Sobre la muerte del animal en Martin Heidegger

El humanismo predominante en la historia de la filosofía ha pretendido que las diferencias entre el humano y el animal sean trazadas con claridad y distinción. En el caso de Descartes, el animal es un autómata, una máquina que forma parte de la *res extensa* y que “funciona” por una cierta cantidad de tiempo hasta que sus partes fundamentales se corrompen y deja de actuar el principio de su movimiento. Por otra parte, en el pensamiento de Heidegger —que es crítico de esta tradición que posiciona al humano en una situación de superioridad frente a los otros entes— el animal ocupa el lugar de lo viviente y sin embargo, en sentido estricto, no muere, sino que fenece, su vida llega al final. Esta ausencia de muerte en el animal contrasta con el Dasein, el existente humano, para quien la muerte es un elemento constitutivo de su existencia, a punto tal de permitirle entenderla como posibilidad.

Ser entendido como posibilidad en el mundo es algo que constituye al Dasein y que lo diferencia del animal que, según Heidegger, está perturbado (*benommen*)[[1]](#footnote-1) en el medio circundante en el que se encuentra. Este perturbamiento (*Benommenheit*) y la ausencia de la estructura del “en tanto que” (*als*) es lo que hace que el animal no tenga una existencia al modo del Dasein, ya que no puede sino tan solo moverse en su medio circundante y reaccionar ante el anillo de desinhibiciones. De esta manera, la existencia entendida como proyecto y posibilidad sería algo a lo que el animal no puede acceder.

En el presente trabajo, entonces, nos proponemos indagar en las razones por las cuales el existente humano sería el único ente que muere. Analizaremos, por tanto, el carácter de posibilidad del Dasein y el papel que desempeña el lenguaje en esta diferenciación entre el humano y el animal; así como el perturbamiento característico del animal en su medio circundante, la posible temporalidad del animal y la relación que tienen estos aspectos con el no morir —aunque sí *fenecer*— del animal.

La muerte del existente humano

 En el curso del semestre de invierno de 1929/30 llamado *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Martin Heidegger indaga en la esencia de la animalidad para intentar responder la pregunta por el mundo. Con este fin, presenta tres tesis: la piedra es *sin* mundo, el animal es *pobre* de mundo, el hombre es *configurador* de mundo. A partir de la tesis intermedia que señala la pobreza de mundo, entiende al animal como organismo y traza un recorrido para diferenciarlo de los útiles (que son entes a la mano) así como del hombre. En este texto, el animal y el hombre son diferenciados en tanto los animales y las plantas son colocados en el ámbito de lo mero viviente (*Lebende*), y el hombre no. Sin embargo, ambos tienen en común que su vida termina de una u otra manera; es decir hay un dejar de vivir (*Ableben*) fáctico que ambos comparten. A pesar de esto, Heidegger afirma que solo al hombre le pertenece el morir (*Sterben*), y que al animal le corresponde tan solo el fenecer (*Verenden*). De esta diferenciación según la cual, en sentido estricto, lo viviente —plantas y animales— no muere, y el hombre sí, parece desprenderse una contradicción, pues ¿cómo puede lo viviente no morir? ¿y acaso puede el ser humano no formar parte de lo viviente y sin embargo morir? Para responder estas preguntas debemos detenernos en cómo Heidegger entiende al existente humano, al Dasein, este ente que somos nosotros mismos, y a partir de allí, diferenciarlo de su concepción respecto del animal.

