ ha menester él mismo ante todo que se compruebe su origen ontológico, a fin de que pueda preguntarse qué se haya de comprender *positivamente* por el ser ‘no hecho una cosa’ del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu, de la persona... No es, por ende, caprichosidad terminológica el que evitemos estos nombres, así como las expresiones ‘vida’ y ‘hombre’, para designar al ente que somos nosotros mismos” (*ibid.*, p. 58 (p. 71)); cf. Derrida, J., *Del espíritu*, Valencia: Pre-textos, 1989.

Lejos entonces de que un ente pueda “tener” espíritu, es más bien este último el que posee a aquel, ya sea el existente humano, el animal o la piedra³⁴. Todos se encuentran poseídos por el espíritu, y aunque tanto el animal como el hombre tienen alguna experiencia de él –bajo el modo del “carecer”–, sin embargo, solo el último puede evadirse de su lugar propio al intentar saldar su carecer originario en la cercanía de los entes intramundanos.

2.3. El fundamento metafísico de la animalidad del hombre

El hombre tiene que volverse pobre para ser rico espiritualmente y así encontrar su auténtico “ser en el mundo”. Esta pobreza aparece en el derrumbamiento del “mundo”, entendido como una red de sentido histórica particular que puede vislumbrarse ya sea en la angustia, en el aburrimiento, en la obra de arte o también comparativamente con el animal. En la pobreza de los templos de ánimo, el ente intramundano se hunde en la insignificatividad, el “mundo” se derrumba³⁵. Y sin embargo esta pobreza “arroja al *Dasein* contra aquello mismo por que se angustia, su ‘poder ser en el mundo’ propio”³⁶. La pobreza saca al *Dasein* del “mundo” y lo arroja al mundo. El animal carece de mundo, se encuentra apropiado, aturdido por el imperar del mundo que lo envuelve en la pobreza. Al animal no le falta el mundo sino más bien todo lo contrario: a diferencia del *Dasein*, el animal no ha caído desde el mundo en cuanto tal hacia el ente intramundano. Su carecer es el imperar del mundo, de modo incluso más radical que como sucedía en el caso del *Dasein*: en la insignificatividad e indeterminación del mundo en la que se encuentra el animal como en su lugar propio, no hay angustia ni aburrimiento, ningún vestigio de subjetividad que prevenga el total aturdimiento (*Bennommenheit*) con el ser; su carecer es una “angustia sin angustia”, un “aburrimiento sin aburrimiento”. En consecuencia, el animal no está caído, no accede al ente y, sin embargo, no por ello está privado de todo acceso al ser³⁷. Por el contrario, la situación

³⁴ “Con toda seguridad: eso de lo que carecemos no nos pertenece como propio, de tal modo, es verdad, que nos importa que pueda pertenecernos como propio. Eso de lo que carecemos, *nosotros* no lo tenemos, sino que lo carecido nos tiene a nosotros” (Heidegger, M., *La pobreza*, p. 113; he retocado la traducción).

³⁵ “Nada de lo que es ‘a la mano’ y ‘ante los ojos’ dentro del mundo funciona como aquello ante que se angustia la angustia. La totalidad de conformidad de lo ‘a la mano’ y lo ‘ante los ojos’ descubierta dentro del mundo carece en cuanto tal de toda importancia. Se hunde toda en su propio seno” (Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 206 (p. 208)).

³⁶ *Ibid.*, p. 208 (p. 210).

³⁷ “Si la conducta [del animal] no es una relación con lo ente, ¿es entonces una relación

del animal equivaldría a estar inmerso en el mundear del mundo sin nunca caer hacia el ente intramundano.

Distinto es el caso del *Dasein*. “Inmediata y regularmente” este se encuentra caído, absorto por el ente intramundano e inmerso en una cotidianidad que lo mantiene constantemente alienado de su lugar propio. No hay espacio para una decisión subjetiva que lo acerque a su esencia, para que empuñe su propio ser será necesaria la concurrencia de circunstancias extraordinarias que le permitan encontrar, en la insignificatividad de su “mundo” histórico, el venir a la presencia en cuanto tal. Solo así podrá resolverse y empuñar su destino colectivo e individual. La pobreza aparece entonces como la ocasión para que el *Dasein* pueda realizar un contramovimiento a la caída³⁸, contramovimiento que, como ya dijimos, para el animal no es en absoluto necesario.

