

UN ABISMO NOS SEPARA: ANIMALIDAD Y HUMANIDAD EN «DIE GRUNDBEGRIFFE DER METAPHYSIK» (1929-30) DE MARTIN HEIDEGGER

An abyss separates us: animality and humanity in
«Die Grundbegriffe der Metaphysik » (1929-30) by Martin Heidegger

Juan Solernó (UCA – USAL – UNLaM – CONICET)

solerno_juan@hotmail.com

Artículo Recibido: febrero de 2022

Artículo Aprobado: mayo de 2022

Resumen

Este trabajo indaga acerca de las diferencias existentes entre el ser humano y el animal a luz de las lecciones *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* de Martin Heidegger, dictadas entre los años 1929 y 1930. El propósito de este análisis es profundizar en la concepción del existente humano tal como es formulada por Heidegger. Con dicha finalidad, se procede a exponer y contrastar sus siguientes tesis: la pobreza de mundo en el animal y la configuración de mundo por parte del hombre, la transponibilidad, la conducta animal y el comportamiento humano, y el estar abierto del entorno y la manifestabilidad del mundo. Si bien el estudio comparativo emprendido por Heidegger constituye una cuestión preliminar al abordaje del tema del mundo, ello no significa que carezca de relevancia ni de originalidad para la reflexión tanto antropológica como metafísica.

Palabras clave

Heidegger, humanidad, animalidad, antropología, metafísica

Abstract

This paper we inquiries about the differences between humans and animals in the course *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* by Martin Heidegger, dictated between 1929 and 1930. The purpose of this analysis is to deepen the conception of the human being as existence formulated by Heidegger. For this purpose, we proceed to expose and contrast

his following theses: the poverty of the world in the animal and the configuration of the world by man, transposability, animal behavior and human behavior, and the openness of the environment and the manifestability of the world. Although the comparative study undertaken by Heidegger constitutes a preliminary question in order to approach the world issue, this does not mean that it lacks relevance or originality for both anthropological and metaphysical reflection.

Key words

Heidegger, humanity, animality, anthropology, metaphysics

El abordaje de la cuestión de la animalidad, tal como es presentada por el filósofo alemán Martin Heidegger, permite ganar una mayor comprensión acerca de la esencia humana por vía de la comparación. Manteniéndonos dentro de los modos de pensar contemporáneos (la corriente fenomenológica en su vertiente hermenéutica), nos ocuparemos de un asunto clásico de índole antropológico-metafísico (la diferencia esencial entre el ser humano y el animal). Si bien es cierto que, en una primera instancia, el planteo del pensador germano podría parecer más cercano a la metafísica que a la antropología¹ – recordemos que la trama central de todas sus elucubraciones siempre ha sido la pregunta por el sentido del ser, tal como es elaborada en su obra central *Sein und Zeit* (1927) –, tampoco es menos cierto que ha dedicado numerosos escritos y clases a “la exposición analítica de lo constitutivo de la existencia [humana]” (Heidegger, 1977, p. 12).² En vistas a ganar familiaridad con aquello que sea el existente humano [*Dasein*], en una de sus lecciones de los años 1929-30 titulada *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, nos encontramos con una sección destinada a la esencia de la animalidad, una cuestión no menor si se tiene en cuenta que en la edición traducida impresa de esas clases dicho tratamiento abarca una extensión aproximada de 100 páginas.

¹ Endilgar a Heidegger el mote de “pensador metafísico” no está libre de críticas, de allí el uso de expresiones tales como “en una primera instancia” y “podría parecer” al referirnos a la cercanía entre su labor intelectual y la filosofía primera. En efecto, hasta el año 1935 este pensador era favorable a la metafísica, al punto de identificarla con la trascendencia propia del ser humano hacia los entes en general y el ser: “La metafísica es el acontecimiento fundamental del *Dasein* [existente humano]. Es el *Dasein* mismo” (Heidegger, 1976, p. 122). Más tarde, a partir de sus lecciones sobre Friedrich Nietzsche en invierno de 1936-37, adoptará una posición hostil respecto a la metafísica, hasta el punto de abogar por su “superación” (Heidegger, 1997, p. 12).

² Esta investigación que explicita las estructuras del existente humano es lo que se conoce bajo el nombre de “analítica existencial”. Dicho análisis es efectuado siempre dentro del horizonte de la pregunta por el sentido del ser, siendo el ser humano el único ente capaz de indagar y articular dicho sentido, lo cual amerita un examen detenido de sus estructuras o “existenciales” que posibilitan esta apertura del hombre al ser.

Nuestra investigación se atenderá exclusivamente al contenido de la obra anteriormente mencionada persiguiendo dos objetivos: en primer lugar, sistematizar la caracterización que Heidegger realiza sobre la animalidad y, en segundo lugar, delinear los rasgos del ser humano que, según el filósofo germano, lo distinguen del animal.³ Habiendo delimitado nuestra meta, la pregunta fundamental que oficia como hilo conductor es aquella que indaga por la diferencia esencial entre el ser humano y el animal en el marco de dichas lecciones. Para responder dicha inquietud, proponemos como hipótesis de trabajo que el animal se destaca por la nota de la carencia en contraposición con la forma de vida específica del ser humano, el cual es pensado originalmente desde la definición clásica aristotélica como ζῷον λόγον ἔχον. Por último, el recorrido por el que optamos en nuestro trabajo es comenzar por la doble tesis del animal como pobre de mundo y del ser humano como configurador de mundo, para luego abordar sus diferencias en cuanto a la posibilidad de transponibilidad, su hacer en relación con aquello que los rodea y el tipo de acceso que ambos tienen respecto de lo ente. Así estaremos en condiciones de explicitar la concepción antropológica contenida en este texto de Heidegger, así como su visión de la animalidad.

1. El animal es pobre de mundo y el ser humano configura mundo

Martin Heidegger es “el filósofo del siglo XX que más se esforzó por separar al hombre del viviente [animal]” (Agamben, 2016, p. 80).⁴ En las lecciones que hemos seleccionado encontramos dos temáticas extensamente desarrolladas: un amplio análisis del aburrimiento profundo como temple de ánimo fundamental (el único abordaje pormenorizado que el autor haya hecho sobre una disposición afectiva)⁵ y una investigación acerca de la relación del animal con su ambiente y del vínculo del hombre con su mundo. La importancia que estas clases revisten para nosotros radica,

³ Una tercera instancia de análisis crítico que incluya el señalamiento de aciertos y desaciertos, la demarcación de los límites de su teoría y la identificación de aquello que aún guarda vigencia excede nuestro cometido y quedará pendiente para un futuro escrito.