 Con este fin nos remitimos a *Ser y tiempo*, donde Heidegger analiza el ser del Dasein y señala su apertura, precisamente, al ser y al tiempo. Esto significa que el Dasein ex-iste, es decir es en la exterioridad de sí mismo, pues lo constituye el ser-en-el-mundo —es decir, es en cada caso en un mundo— y además está arrojado a una existencia temporal, en la cual no es solo el presente lo que le atañe, sino también el pasado y el futuro. Esta existencia en el tiempo hace que al Dasein no le resulte indiferente aquello que no está ante él, sino que las posibilidades abiertas al futuro y aún no presentes lo interpelan particularmente. Sin embargo, las posibilidades del futuro se cierran ante la posibilidad más extrema y última que significa el final de toda posibilidad, incluso de ella misma: la muerte. De esta manera, la muerte implica el fin de la relación del propio Dasein con los otros y consigo mismo.

 Pero que la muerte implique el fin de toda posibilidad significa que el Dasein en su ser es posibilidad. Es decir, la muerte, en tanto es la posibilidad más propia, irreferente, irrebasable e indeterminada (Heidegger, 2009: p. 289), nos hace manifiesto que nuestra propia existencia consiste en ser posibilidad, en ser proyecto. La muerte es la primera y única segura posibilidad que tenemos al entrar en la vida, por lo que marca nuestra propia finitud. Además, esto es algo que no desconocemos, por más que cotidianamente nos movamos atareados en el mundo y nos ocupemos de las cosas de manera que esa posibilidad fundamental quede solapada.

 Asimismo, la muerte nos indica que no somos completos, que no estamos terminados, así como tampoco estamos determinados. Por el contrario, la existencia del Dasein es eminentemente posibilidad. Cabe aclarar, sin embargo, que esta posibilidad es siempre relativa al Dasein fáctico del caso, es decir cada Dasein es en cada caso una posibilidad distinta. No hay una posibilidad universal que aglutine a todos los entes que son Dasein. O, mejor dicho, la única posibilidad segura que tiene cada Dasein fáctico es la posibilidad de la muerte.

La muerte del animal

 Por otra parte, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger diferencia al hombre del animal al postular que el animal es pobre de mundo mientras el hombre sería configurador de mundo. Si bien es cierto que la tesis relativa al animal en última instancia es rechazada por el propio Heidegger por pretender afirmar algo de la esencia del animal desde la perspectiva del hombre, los desarrollos que permite dicha tesis no quedan anulados. Y algo que desarrolla Heidegger a lo largo del curso es la concepción del animal en tanto organismo. En este entender al animal en tanto organismo viviente radica la diferencia con los útiles y también con el humano, pues el humano —pensado bajo las características del Dasein— es más que un “mero” organismo, ya que, como hemos visto, es entendido como posibilidad. Contrariamente, el animal es entendido solo como un organismo dado que está perturbado (*benommen*) por su medio circundante. En el perturbamiento, el animal carece de mundo, lo que significa que no puede acceder al ente en tanto que (*als*) ente. Es decir, al animal se le aparecen los entes, pero por el perturbamiento (*Benommenheit*) que lo caracteriza no los “percibe” como tales. Nosotros sí percibimos los entes en tanto que entes, lo que no significa solo que vemos a la silla como silla o al lápiz como lápiz, sino que los entes se nos aparecen en el mundo como algo con lo que hacer algo a partir de nuestras posibilidades fácticas. De todas maneras, el animal, si bien no tiene mundo, sí tiene un medio circundante (*Umgebung*) particular. Por lo tanto, el animal estaría perturbado en su medio circundante sin poder salir de él.

 A pesar del perturbamiento, el animal está abierto a lo que Heidegger denomina “anillo de desinhibiciones” (*Enthemmungsring*), por lo que el animal está efectivamente abierto y referido a lo otro que lo desinhibe (Heidegger, 2007: p. 307). En esta apertura a lo otro, el animal está abierto a nosotros, que también formamos parte de su medio circundante, pues también desinhibimos su conducta, ya sea a partir de la indiferencia, con seguridad, o que nos vea como una amenaza.

