

DETERMINACIONES HEIDEGGERIANAS
DE LA ANIMALIDAD.
EL SENTIDO DE UN DIÁLOGO
ENTRE FILOSOFÍA Y ZOOLOGÍA

FELIPE JOHNSON*

SUMARIO: 1. “Los conceptos fundamentales de la metafísica” y el diálogo entre filosofía y ciencia. 2. Filosofía y zoología: la necesidad de recuperar lo animal. 3. La esencia de lo animal: la conversión de la praxis biológica.

1. “LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA METAFÍSICA”
Y EL DIÁLOGO ENTRE FILOSOFÍA Y CIENCIA

A CONTINUACIÓN nos proponemos preguntar por el tipo de diálogo concreto que puede efectuarse entre filosofía y ciencia. Y es que dicha pregunta podría contribuir a esclarecer en qué nivel de reflexión se mueve una consideración filosófica respecto a un problema propio de las ciencias. Ciertamente, aquella manera cómo una determinación filosófica se relaciona con su ámbito temático es muy diferente a aquella que le corresponde a una de carácter científico. Y atendiendo a esta diferencia, que, por lo pronto, no puede sino ser formulada al modo de un mero supuesto, nuestra pregunta pretende constituirse en un intento de orientación en relación al momento de abordar los contenidos mismos de cualquier determinación que se entienda en estricto rigor como filosófica.

Cabe decir, sin embargo, que la respuesta a esta pregunta parece ser obvia, aunque dicha obviedad puede ser especialmente desorientadora. En efecto, la relación entre filosofía y ciencia no puede solucionarse tan ligeramente, afirmando que la primera fijaría aquellos planteamientos válidos universalmente, a modo de base teórica, y que luego estos servirían de marco conceptual para la investigación práctica científica. La dificultad inherente a tal comprensión radica en que la filosofía pasaría a ser entendida como un mero sistema abstracto de proposiciones, dispuesto a ser utilizado por alguna ciencia particular, como si la ciencia fuese una *praxis* ejecutada en y motivada sólo por el interés de generar algún determinado efecto en cierto ámbito de estudio. Justamente,

* Universidad de La Frontera, Departamento de Ciencias Sociales. Av. Francisco Salazar 01145, Temuco/Chile. E-mail: felipe.johnson@ufrontera.cl

este modo de entender filosofía y ciencia como dos componentes de una empresa general, cuyo cometido final fuera la mera producción de “resultados”, es lo que debiéramos evitar en estas reflexiones.

En este contexto, nuestro interés será buscar un caso concreto que nos permita aclarar dicha relación. Para ello, elegiremos un camino particularmente favorable. Abordaremos nuestra pregunta a partir de la lección *Die Grundprobleme der Metaphysik*,¹ dictada por Heidegger el semestre de invierno de 1929/1930. La ventaja de esta elección es que ahí no sólo podremos apreciar en concreto cómo se desplegaría la relación en cuestión dentro del modo de filosofar heideggeriano, sino que nos permite examinar su realización a propósito de reflexiones particulares, en este caso, sobre los animales. Como es sabido, en la segunda parte de esta lección, Heidegger destaca, en el contexto de los problemas fundamentales que atañen a la metafísica, la necesidad de aclarar el problema del mundo. En este marco de discusiones, se plantean las conocidas tres tesis que servirán de punto de partida para abordar dicho problema. Entre aquellas dos que rezan: «la piedra es sin mundo» y «el hombre es configurador de mundo», se formula una tercera que será de especial relevancia para nosotros. Nos referimos a aquella que dice: «el animal es pobre de mundo».² Dicha tesis, de hecho, abre en estas lecciones una extensa consideración sobre “lo animal”,³ la cual nos proponemos indagar en su íntimo sentido para aclararnos cómo es que aquella relación entre una tematización filosófica y una científica puede ser concebida.

Interesantes, para lo que nos proponemos, resultan estas determinaciones, porque el tipo de investigación filosófica ahí desplegada no puede ahora recu-

¹ Se citará esta lección de Heidegger según su lugar en la Obra Completa con la abreviatura “GA” (*Gesamtausgabe*), indicando a continuación en números arábigos el número del volumen en cuestión, en este caso, GA 29/30 (*Gesamtausgabe*, vol. 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2004), para luego señalar la página consultada. Cuando corresponda, otros textos de Heidegger serán citados igualmente con la abreviatura “GA” indicando luego el volumen consultado y la página.

² Cfr. M. HEIDEGGER, GA 29/30, § 45 a).

³ Sin la intención de centrarnos en los comentarios de otros pensadores sobre estas determinaciones heideggerianas de lo animal, quisiéramos mencionar, no obstante, que se ha abierto una extensa discusión sobre la misma. Destacan, en este sentido, ante todo, aquellas exposiciones críticas de Derrida (cfr. J. DERRIDA, *Séminaire La bête et le souverain*, Vol. 2: 2002-2003, Galilée, Paris 2010), así como los comentarios de Greisch (cfr. J. GREISCH, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, BAP, Paris 1987). Asimismo, para una exposición clara de los puntos fundamentales en juego en estas discusiones sobre lo animal tanto en Heidegger como en Derrida, cabe mencionar el trabajo de Calarco (Cfr. M. CALARCO, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York 2008). Por último, una exposición de las determinaciones heideggerianas de la animalidad entendidas también en el contexto del así llamado giro (*Kehre*) puede encontrarse en el trabajo de Aho (cfr. K. AHO, *Heidegger's neglect of the body*, State University of New York Press, Albany-New York 2009).

