

“Otra insistencia del hombre”: Prolegómenos a la cuestión del animal en Derrida y su lectura de Heidegger

Matthew Calarco
Departamento de Estudios Clásicos, Filosofía y Religión
Sweet Briar College, Sweet Briar, VA 24595
mcalarco@sbc.edu

Traducción: Laura Catelli
Revisión: Vicenç Tuset Mayoral

Resumen

En años recientes Derrida ha dedicado una considerable cantidad de sus escritos al abordaje de la “cuestión animal”. Con más que menos frecuencia, esta cuestión aparece en la lectura que hace Derrida de Heidegger. Para apreciar las implicaciones de la pregunta que plantea Derrida con respecto a Heidegger, en este ensayo ofrezco algunas observaciones iniciales a la cuestión animal en la lectura que hace Derrida de Heidegger. El ensayo comienza con un detenido análisis de uno de los primeros ensayos de Derrida, “Los fines del hombre”, donde se lee la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger en términos del motivo de lo “propio” del hombre. Tomando entonces como punto de partida esta lectura derrideana del humanismo de Heidegger, regreso a la *Carta* para hacer visible la manera en que Heidegger distingue lo “propio” del hombre de lo “impropio”, esto es, la animalidad. Esta lectura revela que,

mientras Heidegger ofrece un relato convincente de los límites del *humanismo* metafísico, este relato crítico no deja de apuntalar, de manera acrítica, el *antropocentrismo* de esta misma tradición. Mi sugerencia final es que la manera en que Derrida repiensa la animalidad debe entenderse como una meditación extendida sobre varias consecuencias y efectos del antropocentrismo dogmático en el pensamiento heideggeriano y postheideggeriano.

1. La lógica de lo propio en el humanismo de Heidegger

En *De la gramatología*, Derrida escribe sobre el nombre de “el hombre”¹, cómo se le otorga, y qué debe excluirse del mismo para que el hombre no sea confundido con su otro:

Man *calls himself* man only by drawing limits excluding his other from the play of supplementarity: the purity of nature, of animality, primitivism, infancy, madness, divinity. The approach to these limits is at once feared as a threat of death, and desired as access to life without difference. The history of man *calling himself* man is the articulation of *all* these limits among themselves.

[El hombre se llama hombre *a sí mismo* trazando límites que excluyen su otro del juego de la suplementariedad: la pureza de la naturaleza, de la animalidad, el primitivismo, la infancia, la locura, la divinidad. El acercamiento a estos límites es temido como una amenaza mortal, y deseado como acceso a la vida sin *différance*. La historia del hombre llamándose hombre *a sí mismo* es la articulación de *todos* estos límites entre sí.] (1974: 244–5)²

¹ A lo largo de este ensayo utilizo el término “hombre” dado que es una cita tanto de los textos de Derrida como de los de Heidegger, y también para subrayar que lo que está en juego en este ensayo es el “hombre” de la metafísica occidental, una concepción del humano que ha sido tradicionalmente restringida no solo a aquellos seres considerados *humanos* sino también *masculinos*.

² (N.T.) Dado que el autor cita de las traducciones al inglés, tanto en el caso de Derrida como en el de Heidegger, he decidido no citar de las traducciones al castellano para mantener el texto traducido lo más cercano al de Calarco que sea posible. De este modo, se hace posible que los lectores sigan de cerca las lecturas que el autor, a través del

Sin justificación, pero no sin cierto grado de provocación, quisiera aislar aquí la inscripción de uno de estos límites, esto es, la división que se describe en la delimitación del hombre a partir de su otro *animal*. Preparo así el terreno para abordar “la cuestión animal” según la presenta Derrida en su lectura de Heidegger. Dado que esta cuestión contiene una considerable cantidad de problemas a ser pensados que son, por su parte, más bien intrincados y complejos, mi tarea en el presente ensayo es simplemente bosquejar su más crudo prefacio³.

Comenzaré con una lectura del ensayo de Derrida, “Los fines del hombre”, de 1968, donde se aborda explícitamente la cuestión del nombre y los límites del hombre en el pensamiento de Heidegger. Los lectores de Derrida recordarán sin duda el notable prefacio de este ensayo, en el que se discute el vínculo esencial entre lo filosófico y lo político, así como la precisión con que Derrida lo data (abril-mayo de 1968), y su declarada protesta contra ciertas políticas relativas a la guerra de Vietnam. El tema que gobierna el ensayo, la (mala) apropiación de Hegel, Husserl y Heidegger en Francia, es también muy bien conocido y no es necesario detallarlo aquí. Pensando en la cuestión del animal, lo que me interesa es releer el puñado de páginas que Derrida dedica al humanismo de Heidegger y al rol que el motivo de lo propio del hombre juega en este humanismo. Por supuesto que lo que preocupa explícitamente a Derrida en “Los fines del hombre” no es la distinción entre humanidad y animalidad como tales; le interesa más bien lo que resta del humanismo y del nombre del hombre en Heidegger. Entonces, ¿por qué comenzar con “Los fines del hombre”⁴ si mi objetivo es entender el lugar de la cuestión del animal en la obra de Derrida? Lo que

close reading, hace de los textos que, con contadas excepciones, no aparecen en el lenguaje original sino en la traducción al inglés. Figuran entonces las citas originales de Carlarco, que son las traducciones al inglés, y ofrezco una traducción de esos pasajes a modo de referencia rápida para los lectores.

³ Exploro esta cuestión más extensamente en una monografía de próxima publicación, titulada *El animal después de Derrida*.

⁴ Ver también Lacoue-Labarthe y Nancy, 1981, para una serie de ensayos que responden al texto de Derrida.

intentaré argumentar aquí es que la lectura derrideana del humanismo de Heidegger abre un espacio que hace posible revelar de una temática en el texto de Heidegger que concierne a la animalidad y que tiende a ser pasada por alto —y es precisamente esta conjunción, o *disyunción*, del humanismo y la animalidad lo que Derrida interrogará más adelante y por extenso en nombre de la *cuestión* de lo animal. Si establecemos cuidadosamente el rol y el estatuto de la animalidad en el modo en que Heidegger repiensa el humanismo, estaremos mejor preparados para comprender qué es lo que está en juego en aquellos textos posteriores en los que Derrida formula explícitamente la cuestión del animal.

Para poder desarrollar nuestro argumento más extensamente, es necesario primero dirigir nuestra atención al texto de “Los fines del hombre”. Desde el comienzo hasta la mitad del ensayo, bajo la sección titulada “Leyéndonos”, nos encontramos inmediatamente ante la cuestión del hombre. Derrida pregunta: “What about the “we,” the humanity of “we” men in Heidegger’s text?” [¿Y qué pasa con respecto al “nosotros”, la humanidad de “nosotros” hombres en el texto de Heidegger?] (1982: 123). Como rápidamente señala Derrida, se trata de una cuestión nada simple dado que, dentro del texto de Heidegger, solo puede ser abordada en el contexto de una delimitación previa del humanismo, delimitación que revele la complicidad esencial del humanismo y la metafísica. Si debe plantearse la cuestión del “nosotros” en el texto de Heidegger, no podemos limitarnos a acusarlo de recaer *simplemente* en una forma metafísica del humanismo que él mismo, y mejor que nadie, ha puesto en tela de juicio. En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger argumenta que el humanismo, en sus formas tradicional y clásica, es metafísico en la medida en que se fundamenta en una determinación del ser del hombre sin jamás abordar la pregunta del ser, ya sea con respecto al hombre o a los seres sobre o contra los cuales el hombre es definido. En consecuencia, si efectivamente hay una nueva determinación del ser del hombre en el texto de Heidegger, probablemente sea algo más que una mera repetición de una de sus definiciones metafísicas clásicas.