 En este estar abierto al anillo de desinhibiciones, todo ente no se le presenta como ente sino como parte de sus necesidades, como algo que lo desinhibe en su conducta animal. Además, este anillo desinhibidor no es algo que el animal se agregue en un determinado momento de su vida, sino que ser animal implica en cada momento de la vida fáctica estar rodeado por este anillo particular. Es más, según Heidegger la vida del animal consiste en la lucha (*Ringen*) del animal con su anillo (*Ring*) “por el cual está cautivado, sin ser jamás dueño de sí mismo en el sentido peculiar” (*ibid*. p. 311). El hecho de no poder ser dueño de sí mismo quita al animal la posibilidad de ser entendido como *posibilidad*, como proyecto. Que el animal esté abierto a —y perturbado por—su anillo de desinhibiciones hace que no pueda sino reaccionar ante lo desinhibidor, en cualquiera de sus formas.

Este perturbamiento que caracterizaría al animal es lo que le niega el ser entendido como posibilidad. Pues, si bien tanto el hombre como el animal se caracterizan por la finitud, ya que al ser organismos comparten ciertas características orgánicas y fisiológicas propias de los seres vivos, son dos modos de finitud distintos. Y esto sucede porque hombre y animal son dos modos de ser distintos. Mientras que el existente humano es en cada caso ser-en-el-mundo, el animal es en cada momento de su vida perturbado por su medio circundante, es decir se encuentra aturdido en él. Así, el Dasein es eminentemente posibilidad hasta que le llegue la muerte, que es la posibilidad más indeterminada. Contrariamente, el perturbamiento del animal “traza *posibilidades totalmente determinadas de la muerte*, del *encontrar la muerte*” (*ibid*. p. 322, el subrayado es de Heidegger).

De esta manera, vemos cómo para Heidegger el animal no es posibilidad ni proyecto, como sí lo es el existente humano. El perturbamiento del animal en su mundo circundante, entonces, este estar absorbido por lo que lo rodea, mostraría que el animal está en una relación de inmanencia con su medio, que no habría distancia entre el animal y su anillo de desinhibiciones, por lo que formaría parte de una totalidad. En este sentido, y a diferencia del Dasein humano quien, en tanto posibilidad, nunca está completo sino permanentemente inconcluso, el animal entonces podría pensarse como totalidad, por lo que a lo largo de su vida “discurre en sí mismo hacia la muerte” (*ibid*. p. 322).

Esta diferencia entre entender al existente humano a partir del ser-en-el-mundo y al animal a partir del perturbamiento explica, por cierto, la diferencia que traza Heidegger entre ambas maneras de llegar al final de la vida. Pues si nosotros morimos, el animal fenece. Esta diferencia entre morir (*Sterben*) y fenecer (*Verenden*) radica en que nosotros estamos constituidos ontológicamente por el ser para la muerte, lo que hace que nos podamos anticipar a ella y así reconocerla como la posibilidad más propia y más extrema, como el final de todas las posibilidades. Nosotros, entonces, asumimos la muerte en tanto tal y ella nos anuncia nuestra propia finitud. El animal, por el contrario, al estar perturbado en su medio, quedaría sin posibilidad de anticiparse (*Vorlaufen*) a la muerte, de manera que su vida simplemente llega al final. Esto sucede, entonces, porque el animal no es capaz de anticiparse a la muerte, de verla venir en su posibilidad, podríamos decir, y así, por lo tanto, el animal no muere, sino que fenece.

El tiempo y el lenguaje

Además, en *Ser y tiempo* Heidegger plantea como problema que requeriría un tratamiento especial el hecho de si el ser de los animales está constituido por un tiempo o no (*cfr*. Heidegger, 2009: 374). En otras palabras, si el animal está abierto a la temporalidad, si vive en el tiempo. Si bien es cierto que Heidegger no problematiza específicamente la posible apertura al tiempo del animal, dado que señala su perturbamiento por el medio circundante, podríamos afirmar que para Heidegger el animal, al carecer de mundo, carece también de temporalidad, carece de una experiencia del tiempo.