rrir a una tematización de carácter existencial, pues, “lo animal” no permite ser reconducido, ni mucho menos reducido, a estructuras de carácter humano. Y es que entre el *existir* y la *vida animal* se halla un “abismo” infranqueable, en tanto se trata eminentemente de dos modos muy particulares y radicalmente distintos de ser.⁴ De hecho, aunque fuese posible detectar semejanzas ópticas entre seres humanos y animales, ya sea, en el contenido genético, en la configuración orgánica, en la conformación fisiológica o anatómica, con todo ello, “ser semejante” es un fenómeno muy distinto a “ser lo mismo”, y a pesar de que dos sustancias puedan presentar la misma cantidad de atributos, la “mismidad”, vale decir, la “identidad”, no se juega en su suma comparativa, sino en lo que *se es mientras se exhiben tales atributos*. Así, una mano de mármol, por ejemplo, puede poseer la misma cantidad de atributos que una mano humana, ya sea, su figura, sus dimensiones, su color, no obstante, se hace difícil afirmar que nuestra mano *es* “aquella mano que acaricia o que coge objetos” de la *misma* manera como una “mano” de mármol *es* en tanto que parte de una figura de piedra.⁵

Sin duda, esta distinción entre los atributos respecto de los cuales podemos hablar en relación a un ente y aquello en lo que radica su ser cuando éste *es*, se presenta como el punto de partida de nuestra discusión sobre un efectivo diálogo entre filosofía y ciencia. Tanto más, cuando la tesis heideggeriana sobre el animal no nace de una consideración filosófica pura, sino que lo que ella afirma, a saber, que el “animal sea pobre de mundo”, dice algo circunscrito a un ámbito de estudio determinado: el de la zoología. El modo como Heidegger formula la relación de dicha tesis con esta disciplina ya nos puede proporcionar una señal hacia donde deberemos atender. En efecto, a la pregunta: «de dónde provendría dicha tesis», Heidegger aclara: «desde la zoología, pues

⁴ En *Brief über den Humanismus* ya se encuentra una clara advertencia por parte de Heidegger acerca de la radical diferencia entre lo humano y lo animal: «El hecho que la fisiología y la química fisiológica puedan investigar al Hombre en cuanto organismo al modo de las ciencias naturales no es una prueba que en esto »orgánico«, es decir, que en el cuerpo vivo (*Leib*) explicado científicamente, se aprehenda la esencia del Hombre. Esto es tan poco válido como la opinión que dice que la esencia de la Naturaleza está contenida en la energía atómica» (M. HEIDEGGER, *GA* 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, p. 324). En este contexto, Calarco profundiza en la confrontación de Derrida con el texto citado de Heidegger (cfr. M. CALARCO, *Another Insistence of Man*: *Prolegomena to the Question of the Animal in Derrida's Reading of Heidegger*, «Human Studies», 28 (2005), pp. 317-334).

⁵ Ciertamente, la distinción a la que recurrimos proviene de uno de los diversos sentidos de lo “semejante” que distingue Aristóteles. En *Metafísica* se comenta que algunas cosas serían *semejantes* «si tienen más de los mismos atributos que de los distintos, o absolutamente o en lo que se refiere a los más perceptibles; por ejemplo, el estaño es semejante a la plata en lo blanco, y el oro al fuego en lo amarillo o rojizo» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Oxford University Press, London 1957, 1054b 11-13).

ella trata de los animales». ⁶ Se trataría, por consiguiente, de una tesis que es válida para todos y cada uno de los animales que se pudieran observar, i.e., de una caracterización de amebas, infusorios o erizos, dado a que todos ellos son lo que son: *pobres de mundo*. La tesis posee, entonces, carácter *universal*, pero no en el sentido en que meramente subsuma indiferentemente diversos entes particulares, sino en el sentido en que los determina a todos y cada uno de ellos de *una vez* respecto del modo cómo han de presentárenos. En términos propios, la universalidad de esta tesis no es la generalidad. Acá nos encontramos más bien con una afirmación de carácter *esencial*. Por ende, el hecho de que dicha tesis prescriba cómo se nos manifiesta el animal en su totalidad y, a la vez, cada uno de ellos, ya señala que un estudio concreto de cualquier animal *previamente* la requiere. La tesis que afirma que el animal sea pobre de mundo, siendo *esencial*, es anterior al examen fáctico de cualquier animal, al modo cómo se le investiga y cómo se experimenta con él. Es una tesis, advierte Heidegger, que no puede ser considerada como «el resultado de la investigación zoológica, sino su *requisito* (*Voraussetzung*)», ⁷ ya que viene a ser el *pre-establecimiento*, la *apertura previa*, del ámbito de estudio de la zoología: aquello que se encuentra de antemano a disposición de ser investigado según cómo ya se haya prescrito.

Indudablemente, no habría dificultad en advertir, mediante lo anterior, que filosofía y ciencia parecieran situarse en lugares distintos. Según se ha expuesto, la primera se hallaría en un ámbito previo, mientras que la segunda, en uno posterior respecto a lo que se ha de investigar. Mas, pensar en esta eventual “distancia” entre ambas es posible sólo si la ciencia fuera entendida estáticamente, es decir, como el “producto” obtenido mediante la relación científica con el mundo, o en palabras de Heidegger, como un «complejo de proposiciones válidas, tras las cuales permanece, sin embargo, algo distinto igualmente válido». ⁸ Ahora bien, la consideración heideggeriana apunta en otra dirección para aclarar la relación que nos ocupa. La ciencia es comprendida como una «posibilidad de la existencia” (*Existenzmöglichkeit*)», ⁹ es decir, ella radicaría en ser un modo particular de trato con el mundo, de un mundo, por cierto, que ella misma ha abierto, ha desplegado, y para el cual ella misma está dispuesta a descubrir. Ciencia, concebida como posibilidad del existir, es ocupación (*Besorgen*) concreta con un mundo que se ha articulado previamente en la dirección hacia la cual el existir en tanto que posibilidad ya se ha arrojado. Así, el aludido

⁶ M. HEIDEGGER, GA 29/30, p. 275.

⁷ *Ibidem*, p. 275.

⁸ *Ibidem*, p. 282. También en *Sein und Zeit* leemos: «Ciencia en general puede ser determinada como el todo de un entramado fundacional de proposiciones verdaderas» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (=SZ), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001, p. 11).

⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, GA 29/30, p. 282. Cabe destacar que esta preocupación por desarrollar un «concepto existencial de ciencia (*existenzialer Begriff der Wissenschaft*)» ya se puede encontrar en *Sein und Zeit* (cfr. M. HEIDEGGER, SZ, pp. 11 y 357).