⁴ En *Lo abierto. El hombre y el animal*, el filósofo italiano Giorgio Agamben reflexiona acerca de la vida y la confrontación humanidad-animalidad siguiendo las huellas de quien fuera su maestro, a saber, el autor del cual nos estamos ocupando.

⁵ De acuerdo con Heidegger, “*la filosofía sucede en cada caso en un temple de ánimo fundamental*” que la mueve y agita a la manera de un impulso primordial (Heidegger, 1983, p. 10). Los estados anímicos fundamentales, como la angustia y el aburrimiento profundo, permiten acceder al carácter finito de la existencia, a la vez que hunden a las cosas y a los otros en una total insignificancia o indiferencia. Esta pérdida de familiaridad y seguridad deja al hombre conmocionado, y es a raíz de esta conmoción que nace la actividad filosófica, debiéndole su aliento a los templos de ánimo fundamentales (cf. Redondo Sánchez, 2005).

precisamente, en la dificultad inherente al tratamiento de la cuestión de la esencia de la humanidad y de la animalidad, así como de su diferenciación. Como el mismo Heidegger reconoce, “la diferencia entre animal y hombre es difícil de determinar” (Heidegger, 1983, p. 265). Diferenciarlos en términos de “racionalidad” e “irracionalidad” sería introducir un nuevo interrogante acerca de qué entendemos por razón y falta de razón y, aparte de su aclaración, seguiríamos sin saber, a ciencia cierta, si es esa justamente la diferencia más esencial. Tampoco podemos resolver la cuestión decidiendo si el hombre procede o no de los primates, porque primero habría que haber definido al animal y al ser humano para luego poder acaso establecer la relación de procedencia.

Es decir, tenemos que poder dar información no acerca de cómo animales y hombres se diferencian en algún aspecto, sino acerca de qué constituye la *esencia de la animalidad del animal* y la *esencia de la humanidad del hombre*, y con qué preguntas acertamos en general con la esencia de tales entes (Heidegger, 1983, p. 265).

Se trata de una tarea titánica en la que hay que cuidarse de no caer en los encantos de antropomorfizar al animal ni de animalizar al ser humano, sino que hay que reconocer lo propio de cada uno junto con sus diferencias. Es por ello que Heidegger, para fundamentar sus ideas y ejemplificarlas como es debido, trae a colación un vasto abanico de animales. Las menciones más notables son las de la abeja y el lagarto sobre la piedra. También hay referencias casuales a las ranas, los pinzones, al ave de presa, a las mascotas domésticas como el perro, a la ameba y la infusoria, al pez, las luciérnagas, los topos, los gusanos, las moscas, la polilla que vuela hacia la luz, los erizos de mar, las garrapatas, las ardillas, las carcomas y los pájaros carpinteros – “un verdadero bestiario” (Elden, 2006, p. 275). Sin embargo, estos animales no son referencias meramente tangenciales, sino que constituyen una parte de un detenido examen que se inspira en un número de obras de la biología contemporánea. En efecto, nuestro pensador incurre en una consideración crítica de esta disciplina y de sus descubrimientos científicos más recientes: “tenemos que buscar consejo en las *tesis fundamentales de la zoología* sobre la animalidad y sobre la vida” (Heidegger, 1983, p. 310). Esto lo lleva a complementar sus análisis con las investigaciones de la biología y la zoología de la época, apelando a autores tales como Hans Driesch, Karl von Baer, Johannes Müller y Jakob von Uexküll.⁶

⁶ Sobre este último cabe mencionar una fuerte valoración positiva que el filósofo germano hace de sus aportes, caracterizándolos como “de lo más fructífero que la filosofía puede apropiarse hoy de la biología

El tratamiento de la diferencia entre el ser humano y el animal se da en el marco de una aproximación al problema del mundo [*Welt*], cumpliendo la tematización de la animalidad un rol funcional a la reflexión heideggeriana sobre la humanidad. A su vez, el camino que conduce a la exposición del tema del mundo está compuesto por una triple tesis: “1) la piedra (lo material) es *sin mundo* [*weltlos*]; 2) el animal es *pobre de mundo* [*weltarm*]; 3) el hombre *configura mundo* [*weltbildend*]” (Heidegger, 1983, p. 263).⁷ La naturaleza del animal como pobre de mundo es importante en cuanto dicha pobreza es definida como un carecer, esto es, como no tener lo que se podría tener – o, en palabras del propio Heidegger, “no tener *en el poder tener*” (Heidegger, 1983, p. 309).

Pues *no* se trata simplemente de una *alteridad cualitativa* del mundo animal frente al mundo del hombre, ni menos aún de diferencias cuantitativas en cuanto a alcance, profundidad y amplitud; no se trata de si ni de cómo toma el animal de otro modo lo dado, sino de si el animal puede percibir en general o no algo *en tanto que* [*als*] algo, algo *en tanto que* ente (Heidegger, 1983, pp. 383-384).

Si el animal no puede dar este paso crucial de aprehender algo en tanto que algo, “entonces el animal está separado del hombre por un abismo” (Heidegger, 1983, p. 384), lo que el especialista Miguel de Beistegui llama el “abismo de la diferencia óntico-ontológica” (de Beistegui, 2003, p. 104).⁸ En contraste con la piedra, que está privada de todo posible acceso a lo que la circunda y, por tanto, le corresponde la falta de mundo, el animal tiene relación con los entes que lo rodean, aunque no le está dado el ente en tanto que ente como sí sucede en el caso de los humanos. Si bien es cierto que las cosas (como el alimento, la presa, los enemigos, la pareja, el medio, etcétera) le están dadas al animal de alguna manera, ellas no le están dadas en tanto que entes.

Aunque la superficie rocosa sobre la que se tumba el lagarto no le está dada *en cuanto* superficie rocosa cuya constitución mineralógica pudiera indagar él, aunque el sol al que se tumba no le está dado *en cuanto* sol sobre el que pudiera plantear preguntas astrofísicas y dar respuestas, tampoco el lagarto está sólo presente *junto a* la superficie rocosa y *en medio de* otras cosas, por ejemplo también bajo el sol, como una piedra que haya al lado, sino que tiene

dominante” (Heidegger, 1983, p. 383), a tal punto que sus conceptos de “medio circundante” y “mundo interior” de los animales influyen en la caracterización heideggeriana del animal (cf. Muñoz Pérez, 2019).