Para localizar la cuestión del hombre en el texto de Heidegger con el mismo rigor con que el propio Heidegger la explora, debemos pensar el humanismo de otro modo, esto es, con relación al pensamiento de la verdad del ser. Derrida probablemente sea el primero en abordar las consecuencias del humanismo de Heidegger en este plano. Se aproxima al humanismo de Heidegger a través de un examen de los varios modos en que el hombre y el pensamiento del ser están sujetos el uno al otro (1982: 123–4). Como Heidegger ya no se permite definir el “nosotros” en los términos de las determinaciones metafísicas habituales, (por ejemplo, *animal rationale*), lo que constituye el “nosotros” debe ser repensado en términos de la pregunta por el ser. Este otro pensar sobre el hombre que encuentra su lugar junto a la pregunta por el ser (Derrida llegará a llamarlo un pensamiento de lo propio del hombre [*le propre de l’homme*]) ocurre, según Derrida, mediante “a kind of magnetic attraction [*un sorte d’aimantation*]” [una suerte de imantación] (1982: 124).

Con la modestia requerida para abordar un proyecto tan amplio y complejo como interrogar la relación entre hombre y ser en el texto de Heidegger, Derrida se limita simplemente a indicar algunos de los *efectos* de esta imantación. Estas indicaciones se extraen de *close readings* de dos textos claves: las secciones introductorias de *Ser y tiempo* (1927) y la *Carta sobre el humanismo* (1942), dos obras separadas por varios años y muchos textos de relevancia. Mientras que Derrida reconoce de entrada las complicaciones y multiplicaciones que ocurren entre estos dos textos, y más allá de ellos, no deja de insistir en que no hay un simple viraje de hombre a ser en la producción de Heidegger en el periodo entre *Ser y tiempo* y la *Carta*. Ya en 1927, la analítica existencial del Dasein en *Ser y tiempo* intenta distanciarse del “hombre”, o sujeto humanístico, de la metafísica. Y la *Carta*, con toda la oposición que profesa contra el humanismo y a favor de un pensamiento sobre la verdad del ser, continúa estando bajo la influencia de otro pensamiento (supuestamente) no metafísico de lo propio del hombre. Por lo tanto, en lugar de un quiebre o un viraje, Derrida intentará demostrar una continuidad en el

texto de Heidegger, la constancia de una atracción magnética, que según sugiere debe ser leída en términos del concepto de proximidad (*proximité*) (1982:124). La proximidad en cuestión concierne a la proximidad del hombre, tanto con respecto a su cercanía a sí mismo como al ser. Es en el juego de esta proximidad que Derrida intenta localizar el otro pensamiento de Heidegger sobre el hombre, del “nosotros-hombres”—en otras palabras, el humanismo de Heidegger. El pensamiento de Heidegger sobre la proximidad, pensamiento direccionado en contra de un humanismo metafísico que ha olvidado lo más cercano al hombre, constituye, de acuerdo con Derrida, “otra insistencia del hombre” [*une autre insistance de l’homme*]” (1982: 124), otro humanismo, incluso cuando resiste al nombre humanismo.

Con respecto a las secciones introductorias de *Ser y tiempo*, Derrida intenta remarcar la proximidad que caracteriza al Dasein como la entidad ejemplar para constituirse en punto de partida de la analítica existencial. La preocupación principal de Heidegger en estas páginas introductorias es resolver la estructura formal de la pregunta por el ser y determinar la prioridad óptica y ontológica de dicha pregunta. Con respecto a la indagación como tal, Heidegger argumenta que toda indagación está guiada de antemano por aquello que se busca, lo cual implica, en consecuencia, que los seres con la habilidad de inquirir tienen siempre ya algún mínimo entendimiento del ser. Este pre-entendimiento del ser es lo que nos caracteriza a “nosotros”, quienes inquirimos sobre el sentido del ser. Nosotros, los inquiridores, seremos los seres ejemplares para el punto de partida de la analítica existencial que se apoya parcialmente en este pre-entendimiento del ser y en la habilidad de inquirir. Pero Derrida sospecha que esta mínima determinación sobre quiénes somos “nosotros”, por simple y modesta que pueda parecer, no deja de retrotraer la analítica existencialista hacia el horizonte de la metafísica. Para comprender esta suposición, observemos más de cerca los tres elementos estructurales de la pregunta por el ser: cada pregunta contiene aquello sobre lo que se pregunta, aquello que es interrogado, y aquello que será descubierto a través del preguntar. En lo que concierne a la

pregunta por el ser, aquello sobre lo que se pregunta es el ser –¿qué entonces, es lo que ha de interrogarse aquí? Claramente *el ser*, pero el ser nunca existe separadamente de un ser, una entidad; por lo tanto se trata de interrogar el ser de un ser en particular. ¿Pero qué ser interrogar? Heidegger se pregunta si el punto de partida es discrecional, o si es posible que algún ser en particular tenga prioridad.

Derrida argumenta, de una manera que a primera vista puede parecer más bien forzada, que el principio fenomenológico de la *presencia* es el que rige la respuesta a esta pregunta. Como ya sabemos, el Dasein es la entidad ejemplar elegida como punto de partida de la analítica existencial –¿pero la elección del Dasein está basada en la *presencia*? El argumento de Derrida es que, efectivamente, una cierta forma de auto-presencia, “el principio de los principios” de la fenomenología, determina que la entidad específica a ser interrogada sea el Dasein. Esta auto-presencia toma la forma de una *proximidad absoluta hacia sí mismo*, la proximidad del ser inquiridor con respecto a sí mismo. Para apoyar esta afirmación, Derrida cita el pasaje clave de *Ser y tiempo* en el que Heidegger argumenta que el Dasein es el texto ejemplar para resolver la pregunta por el ser⁵. Pero Heidegger no menciona ningún tipo de

⁵ “If the question about Being is to be explicitly formulated and carried through in such a manner as to be completely transparent to itself, then any treatment of it in line with the elucidations we have given requires us to explain how Being is to be looked at, how its meaning is to be understood and conceptually grasped; it requires us to prepare the way for choosing the right entity for our example, and to work out the genuine way of access to it. Looking at something, understanding and conceiving it, choosing, access to it – all these ways of behaving are constitutive for our inquiry, and therefore are modes of Being for those particular entities which we, the inquirers, are ourselves. Thus to work out the question of Being adequately, we must make an entity – the inquirer [*des fragenden*] – transparent in his own Being. The very asking of this question is an entity’s mode of *Being*; and as such it gets its essential character from what is inquired about – namely, Being. This entity which each of us is himself and which includes inquiring as one of the possibilities of its Being [*Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat*], we shall denote by the term *Dasein* [*fassen wir terminologisch als Dasein*]. If we are to formulate our question explicitly and transparently, we must first give a proper explication of an entity (*Dasein*), with regard to

proximidad o presencia del ser con respecto a sí mismo en ninguna parte de este pasaje – al menos no lo menciona específicamente. Esto no pasa desapercibido para Derrida, sin embargo, quien observa inmediatamente que lo que resta de la auto-presencia en la elección del Dasein opera de manera más sutil. Es necesario señalar dos puntos a este respecto. Primero, Heidegger afirma que la tarea de la analítica existencial es hacer al inquiridor, al Dasein, “transparente” en su ser. Tal lectura se desarrollará formalmente a través de una hermenéutica de la revelación que, como observa Derrida, se asimila (lo cual no es decir que reproduzca) y entra en diálogo con el gesto metafísico clásico de traer algo a la luz, a estado de conciencia, al conocimiento –en resumen, a la auto-presencia. Segundo, a veces Heidegger retiene el nombre del “hombre” –el ser que ha sido siempre caracterizado por una forma de auto-presencia u otra– cuando habla del Dasein⁶. Según Derrida, la apoyatura en el nombre del hombre es el “paleonymic guiding thread which ties the analytic of Dasein to the totality of metaphysics’ traditional discourse” [el hilo conductor paleonímico que vincula la

its Being” [Si la cuestión del ser ha de ser explícitamente formulada y llevada adelante de manera tal que sea completamente transparente con respecto a sí misma, entonces cualquier tratamiento que se le dé en la línea de las elucidaciones que hemos brindado requieren que expliquemos cómo ha de verse el ser, cómo ha de entenderse su sentido y cómo ha de ser aprehendido conceptualmente; requiere que preparemos el camino para seleccionar la entidad correcta para nuestro ejemplo, y resolver la manera genuina de acceder al ser. Mirar algo, entenderlo y concebirlo, elegir, acceder a él –todas estas maneras de comportarse son constitutivas de nuestra indagación, y por lo tanto son modos del ser para aquellas entidades en particular que nosotros mismos, los inquiridores, somos. Por tanto, para resolver la cuestión del ser adecuadamente, debemos hacer una entidad –la entidad inquiridora – transparente en su propio ser. El hacer esta pregunta en sí es un modo de ser de una entidad, y como tal debe obtener su carácter esencial de aquello sobre lo que se inquiere – esto es, *ser*. La entidad que cada uno de nosotros es y que incluye el preguntar como una de las posibilidades de su ser, la denominaremos con el término *Dasein*. Si hemos de formular nuestra pregunta explícita y transparentemente, debemos ofrecer primero una explicación apropiada de una entidad (*Dasein*), con respecto a su ser]. (Heidegger, 1962: 26-7).