“pre-establecimiento” o “pre-apertura” atribuible a la filosofía y la ocupación fáctica con lo ya abierto o establecido, que caracterizaría a la ciencia, vienen a conformar dos momentos que articulan unitariamente al *existir fáctico entre cosas que él mismo descubre*. Por un lado, la arriba referida “determinación esencial”, entendida como el sentido de apertura del ámbito de entes por investigar, en nuestro caso, los animales, y, por otro, la ciencia, la zoología, como un ocuparse de esta o aquella manera con lo prescrito, no son, miradas desde la existencia, dos complejos de proposiciones independientes entre sí, sino *uno y el mismo* fenómeno: el del existir arrojado a su posibilidad, al modo de ocuparse con lo que *desde* dicha posibilidad se ha abierto, i.e., *su* mundo. Esto puede ayudar a entender por qué Heidegger llegue a afirmar que: «la íntima unidad entre ciencia y metafísica es una cosa del destino (*Sache des Schicksals*)». ¹⁰ De esta manera, ciencia y filosofía se nos muestran en su radical vinculación desde el *destino*, dado a que juntas constituyen un *arroyo* en aquella pre-apertura del mundo con la respectiva ocupación fáctica con el mismo, según la dirección en la que a dicha ocupación se le ha prescrito desplegarse.

Desde el concepto existencial de ciencia se prepara, así, el punto de partida para las consideraciones sobre lo vivo. Filosofía y ciencia se muestran como una unidad constituida por dos momentos: el pre-establecimiento del campo de ocupación y la ocupación concreta en este campo. No se trata, no obstante, de que esta eventual apertura sea un acontecimiento previo en el tiempo, sucedido, luego, por la señalada ocupación. Ni apertura, ni ocupación fáctica con lo pre-establecido se entienden acá como eventos cronológicos, sino como momentos pertenecientes al fenómeno total que podríamos expresar como “hacer ciencia”, y que radicaría en un vivir ocupado en una experiencia del mundo, interrogándolo según una determinada metodología, realizando la respectiva experimentación, sistematizando las noticias obtenidas de lo investigado, atendiendo siempre a la estricta correspondencia con *ese* mundo.

Obtenido este resultado, la siguiente tarea será entender cómo este movimiento constituido por el filosofar y el hacer ciencia se realiza en concreto en la investigación de lo animal. La lección de Heidegger que comentamos recurre constantemente a investigaciones zoológicas concretas. Casos como el de organismos unicelulares, el estudio de abejas, experimentos con luciérnagas, son mencionados a lo largo de sus reflexiones, de modo que cabría preguntarse, cómo es que la filosofía, es decir, el ejercicio concreto de determinación de la *esencia de lo animal* (*Wesen des Tieres*) puede servirse ahora de estas investigaciones particulares. Dicha pregunta no deja de tener importancia, especialmente en el pensamiento de Heidegger, si consideramos que en *Sein und Zeit*¹¹ la tematización científica se ha presentado como una *modificación* del trato cotidiano con el mundo que vendría a implicar la pérdida de la sig-

¹⁰ M. HEIDEGGER, *GA* 29/30, p. 279.

¹¹ Cfr. IDEM, *SZ*, § 69 b).

nificatividad inmediata del Ahí en el que el existir se despliega, y en lecciones aún más tempranas podemos oírle decir que la ciencia, i.e., la relación teórica con el mundo, implica un «palidecer de la significatividad (*Verblässen der Bedeutsamkeit*)»¹² mediante lo que se denomina «des-vivificación (*Entlebung*)».¹³ Ciertamente, tal tipo de relación con el mundo no puede ser conciliable con el ejercicio del filosofar que Heidegger pretende desarrollar, y, sin embargo, son consideraciones eminentemente zoológicas las que en esta ocasión van nutriendo sus reflexiones.¹⁴

Responder, en definitiva, a la naturaleza del diálogo entre filosofía y ciencia implica, según lo hemos venido discutiendo, reparar en tres asuntos principales. Primero, cómo es que la universalidad de la filosofía se realiza al modo de su esencialidad. Luego, cuál es la relación de esta esencialidad propia de la filosofía con la estructura de la ciencia, entendida como un ocuparse con un mundo pre-establecido. Y, por último, cómo es que en este marco de discusiones, a la filosofía le es permitido atender a la investigación científica, considerando que el mismo Heidegger parece evitar todo tipo de consideración teórica cuando se trata de realizar propiamente el filosofar.

A partir de estas indicaciones, nos preguntaremos, a continuación, cómo es que acaece este movimiento unitario entre ciencia y filosofía a partir de las consideraciones sobre lo animal. De esta manera, podremos obtener algunas claridades acerca del modo cómo al filosofar le estaría dado acceder a un campo de estudio eminentemente científico y, desde su tendencia propia, cómo es que éste puede contribuir efectivamente a los conocimientos que las ciencias particulares logran obtener del mismo. Como se verá en lo que sigue, entre la tematización filosófica y la científica se detectan evidentes diferencias en relación a sus respectivos modos de hablar sobre el mismo campo de investigación: lo animal. Entonces bien, en vistas a lo señalado, procederemos a indagar en la relación concreta entre filosofía y zoología, atendiendo a sus diferencias, al modo como esto acontece en la lección *Die Grundbegriffe der Metaphysik*.¹⁵

¹² Cfr. IDEM, GA 59, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1993, p. 37.

¹³ Cfr. IDEM, GA 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1993, § 17.

¹⁴ Precisamente, este alejamiento, por parte de Heidegger, de la consideración científica y, particularmente, de la biológica, parece derivar en una neutralidad de la existencia humana que conduciría a descuidar lo propio de cada género en el ámbito de lo vivo. Se trata de la “diferencia sexual” que Derrida esgrimirá como crítica a estos planteamientos heideggerianos (cfr. F. SHALOW, *The Incarnality of Being: The Earth, Animals and The Body in Heidegger's Thought*, State University of New York, Albany-New York 2006, p. 37).