⁷ No nos ocuparemos tanto sobre qué sucede con la piedra en esta comparación, sino que nos enfocaremos en contrastar las dos últimas tesis enunciadas.

⁸ Lo que separa al hombre del animal es una diferencia metafísica: a diferencia del animal, el ser humano puede trascender hacia lo ente y captar su esencia y su presencia.

una *relación propia* con la superficie rocosa y con el sol y con las otras cosas. Uno está tentado a decir: lo que nosotros hallamos ahí como superficie rocosa y como sol, eso son para el lagarto justamente cosas del lagarto. Cuando decimos que el lagarto yace sobre la superficie rocosa, tendríamos que tachar las palabras «superficie rocosa» para indicar que aquello sobre lo que yace, aunque le está dado *de alguna manera*, no le es conocido sin embargo *en cuanto* superficie rocosa. Ese tachar no significa sólo: tomado otra cosa en cuanto que otra cosa, sino: no accesible en absoluto *en cuanto ente* (Heidegger, 1983, pp. 291-292).

La caracterización de los animales como pobres de mundo se efectúa en comparación con los seres humanos. Heidegger declara que “del animal, pese a todo, no forma parte la carencia absoluta de mundo” (Heidegger, 1983, p. 293) y asume explícitamente que esta pobreza es pensada en oposición a una riqueza o, en otras palabras, que la pobreza equivale a un “menos” frente a un “más” (cf. Heidegger, 1983, p. 284). La cuestión a dilucidar aquí es cuál es el criterio que nos lleva a atribuir el “menos” al animal y el “más” al ser humano, ya que la capacidad de captación del ojo de un halcón o la facultad olfativa del perro superan con creces a las del hombre (cf. Heidegger, 1983, p. 286).⁹ No se trata de un asunto sencillo y esta dificultad aún permanece al culminar el tratamiento de la animalidad: “la tesis «el animal es pobre de mundo» tiene que quedar como problema, como problema que ahora no abordamos, pero que conduce los pasos posteriores de la consideración comparativa, es decir, la auténtica exposición del problema del mundo” (Heidegger, 1983, p. 396). En otras palabras, como sucede a menudo en la obra de Heidegger, el tema de la investigación es, en realidad, un modo de acceder a una cuestión más fundamental, a saber, la del mundo.

2. La transponibilidad en el hombre y en el animal

La opción por contrastar al ser humano con el animal conlleva una peculiar cuestión metódica sobre cómo es posible acceder al ente – en este caso, al animal – en vistas a indagarlo acerca de su modo de ser. Para poder reflexionar acerca de la esencia de la animalidad y del modo en que el animal se relaciona respecto de lo que lo rodea, resulta necesario que el sujeto de estas elucubraciones pueda transponerse en este viviente.

⁹ El discurso sobre pobreza de mundo y configuración de mundo no hay que tomarlo en el sentido de una gradación tasadora. Es cierto que expresa una relación y una diferencia, pero no en términos de grados de perfección como, por ejemplo, plantea Max Scheler a propósito de los grados del ser psicofísico en *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). Incluso no están libres de objeciones la legitimidad, los límites y los logros de la jerarquización de los animales en superiores e inferiores. La cuestión, más bien, radica en identificar y desarrollar aquello de lo cual el animal carece en comparación con el ser humano.

Transponerse [*Sichversetzen*] no significa aquí el introducirse fáctico de un hombre existente en el interior de otro ente. Tampoco significa reemplazar fácticamente al otro ente, un ponerse en su lugar. Más bien, el otro ente debe mantenerse justamente como aquello *que es y como lo es*. Transponerse en este ente significa acompañar a aquello que y como el ente es, y en este acompañar llegar a saber inmediatamente, sobre el ente *con* el que vamos *de este modo*, qué sucede con él, dar información sobre cómo es él mismo, quizá incluso llegar a ver el otro ente en tal acompañar más nítida y esencialmente de lo que él mismo es capaz (Heidegger, 1983, pp. 296-297).

El transponerse del hombre a otros entes distintos de él no equivale a ponerse literalmente en el lugar del otro ente desplazándolo o substituyéndolo, así como tampoco significa entrar en su interior u ocuparlo como si tuviera algún rincón vacío que el ser humano pudiese llenar. Mucho menos se trata de un movimiento efectuado por el pensamiento, esto es, hacer como si el hombre fuese otro ente. La transposición no implica que el hombre se olvide de sí mismo para hacer de cuenta que es otro ente, sino al contrario: ella consiste en que “nosotros mismos somos justamente nosotros mismos, y sólo así nos creamos la posibilidad de poder acompañar al otro ente *como distintos – que él*” (Heidegger, 1983, p. 297). No hay una renuncia previa de sí mismo por parte del ser humano, así como tampoco un desplazamiento real ni un mero experimento mental, sino que la transposición en otro ente significa acompañarlo en su modo de ser, dejando que lo otro sea lo que es. De esta manera, se acompaña al otro ente en su acceso a las cosas y en su trato con ellas. Así surge la pregunta acerca de cómo es que el hombre pueda transponerse a otros entes que él no es, ya sea que se trate de otros seres humanos o de los animales.

La transposición del ser humano en otros hombres es una constante fundamental de la experiencia inmediata. El hombre puede ponerse en lugar del otro, esto es, puede empatizar y hacer amistad con otro, sufrir sus penas o alegrarse por sus éxitos. Este estar transpuesto en el otro forma parte de la esencia de la existencia humana.

En la medida en que un hombre existe, en tanto que existente está ya transpuesto en otros hombres, aun cuando de hecho no haya ningún otro hombre cerca. Ser-ahí el hombre, ser-ahí en el hombre, significa por tanto – no exclusivamente, pero sí entre otras cosas – estar transpuesto en otros hombres. El poder transponerse en otros hombres como acompañarlos a ellos, a la existencia en ellos, sucede ya siempre en función de la existencia del hombre... en

cuanto existencia. Pues significa: *ser-con con el otro*, y concretamente en el modo del existir, es decir, del coexistir (Heidegger, 1983, p. 301).