⁶ Ver las citaciones de Derrida sobre el uso del nombre “hombre” en Heidegger para describir al Dasein (1982: 127).

analítica del Dasein con la totalidad del “discurso tradicional” de la metafísica] (1982: 127). Por supuesto, Heidegger no ignora el riesgo de recaer en la clausura de la metafísica; sabe que debe evitar utilizar el nombre “hombre” cuando habla del Dasein para que la analítica existencial no se confunda con la metafísica tradicional o la antropología. Pero aun sabiendo de este problema, Heidegger no obstante se ve impelido por el lenguaje de la metafísica y, más importante, por *su propia determinación del ser propio del Dasein* (esto es, las características de ser capaz de inquirir y poseer un pre-entendimiento del ser, capacidades que Heidegger argumenta son solo accesibles a aquellos seres denominados “humanos”). Este es el punto en el que podemos empezar a ver que cuando Heidegger se refiere al Dasein no tiene en mente otra cosa que no sean “seres humanos”. No es que el Dasein sea simplemente equivalente al “hombre” de la metafísica; más bien el caso es que, para Heidegger, solo el ser que recibe esta determinación, el ser *humano*, es capaz de Dasein. No hay, por ejemplo, *Dasein* animal o vegetal. Esta dependencia con respecto al nombre del hombre da lugar a uno de los comentarios más memorables de Derrida: “We can see then that Dasein, though *not* man, is nevertheless *nothing other* than man [*On voit donc que le Dasein, s’il n’est pas l’homme, n’est pourtant pas autre chose que l’homme*]” [*Uno ve entonces que Dasein, si no es el hombre, no es sin embargo otra cosa que el hombre*] (1982: 127). Para reformular este pasaje con una sintaxis más explícita pero menos elegante, podríamos decir que el Dasein no es el hombre de la metafísica –pero que, no obstante, el Dasein no puede encontrarse en otro lugar que no sea en los seres humanos.

Si la insistencia de Derrida en el motivo de la presencia *qua* proximidad como estructura organizante del discurso de Heidegger parece un tanto forzada o artificial, basta leer algunas páginas más de *Ser y tiempo* para advertir que es el propio Heidegger quien entiende que la proximidad está en juego en la elección del Dasein como entidad ejemplar para la *Seinsfrage*. En la sección 5, la proximidad absoluta del Dasein hacia sí mismo se explica en términos de lo que está cerca, de hecho, de lo que está más cerca de todo. El Dasein está tan cerca de

nosotros, tan cerca, que nosotros mismos *somos* el Dasein. Esta proximidad, sin embargo, permanece en un nivel óntico. Ontológicamente, el ser de nuestro Dasein permanece como lo que está más lejos de nosotros. Derrida sugiere que el pensamiento de Heidegger, en *Ser y tiempo* y también después, ocupa el espacio entre esta proximidad (óntica) y la distancia (ontológica), en un intento de reducir la distancia, esto es, para reestablecer la atracción magnética que liga la esencia del hombre con el pensamiento del ser.

Si al formular y elegir la entidad ejemplar para la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*, Heidegger no logra evitar la dependencia en el nombre del hombre y en lo propio del hombre, ¿qué ocurre cuando la pregunta por el ser se articula *contra la metafísica y el humanismo* como, por ejemplo, en la *Carta sobre el humanismo*? ¿El pensamiento de la verdad del ser que consigue elaborarse en ese texto desplaza el nombre del hombre o insiste, en cambio, en una restauración de lo que es propio del hombre? El modo en que Heidegger circunscribe la correspondencia esencial entre el humanismo y la metafísica en la *Carta* parecería anunciar precisamente este desplazamiento. Para Heidegger, la metafísica se define por su incapacidad de hacer la pregunta que concierne a la verdad del ser y a la relación entre esta verdad y la esencia del hombre (Heidegger, 1998: 246). Por eso el humanismo sigue siendo metafísico, en la medida en que “presupposes an interpretation of beings without asking about the truth of being...” [presupone una interpretación de los seres sin preguntar sobre la verdad del ser...] (1998: 245). Por lo tanto, proponerle la pregunta de la verdad del ser al humanismo y a la metafísica parecería dar pie a un nuevo tipo de pensamiento que rebalsa o antecede al humanismo metafísico, que prioriza y privilegia al ser, esto es, a (el) ser (de lo ente), antes que al hombre.

Sin embargo, contrariamente a esta lectura más bien común de la *Carta* de Heidegger, Derrida argumenta que el pensamiento de la verdad del ser sigue estando relacionado con el hombre, es *del hombre*. “Man and the name of man are not displaced in the question of Being such as it is put to metaphysics. Even less do they disappear” [El hombre y el nombre

del hombre no son desplazados en la cuestión del ser tal como se la piensa en la metafísica. Y menos aún desaparecen.] (Derrida, 1982: 128). En cambio, lo que encontramos en la *Carta*, de acuerdo con Derrida, es una “reevaluation or revalorization of the essence and dignity of man” [reevaluación o revalorización de la esencia y la dignidad del hombre] (ibid.). Separemos esta cita en dos partes y consideremos la reevaluación de la *esencia* del hombre y luego su *dignidad*. La *Carta* de Heidegger protesta contra la extensión de la metafísica y contra la concepción técnica del pensamiento en tanto éstos representan una amenaza para la esencia del hombre (Heidegger, 1998: 242–3). Esta amenaza está caracterizada por la “widely and rapidly spreading devastation of language” [veloz y amplia devastación del lenguaje] y la falta de hogar del hombre, en que “not only man but the essence of man stumbles aimlessly about” [no sólo el hombre sino también la esencia del hombre erran sin ninguna dirección] (1998: 258). Sólo un restablecimiento de la esencia del hombre es capaz de contrarrestar esta amenaza y esta falta de hogar. Esto sucede cuando el hombre establece otra relación con el lenguaje y con el habla: “Before he speaks the human being must first let himself be claimed again by Being...” [Antes de hablar, el ser humano debe dejarse reclamar otra vez por el ser] (1998: 243). Escuchar ese reclamo vuelve a conferirle al hombre la esencia y el hogar una vez más. Aun cuando este pensamiento prioriza al ser y no al hombre, Heidegger acepta de inmediato que, al mismo tiempo, concierne al hombre y a su humanidad.

But in the claim upon human beings, in the attempt to make humans ready for this claim, is there not implied a concern about human beings? Where else does ‘care’ tend but in the direction of bringing the human back to his essence? What else does that in turn betoken but that man (*homo*) become human (*humanus*)? Thus *humanitas* really does remain the concern of such thinking. For this is humanism: meditating and caring, that human beings be human and not inhumane, the ‘inhuman,’ that is outside their essence. But in what does the humanity of the human being consist? It lies in his essence.