Esto no es algo que afirme el propio Heidegger, pero sí algo que puede desprenderse de sus afirmaciones. Y además sería, junto a su perturbamiento en el medio que lo rodea, la razón por la cual el animal no puede anticiparse a la muerte, ya que forma parte de una totalidad que lo tiene aturdido, abombado (*benommen*). Este aturdimiento del animal, entonces, impide que pueda anticiparse a la muerte, razón por la cual el final de su vida biológica no es, en sentido estricto, un morir, sino un fenecer.

Esta posible falta de temporalidad en el animal hace recordar a la segunda de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche, donde plantea que el animal alcanza la felicidad por ser ahistórico, por tener la capacidad de no recordar y vivir sólo el presente, el instante que le toca en cada caso (*cfr*. Nietzsche, 2011: pp. 697 y ss.). Es decir, tanto en Nietzsche como en Heidegger habría una diferenciación entre el hombre y el animal en cuanto a su relación con el tiempo[[2]](#footnote-2).

De esta manera, Heidegger, que al presentar el concepto de Dasein se aleja de la tradición filosófica al contrastarlo con las nociones de hombre, de sujeto, de yo; sin embargo, se mantiene dentro de lo que plantea la tradición al delimitar estas diferencias entre el humano y el animal. Pues si bien compartimos con el animal el hecho de tener una vida fisiológica y orgánica que en algún momento llega a su término, mientras nosotros existimos —en tanto estamos abiertos al ser y al tiempo—, el animal “sólo” vive, en la medida en que carece de mundo y está perturbado en su mundo circundante. Por lo tanto, esta diferenciación que Heidegger establece entre el hombre y el animal lo acerca a la tradición metafísica que pretende desmontar, y en la cual había colocado a Nietzsche como su último exponente.

Al mismo tiempo, esta finitud explicitada en la posibilidad de nuestra muerte también se nos hace patente en el lenguaje, ya que este es inconsecuente con los entes tal como se nos presentan. Es decir, nuestro lenguaje es equívoco por esta distancia que tenemos con el ente al que debemos interpretar en cada caso. El hecho de acceder al ente *en tanto que* ente significa que hay una inadecuación entre el hombre y el ente, por lo que la manera que tenemos de referirnos al ente es a través del lenguaje. Pero por esta misma inadecuación, el lenguaje resulta equívoco, inconsecuente, pues no puede asir por completo lo que se nos aparece, de manera que “el lenguaje es algo que forma parte de la esencia de la finitud del hombre” (Heidegger, 2007: p. 290). Por lo tanto, el lenguaje que nos caracteriza en tanto ex-istentes nos indica también nuestra finitud, nuestra propia muerte. Por esta razón quizás Heidegger afirme en una de sus conferencias sobre el lenguaje “los mortales (*Sterblichen*) son aquellos que pueden experimentar la muerte en tanto muerte. El animal no es capaz de ello. Tampoco puede hablar” (Heidegger, 1990: p.193)[[3]](#footnote-3). De esta manera, habría un vínculo entre el lenguaje y el morir, ambas cosas de las que carecería el animal.

Conclusiones

Hasta aquí hemos visto, entonces, que Heidegger diferencia al hombre del animal al plantear que mientras nosotros existimos en un mundo y estamos abiertos al ser y al tiempo, lo que nos hace reconocernos como entes finitos y así experimentar la muerte en tanto muerte; el animal, por su parte, vive en su medio circundante, perturbado, aturdido en él, sin distancia respecto de lo que lo rodea, por lo que su vida simplemente termina.