Finalmente nos hemos topado con la otra dirección de la comparación entre el *Dasein* y el animal. En este sentido, si antes dijimos que, en relación al concepto de mundo, la comparación iba desde el carecer de mundo del animal hacia el “ser en el mundo” como un existenciario del *Dasein*, vemos ahora cómo la dirección se ha invertido y nos conduce desde la alienación cotidiana del *Dasein* hacia la pobreza del animal, entendida como aquella instancia en la cual el existente humano encontrará su lugar propio. Al mismo tiempo, esto nos demuestra que la primera dirección de la comparación no iba del animal al *Dasein* de manera tan lineal como nosotros mismos la presentamos. Por el contrario, de manera similar a lo que acontece con el *Dasein* en los templos de ánimo señalados, aunque ahora de un modo radicalizado, en la pobreza del animal el mundo impera, aún antes de que la comparación lo remita al ente que es “en el mundo”. En consecuencia, nos encontramos con la paradoja de que el animal tendría una patencia del mundo en su plena potencia que sería anterior a la propia del *Dasein*, el cual solo puede arribar a la pobreza si logra sustraerse a la alienación en la que ha sido arrojado. Por otra parte, si antes sosteníamos que en cuanto la relación comparativa, mediada por el concepto de mundo, entre el *Dasein* y el animal implicaba de alguna manera ubicar al existente humano en el centro, marginando al animal a una instancia de “degradación” respecto de aquel; ahora en cambio percibimos

con la nada? ¡No! Pero si no con la nada, entonces en cada caso con algo, lo cual entonces, después de todo, tiene que *ser y es*” (Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, p. 306).

³⁸ Recordemos que, literalmente, la angustia “saca al *Dasein* de su caída” (cf. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, §40; especialmente p. 211 (pp. 212-213)).

que la relación es más bien la inversa. La pobreza en la que se encuentra el animal es la riqueza en la que el mundo impera, el mundo en cuanto tal, sin ninguna actualización que lo prive de su plena potencia. Por el contrario, el mundo empobrecido, descolorido, que oculta tras de sí el venir a la presencia se corresponde con el “mundo” de la cotidianidad habitado por el “*Dasein* de término medio” que ha olvidado el imperar del mundo y con él su “poder ser” más propio. En este sentido, si existe una instancia de degradación en lo que refiere al mundo, esta le corresponde –comparativamente– al *Dasein* que permanece en la “impropiedad”, frente al animal que no está, esencialmente, ni siquiera caído.

El mundo se le presenta empobrecido al *Dasein* impropio, pero no en el sentido de “pobreza” antes mencionado, sino en un sentido de indigencia, menesterosidad y escasez. A diferencia del animal, el *Dasein* impropio se encuentra aturcido por la presencia, por el ente intramundano, lo inmediato –“lo que se muestra inmediata y regularmente”– y procura saldar cualquier manifestación del carecer –ya sea la angustia, el aburrimiento, la pobreza, etcétera– a través de la cual se patentiza el mundo en su brotar originario, mediante el hechizo de “la radio y la televisión”³⁹ y la masificación como evasión de su singularidad. El *Dasein* impropio evade toda angustia, se ha vuelto “materialista”, confunde “pobreza” con “indigencia”, su “necesidad” (*Notwendigkeit*) espiritual con su “indigencia” (*Not*) material; especialmente en el final de una guerra devastadora. Quiere aferrarse a los entes intramundanos, poseerlos, y no quiere, bajo ningún aspecto, que estos le falten, se rehúsa a ser pobre, a asumir el carecer originario que lo determina como el ente que es, quiere ser “sujeto”, autónomo, libre y a la vez dominador de su entorno. En este contexto, la “serenidad” (*Gelassenheit*), aquella invocación a despojarse de lo ente con la intención de que el existente humano encuentre un nuevo arraigo en la comarca (*Gegend*), puede ser equiparada con una afirmación de la animalidad; la serenidad entendida como la posibilidad de un nuevo arraigo que parta de la pobreza que caracteriza al animal.

El existente humano debe reencontrar en la animalidad el arraigo que ha perdido para de esa manera encontrar su lugar propio y aquella “relación sublime más viva” que lo vincula con el ente en su totalidad. Relación sublime por la cual la naturaleza, y con ella la vida, el animal y el propio existente humano dejan de ser concebidos en términos mecanicistas que los reducen

³⁹ Heidegger, M., *Serenidad*, p. 20.

a ser meros recursos explotables para que el *Dasein* se asuma en su lugar de cuidador de lo que acontece.