El hombre se mueve necesaria y fácticamente en una determinada forma del acompañar. No es primero a la manera del sujeto cartesiano con sus representaciones y luego pasa a ser con otros; los seres humanos no existen previamente como esferas aisladas, cada una con su propia interioridad, para posteriormente establecer una relación de acceso e interacción mutua con los demás. En realidad, la relación con los otros precede y es coconstitutiva del propio yo. Esto no niega que cada hombre tenga su propia subjetividad ni tampoco excluye las dificultades que puedan surgir de la coexistencia con los otros. De la esencia del ser humano, entonces, “forma parte este ser-con con el otro en tanto que hombre” (Heidegger, 1983, p. 302).

En lo que respecta a la transposición en el animal, en principio no sería algo carente de sentido pensar en su posibilidad. Tanto humanos como animales tienen en común el dirigirse a lo ente y el tratar con ello – algo de lo que está privada la piedra –, de manera que es plausible considerar que el hombre pueda acompañar al animal en su acceso a las cosas, participando así en su propio ser. Sin embargo, aunque el animal posea una esfera de transponibilidad [*Sphäre der Versetzbarkeit*], el ser humano no puede transponerse en ella: el modo como el animal escucha y ve, como ataca a su presa y escapa de sus enemigos, como construye su nido, etcétera, no le son accesibles al hombre. Esto que el animal hace es constatable y analizable, pero el ser humano no escucha ni ve como lo hace el animal, ni ataca a su presa y escapa de sus enemigos como él lo hace, así como el animal tampoco escucha ni ve como el hombre. Si tomamos por caso los animales domésticos, ellos reciben esta denominación no porque aparezcan en la casa, sino porque pertenecen a ella y, de cierta manera, sirven a la casa. Pero no pertenecen a la casa como, por ejemplo, el techo le pertenece a ella en cuanto que la protege de la tormenta.

Los animales domésticos los tenemos en casa, «viven» con nosotros. Pero nosotros no vivimos con ellos, si es que vivir significa *ser* al modo del animal. No obstante, *estamos con* ellos. Pero este ser-con tampoco es un *coexistir*, en la medida en que un perro no existe sino que simplemente vive. Este ser-con con los animales es de tal modo que dejamos que los animales se muevan en nuestro mundo. Decimos: el perro está tumbado debajo de la mesa, sube las escaleras saltando. Pero el perro ¿se comporta respecto de la mesa en tanto que mesa, respecto de la escalera en tanto que escalera? Y sin embargo sube la escalera con nosotros. Devora con nosotros: no, nosotros no devoramos. Come con nosotros: no, él no come. ¡Y no obstante con

nosotros! Un acompañar, un estar transpuesto... y sin embargo no (Heidegger, 1983, p. 308).

El ser humano no vive con los animales ni coexiste con ellos porque no tienen el mismo modo de ser. Esto no significa que no esté de hecho junto a sus mascotas bajo el mismo techo, sino que el vivir del animal no equivale al existir del hombre. El animal muestra en él mismo una esfera de transponibilidad pero deniega el acompañar por parte del hombre. Al ser humano le es posible acompañar el modo en que otra persona ve algo, pero no la forma en que el animal ve esa misma cosa. Este rechazo no se debe a una inhabilidad intrínseca a la finitud del conocimiento humano, sino que “tiene su fundamento en la esencia del animal” (Heidegger, 1983, p. 309) aún por dilucidar. De esta manera, la primera diferencia entre el ser humano y el animal se encuentra en la capacidad que tiene el primero de poder transponerse en otros hombres, lo cual al animal le está vedado o, al menos, eso parece seguirse del desarrollo hecho por Heidegger, quien señala que “el animal tiene una posibilidad tal de la transponibilidad, y sin embargo no aquello que posibilita una transponerse en el sentido como sucede en el caso del hombre frente a otro hombre” (Heidegger, 1983, p. 309). El resto de las diferencias entre ambos vivientes brotará de una atenta consideración de sus diversos modos de ser.

3. La conducta animal y el comportamiento humano

En la introducción se ha dicho que, a juicio de Heidegger, el tema principal del que ha de ocuparse la filosofía es el ser. Tal asunto constituye el núcleo de sus obras y sólo en ocasiones es vinculado explícitamente con el problema de la animalidad. Uno de esos momentos se encuentra en un curso dictado en 1934, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, donde Heidegger delimita distintos modos de ser. En efecto, muchas cosas son, pero no de la misma manera.

Las plantas y los animales también son, pero su ser no es la existencia sino la vida. Los números y las figuras geométricas también son, pero como meros recursos [*Bestände*]. La tierra y la piedra son también, pero simplemente presentes [*vorhanden*]. Los seres humanos también son, pero en cuanto su ser es histórico lo llamamos existencia [*Dasein*] (Heidegger, 1998, p. 135).¹⁰

¹⁰ En algunos párrafos de estas lecciones, si bien posteriores al curso con el que estamos trabajando, se aborda de manera novedosa la relación del animal con el tiempo, indagando si, por ejemplo, el animal tiene un sentido del tiempo y demarcando su vivir respecto del existir propiamente humano. Algunos de los temas sobre la animalidad desarrollados en *Die Grundbegriffe der Metaphysik* son traídos a colación en este curso del año 1934.

A los seres humanos le corresponde un particular modo de ser que Heidegger analiza a través de la noción de existencia. Como clarifica de Beistegui: “Todos los otros entes *son*, naturalmente, pero no *existen*. ¿Por qué? Porque no cuentan con esta conexión irreducible con el mundo, la apertura al mundo *en tanto* mundo que define al ser humano” (de Beistegui, 2005, p. 15). Esta distinción se basa fundamentalmente sobre la idea de que los hombres son conscientes de que su ser está en cuestión. Lo que caracteriza al ser humano es que “a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del existente humano implica entonces que él tiene en su ser una relación de ser con su ser” (Heidegger, 1977, p. 32). Si queremos comparar al animal con el ser humano, es preciso tener en cuenta esta particular distinción. Los animales no son diferentes de los humanos en algún aspecto superficial, sino que la diferencia emerge sólo a través de una comparación con el singular modo de ser de los humanos.