[Pero en este reclamo a los seres humanos, en el intento de preparar a los humanos para este reclamo, ¿no hay una preocupación implícita por los seres humanos? ¿Adónde más apunta “cuidar” sino en la dirección de traer al humano de nuevo hacia su esencia? ¿Qué más señala sino que el hombre (*homo*) se convierte en humano (*humanus*)? Por tanto la *humanitas* continúa siendo el foco de este pensamiento. Porque esto es el humanismo: meditar y cuidar de que los seres humanos sean humanos y no inhumanos, lo ‘inhumano’ que está fuera de su esencia. ¿Pero en qué consiste la humanidad del ser humano? Yace en su esencia.] (1998: 243–4).

La restauración de la esencia del hombre, como continúa explicando Derrida, coincide con una restauración de la *dignidad* del hombre que tiene la forma de una proximidad al ser. Esta dignidad y proximidad se encuentran en la *eksistencia* del hombre, o inherencia extática en la verdad del ser. En la eksistencia, el hombre clausura la distancia ontológica con respecto al ser que caracteriza la proximidad óptica, encuentra su camino “once again into the nearness of being” [Una vez más en la proximidad del ser] (1998: 243). Y como el ser no es un ser, el decir del ser del hombre solo se puede lograr en términos metafóricos – por tanto encontramos “in Heidegger’s discourse, the dominance of an entire metaphoric of proximity, of simple and immediate presence, a metaphoric associating the proximity of Being with the values of neighboring, shelter, house, service, guard, voice, and listening” [en el discurso de Heidegger el dominio de toda una metafórica de la proximidad, de la presencia simple e inmediata, una metafórica que asocia la proximidad del ser con los valores de la vecindad, el abrigo, la casa, el servicio, la guardia, la voz, la escucha] (Derrida, 1982: 130). De esta metafórica de la proximidad surge otro pensamiento sobre la proximidad del hombre al ser y del ser al hombre, en que “Being is essentially⁷ farther than all beings and is yet nearer to man than every being...” [El ser está esencialmente más lejos que otros seres y sin embargo está más cercano al hombre que todo ser] o como dice

⁷ “Eencialmente” se añade en la edición *Gesamtausgabe* de *Wegmarken*.

Heidegger “Being is the nearest” [El ser es lo más cercano] (Heidegger, 1998: 252). Derrida lee esta cercanía del hombre y el ser en términos de lo propio (*le propre*), un vocabulario de raíces latinas que traduce y transfiere una serie de términos del alemán (*eigen, eigentlich, eignen, Ereignis*, etc.) al giro idiomático francés: “The near is the proper; the proper is the nearest [*Le proche, c’est le propre; le propre, c’est le plus proche*] (*propre, proprius*). Man is the proper of being [*L’homme est le propre de l’être*], which right near to him whispers in his ear; Being is the proper of man, such is the truth that speaks, such is the proposition which gives the *there* of the truth of Being and the truth of man” [Lo cercano es lo propio, lo propio es lo más cercano] [*Le proche, c’est le propre; le propre, c’est le plus proche*] (*propre, proprius*). El hombre es lo propio del ser [*L’homme est le propre de l’être*], que desde muy cerca le susurra en el oído; el ser es lo propio del hombre, y así es la verdad que habla, así es la proposición que da el *allí* de la verdad del ser y la verdad del hombre]. (Derrida, 1982: 133). Es por tanto en la ek-sistencia que el hombre encuentra su ser más propio. Heidegger escribe: “Such standing in the clearing of Being I call the ek-sistence of human beings. This way of Being is proper only to the human being” [Llamo a este plantarse en el claro del ser la ek-sistencia de los seres humanos. Este modo de ser les es propio solo a los seres humanos] (Heidegger, 1998: 247)

Derrida cierra su lectura de la *Carta* citando este pasaje de Heidegger y con una nota al pie refiriendo a sus propios escritos sobre lo cercano, lo propio y la *erección* del “estar-de-pie” en “*La parole soufflée*” y *De la gramatología*. (Derrida, 1982: 133, n. 37) Con este pasaje de Heidegger y con estos últimos textos de Derrida en mente, podemos interpretar esta nota al pie como una sugerencia de lo siguiente: para Derrida, lo que se encuentra en juego en el humanismo de Heidegger no es simplemente un pensamiento de la copropiedad del hombre y el ser en *Ereignis*, sino también la manera en que la delimitación de lo que es propio del hombre sirve para *exclure* a los otros del hombre de esta propiedad. Ciertamente, Derrida no puede haber dejado de notar la insistencia con que Heidegger repite que la eksistencia es un modo de ser

propio *solo* de los seres humanos. Su pensamiento sobre lo propio ha girado siempre en torno a esas exclusiones: “Proper is the name of the subject close to himself – who is what he is – and abject the name of the object, the work, that has deviated from me” [Propio es el nombre del sujeto cercano a sí mismo –quien es lo que es– y abyecto el nombre del objeto, del trabajo, que se ha desviado de mí] (Derrida, 1978: 173)⁸. Y a pesar de que no lo ponga de relieve como uno de los temas explícitos de “Los fines del hombre”, el hecho de que Heidegger limite la eksistencia al hombre a través de una distinción entre el hombre y su *otro* animal no debe habersele escapado a Derrida, sobre todo si recordamos la cita de *De la gramatología* con la que se abre nuestro ensayo. Enseguida regresaremos a este límite entre hombre y animal.

Ahora, si nos ocupamos de *ambos* sentidos de lo propio (lo propio del hombre como una proximidad a sí mismo y al ser, y lo propio del hombre como una lógica de exclusión), podemos imaginar al menos dos tipos de respuestas a la lectura que hace Derrida del humanismo de Heidegger. Una respuesta podría ser cuestionar la lectura reductiva que hace Derrida de la proximidad del hombre a sí mismo y al ser en *Ereignis* en términos de lo propio. En este punto la mayoría de los lectores concordarían con que la lectura de Heidegger que se presenta en “Los fines del hombre” es hasta cierto punto violenta y reductiva. Sin duda es verdad, como lo han señalado Lacoue-Labarthe y otros, que Derrida no le presta suficiente atención al juego de la *impropiedad* y de lo siniestro en el discurso de Heidegger sobre el *Ereignis* y la cuestión del hombre (Lacoue-Labarthe, 1997). Siguiendo esta veta, podría criticarse a Derrida por ignorar por completo la lectura que hace Heidegger del *ethos* heracliteano en la *Carta*, que expone el lugar de morada del hombre como cualquier cosa menos como propio. Desde esta perspectiva, la

⁸ Cf. también las líneas inmediatamente precedentes a la cita de *De la gramatología* en el primer párrafo de este ensayo, donde paradójicamente Derrida define lo propio del hombre como “not the proper of man: it is the very dislocation of the proper in general: the dislocation of the characteristic, the proper in general...” [no lo propio del hombre: es precisamente esta dislocación de lo propio en general: la dislocación de lo característico, lo propio en general] (1974: 244).

relación del hombre con el ser debería entenderse no en términos de proximidad o propiedad sino como radicalmente expropiadora, *unheimlich*. Pero incluso si reconocemos estas limitaciones, en otra lectura todavía podríamos sostener que el análisis de Derrida es absolutamente necesario y debe ser profundizado⁹. Las razones de esta necesidad pueden entenderse como señalamos a continuación. Por un lado, subrayar los trazos dominantes y continuos del discurso de Heidegger (por ejemplo, lo propio del hombre) permite que los elementos menores y disruptivos (lo siniestro, lo impropio, etc.) se destaquen bajo una nueva luz. Y, por otro lado, y esto es de mayor importancia para nuestra tarea de articulación de la cuestión animal, demuestra que el pensamiento de Heidegger sobre la verdad del ser –no importa cuán matizada, ambigua o equívoca– sigue siendo un pensamiento *del hombre* y lo que le es propio al hombre. *En resumen, se trata de un antropocentrismo y un humanismo, tal vez incluso un hiperhumanismo*¹⁰. Hay consecuencias importantes que se desprenden de esta delimitación hiperhumanista del humanismo metafísico. En la próxima sección, me concentraré solo en una de estas consecuencias, aquella a la que alude el párrafo inicial de nuestro ensayo: la inscripción problemática del límite entre la humanidad y la animalidad según aparece en la *Carta sobre el humanismo* – dado que es precisamente este límite lo que está en juego para Heidegger cuando insiste en que solo el hombre *eksiste*¹¹.