Sin embargo, a diferencia del ser humano, el animal no ha perdido su pobreza originaria, no ha caído: su estado de aturdimiento es también un estado espiritual en el cual los entes carecen de toda significatividad y no obstante es abierta la apertura. Lo propio del hombre, aquello que parece ser irreductible al animal, consiste, entonces, en la caída, el alejamiento de su condición originaria y en la necesidad de que esta sea remontada, en parte a causa de circunstancias extraordinarias y en parte por su propia resolución. Lo propiamente humano consiste entonces en la reafirmación de la pobreza que evade cotidianamente y que forma parte de su sí-mismo más propio. Reafirmación de la pobreza que, a diferencia de la impropiedad, no se dirige a ningún ente intramundano y entonces parece carecer de contenido.

Si la esencia de la animalidad del animal consiste en ser “pobre de mundo”, y el hombre debe recuperar la pobreza donde reside su existencia espiritual, entonces la pobreza emerge como el horizonte común que vincula al hombre con el animal y la animalidad. Animalidad que, por cierto, no le resulta meramente exterior, sino que lo atraviesa en su propia constitución bajo la forma de la corporalidad. Recuperar la pobreza significa, por ende, desenterrar el “fundamento metafísico de la animalidad del hombre”, fundamento que escapa a las interpretaciones mecanicistas y científicistas –metafísicas– de la vida por las cuales se rige la ciencia biológica⁴⁰. Solo así puede ser comprendida la afirmación tradicional que caracteriza el ser del hombre como animalidad racional, por fuera de su determinación metafísica y a partir de su origen esencial en la pobreza de la vida⁴¹.

Lo espiritual en el hombre reside en la reafirmación de la pobreza que a través de la animalidad lo reúne con la vida. El *Dasein* es, en cuanto viviente, corporal: “...ser corporal no quiere decir que al alma le esté añadida una masa llamada cuerpo, sino que en el sentirse el cuerpo está de antemano contenido

⁴⁰ “La animalidad del hombre tiene un fundamento metafísico más profundo que el que pueda enseñarse nunca de modo biológico-científico con la referencia a una especie animal existente que se asemeja aparentemente en ciertos aspectos de una manera exterior” (Heidegger, M., *Nietzsche*, vol. 1, Barcelona: Destino, 2000, p. 455).

⁴¹ “El hombre se entiende como *animal rationale*. Esta determinación no es solo la traducción latina del griego ζῶον λόγον ἔχον, sino una interpretación metafísica. En efecto, esta determinación esencial del ser humano no es falsa, pero sí está condicionada por la metafísica. Pero es su origen esencial y no solo sus límites lo que se ha considerado digno de ser puesto en cuestión en *Ser y tiempo*” (Heidegger, M., “Carta sobre el humanismo”, en: *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 266).

en nuestro sí-mismo, de manera tal que en sus estados nos atraviesa a nosotros mismos por completo. No ‘tenemos’ un cuerpo como llevamos una navaja en el bolsillo; el cuerpo tampoco es simplemente un cuerpo físico que nos acompaña y del que constatamos, expresamente o no, que está también allí delante. No ‘tenemos’ un cuerpo, sino que ‘somos’ corporales... No estamos en primer lugar ‘vivos’ y después tenemos un aparato llamado cuerpo, sino que vivimos (*leben*) en la medida que vivimos corporalmente (*leiben*)”⁴².

3. Conclusión

A lo largo del presente trabajo hemos procurado ubicar la pregunta por el animal en el contexto más general del pensamiento de Heidegger para luego trazar el desplazamiento del preguntar que parte del ser del *Dasein* y que, pasando por el modo de ser del animal y de la obra de arte, concluye en el ser en cuanto tal. Para ello nos hemos focalizado especialmente en el vínculo presente entre la analítica existencial de *Ser y tiempo* y la caracterización de la animalidad de *Los conceptos fundamentales*, y hemos intentado hacer particular hincapié en la pobreza de mundo del animal y la pobreza a la que Heidegger invoca al existente humano para que este encuentre su lugar propio en el final de la Segunda Guerra Mundial. Tanto en una, como en otra hemos encontrado una experiencia primigenia del mundo en cuanto tal, es decir, como el puro venir a la presencia que ya no se manifiesta a través de una mostración en sentido estricto, sino, en cambio, como “carecer”. “Carecer” que es un empobrecimiento respecto de los entes intramundanos, pero un enriquecimiento en cuanto cercanía con la fuente de sentido originaria que es el ser, en el que el animal se encuentra esencialmente y que el *Dasein* de término medio debe recuperar con el objeto de encontrar su ser más propio.