¹⁵ Es importante advertir que nuestras reflexiones se concentrarán en aclarar la relación entre la zoología, como un ejemplo de investigación científica, y la filosofía, en tanto que ontología. En este sentido, no se abordará la eventual contribución que puede tener la zoología para una interpretación de lo Humano en cuanto Dasein en Heidegger (cfr. F. DASTUR, *Heidegger et la question anthropologique*, Peeters, Louvain 2003). Asimismo, cfr. F.

2. FILOSOFÍA Y ZOOLOGÍA: LA NECESIDAD DE RECUPERAR LO ANIMAL

Comencemos con un breve ejemplo. Heidegger se refiere a la fotografía que se logró obtener de la imagen que se refleja en la retina de una luciérnaga dispuesta en dirección hacia una ventana.¹⁶ Dicha fotografía muestra los marcos de la ventana, en cuyos cristales se lee lo que parece ser una letra R, y a través del cristal se puede distinguir la torre de una iglesia que podría divisar cualquier persona que estuviese mirando efectivamente desde el mismo sitio. La imagen es algo borrosa, pero llama la atención que dicho experimento nos haga reparar espontáneamente en lo que se podría entender como la vista de esta luciérnaga. Sin atender aún al contexto en la cual se introduce este caso, nos interesa preguntarnos cómo es que la zoología, por una parte, y la filosofía, por otra, pueden interrogar lo que aquí se muestra.

Por lo pronto, si reparamos en este ejemplo, advertiremos que tanto la retina como la visión son inmediatamente vinculadas en el experimento. De hecho, la fotografía es sugerente respecto de la eventual agudeza que poseería la vista de la luciérnaga. Por cierto, ésta no sería igual a la del ser humano, ya que la imagen resultante es difusa, pero se encontraría sorprendentemente cercana a lo que una persona percibiría si mirara por aquella ventana. En otras palabras, la imagen plasmada en la retina de la luciérnaga se identifica con la vista del insecto en cuestión. Precisamente, dicha identificación es relevante para nuestra pregunta. Y es que el fenómeno de la vista es entendido acá como la manifestación en un agente físico, en este caso, aquello que es observable en el ojo del ser vivo. Así, podemos afirmar que lo que acá se entiende por “vista” viene a ser la modificación acaecida en un órgano determinado. El ojo vería, en consecuencia, cuando en él se plasman diversas imágenes que se encuentran en su exterior. El fenómeno de la visión es, en última instancia, entendido como un acontecimiento físico, por cuanto, parece ser indudable que en el fenómeno de la vista sea el ojo el que efectivamente ve. En suma, debido a que el ojo es el lugar material configurado para que se “plasmem” imágenes del medio en el que se mueve el ser vivo, la tesis que afirma que el animal ve porque tiene ojos, parece ser indiscutible.

Esta decisión en la consideración de los seres vivos es de especial importancia, y nos lleva a otro modo de acceder al mismo caso planteado en la fotografía. Desde este nuevo acceso podemos tomar distancia de dicha decisión y, en lugar de hablar sobre el objeto de estudio según cómo se ha resuelto investigarlo, podemos preguntar ahora qué carácter posee este modo de tratar con

DASTUR, *Pour une zoologie 'privative'*, «Alter. Reveu de Phénoménologie», 3 (1995), pp. 281-318.

¹⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *GA* 29/30, p. 336.

lo vivo en cuanto tal. Por esta vía, se puede afirmar que en esta experiencia del ser vivo se asume que posibilidades del animal como ver, oír, agarrar algo o cazar, no son sino acontecimientos que acaecen, al ejecutarse por y en las distintas partes que lo componen.¹⁷ A cada una de estas partes, por tanto, le correspondería una función específica, las cuales, en su trabajo organizado, constituirían el *organismo*.

El sentido de este último planteamiento no prosigue, por consiguiente, la aclaración del ser vivo, detallando las particularidades de los órganos que realizan la eventual función, como podría ser el hecho de indagar en la configuración anatómica de la retina de la luciérnaga. En esta nueva explicitación se realzan los rasgos principales de la experiencia misma de la fotografía, a saber, que en ella el *ser vivo* sea explicable como *organismo*, porque se sobreentiende que su vitalidad se halla en las diversas funciones de sus partes componentes, las cuales constituirían sumatoriamente un todo. No es, desde esta perspectiva, una simple complementación etimológica por parte de Heidegger la reconducción de la palabra *organismo* al vocablo griego *érgon*, vale decir, *trabajo* (*Werk*).¹⁸ Ella explicita que el organismo es tal como resultado de la suma total de productos ejecutados por las partes encargadas de realizarlos. El *ser vivo* vendría a ser, en última instancia, la consecuencia del trabajo organizado de sus componentes materiales. Así, mediante una reflexión acerca de la manera cómo el ser vivo se estudia, detectamos un privilegio temático de las partes, una identificación de las funciones vitales con agentes físicos, y advertimos que el ser vivo es comprendido, finalmente, como un todo compuesto de partes materiales que ejecutan una tarea específica.¹⁹

Como se advierte, entre ambos tipos de consideración, se distingue una de carácter científico y otra de carácter filosófico. En efecto, para la primera, las comprensiones rectoras de sus análisis se constituyen en supuestos incuestionables. Su sentido es más bien la ejecución de una investigación que evite transgredirlos, pues, dichos supuestos pertenecen *sin más* a lo así establecido. Por ende, no es trivial advertir que si ésta los cuestionara, su ejercicio se interrumpiría. Estos supuestos no se admiten explícitamente, sino que son aquel horizonte comprensivo a la luz del cual acaece un trato determinado con lo que se vivencia como “ser vivo”. En el caso de la consideración filosófica, de lo que se trata es de explicitar lo que pertenece a esta tendencia comprensiva propia de la investigación en cuestión. El filosofar, en este caso, se atiene a lo que hay, mas no para discutir sobre lo estudiado, sino para aclarar el *sentido* como aquello es estudiado. Así, podemos advertir que, en el caso de las consideraciones heideggerianas sobre el organismo, lo que se realiza es una acla-

¹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 345.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, p. 312.