⁹ El propio Lacoue-Labarthe concede tal necesidad. Ver Lacoue-Labarthe, 1997: 60.

¹⁰ Tomo prestado el término “hiperhumanismo” de David Farrell Krell. Ver Krell, 1992: 323, n. 23.

¹¹ Lacoue-Labarthe le pregunta a Derrida sobre su lectura de Heidegger en “Los fines del hombre”, “...in the name of what must one do this?” [En nombre de qué debe uno hacer esto?]; es decir, cómo se decide, qué lo *obliga* a uno a decidir, sobre qué debilidades enfocarse “in a text subject to the abyssal ‘logic’ of the question of being?” [en un texto sujeto a la ‘lógica’ abismal de la pregunta por el ser?] (Lacoue-Labarthe, 1997: 77). Mientras que ciertamente no puedo responder por Derrida (él ofrece su propia no-respuesta, su respuesta sin respuesta, en la discusión que sigue al trabajo de Lacoue-Labarthe), yo de cualquier manera respondería que *uno debe*, o al menos *yo* me siento obligado a enfocarme en aquellos puntos débiles del texto de Heidegger que reproducen y

2. El animal sin existencia

Quienes conozcan la *Carta sobre el 'humanismo'* recordarán que Heidegger rastrea el concepto de *humanitas* hasta la época de la República romana en que el *homo humanus* se oponía al *homo barbarus*. Nos dice que *homo humanus* es el nombre que recibían los romanos que encarnaban la *paideia* de los griegos de la época helenística. *Humanitas*, la traducción romana del griego *paideia*, pasó a significar el estudio y aprendizaje de las buenas artes y costumbres. Versiones posteriores del humanismo (desde el humanismo renacentista, hasta el humanismo alemán del siglo dieciocho, y hasta la versiones que encontramos en Marx y, más recientemente, en Sartre) difieren de manera significativa en los respectivos modos en que actualizan esta *humanitas*. Pero Heidegger sostiene que todas las versiones coinciden en al menos un aspecto esencial: la *humanitas* del hombre está “determined with regard to an already established interpretation of nature, history, world, and the ground of world, that is of beings as a whole” [determinada con respecto a una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo, el fundamento del mundo, es decir, de los seres en su totalidad, que ya está establecida]. (1998: 245). Como hemos visto en nuestra lectura de “Los fines del hombre”, la interpretación preestablecida del ser de lo ente en su totalidad es lo que tipifica todos los humanismos anteriores como metafísicos; y plantear la pregunta de la verdad del ser a la metafísica y al humanismo revela el fundamento que comparten.

Sin embargo, dentro de esta interpretación de lo ente como totalidad, ¿exactamente cuál es la interpretación del ser del *hombre* que el humanismo metafísico presupone? Heidegger argumenta que,

apuntalan delimitaciones problemáticas. A pesar de su desplazamiento del sujeto humanista clásico, Heidegger aún deja intacto, “protegido en la obscuridad”, como diría Derrida, los axiomas de otro humanismo y otro antropocentrismos más profundos (ver la sección VI de *Del espíritu* de Derrida, 1989). Es este límite problemático y *dogmático* lo que me obliga a enfocarme en los límites y los puntos débiles del humanismo de Heidegger desde la perspectiva de la *cuestión* del animal (que posiblemente no sea lo mismo que el *nombre* del animal – otra respuesta sin respuesta).

comenzando con el primer humanismo en Roma, cada humanismo subsecuente ha dado por supuesto que la “esencia” del hombre es obvia: el hombre es siempre entendido como un *animal rationale*. Para Heidegger, esta determinación es cuestionable desde varios aspectos. Primero, *animal rationale* no es simplemente una traducción de la definición griega del hombre, *zoon logon echon* (el animal que tiene discurso o lenguaje), sino una *interpretación metafísica* de la misma en la que *ratio* sustituye de manera problemática a *logos*. Pero incluso más allá de esta controvertida sustitución, ninguno de los humanismos subsecuentes ha sido capaz de indagar en los fundamentos de la *ratio*. Las diversas definiciones de *ratio* (como razón, facultad de los principios o de las categorías, etc.) por tanto presuponen y surgen desde dentro de una interpretación preestablecida del ser de lo ente, encubriendo así la pregunta por la verdad del ser en sí mismo (la pregunta por la diferencia ontológica), esto es, la pregunta por cómo el ser *es dado* al hombre, y la correspondencia esencial entre ambos. Lo mismo podemos decir del *animal* del *animal rationale*, que se interpreta siempre en términos de una concepción predeterminada del ser de la “vida”, y de la *zoé* y la *physis* en que lo viviente se hace presencia. Cuando Heidegger critica al humanismo por ser metafísico, apunta hacia estas dos limitaciones.

Pero además de esta aguda delimitación del humanismo y la metafísica, hay algo más en juego aquí, algo a lo que Heidegger dedicará un esfuerzo considerable en lo que resta de la *Carta*. Heidegger problematiza la confusión de la *humanitas* del hombre y su *animalitas* en la definición del hombre como *animal rationale*. Lo que señala Heidegger aquí es que la metafísica no solo es culpable de formular la pregunta por el ser en términos de *ratio* y *animalitas*, sino que también está en falta por pensar el hombre más sobre la base de su *animalitas* que de su *humanitas*. Se pregunta si esta es la manera más efectiva de descubrir qué es lo esencial en el hombre: “... it finally remains to ask whether the essence of the human being primordially and most decisively lies in the dimension of *animalitas* at all” [... finalmente, queda por preguntarse si la esencia del ser humano radica, primordial y decisivamente, en la dimensión de la

animalitas] (1998: 246). ¿Debería pensarse el hombre en términos de la vida, como un “ser viviente” entre otros, entre “plantas, bestias y Dios”, como lo formula Heidegger? Así procede el biologicismo, y al hacerlo, se pone sin duda en disposición de afirmar cosas importantes sobre los seres humanos; en última instancia, sin embargo, el abordaje biologicista no logra descubrir la *esencia* del hombre. Según Heidegger, cuando ubicamos al hombre lado a lado con otros seres vivientes, estamos “abandonando” la esencia del hombre en el plano de la *animalitas*. Esto ocurre incluso si (como es el caso del humanismo metafísico) se considera al hombre como diferente del animal sobre la base de algún atributo esencial, tal como tener un espíritu o un alma, capacidad de subjetividad o calidad de persona. Un análisis del hombre que comience en el plano de la *animalitas* y luego localice la diferencia esencial con el animal mediante la añadidura del alma o la mente no deja de quedarse corto con respecto a pensar la *humanitas* del hombre (1998: 246-7).