Ateniéndonos a estos dos modos de ser, la primera divergencia que encontramos entre el ser humano y el animal gira en torno al hacer. Además de la ya mencionada distinción existencia – vida, Heidegger también piensa la disparidad entre los dos a través de la oposición conducta – comportamiento: al animal le corresponde la conducta [*das Benehmen*] o el conducirse [*sich benehmen*] mientras que al ser humano el comportamiento [*das Verhalten*] o el comportarse [*sich verhalten*]. El conducirse del primero es un mero hacer o un empujar [*treiben*], mientras que el comportarse del segundo es ya un actuar [*handeln*]. La conducta animal se entrelaza con los impulsos presentes en él y los estímulos del entorno que operan a la manera de desinhibidores, por eso el filósofo traduce la expresión “medio ambiente” [*Umwelt*] de von Uexküll como “anillo de desinhibición [*Enthemmungsring*]” (Heidegger, 1983, pp. 370-371). Mientras que el animal está cautivado o encerrado en este anillo que es su medio circundante y se conduce en él, el ser humano es capaz de transformar o determinar libremente su mundo a través de su actuar.

La pobreza de mundo del animal nos lleva a preguntarnos dónde habita el animal si no es en un mundo. Basándose en las investigaciones biológicas y zoológicas de sus contemporáneos, Heidegger señala que el animal se halla en este círculo compuesto por elementos desinhibidores, los cuales constituyen su mundo perceptivo. El animal está referido a dichos elementos, pero no en tanto que entes sino en cuanto motivación para una determinada conducta. El animal está abierto a distintas motivaciones que desatan sus impulsos, su conducta está abierta a este anillo de desinhibiciones. Esta relación que

el animal guarda con los desinhibidores está definida por su modo de ser, al que Heidegger llama “*perturbamiento [Benommenheit]*” (Heidegger, 1983, p. 347).¹¹ Bajo esta caracterización del animal situamos no solo su conducta, sino también una cierta sustracción y absorción. En efecto, en la medida en que el animal está perturbado, esto es, inmerso o focalizado en su desinhibidor, este viviente está absorbido en dicho elemento y está sustraído de un acceso al desinhibidor en tanto tal. El animal no puede obrar verdaderamente o tener un comportamiento en relación con él, sino que sólo puede tener una conducta respecto a él.

Perturbamiento del animal significa primero: esencial estar sustraída toda percepción de algo en tanto que algo; luego: en tal sustracción, justamente un ser absorbido por... Es decir, el perturbamiento del animal designa primero el modo de ser según el cual al animal, en su referirse a otra cosa, le es sustraída la posibilidad, o como también decimos con una expresión lingüística, está entorpecido para comportarse respecto de ello, de esto otro, en tanto que tal o cual, en tanto que algo presente, en tanto que un ente, y para referirse a ello. Y precisamente porque al animal le es sustraída esta posibilidad de percibir en tanto que algo aquello a lo que se refiere, precisamente por ello puede ser absorbido por lo otro de esta manera absoluta (Heidegger, 1983, p. 360).

A propósito de este perturbamiento, Heidegger trae a colación el experimento de von Uexküll en el cual una abeja es puesta en un laboratorio delante de una copa llena de miel (Heidegger, 1983, pp. 350-358). Si una vez que la abeja ha comenzado a libar se le corta el abdomen, ella continuará tranquilamente libando mientras se ve la miel correr fuera del abdomen abierto. La abeja no constata que haya demasiada miel ni tampoco que le falte el abdomen, sino que seguirá con su hacer y estará absorta en la comida resultándole imposible posicionarse frente al alimento. En condiciones normales, la abeja interrumpiría la libación porque estaría saciada, constituyendo este saciamiento lo que inhibiría su hacer y no la constatación de la presencia del alimento ni de su cantidad. Esto nos muestra que el hacer de los animales

no es un orientarse constatador hacia cosas objetivamente presentes, sino una *conducta*. El hacer es una conducta. Con ello no se niega que de la conducta forme parte algo así como un “hacia” el aroma y la miel, una *referencia a...* pero no es un orientarse constatador hacia ello

¹¹ A propósito de este término, para una adecuada comprensión sería mejor pensarlo como “inmersión” o “focalización” (Muñoz Pérez, 2015, p. 93), ya que el animal no vive atontado o perturbado por su medio ambiente, sino más bien concentrado o inmerso en un radio de acción determinado.

o, dicho más exactamente, *no es una percepción* de la miel *en tanto que* algo presente, sino un peculiar perturbamiento que, sin embargo, está referido (Heidegger, 1983, pp. 353-354).

El animal está simplemente abandonado a los elementos del medio, sin captar tales cosas en tanto que tales – ni en tanto que presentes –, y sin utilizar lo captado para reflexiones. No hay propiamente percepción – “la conducta del animal nunca es un percibir algo en tanto que algo” (Heidegger, 1983, p. 450) – sino una conducta instintiva. Está abandonado a ello a raíz de los impulsos que lo llevan a conducirse así. Estos impulsos no se fundamentan en una aprehensión ni en un saber. El estar referido del animal a los elementos del medio no es una percepción de esas cosas en tanto que las cosas que son (alimento, sol, roca, etcétera), sino en tanto que otra cosa. Lo ente en tanto que ente no es manifiesto para la conducta del animal, no le está abierto ni tampoco cerrado, porque el perturbamiento está fuera de esta posibilidad. Este último sería el caso si tan solo existiera alguna posibilidad de apertura. El estatuto ontológico de aquello a lo que se refiere el animal en el perturbamiento se trata de un modo de ser que no está abierto ni cerrado, con el cual no podemos estar en una verdadera relación ni alcanzar un auténtico hacer.

4. El estar abierto del entorno y la manifestabilidad del mundo

El perturbamiento le impide al animal abrirse a un mundo y, en cambio, le posibilita conducirse en un medio circundante. A causa de dicho perturbamiento, el animal está agitado dentro de una multiplicidad de impulsos de la que no puede escapar, por eso no tiene la posibilidad de acceder ni al ente que no es él ni tampoco al ente que él mismo es. “A causa de esta agitación, el animal pende, por así decirlo, entre sí mismo y el medio circundante, sin que experimente ni lo uno ni lo otro *en tanto que* ente” (Heidegger, 1983, p. 361). Esto significa que el animal no cuenta con la manifestabilidad de lo ente, y esto debido a la sustracción y a la absorción inherentes al perturbamiento propio de la esencia animal. “Que el perturbamiento sea la esencia de la animalidad significa: *El animal no está en cuanto tal en una manifestabilidad de lo ente. Ni lo que se da en llamar su medio circundante ni él mismo están manifiestos en tanto que ente*” (Heidegger, 1983, p. 361). Aun así, el animal está referido a algo en su conducta, observamos una apertura hacia algo. Dicha apertura del animal es denominada por Heidegger como “estar abierto” [*Offensein*], la cual se diferencia de una segunda forma de apertura propia del ser humano a la que llama “manifestabilidad” [*Offenbarkeit*], correspondiéndose esta distinción a la disparidad trazada anteriormente entre conducta y comportamiento. El desarrollo de estos

dos modos de apertura permite comprender el estatuto ontológico que Heidegger adscribe al ambiente animal y al mundo humano.