Por lo tanto, Heidegger pretende delimitar una frontera entre los modos de ser del hombre y del animal, una frontera que Mónica Cragnolini considera planteada por Heidegger en términos humanistas al marcar un límite que permite al hombre tener cierto privilegio diferenciando nítidamente al animal del existente humano, para que así este pueda imponerse sobre el resto de lo viviente y disponer de él. De esta manera, el hombre se acercaría al animal, en tanto ambos son organismos naturales vivos, pero lo alejaría en tanto solo el existente humano es entendido como posibilidad, lo que le permitiría aniquilar al animal “sin demasiadas culpas” (*cfr*. Cragnolini, 2016: pp. 23 y ss., 98 y ss.).

Sin embargo, nosotros no consideramos que Heidegger, al trazar estas diferencias entre el hombre y el animal, dé lugar para disponer de lo viviente animal según la voluntad y el gusto humano. Por el contrario, Heidegger afirma que “la naturaleza no es en modo alguno —ni la naturaleza no viva ni, menos aún, la viva— la tabla ni el estrato inferior sobre el que se apila el ser humano para hacer de las suyas sobre ella” (*ibid*. p. 336). Por lo tanto, que para Heidegger el animal no experimente la muerte en tanto muerte, que no sea entendido como posibilidad, no significa que el humano pueda disponer de él según sus intereses. Es decir, si bien Heidegger señala diferencias constitutivas entre el hombre —en tanto es existente— y el animal —en tanto es viviente—, esto no implica la apropiación de todo lo viviente por parte del hombre bajo el supuesto de que el animal, al no poder anticipar su muerte, es una mera “cosa” que puede ser “usada”.

En consecuencia, la crítica que en años posteriores realiza Heidegger a la tecno-ciencia y al pensar calculador, que entienden a la naturaleza como una “gigantesca estación de servicio” (Heidegger, 1989: p. 23), incluiría también al trato que tenemos con el animal, de manera que lo viviente no queda excluido del pensar heideggeriano en torno a cómo lo afecta el avance tecno-científico del hombre.

Por consiguiente, del hecho de que Heidegger diferencie al hombre del animal y afirme que el animal, al no ser entendido como posibilidad, no muere, sino que fenece, no se desprende que por eso lo viviente animal sea algo sacrificable, algo de lo cual el humano pueda disponer en vistas a sus utilidades. Por el contrario, el animal, al ser entendido por Heidegger como un *organismo* con una cierta *mismidad*, se diferencia radicalmente de los útiles y las máquinas. Por lo tanto, el hecho de que el existente humano y el animal estén aunados por ser organismos vivientes, pero al mismo tiempo diferenciados de manera que sean dos modos de ser distintos, no nos habilita a hacer uso de lo viviente según nos plazca. Al contrario, tal vez nos permita ver la posibilidad —aunque cotidianamente oculta y olvidada— de reconocer al animal como un otro y así finalmente poder *procurar por* (*Fürsorgen*) su cuidado.

Bibliografía:

-Cragnolini, M. B. (2016) *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo.

-Heidegger, M. (2007) *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo. Finitud. Soledad*, trad. de Alberto Ciria. Madrid: Alianza.

-Heidegger, M. (2009) *Ser y tiempo*, trad. de José Gaos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

-Heidegger, M. (1989) *Serenidad*, trad. de Yves Zimmermann. Barcelona: del Serbal.

-Nietzsche, F. (2011) “Consideraciones intempestivas II” en *Obras completas. Volumen I*, trad. de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos.

1. En ocasiones usaremos la palabra “perturbado” y en otras diremos “aturdido” o “abombado” para expresar el estado en el que es encuentra el animal en su medio circundante. En todos los casos, se hace referencia a la palabra alemana “*benommen*”, que el traductor al español de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* traduce como “perturbado”, así como “*Benommenheit*” es traducida y vertida aquí como “perturbamiento”. [↑](#footnote-ref-1)
2. Cabe decir, sin embargo, que en su *Genealogía de la moral* Nietzsche no traza estas diferencias entre el animal y el humano, sino que realiza una crítica del olvido de lo animal en el hombre. [↑](#footnote-ref-2)
3. Traducción levemente modificada. [↑](#footnote-ref-3)