¹⁹ Cfr. F. JOHNSON, *Hacia la pregunta por la corporalidad*, «Alpha: Revista de Artes, Letras y Filosofía», 29 (2009), pp. 167-184.

ración de aquella dirección en la que se ejecuta la experiencia vigente sobre lo vivo. En esta lección hallamos, en definitiva, consideraciones sobre el modo de *experienciar* y *tratar* con los seres vivos en general, en cuanto *organismos*.

Al tratarse de una consideración en el sentido en que se habla de lo investigado, en este caso, del ser vivo en cuanto organismo, y no del ser vivo mismo respecto al rendimiento de sus órganos, la filosofía debe necesariamente interrogar y explicitar lo dado de una manera distinta. En el caso de la fotografía comentada, la filosofía no se queda al nivel fáctico de lo que ésta muestra, sino en aquellos rasgos propios que particularizan esta vivencia desde la cual, por cierto, acaece un trato concreto con el organismo: su investigación científica. No obstante, la pregunta consiste en qué es lo que finalmente busca el filosofar al concretarse de esta manera. Es acá donde se vuelve insuficiente afirmar que éste buscaría la *esencia de lo vivo*. La pregunta que habría que plantear en seguida sería qué se entiende por dicha “esencia”, y cómo es posible que ésta sea realzada a partir del ente. Por lo pronto, la filosofía se ha mostrado como la búsqueda de una orientación respecto al modo cómo se entiende el animal. En este sentido, podemos decir que ésta se atiene al modo como comúnmente se habla de los seres vivos en las reflexiones biológicas. Pero lo que se hace en este nivel es, ante nada, explicitar aquellas pre-comprensiones que subyacen al modo de trato corriente con el mismo. Por lo mismo es que se emprende una consideración que se proponga indagar en la experiencia de lo vivo como organismo, detectando que a ella subyace una noción de sus partes constituyentes, los órganos, entendidos al modo de *herramientas*, y del organismo en su totalidad, como *máquina*.²⁰

Así, el filosofar buscará acceder al ente desde aquel sentido común ya asumido, para advertir con qué derecho éste se atiene a aquello con lo que trata. Por ende, la filosofía no se detiene a detallar el funcionamiento interno de la máquina *dada*, sino que discierne qué tan distinta es dicha comprensión, en cuanto guía implícita del trato concreto con los entes. Detectamos, de esta manera, la tarea de la por Heidegger denominada *destrucción* (*Destruktion*), a saber: ateniéndose a la situación *comprensiva* respecto del fenómeno de lo vivo, despejar la mirada de una eminente desorientación en relación a aquello que se pretende tematizar.²¹ En este sentido, habrá que discutir, entonces,

²⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *GA 29/30*, § 51.

²¹ No está demás mencionar que este modo de proceder referido por Heidegger es comentado en relación a la filosofía aristotélica. En su lección *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* se muestra cómo es que Aristóteles en principio se atiene, para su confrontación con los asuntos en juego, a la *dóxa* imperante. Dicha *dóxa* será luego entendida como el sentido común ampliamente aceptado respecto a algo, considerándola como lo inmediatamente a disposición (*Nächstliegendes*) para la investigación sobre el ente, con el objeto de adquirir desde ella una orientación respecto a la cosa misma (cfr. HEIDEGGER, *GA 18*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2002, p. 152).

qué implica que algo sea al modo de una herramienta y al de una máquina. Es decir, lo que ha de realizarse ahora es el *modo der ser* de ambos fenómenos, en tanto que dirigen de antemano la investigación concreta acerca del ser vivo.

En este caso, Heidegger procede a mostrar la insuficiencia de la dirección desde la cual se investiga al ser vivo como organismo y a sus partes como herramientas. Efectivamente, la biología determina al organismo como un “complejo de herramientas”,²² mas en dicha definición no hay claridad suficiente respecto a cómo es que son, por una parte, un organismo y, por otra, una máquina, o cómo es que se diferencia una máquina, a su vez, de una herramienta. Si cada órgano es útil, ¿esto lo constituye inmediatamente en una herramienta? Es decir, ¿todo organismo, dada su utilidad, ha de ser considerado sin más como herramienta? El problema es tanto más difícil de resolver, cuando, ya sea de un útil, de una herramienta o de una máquina, no se puede detectar en ellos una relación con el mundo en el que se encuentran, como sí podemos hacerlo en el caso de un animal.²³ Mientras que un martillo no está en relación con el mundo donde se ubica, un animal en efecto lo está, y esta diferencia fundamental nos lleva a distinguirlo de un mero objeto como una piedra o de una herramienta o una máquina. Si esto es atendido, y se advierte que hasta ahora se ha explicado al ser vivo como algo que éste propiamente no es, aunque asumiendo que se comportaría como tal, en este caso, como una máquina, entonces, la noción del mismo como “complejo de herramientas” fracasa en su propósito de constituirse en una definición adecuada de lo vivo.

La advertencia anterior implica la necesidad de encontrar un acceso al ser vivo para comprenderlo en lo que éste sea. Por su parte, la determinación del organismo como complejo de herramientas le deja en completa indeterminación. Que el animal realice acciones, que se mueva motivado por su propio impulso, no puede entenderse como si primero hubiese un agente físico, el conjunto de órganos trabajando coordinadamente, como instancia subyacente a las eventuales acciones.²⁴ De lo contrario, la pregunta sigue siendo, ¿qué de vivo posee esta instancia física subyacente que se encuentra detrás de las acciones? En definitiva, lo que se obtiene es que el trato científico con el ente no sólo ha venido siendo guiado por una experiencia confusa de su campo de estudio, sino que ha tomado al fenómeno de lo vivo implícitamente como una entidad meramente presente en un espacio geométrico, quedando a oscuras, cómo es que sus diversas acciones y sus funciones; cómo todo aquello que un ser vivo ejecuta, podría pertenecer en última instancia a aquella substancia que parece sólo servir de “apoyo” de todas estas posibilidades.

Ciertamente, estas reflexiones pretenden discriminar y delimitar aquel sen-

²² Cfr. M. HEIDEGGER, GA 29/30, p. 312.

²³ Cfr. IDEM, GA 18, p. 18.