Así como nos lo recuerda Derrida en “Los fines del hombre”, lo que Heidegger echa en falta en este modo de abordar al hombre son su propia *esencia y dignidad*. La esencia del hombre radica en su ek-sistencia y es en este ek-sistir que el hombre encuentra su dignidad y su propiedad. Pero Heidegger no solo trata de restaurar la esencia del hombre y de revalorizar su dignidad; lo hace además en un contexto en el que intenta separar decisivamente la esencia del hombre de la esencia de otras “criaturas vivientes”, especialmente del animal. En este contexto, Heidegger insiste no una ni dos, sino tres veces en que la ek-sistencia no es simplemente lo propio del hombre, sino lo propio del hombre exclusivamente. Escribe: “Such standing in the clearing of being I call the ek-sistence of human beings. This way of being is proper only to the human being [*Nur dem Menschen eignet dieses Art zu sein*]” [Este pararse en el claro del ser es lo que llamo la ek-sistencia de los seres humanos. Esta manera de ser es propia solo al ser humano] (1998: 247). Y una oración después, Heidegger afirma dos veces más que la ek-sistencia caracteriza solo a los seres humanos: “Ek-sistence can be said only of the essence of the human being [*vom Wesen des Menschen*], that is, only of

the human way 'to be' [*nur von der menschlichen Weise zu 'sein'*]. For as far as our experience shows, only the human being is [*der Mensch allein ist*] admitted to the destiny of ek-sistence [*in das Geschick der Ek-sistenz eingelassen*].” [La ek-sistencia solamente puede decirse de la esencia del ser humano, esto es, solo de la manera humana 'de ser'. Porque así como lo muestra nuestra experiencia, solo al ser humano se le admite el destino de la ek-sistencia]. ¿Por qué esta insistencia de/en el hombre? ¿Desea Heidegger simplemente establecer que la metafísica ha pasado por alto una y otra vez la esencia del hombre como ek-sistencia? Ciertamente, pero tal vez no sea esta la única razón. Si recordamos las observaciones de Derrida sobre el aspecto *excluyente* de la lógica de lo propio, no debería sorprendernos ver que Heidegger también se empeña en separar decisivamente lo propio del hombre de aquello que es impropio. Y, para Heidegger, lo que *no* pertenece propiamente a la esencia del hombre es *animalitas*. La definición metafísica del hombre como *animal rationale* ha permitido que esta distinción esencial pierda claridad, y este es otro motivo por el cual se la critica en la *Carta*. Por tanto, quisiera sugerir que la restauración de la esencia y la dignidad del hombre que propone Heidegger consiste tanto en volver a colocar al hombre en un relación de pensamiento con el ser como en abrir una fosa (o, como veremos, un abismo) entre la esencia del hombre y la esencia del animal basándose en esta misma relación.

Esta observación obtiene nuevo sustento cuando Heidegger entra a discutir la corporeización (1998: 247ff.). Heidegger argumenta entonces que el cuerpo humano, en su esencia, debe ser visto como algo aparte del cuerpo de un organismo viviente. Insiste en este punto porque son los cuerpos humanos (que de tantas maneras son tan similares a los cuerpos de otros seres vivientes – especialmente a los cuerpos animales) los que nos incitan a entender el ser del hombre en términos de *animalitas*. De acuerdo con Heidegger, sin embargo, el cuerpo humano y el cuerpo animal, a pesar de ciertas similitudes anatómicas y fisiológicas, son diferentes en su esencia: “The human body is something essentially other than an animal organism [*Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich*

anderes als ein tierischer Organismus” [El cuerpo humano es algo esencialmente otro de un organismo animal] (1998: 247). Que la fisiología pueda estudiar el cuerpo humano como un organismo animal e inclusive darnos una cantidad de datos interesantes y útiles sobre él no es, para Heidegger, ninguna garantía de que se haya explicado adecuadamente la esencia del hombre. Para que esto pueda suceder, el cuerpo humano debe ser examinado a la luz de su apoyatura en la ek-sistencia del hombre. La interacción corporal del hombre con otras entidades a su alrededor, según Heidegger, es esencialmente diferente de la manera en que los seres corporeizados no-humanos se relacionan con otras entidades, dado que el hombre se mueve en un “mundo” que le otorga acceso a seres en su ser. Como lo que es esencial en el hombre es su ek-sistencia, esto es, como se encuentra parado en el claro del ser, el cuerpo humano solo se puede entender adecuadamente si se parte de esta base esencial.

Como es sabido, Heidegger usa el término “ek-sistencia” para resaltar el elemento *extático* del ser del Dasein, así como para evitar el bagaje metafísico que acompaña el concepto de *existentia*, que significa actualidad en contraste con posibilidad, *essentia*. Al usar el término ek-sistencia, Heidegger establece cierta distancia entre sí mismo y las numerosas interpretaciones metafísicas de *existentia* ofrecidas por filósofos medievales, Kant, Hegel, Nietzsche, quienes fracasan, todos, en el intento de caracterizar acertadamente el ser del hombre. Lo que Heidegger *sí* logra determinar con aparente certeza es que, de manera diferente a los seres humanos, las criaturas vivientes (los ejemplos de Heidegger son las plantas y los animales, la piedra es su ejemplo de un ser no-viviente) *no ek-sisten*. A esta altura podemos empezar a ver claramente la índole excluyente de la lógica de lo propio según funciona en el texto de Heidegger. Si la ek-sistencia es propia del hombre exclusivamente, por consiguiente, ningún otro ser además del hombre puede tener parte alguna en ella, *especialmente* aquellos seres que sospechamos son los más afines a nosotros. La lógica de lo propio tiene que hacer cortes limpios y decisivos allí donde se filtre alguna posibilidad de contaminación:

...living creatures are as they are without standing outside of their being as such and within the truth of being, preserving in such standing the essential nature of their being. Of all the beings that are, presumably the most difficult to think about are living creatures [*Lebe-wesen*], because on the one hand they are in a certain way most closely akin to us [Heidegger will speak a few lines later on of our 'abysmal bodily kinship with the beast'], and on the other they are at the same time separated from our ek-sistent essence by an abyss [*durch einen Abgrund von underem ek-sistenten Wesen geschieden ist*].

[... Las criaturas vivientes son como son sin pararse fuera de su ser como tal ni dentro de la verdad del ser, preservando en esa posición la naturaleza esencial de su ser. De todos los seres que son, supuestamente los más difíciles de ser pensados son las criaturas vivientes, porque por un lado son los más parecidos a nosotros [Heidegger hablará algunas líneas después sobre 'nuestra relación corporal abismal con la bestia'], y por otro lado porque están separados de nuestra esencia ek-sistente por un abismo] (1998: 248)

En última instancia, las “criaturas vivientes” no sólo son diferentes de “nosotros”, sino que son diferentes en su esencia, tan esencialmente diferentes que nos separa una brecha lo suficientemente ancha como para que se la denomine un “abismo”. Esta no es la única vez que Heidegger insiste en la idea de un abismo entre el hombre ek-sistente y las criaturas que simplemente viven¹². ¿Pero por qué esta retórica de abismos y diferencias esenciales?

En la superficie del texto, queda claro que Heidegger quiere, cuanto menos, distanciar su proyecto de la determinación del ser del hombre llevada a cabo por los humanismos metafísicos previos. La definición del hombre como *animal rationale* que el humanismo da por sentada no es del todo falsa, pero no deja de ser metafísica. Heidegger por tanto se opone a este humanismo metafísico para pensar al hombre a partir de una base no metafísica, en términos de la pregunta por la verdad del ser. Esta oposición al humanismo no se reduce meramente a abogar a favor

¹² Entre otras instancias, ver Heidegger, 1995: 264.

de cierta forma de anti-humanismo, sino que más bien pretende hacer surgir un humanismo más riguroso, que yo (siguiendo a David Krell) he llamado “hiperhumanismo”:

...the highest determinations of the essence of the human being in humanism still do not realize the proper dignity of the human being. To that extent the thinking in *Being and Time* is against humanism. But this opposition does not mean that such thinking aligns itself against the humane and advocates the inhuman, that it promotes the inhumane and deprecates the dignity of the human being. Humanism is opposed because it does not set the *humanitas* of the human being high enough.

[...las determinaciones más altas de la esencia del ser humano en el humanismo aún no dan cuenta de la dignidad propia del ser humano. En ese sentido, el pensamiento de *Ser y tiempo* va en contra del humanismo. Pero esta oposición no significa que ese pensamiento esté alineado en contra de lo humano y abogue a favor de lo inhumano, que promueva lo inhumano y atente contra la dignidad del ser humano. Se opone al humanismo porque éste no fija la *humanitas* del ser humano lo suficientemente alto.] (1998: 251)

Heidegger continúa con el argumento de que la *humanitas* del hombre, su única relación con el decir y la verdad del ser, no deben confundirse con una suerte de dominio o tiranía sobre el ser en que el hombre se digna “to release the beingness of beings into an all too loudly glorified ‘objectivity’” [a soltar el ser ente de lo ente hacia una 'objetividad', que está demasiado ostentosamente glorificada] (1998: 252). En lugar de eso, el sentido de la recuperación de la *humanitas* del hombre es recordar la finitud esencial del ser humano, el ser del hombre siendo arrojado por el ser hacia la verdad del ser para que pueda guardarlo y dirigirlo.