El estar abierto se refiere a la vinculación del animal con el medio circundante. Que el medio circundante esté abierto al animal significa que este viviente no se halla encapsulado, sino que el medio desinhibe impulsos en él. El ente que comparece en el entorno natural está abierto para el animal, pero no le es accesible o manifiesto, sino que está abierto en una inaccesibilidad y en una opacidad. Esta apertura sin accesibilidad define la pobreza de mundo del animal respecto de la configuración de mundo que caracteriza al ser humano. Mientras que el “estar abierto” se refiere, entonces, a la relación del animal con su medio circundante, la manifestabilidad apunta al modo en que lo ente en tanto que ente está abierto para el hombre. A diferencia del animal, al que le es sustraída esta posibilidad y que, por lo tanto, está perturbado por ello, el humano es capaz de experimentar lo ente en tanto que ente. De hecho, el animal no está simplemente privado de mundo, porque – a diferencia de la piedra, que sí está desprovista de mundo – en tanto abierto en el perturbamiento, el animal debe prescindir de él.

Mundo significa, *entre otras cosas*, accesibilidad de lo ente *en cuanto tal*. Pero si de la esencia de mundo forma parte la accesibilidad de lo ente en cuanto tal, entonces el animal, con su perturbamiento en el sentido de la sustracción de la posibilidad de la manifestabilidad de lo ente, no puede tener esencialmente ningún mundo, aunque aquello a que se refiere en *nuestra* experiencia sea experimentable constantemente en tanto que ente. Aunque el animal no pueda tener mundo, tiene un acceso a..., en el sentido de la conducta impulsiva [...]. El estar abierto en el perturbamiento es *posesión esencial del animal*. En función de esta posesión, puede carecer, ser pobre, estar determinado en su ser por la pobreza. Ciertamente, este tener *no* es un *tener mundo*, sino el estar absorbido por el anillo de desinhibición: *un tener lo desinhibidor*. Pero porque este tener es el estar abierto a lo desinhibidor, pero a este estar-abierto-a le es sustraída precisamente la posibilidad del tener manifiesto lo desinhibidor en tanto que ente, por eso esta posesión del estar abierto es un no tener, y concretamente un no tener mundo, si es que del mundo forma parte la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal (Heidegger, 1983, p. 391-392).

Habiendo llegado a la concepción del mundo como “accesibilidad de lo ente en cuanto tal” [*Zugänglichkeit von Seiendem als solchem*] y habiendo hecho un rodeo por la esencia de la animalidad, Heidegger está en condiciones de analizar la esencia del ser humano y de desplegar su tesis del hombre como configurador de mundo. La humanidad es pensada así sobre el transfondo del perturbamiento animal.

El perturbamiento que hemos mostrado hasta ahora, en tanto que esencia de la animalidad, es en cierta manera el transfondo adecuado sobre el que ahora se puede realzar la esencia de la humanidad, y en concreto justamente en el aspecto que nos ocupa: *mundo-configuración de mundo* (Heidegger, 1983, p. 408).

El criterio fundamental para distinguir al ser humano del animal se encuentra en que el primero es configurador de mundo mientras que el segundo, como ya hemos visto, sólo tiene un acceso limitado a lo ente. La expresión “configurador de mundo” es polisémica: significa tanto producir el mundo y dar una imagen suya o representárselo como destacarlo en cuanto aquello que nos abarca y nos rodea. El ser humano no solo produce artefactos y edificaciones, sino que además forma junto con sus pares su historia, su tiempo y su época – lleva a cabo proyectos. Al no quedar preso de su entorno ni estar absorbido por el ambiente, el hombre es capaz de ir más allá y modelar mundos. La clave de la noción “configurador de mundo” radica en la expresión “en tanto que” que hemos repetido una y otra vez al hablar acerca del acceso al ente en tanto que ente (cf. Elden, 2006, p. 278). Esta locución constituye un momento estructural de la manifestabilidad del mundo. “Este «*en tanto que*», que es totalmente elemental, es – así podemos decirlo simplemente – lo que le es negado al animal” (Heidegger, 1983, p. 416), lo que marca la diferencia entre lo animal y lo humano. El animal no puede representarse la “piedra como martillo” o tomar su vida “como un todo”, al modo como lo hace el ser humano; no puede captar ni formar conceptos, ni entender el ser de los entes, haciéndose notar nuevamente la diferencia entre la conducta animal y el comportamiento humano.

Del hombre forma parte un estar abierto a... *de tal tipo* que este estar abierto a... tiene el carácter de *percibir algo en tanto que algo*. A este tipo del referirse a lo ente lo llamamos comportamiento, a diferencia de la conducta del animal. De este modo, el hombre es ζῷον λόγον ἔχον, mientras que el animal es ἄλογον (Heidegger, 1983, p. 443).

Heidegger piensa su tesis del hombre como configurador de mundo en relación con la definición aristotélica del ser humano como ζῷον λόγον ἔχον.¹² Desembarazándose de su posterior traducción latina *animal rationale* – donde, a su juicio, el rico significado de

¹² En el primer libro de la *Política*, Aristóteles señala que “el ser humano es el único animal que tiene λόγος” (Aristóteles, Pol., 1253a9-10) y en su *Ética a Nicómaco* se refiere al hombre como “cierta vida activa propia del ente que tiene λόγος” (Aristóteles, Eth. Nic., 1098a3-4). Voluntariamente dejamos el término griego sin traducir en las citas anteriores a raíz de las múltiples acepciones que acepta dicha palabra.