²⁴ Cfr. IDEM, GA 29/30, p. 342.

tido considerativo que dirige el trato científico con el animal. La filosofía, entonces bien, revisa la posibilidad de este trato particular, contemplando justamente aquella relación con “lo vivo” que permite dicho trato. El realce de este sentido fundamental, expresado en nociones tales como “vida”, “organismo”, “órgano”, “función”, arroja que estos, más que categorías lógicas abstractas, son instancias fundantes que operan en la experiencia desde la cual se genera la praxis científica. Dicho nivel, inaccesible para el quehacer fáctico biológico, es aquel que Heidegger denominará *conceptos fundamentales* (*Grundbegriffe*). La revisión filosófica, por ende, explicita el sentido *vital* de la praxis científica, para comprender las direcciones que la animan, entendiendo que ciencia es una posibilidad de trato del mismo existir con su mundo. En consecuencia, se advierte que filosofía y ciencia no avanzan por vías paralelas. Mas este hallarse “juntas” no implica una mera proximidad a propósito de temas en común, como si la filosofía, reparando en lo que dice la ciencia, haya estado meramente poniendo obstáculos a su investigación. Lo que se ha estado haciendo, en propiedad, es, ante todo, develar el sentido de aquella experiencia científica concreta, i.e., aclarar las particularidades de la donación del ente al que se atiende el biólogo o el zoólogo. La filosofía ha realzado los momentos propios del descubrimiento del ser vivo, según lo entiende la biología y la zoología. En cuestión, como vemos, siempre ha estado la manifestación misma de lo vivo, aquella que el quehacer científico sin más asume, pero que ahora, mediante la posibilidad del existir denominada “filosofar”, se hace lúcida de su íntimo sentido.

En *Sein und Zeit* leemos: «El nivel de una ciencia se determina a partir de cuánto ella sea capaz de una crisis de sus conceptos fundamentales. En tales crisis inmanentes de las ciencias acaece una vacilación (*Wanken*) respecto a la relación del preguntar investigativo positivo con las cosas interrogadas mismas». ²⁵ Precisamente, esta “vacilación” es la que ha estado acaeciendo mediante la problematización del animal en cuanto organismo, identificándolo con una máquina. La lucidez respecto a los sentidos de la manifestación del ser vivo implica en este caso un cuestionamiento del modo cómo la investigación misma se ejecuta. Sin embargo, la praxis científica podría seguir avanzando, mas dicho avance ya ha perdido su vitalidad y lentamente ha de interrumpirse. La cosa misma, lo vivo, muestra no ser de tal modo como se ha venido interrogando. La lucidez de la manifestación de lo vivo trae consigo detenimiento, no obstante, la tendencia natural de la ciencia es la de avanzar. Entonces bien, cuán preparada esté ella misma para interrumpir su tendencia natural de avance, debido a la pérdida de orientación respecto a lo que estudia, más preparada está de buscar un nuevo acceso a su objeto de estudio y, junto a ello, de reformular su quehacer concreto, es decir, más capacitada está

²⁵ IDEM, *SZ*, p. 9.

de constituirse en un conocimiento genuino de aquello que se ha propuesto investigar.

Así, la lucidez respecto a aquel sentido cómo acaece la manifestación del ente, antes de que la experiencia que tiene lugar desde dicha manifestación se sistematice en teorías, exige recuperar al ente perdido. El problema de la ciencia sigue siendo el de mantenerse con su auténtico ente de estudio y esto se logra modificando el acceso al mismo, de modo que éste se muestre genuinamente. Se trata, como dice Heidegger, de una «conversión del ver e interrogar (*Wandel des Sehens und Fragens*)».²⁶ Asimismo, leemos: «La talla de una ciencia y su vitalidad se muestra en la vehemencia a la capacidad para esta conversión».²⁷ El auténtico problema, como vemos, es el ente mismo, no obstante, su descubrimiento acontece en un contexto comprensivo anterior y rector. Dicho contexto comprensivo es lo que está en juego en la investigación filosófica. Por ende, la conversión del ver e interrogar radicará en desplazar al experimentar a “otro lugar”.²⁸ Y es la realización explícita de este desplazamiento, esto es, la preparación del sentido de una disposición renovada al ente, lo que le corresponde precisamente al filosofar. No está demás decir, por tanto, que este mentado desplazamiento ocurrirá precisamente con la articulación de aquellos conceptos fundamentales de la biología y de la zoología, esto es, mediante la delimitación acerca de la *esencia del animal*.

Con estas reflexiones se va aclarando lo que enunciábamos como la universalidad de la conceptualización filosófica y su íntima relación con la estructura de la ciencia, entendida ésta como ejercer un trato concreto con el ente de un mundo previamente abierto. En el caso de lo animal, se advierte que la investigación biológica y zoológica procede ya habitando en una experiencia de lo vivo como máquina. Asimismo, la insuficiencia de este sentido rector, i.e., la indeterminación de conceptos fundamentales tales como “lo vivo”, “órgano”, “organismo”, “función”, etc., llevan a la praxis científica a reparar en la necesidad de un desplazamiento a otro sentido del vivenciar. Como vemos, en dicha apertura explícita, en la elaboración del sentido de experiencia del ente, radica la posibilidad del existir que entendemos como filosofar. El siguiente paso será, por consiguiente, entender cómo acontece tal conversión y cuál es el nivel en donde se realiza.

²⁶ IDEM, GA 29/30, p. 379.

²⁷ *Ibidem*, p. 379.

²⁸ No está demás destacar que es en este contexto donde Heidegger reconoce las investigaciones científicas tanto de Driesch como de v. Uexküll como dos exponentes de un incipiente cambio del experimentar de la biología. Mientras que el primero, a su juicio, ha visto la necesidad de realzar la totalidad del animal, el segundo ha comprendido que lo animal debe ser investigado en su propio entorno, distanciándose de una interpretación de lo vivo meramente orgánica (cfr. M. HEIDEGGER, *o. c.*, § 61 b).