Ahora, si leemos “Los fines del hombre” y otros escritos de Derrida donde se aborda el humanismo de Heidegger (como los ensayos *Geschlecht*), resulta difícil entender por qué Derrida estaría en absoluto interesado en “criticar” (si efectivamente es así como debemos leer estos textos) el pensamiento de Heidegger cuando este es, en tantos aspectos,

tan cercano al suyo. Lo que está en juego en esta crítica se vuelve más claro, sin embargo, si la recuperación del humanismo de Heidegger se ubica lado a lado con las preguntas derrideanas sobre lo *propio* y lo *animal*. Desde este doble lugar de indagación, uno podría adherir, en clave derrideana, casi sin ninguna reserva, a las preguntas que Heidegger dirige al humanismo metafísico; pero cuando Heidegger ofrece su propia determinación de lo propio del hombre, cualquier adhesión a su tren de pensamiento debe ser limitada y subsecuentemente cuestionada. Aun hasta la más mínima *determinación* presupone una delimitación, inscripciones de propiedad e impropiedad –esta es una de las lecciones principales de los análisis de Derrida sobre la lógica de lo propio. E incluso cuando la determinación es tan equívoca e indeterminada como “la esencia del hombre es la ek-sistencia”, donde la propiedad y la impropiedad se encuentran entrelazadas de tal manera que no puede decirse que ninguna de las dos predomine sobre la otra, es necesario no obstante mantenerse alerta con respecto a qué tipo de líneas están siendo trazadas. Por supuesto, la definición no metafísica del hombre de Heidegger parece ser lo suficientemente amplia como para no dar lugar a ninguna preocupación por la exclusión. La ek-sistencia no está parcelada de manera desigual de acuerdo con ninguna de las líneas que tradicionalmente han separado un grupo de seres humanos de otro (clase, raza, sexualidad, género, etc.); su lugar es anterior a estas distinciones. Pero sí *instituye, y es en sí instituida*, según una cuestionable línea divisoria que separa el hombre y el animal. Leer el texto de Heidegger desde la perspectiva de la cuestión animal permite descubrir esta línea oposicional y rastrear los axiomas que subyacen la retórica de los abismos y las diferencias esenciales en Heidegger.

Si llevamos esta idea más lejos, hallamos que la línea divisoria entre animal y humano reaparece en el texto de Heidegger cuando pasa a analizar el lenguaje. Cuando Heidegger pone en cuestión la definición metafísica del hombre como *animal rationale*, lo hace, por supuesto, con un ojo puesto en la más primordial comprensión que tenían los griegos del hombre como *zoon logon echon*, el animal que tiene lenguaje. Al

interpretar el logos como *ratio*, el humanismo metafísico pasa por alto el rol esencial que juega el lenguaje en ser-humano. Como mencionamos anteriormente, es por esto que para Heidegger el *animal rationale* no es simplemente una traducción del *zoon logon echon* sino una interpretación metafísica, en que una experiencia sin fundamento de *ratio* sustituye a una experiencia más primordial de la palabra. Pero un simple retorno a la definición griega del hombre no será suficiente tampoco dado que al rotular al hombre como “el animal que posee lenguaje” corremos el riesgo de entender el lenguaje como algo que surge de, o se le añade a la existencia animal del hombre. Para comprender la relación propia del hombre con el lenguaje, debemos partir de la *humanitas* del hombre y no de su naturaleza animal dado que los animales, estrictamente hablando, no poseen lenguaje.

Según Heidegger, los animales no tienen la relación específica del hombre con el lenguaje porque no tienen “mundo”. En este caso mundo no significa simplemente “naturaleza” o “medio ambiente”, sino que significa el lugar en que el ser de los seres se descubre. Así entendido, “mundo” presupone la capacidad de ek-sistencia, de pararse en el claro del ser donde el ser se hace presente y parte, una posibilidad (como hemos visto) reservada solo al hombre. Las plantas y los animales no *ek-sisten* fuera de sí mismos en el claro del ser, sino que simplemente viven en sus respectivos entornos: “Because plants and animals are lodged in their respective environments [*Umgebung*] but are never placed freely into the clearing of being [*die Lichtung des Seins*] which alone is ‘world,’ they lack language” [Debido a que las plantas y los animales moran en sus respectivos entornos pero no son nunca puestos libremente en el claro del ser que es el 'mundo', no tienen lenguaje] (1998: 248). No debemos inferir a partir de este pasaje que Heidegger argumenta que las plantas y los animales no tienen acceso a otros seres más allá de sí mismos. Como queda claro a partir del seminario que dictara en Friburgo en el semestre de invierno de 1929-1930, Heidegger cree que las plantas y los animales tienen acceso a otros seres de su alrededor; niega, sin embargo, que las plantas o los animales puedan acceder a estas otras entidades *en su ser*, o

como tales, del modo en que los seres humanos con lenguaje y mundo son capaces de hacerlo. Sin el lenguaje, que simultáneamente distancia al hombre de su entorno circundante y lo aproxima al ser, las plantas y los animales permanecen en su medio ambiente respectivo y siguen “meramente” viviendo sin acceso al ser de otros seres o a su propio ser.

La explicación metafísica-animal de la esencia del hombre abarca la cercana relación entre ser y lenguaje que se postula aquí pero al mismo tiempo desatiende la esencia ek-sistente del hombre. Según Heidegger, la esencia del lenguaje debe entenderse como el “clearing-concealing advent of being itself” [el advenimiento que aclara-esconde del ser en sí] (1998: 249); o, como dice más adelante en el texto, traer cerca el ser “oc-curs essentially as language itself [*west als die Sprache selbst*]” [ocurre esencialmente como lenguaje en sí] (1998: 253). Esta concepción contrasta con la concepción tradicional del lenguaje como unidad corporal (fonema o carácter escrito), alma (melodía y ritmo), y espíritu (sentido). La definición del hombre como *animal rationale* corresponde a esta visión tradicional del lenguaje en la medida en que la constitución del hombre se entiende en términos de cuerpo, alma y espíritu. Según esta versión, es el cuerpo del hombre lo que pertenece al plano de la animalitas y su capacidad de lenguaje y razonamiento son las marcas específicas de su *humanitas*. La definición de la esencia del hombre como *animal rationale* por tanto distinguen al hombre como la única y sola criatura viviente con capacidad de lenguaje. Sin embargo, Heidegger insiste en que el lenguaje no puede ser entendido como algo que surge de la naturaleza animal del hombre; el lenguaje no es solo algo que se añade a la esencia del hombre para distinguirlo de otras criaturas vivientes:

“...the human being is not only a living creature [*nicht nur ein Lebewesen*] who possesses language along with other capacities. Rather, language is the house of being in which the human being ek-sists by dwelling, in that he belongs to the truth of being, guarding it”

[El ser humano no es solo una criatura viviente que posee lenguaje así como otras capacidades. Más bien, el lenguaje es la casa del ser en que

el ser humano ek-siste al morar, en esto pertenece a la verdad del ser, guardándola] (1998: 254).

Tal como ilustra este pasaje, la respuesta de Heidegger a la definición metafísica del hombre como *animal rationale* es efectivamente abordada con el objetivo de restaurar el privilegio del ser como tema del pensamiento; pero este privilegio no puede separarse de una lógica de lo propio que funciona en otro nivel –una lógica que le confiere al hombre, y *solo al hombre*, cierta dignidad en su proximidad ex-propiada con respecto al ser. Desde esta perspectiva es posible apreciar las implicaciones de la afirmación de Derrida según la cual “man and the name of man are not displaced in the question of being such as it is put to metaphysics” [El hombre y el nombre del hombre no son desplazados en la pregunta por el ser según ha sido abordada por la metafísica] (1998: 128) El pensamiento de Heidegger sobre la verdad del ser es un desplazamiento del humanismo *metafísico*, pero es un desplazamiento que ocurre en nombre de un humanismo más exacto y riguroso.