El *Dasein* deberá entonces buscar su humanidad en el animal que él es⁴³, perseguir aquello que tiene más cerca de sí, lo ónticamente más cercano –su propia corporalidad– y ontológicamente más lejano –su propio ser–⁴⁴. Búsqueda de lo propio en lo tradicionalmente valorado como ajeno, de la mismidad en la alteridad para, de esa manera, fracturar aquella dicotomía radical que lo aliena y lo aleja de la vida. El *Dasein* no está meramente “junto a” los

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cf. Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid: Trotta, 2008.

⁴⁴ “Sin duda el ‘ser ahí’ es ónticamente no solo algo cercano o incluso lo más cercano –nosotros mismos *somos* en cada caso él. A pesar de ello, o justo por ello, es ontológicamente lo más lejano” (Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 25 (p. 39)).

animales y las plantas, como un ente “ante los ojos” junto a otro, sino que el *Dasein* es, al igual que ellos, vida. La animalidad no es entonces algo externo con lo que el *Dasein* pueda o no relacionarse, sino que, por el contrario, el *Dasein* es corporal, viviente, animal y, por ende, la ontología deberá ser, de alguna manera, una fisiología del ser: la elucidación de la apertura del ser a partir de la pobreza y la animalidad del *Dasein*.

¿Significa esto volver a la vieja definición del hombre entendido como ζῶον λόγον ἔχον? El propio Heidegger advierte que pese a que “esta determinación esencial del ser humano no es falsa”, se encuentra determinada por la metafísica⁴⁵, es decir, se sostiene sobre una interpretación del animal como un ente “ante los ojos” en el cual la existencia es entendida al modo de la “permanencia”⁴⁶. Esta interpretación deriva en concebir al propio existente humano como siendo “ante los ojos”, ya sea que se lo denomine “sujeto”, “persona” o incluso “espíritu”⁴⁷, como de hecho ocurre en la historia de la metafísica. Lo cuestionable de esta definición no es meramente que se determine al hombre a partir del animal, sino en cambio que se conciba a este último como siendo “ante los ojos”, tal y como se desprende de las interpretaciones mecanicistas y vitalistas que sirven de fundamento a la ciencia biológica. El problema es, entonces, qué se entiende por “animal”. Frente a las interpretaciones que se encuentran dentro de la “metafísica” y que lo conciben como siendo “ante los ojos”, Heidegger encontrará la esencia del animal en la “pobreza” y el “carecer”. Es en esta pobreza inherente a la animalidad donde Heidegger encontrará lo propio del hombre. Solo cuando hayamos entendido a la animalidad de esta manera, estaremos considerando al hombre en su dignidad ontológica, en función de su *humanitas*, y deberemos entonces decir que el hombre es “el animal que ha caído”, o dicho en otros términos, el animal que busca la animalidad que lleva en sí, lo ónticamente más cercano y ontológicamente más lejano.

⁴⁵ Heidegger, M., “Carta sobre el humanismo”, p. 266.

⁴⁶ “La antropología tradicional implica lo siguiente: 1. La definición del hombre como ζῶον λόγον ἔχον en la exégesis *animal rationale*, ser viviente racional. Pero la forma de ser del ζῶον se comprende aquí en el sentido del ‘ser ante los ojos’ y del ponerse delante” (Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, pp. 60-61 (p. 73)).

⁴⁷ “Porque, en principio, siempre se piensa en el *homo animalis*, por mucho que se ponga al animal a modo de *animus sive mens* y en consecuencia como sujeto, como persona, como espíritu. Esta manera de poner es, sin duda, la propia de la metafísica. Pero, con ello, la esencia del hombre recibe una consideración bien menguada, y no es pensada en su origen, un origen esencial que sigue siendo siempre el futuro esencial para la humanidad histórica. La metafísica piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en función de su *humanitas*” (Heidegger, M., “Carta sobre el humanismo”, p. 267).