3. LA ESENCIA DE LO ANIMAL: LA CONVERSIÓN DE LA PRAXIS BIOLÓGICA

Hasta acá, la relación entre filosofía y ciencia ha radicado en orientar la praxis científica a un modo apropiado de trato con su objeto de estudio; en el caso de la zoología, con lo animal. El problema ha consistido en que la forma de trato científico vigente acerca de lo animal permanece insensible al modo cómo es que el animal en efecto *es*. La exigencia de la conversión del experimentar que comentábamos implica, en este sentido, desplegar ahora el horizonte apropiado desde el cual interrogar por el animal. Luego, la pregunta que habría que responder es: ¿cómo acceder al animal de manera que nos aclaremos de su modo de ser propio? Ciertamente, acá no se pregunta cómo hablar de una abeja o de un organismo unicelular en particular, sino más bien, cómo es que ellos se muestran en su concreción vital en tanto que *animales*. Formular la tarea de esta manera implica entender que un informe acerca de las características materiales del animal o el esfuerzo por describir su actuar no son lo decisivo. La tarea consiste más bien en indagar de qué modo se está siendo “animal”, de manera que sus órganos o sus determinados comportamientos pertenecen propiamente a la *animalidad*. El realce temático ahora propuesto no fija la atención en cosas compuestas de partes; partes, como decíamos, agentes de acciones, sino que se concentra en determinar cómo es que hay un sentido fundamental *actual* que se concreta en cada animal particular. La pregunta no es, por ende, qué es ese animal que aparece, sino, ante todo, cómo es que dicho ente está siendo *animal*. Dicho “cómo” implica atender al sentido de su ser mientras se está siendo animal, esto es, a su *esencia*. En suma, la *esencia del animal* se realzará desde el *ser así* (*Sosein*) que se exhibe mientras el *ser vivo vive* en el sentido de su *animalidad*.

Este amplio esbozo de lo que habría que entender por “esencia” ayudará a comprender una exigencia que introduce Heidegger en el estudio de lo animal. Una que, por lo demás, al momento en que se accedía al mismo como organismo, no era necesaria. Nos referimos a la *posibilidad de trasladarse en el animal* (*Sichversetzenkönnen*),²⁹ entendiendo este movimiento como requisito metódico de su análisis.³⁰ Más allá de la solución del mismo Heidegger, a saber, que dicho traslado sí sería viable, aunque habría que decidir cómo es que fácticamente se ejecutaría, nos interesa subrayar la pretensión misma que le motiva, vale decir, «si podemos lograr *acompañar* (*mitgehen*) al animal, en la manera cómo éste oye y ve, como éste agarra a su presa y evade a sus enemigos, cómo es que construye su nido y cosas por el estilo».³¹ La pregunta es,

²⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *o. c.*, § 49.

³⁰ Cfr. S. LINDBERG, *Heidegger's animal*, «Phänomenologische Forschungen», Heft (2004), pp. 57-81.

³¹ M. HEIDEGGER, *o. c.*, p. 299.

en este caso, por qué la investigación ahora debe entender al animal en sus acciones posibles como preparación metódica. De hecho, se podría fácilmente describir qué hace el animal cuando ve u oye, o describir sus particulares movimientos al cazar o huir, o al construir su propia morada. La diferencia es que acá no se busca un mero mirar distante, que simplemente “informe” acerca de acontecimientos “ajenos”. Con el mencionado “acompañar” (*mitgehen*) se pide algo más que la observación lejana. Esta exigencia está íntimamente relacionada con el sentido amplio de esencia que ya introducíamos. El *ser así* (*Sosein*) del animal, aquel sentido dominante de su estar *siendo* animal, no puede reducirse a meras acciones realizadas y a las alteraciones que acaecen en un objeto físico. Lo central es entender la íntima relación que el animal exhibe cuando caza, huye o se asegura un cobijo. Dicha *relación ejecutada* es, en conclusión, su *ser así* (*Sosein*) y, por ende, su *animalidad*. Como vemos, la animalidad del animal se identifica con el modo específico de la *relación animal*. La exigencia metódica de trasladarse en el animal no atiende sino al interés por garantizar un acceso a la “intimidad” de esta relación, o en palabras de Heidegger: «[...] no se trata de constatar en su contenido las determinadas condiciones de vida, sino de ganar una mirada en la *estructura de relación* (*Beziehungsgefüge*) *del animal con su entorno*». ³² Así es como el filosofar instala a la praxis científica en una mirada que prescinde de la condición físico-orgánica, trasladándola ahora a la relación vital misma que constituye el ser propiamente animal.

En este momento es cuando la praxis científica se ha enfocado en el animal en cuanto un *todo*, mas no en el sentido de la suma de partes funcionales, sino como aquella relación concreta que le hace ser *así*, en tanto que animal, mientras *vive*. El filosofar prepara a la praxis científica, en definitiva, ateniéndose a la *realidad* (*Wirklichsein*) animal, ³³ a su *ejecución actual*, dilucidando qué es lo que a esta relación le pertenece. Ciertamente, tal relación no es algo físico, ni mucho menos cuantificable, no obstante, no por ello menos concreta. Ésta se presenta, más bien, como la *concreción misma* de la animalidad, siendo aquel sentido rector, aquel modo de ser que se constituye en el horizonte de todo comportamiento de las partes orgánicas mientras el animal *de facto vive*. Heidegger recurre al caso del protoplasma, un organismo unicelular que no posee órganos específicos a cargo de determinadas funciones, sino que, dada la necesidad, en él se configuraría un órgano momentáneo que asumiría la tarea requerida. En el caso, por ejemplo, de la alimentación, se constituye en él

³² M. HEIDEGGER, o. c., p. 382. Como lo destaca Mitchell, habrá que entender, entonces, el planteamiento del animal y su entorno como un “entre” (*between*). Serán los caracteres propios de este último los que deben ser aclarados por la tematización filosófica (cfr. A.J. MITCHELL, *Heidegger's Later Thinking of Animality: The End of World Poverty*, «Gatherings: The Heidegger Circle Annual», 1 (2011), pp. 74-85).