λόγος es reducido al de razonar –, Heidegger entiende al λόγος no sólo como “discurso” sino como la capacidad fundamental de hacerlo y de hablar. Por consiguiente, el ser humano es “el ser vivo que tiene como posesión esencial la posibilidad del discurso” (Heidegger, 1983, p. 442), aquel viviente que es definido a partir del discurso y del lenguaje, mientras que el animal carece de él y es ἄλογον. A diferencia de este último, el ser humano tiene la capacidad de hablar, de conversar, de pedir, de desear, de preguntar, de narrar, etcétera, y todo ello constituye la comprensibilidad, la cual está ausente en el animal. El discurso o el hablar da a significar algo, a saber, aquello que el hombre entiende, pone al ente en la dimensión de la comprensibilidad constituyéndola. El discurso da a entender y exige comprensión, se dirige al libre comportamiento o actuar de los hombres entre sí. Así como el animal vive inmerso en un anillo de desinhibición, el ser humano habita en un círculo de comprensibilidad que configura a través del discurso.¹³

Los animales son capaces de emitir sonidos inarticulados que ciertamente indican algo e, incluso, coloquialmente decimos que pueden entenderse entre ellos; sin embargo, nada de esto son palabras sino más bien meros sonidos o emisiones de voz (φωνή) desnudos de significado. La emisión de voz y la palabra cargada de significado son dos cosas rotundamente diferentes: mientras que el animal no mienta ni entiende con su grito, la emisión de voz del hombre tiene, unida a ella, un significado que él entiende. Gracias a que la esencia humana es tal que el hombre entiende y configura comprensibilidad, las emisiones que produce pueden tener un significado. “El significado no le crece a los sonidos, sino a la inversa, sólo a partir de significados ya configurados y que se configuran se configura la acuñación del sonido” (Heidegger, 1983, p. 445). En otros términos, el λόγος es primeramente comprensibilidad y luego llega a ser φωνή.

Por último, Heidegger pone su atención sobre el λόγος αποφαντικός y señala que su fundamento radica en la libertad humana.

El λόγος en la forma del λόγος αποφαντικός es la potencia de un *comportamiento* que muestra lo ente, ya sea desencubriendo (verdadero) u ocultando (falso). Esta potencia sólo es posible en tanto que esta potencia si se fundamenta en un *ser libre para lo ente en cuanto tal*. En éste se fundamenta el *ser libre en el* mostrar asignando o denegando, y este ser libre en... puede

¹³ En sintonía con esta idea, el filósofo alemán Ernst Cassirer propone la existencia de un mundo simbólico que impregna toda la vida del hombre, siendo el lenguaje una de las formas que constituye dicho universo. Así, en vez de definir al hombre como un animal racional, Cassirer lo define como “animal simbólico” (cf. Cassirer, 1944).

desplegarse luego como *ser libre para* el descubrimiento o el ocultamiento (verdad o falsedad). Dicho brevemente, el *λόγος αποφαντικός* como enunciado sólo es posible allí donde hay libertad (Heidegger, 1983, p. 492).

Mediante el uso del *λόγος*, el ser humano se vincula o se abre a lo ente. La proposición declarativa o enunciativa es aquella que recibe el nombre de *λόγος αποφαντικός*, y esto se debe a su capacidad de mostrar el ente a partir de sí mismo y de sus determinaciones. Al hablar sobre algo se dice qué es y cómo es aquello. Si este discurso es verdadero, entonces se efectúa el desocultamiento de aquello que el ente es; en cambio, si este discurso es falso, entonces al ente se lo hace pasar por otra cosa y se lo está ocultando (cf. Rodríguez, 2006, pp. 26-28).¹⁴ Así planteado, el *λόγος* tiene la potencia y la posibilidad, fundada en la libertad del ser humano, de sostener que un ente es verdadero o falso, es decir, tiene la posibilidad de asignar el desvelamiento o el ocultamiento del ente. Esta capacidad de vincularse con el ente no es una cuestión añadida, sino que forma parte de sí. Si el ser humano es el único que puede descubrir o encubrir al ente a través del *λόγος*, es porque previamente está abierto al ente sobre el que habla y puede percibir su ser, esto es, qué es (su esencia) y que es (su estar dado o estar presente) – el ente en tanto que ente. En este aspecto, el ser humano está separado del animal por un abismo insalvable.

5. Conclusión

Las lecciones que hemos analizado en nuestro escrito constituyen un aporte significativo al esclarecimiento de la esencia del ser humano a través de una comparación con el animal. Si bien este cotejo apunta, en última instancia, a preparar el terreno para tratar el problema del mundo, las cavilaciones de nuestro autor no carecen de importancia en lo que respecta a la distinción humanidad-animalidad. Esquemáticamente podemos reconstruir las diferencias desarrolladas a lo largo de nuestro estudio en el siguiente listado:

- 1) El animal es pobre de mundo mientras que el ser humano es configurador de mundo. La caracterización de la pobreza del animal no hay que entenderla en términos de una tasación jerarquizadora, sino más bien como un carecer de aquello que se podría tener.
- 2) El animal está impedido de transponerse en otros entes, no así el hombre que puede ponerse en el lugar de otro ser humano. De la esencia del ser humano forma parte el ser

¹⁴ El lenguaje como apófansis y la verdad como desocultamiento son temas de marcada influencia aristotélica en el pensamiento de Heidegger.

con otros, de modo tal que los hombres pueden acompañarse en su manera de ver las cosas y de sentir. Los animales, en cambio, no pueden acompañar el modo en que otros vivientes acceden a lo ente, así como tampoco el hombre puede acompañar la manera en que el animal trata con lo que lo rodea (el ser humano no puede oler de la misma manera que olfatea el perro ni viceversa).

3) El hacer del animal asume la forma de la conducta y el del ser humano la del comportamiento. El animal se conduce en medio de su entorno, y en este conducirse hallamos una dinámica que involucra sus impulsos instintivos y los elementos desinhibidores presentes en el ambiente, los cuales motivan o desatan su conducta. El hombre, en cambio, obra libremente en un mundo compartido con otros y actúa, incluso, transformando o determinando dicho mundo, creando cultura y haciendo historia.

4) El animal se mueve en un medio ambiente mientras que el hombre habita en un mundo. El primero no puede escapar del anillo de desinhibición dado que su modo de ser es el del perturbamiento, caracterizado por la absorción y la sustracción que le impiden lograr una auténtica vinculación con las cosas. Al segundo, en su lugar, le corresponde el modo de ser de la existencia. Que el hombre exista significa que no solo está ahí presente o meramente vive (como en el caso del animal), sino que se vuelca fuera de sí mismo y mora en el mundo como escenario en el que se desarrollan todas sus actividades, relacionándose activamente con las cosas, personas y situaciones que le salen al encuentro de manera constante.