But – as you no doubt have been wanting to rejoin for quite a while now – does not such thinking think precisely the *humanitas* of *homo humanus*? Does it not think *humanitas* in a decisive sense, as no metaphysics has thought it or can think it? Is this not a 'humanism' in the extreme sense? Certainly. It is a humanism that thinks the humanity of the human being from nearness to being. But at the same time it is a humanism in which not the human being but the human being's historical essence is at stake in its provenance from the truth of being. But then does not the ek-sistence of the human being also stand or fall in this game of stakes? Indeed it does.

[Pero, como sin duda lo han estado queriendo volver a juntar desde hace un tiempo –esta manera de pensar no piensa precisamente la *humanitas* del *homo humanus*? No piensa la *humanitas* en un sentido decisivo, como ninguna metafísica la ha pensado o puede pensarla? No es este un 'humanismo' en sentido extremo? Ciertamente que sí. Es un humanismo que piensa la humanidad del ser humano desde la cercanía al ser. Pero al mismo tiempo es un humanismo en que no es el ser humano,

sino la esencia histórica del ser humano, la que está en juego por su proveniencia de la verdad del ser. Entonces, la ek-sistencia del ser humano, no rige o cae también en este juego? Así es, efectivamente.] (1998: 261)

En aquellos textos donde Derrida explícitamente trata la cuestión de lo animal en el discurso de Heidegger, el asunto será casi siempre responder a las varias manifestaciones y múltiples efectos de esta forma más sutil y rigurosa del humanismo. En consecuencia, la cuestión del animal tal como la postula Derrida no debe ser entendida como un intento de, simplemente y sin pensarlo, asimilar a Heidegger a las formas menos rigurosas del humanismo metafísico que, por otro lado, el propio Heidegger ha delimitado. Ubicar a Heidegger en esta clausura sería pasar por alto sus diferencias con esa tradición. Allí donde los humanismos clásicos se han contentado con determinar el ser del hombre a la luz de una determinación presupuesta de la naturaleza y la humanidad, Heidegger ha cuestionado fuertemente el fundamento de esas determinaciones, exponiendo así la complicidad del humanismo con la metafísica y ofreciendo a la vez una nueva determinación de la esencia del hombre como ek-sistencia. Con esta crítica al humanismo y la concepción de ek-sistencia Heidegger nos da la posibilidad de entender más claramente el colapso de la teoría de los valores y el nihilismo que la acompaña, y también la posibilidad de formular una “ética” alternativa, otro pensamiento de la *responsabilidad en sí misma*, la responsabilidad qua responsividad o ex-posición¹³.

¹³ Debemos recordar que esta concepción de la responsabilidad puede leerse en términos de una responsabilidad para con los seres más allá del hombre, esto es, para con los “animales” y otras entidades, para con todos los Otros. De hecho, hay un sentido en el que la responsabilidad heideggeriana puede entenderse como infinita de un modo que suplementa y va bien más allá de la concepción de Levinas de la responsabilidad infinita. Para Levinas, la responsabilidad es infinita en la medida en que nunca puede ser completamente asumida o lograda – desde esta perspectiva la conciencia en paz es imposible. Pero la responsabilidad sigue siendo finita en el texto de Levinas en la medida en que esté limitada solo al hombre. La concepción de Heidegger de la responsabilidad posiblemente podría tener un impacto sobre esta limitación del trabajo de Levinas. Para

El problema se presenta, al menos desde la perspectiva de la cuestión del animal tal como la presenta Derrida, cuando Heidegger limita la ek-sistencia exclusivamente al hombre. Y la cuestión aquí no es simplemente que Heidegger no ofrezca ningún análisis o argumentación a favor de esta afirmación (aunque esta deficiencia presenta ciertas dificultades); el problema tampoco es que esa afirmación acerca de la ek-sistencia sea cualquier cosa *menos* certera (¿Hay alguien que tenga certeza, incluyendo al propio Heidegger, de que la ek-sistencia no puede hallarse más allá del hombre? ¿Cuál es el estatus de esta negación constante de la ek-sistencia animal?) 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. La diferencia en la repetición de Heidegger de lo Mismo yace en el cambio de registro que propone con respecto a la oposición entre humano y animal. En Heidegger, la diferencia esencial entre hombre y animal se encuentra no solo en tener lenguaje o razón,

ver más sobre este proyecto ver Llewelyn, 1991:13. Debemos notar que es este sentido específico del antropocentrismo – en que el animal se determina oposicionalmente en relación al hombre, y se mide por encima y en contra del ser del hombre – el que se mantiene en el pensamiento de Heidegger. Está claro que Heidegger abiertamente desafía *otros* sentidos del antropocentrismo, tal como un antropocentrismo en el que los seres humanos ocupan un rol central y dominante en relación al ser de todas las otras entidades.

sino en el *fundamento* de estas capacidades: la ek-sistencia, que está reservada solo al hombre. Por tanto, lo que encontramos en el texto de Heidegger cuando lo abordamos desde la perspectiva de la cuestión del animal es un efectivo desafío al *humanismo* metafísico (donde el hombre aparece determinado de acuerdo con una interpretación pre-establecida del ser de lo ente), pero, al mismo tiempo, añade otra capa de sedimento y apuntala el *antropocentrismo* de esta misma tradición humanista (en la que el ser del animal se determina en estricta oposición binaria con y en contra de la medida del ser del hombre).

La fuerza de la cuestión del animal en Derrida se encuentra en este nivel, donde el antropocentrismo de Heidegger se comunica acriticamente con el antropocentrismo de la tradición humanista. En contraste con la insistencia de Heidegger en la relación oposicional entre hombre y animal, Derrida insiste en pensar la contaminación, la complicación, la multiplicación, y la *différance* de las diferencias que se multiplican *entre*¹⁴ hombre y animal. En lugar de pensar la esencia y lo propio del hombre, Derrida nos ofrecerá un pensamiento sobre los *efectos* de estas determinaciones, un rastreo de las consecuencias reduccionistas de este pensamiento del Animal *como tal* y del Hombre *como tal*. Derrida preguntará: ¿de qué maneras la inscripción que hace Heidegger de límites únicos, absolutos, *entre* hombre y animal crean homogeneidades y aplanan diferencias *entre* humanos y animales? ¿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? Estas y otras preguntas ofician como prefacio para la tarea de abordar la cuestión del animal en Derrida.

¹⁴ (N.T.) Mi énfasis. El uso de “entre” se repite más adelante y lo he señalado también en cursivas. El original lee “between and among”. Ambos términos se traducen por “entre”, pero en inglés la preposición “between” se utiliza cuando hay dos objetos y “among” cuando hay más de dos. El autor enfatiza así la multiplicación que señala en Derrida a partir de la disolución de la relación oposicional, pasando de un “entre” dos a “entre” más de dos.

Obras citadas

Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1974.

. *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

. "The Ends of Man." *In Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

. *Of Spirit: Heidegger and the Question*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. New York: Harper and Row, 1962.

. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

. "Letter on 'Humanism.'" *Pathmarks*. W.McNeill (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Krell, David F. *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

Lacoue-Labarthe, Philippe and Nancy, Jean-Luc (eds.). *Les fins de l'homme: A` partir du travail de Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 1981.

Lacoue-Labarthe, Philippe. "In the Name of..." Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jan-Luc (eds.). *Retreating the Political*. London and New York: Routledge, 1997.

Llewelyn, John. *The Middle Voice of Ecological Conscience: A Chiasmic Reading of Responsibility in the Neighbourhood of Levinas, Heidegger, and Others*. London: Macmillan, 1991.