5) En cuanto a su relación con lo ente, el animal está abierto a ello mediando una opacidad que le imposibilita la captación de su ser, mientras que al ser humano le es manifiesto el ente en tanto que ente. Así como el primero está atado a su anillo de desinhibición, el segundo es inseparable de un círculo de comprensibilidad que le permite conocer que las cosas son (su presencia) y aquello que ellas son (su esencia). El hombre hace uso de la palabra para estructurar discursos llenos de significado gracias a este horizonte de comprensión en el que habita; el animal, por su parte, carece de palabra y de la posibilidad de percibir el ente en tanto que ente, abriéndose a lo que lo rodea en tanto desinhibidores que motivan su conducta.

Teniendo en cuenta estas diferencias, podemos reconocer que la concepción antropológica de Heidegger en estas lecciones es fundamentalmente heredera de la formulación ζῷον λόγον ἔχον acuñada por Aristóteles, que el pensador germano se encarga de reinterpretar. En lugar de pensar λόγος como razón, el filósofo alemán lo entiende como la capacidad de hablar, de ahí su rechazo a la tardía transliteración latina

animal rationale. La esencia del ser humano no depende de la racionalidad sino de su relación con el ser. El hombre no es un animal con algún agregado, sino que todo lo humano difiere de su aparente contraparte animal: los animales tienen conducta y no comportamiento como los seres humanos, dado que se encuentran perturbados por las cosas que los rodean; no perciben algo en tanto que algo porque, en definitiva, no tienen percepción, sino algo análogo en una clave diferente; no se pueden relacionar con los entes en tanto que entes o como una totalidad. La nota fundamental que distingue al hombre del animal radica en tener mundo en lugar de la capacidad de razonar. Este mundo no es otra cosa que la accesibilidad a lo ente en tanto tal; en otras palabras, equivale a la totalidad de las relaciones de sentido que forma parte de la propia existencia humana y que actúa como el transfondo a partir del cual una cosa puede ser comprendida.

No podemos olvidar la influencia y el recurso de la biología y la zoología, las cuales desempeñan un papel insustituible a la hora de pensar la diferencia entre animalidad y humanidad. Esto es algo que el mismo Heidegger había pasado por alto en su obra magna *Sein und Zeit*, donde sus alusiones a la biología son en relación con la jerarquía entre las distintas disciplinas, la identificación de un mundo circundante en el ser humano y el reconocimiento de las investigaciones de von Uexküll, las cuales son explícitamente retomadas en toda su amplitud en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. También el animal ocupa un lugar marginal en su texto principal, apareciendo como un ente más a la mano [*zuhanden*] y a disposición para los propósitos humanos, como los animales que proveen pieles y alimentos para ser consumidos y utilizados. En las lecciones estudiadas, en cambio, encontramos la posibilidad de un diálogo productivo entre la filosofía y estas ciencias naturales, acercamiento en el que se busca definir los términos y condiciones bajo los cuales es posible concebir esta singular cooperación, y se acuerde negociar un fundamento sobre la base de una concepción de la vida y del mundo – concepciones que no se derivarían de las ciencias mismas sino de la filosofía, pero en las que ellas cumplirían un rol crucial en su desarrollo.

Por último, en algunos descubrimientos de estas ciencias de la vida de comienzo del siglo pasado Heidegger halla la confirmación empírica de su tesis acerca de la pobreza de mundo del animal. En vistas a dicha ratificación, el pensador alemán interpreta ciertos desarrollos seleccionados de la zoología y la biología. Así está en condiciones de afirmar, por ejemplo, la presencia del anillo de desinhibición en el animal. Esto nos permite pensar que el hombre es aquel viviente en el que queda suspendida o desactivada esta relación con el elemento desinhibidor. El mundo sólo se le abre al ser humano gracias a que queda

en suspenso su trabazón con el medio ambiente; en otras palabras, el hombre es un animal que se ha despertado del perturbamiento. Podemos concluir, entonces, que el ser humano es un “animal metafísico” capaz de ir más allá (μετά) del mundo natural (φύσις): trascendiendo la lógica del estímulo-respuesta, accede al ente en tanto que ente percibiendo tanto su esencia como su presencia efectiva. Este es el abismo de la diferencia óntico-ontológica que distancia al hombre del animal y que da indicios de que es al ser humano a quien le está reservada la tarea de develar el misterio del ser.

Lista de referencias

Aristóteles. *Ethica Nicomachea*.

Aristóteles. *Política*.

Agamben, G. (2016). *Lo abierto. El hombre y el animal* (Flavia Costa y Edgardo Castro, Trads.). Ciudad autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Yale & New Heaven: Yale University Press.

De Beistegui, M. (2003). *Thinking with Heidegger. Displacements*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

De Beistegui, M. (2005). *The New Heidegger*. London / New York: Continuum.

Elden, S. (2006). Heidegger's animals. *Continental Philosophy Review*, 39, 273-291.

Heidegger, M (1976). *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Heidegger, M (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Heidegger, M (1997). *Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1998). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Mc Neill, W. (1999). Life Beyond the Organism: Animal Being in Heidegger's Freiburg Lectures, 1929-30. En Schmidt, D. J. (ed.), *Animal Others. On Ethics, Ontology, and Animal Life* (pp. 197-248). Albany: State University of New York Press.

Muñoz Pérez, E. (2013a). Metafísica, lógica y mundo. Una mirada antropológica de «Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad», 1929/30, de Martin Heidegger. *Revista de filosofía*, LXIX, 215-225.

Muñoz Pérez, E. (2013b). Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de «Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad 1929/30» de Martin Heidegger. *Veritas*, 29, 77-96.

Muñoz Pérez, E. (2015). El aporte de Jakob von Uexküll a «Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930)» de Martin Heidegger. *Diánoia*, LX, 75, 85-103.

Muñoz Pérez, E. (2019). Heidegger y su relación con la biología. Un diálogo con Roux, Driesch y Von Uexküll. *Studia heideggeriana*, VIII, 69-77.

Redondo Sánchez, P. (2005). *Filosofar desde el temple de ánimo. La «experiencia fundamental» y la teoría del «encontrarse» en Heidegger*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Rodríguez, R. (2006). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis.

Scheler, M. (1928). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt: Otto Reichl.