³³ Cfr. M. HEIDEGGER, o. c., p. 343.

una burbuja que, en primera instancia, sirve de boca, aunque luego, a modo de estómago, procesa lo ingerido, y, finalmente, funge de ano, eliminando los desechos.³⁴

Esta peculiar configuración de órganos, en vistas a la función requerida, ayuda precisamente a vislumbrar aquel sentido rector antes comentado. Al no haber órganos físicos estables, es posible advertir que la configuración orgánica del animal depende genuinamente de aquella relación que éste mismo en su ejecución despliega. Así, en este caso, se hace absolutamente discutible afirmar que el animal come porque tiene boca, o digiere, porque tiene estómago. Más bien, parece ser que las *capacidades* de comer y digerir, propias de la ejecución animal, son las que gobernarían la generación de estos órganos. Por tanto, sostener, como lo hace Heidegger, que «la capacidad toma al órgano a su servicio»,³⁵ indica ante todo que la animalidad del animal no radica en lo material, sino en la realización de aquella capacidad que lo caracteriza mientras vive, siendo ella, entonces, a lo que habría que atender en una reflexión sobre la animalidad en general. Es decir, los órganos son tales, porque ésta, que es el auténtico animal, los dispone para *realizarse* a sí misma.

Así es como aquella dirección hacia la cual el trato científico ha de dirigirse comienza a delimitarse. El primer paso ha sido detectar la naturaleza del *todo* animal como una relación del mismo con su entorno, para luego delimitarla aún más como una *capacidad* (*Fähigkeit*). La misma que, por cierto, se muestra ahora como aquel sentido dominante de la manifestación orgánica. Sin embargo, pareciera que con este paso la consideración filosófica ha terminado por abandonar el campo propio de estudio y ha dado un salto a una esfera abstracta, completamente ajena a la del animal concreto. Y, sin embargo, este no ha sido el caso. El ejercicio filosófico se mantiene aún con el ente, no obstante, no habla de éste como un objeto, sino en tanto que efectiva *realización de su capacidad*. Sin duda, las determinaciones que se planteen han de ser radicalmente distintas a descripciones de “cosas” agentes de determinadas funciones y/o acciones, pues, ahora el tema de la investigación es la *ejecución animal*. Mientras tanto, entendiendo al órgano como herramienta, el “para” de su “utilidad” queda reducido sólo a ser el resultado de un agente físico, pero cómo es que ambas instancias, órgano y capacidad, se relacionarían íntimamente, es una pregunta que queda irresuelta. Por su parte, la capacidad, es decir, la ejecución de la animalidad misma, se muestra como aquel sentido que permite la configuración del órgano, es decir, como fundante de su propia estructura.

El siguiente paso ha de ser, de acuerdo a lo anterior, la explicitación del sentido propio de la ejecución de lo animal, entendido como *capacidad*. La discusión deberá centrarse en sus caracteres particulares. En efecto, si lo animal se ha mostrado principalmente como la capacidad de tomar al órgano a

³⁴ Cfr. *ibidem*, p. 327.

³⁵ *Ibidem*, p. 330.

su servicio, es la «*servicialidad para... (Dienhaftigkeit)*» aquel fenómeno que debe ser ahora indagado. Dicho carácter de “estar al servicio de” implica, por lo pronto, un “para quién” en virtud del cual el órgano está *al servicio*. Dicha formulación ya permite advertir que el carácter de *servicialidad* propia del órgano es tal sólo para un modo particular de ente, esto es, para alguno que de alguna manera se relacione consigo mismo. Una piedra no puede tener nada a su servicio, porque ella no pretende nada para sí. Asimismo, una máquina también carece de esta relación consigo, pues, es “ciega” en la realización de sus funciones. No obstante, en el caso del animal, sí hallamos una pretensión propia respecto a él, aquella que se expresa, por ejemplo, en la *auto-reproducción*, *auto-conducción*, *auto-generación*.³⁶ En cada caso, el prefijo “auto” señala que las acciones de un ser vivo no acaecen sino en cuanto un “ejecutarse en vistas a sí mismo”. No obstante, reservando el carácter de *sí mismo*, de *Selbst*, al modo de ser de lo Humano,³⁷ Heidegger opta por constatar esta relación del animal hacia sí, carente, por cierto de “conciencia o reflexión”, al modo de un “apropiarse” (*Eigentum*),³⁸ cuya ejecución viene a ser un “pertenerse” o “tenerse”. Entonces bien, la estructura fundamental de la capacidad se explicita ahora como un “estar siendo, teniéndose a sí mismo” (*Sich-zu-eigen-sein*).³⁹ El animal, en su realización concreta, será especificado como un “tenerse a sí”. Pero, ¿cómo acaece dicho “tenerse a sí mismo”? El sentido de ejecución de la animalidad deviene como “tenerse a sí” a cada instante, esto es, siempre cuando el animal está dejándose llevar por su *impulso (Trieb)*: siempre cuando está siendo arrastrado por un particular «impulsivo propender hacia (*triebhafter Drang nach*)». ⁴⁰

Quisiéramos destacar que estas precisiones están muy lejos de ser el desglose formal de un concepto general como el de “capacidad”. Las particularidades que se van realzando de la misma se obtienen desde la confrontación con los fenómenos mismos. El caso de la búsqueda de miel por parte de las abejas sirve ya de campo temático para abordar sus caracteres propios, entendida ésta como sentido de ejecución de la animalidad. En efecto, si la capacidad es primariamente un *tenerse en un impulsivo propender hacia*, ejecutándose en tanto “propender hacia”, entonces, ésta muestra en su estructura otro momento, a saber, un relacionarse con “algo otro” que, en su tenerse, constituye aquel

³⁶ *Ibidem*, p. 339.

³⁷ Quizás sea en la estructura del “sí mismo” propia del existir aquel eje temático decisivo para confrontar la radical diferencia entre animal y humano en el pensamiento de Heidegger. En este *Selbst* se devela el “cuidado” (*Sorge*) como el fundamento temporal último, en tanto que *futuro (Zu-kunft)*, del modo de ser del *Dasein*. Empero, dicha diferencia también puede ser abordada, en el contexto de los planteamientos heideggerianos, desde su crítica a la tradición metafísica (cfr. S. ELDEN, *Heidegger's Animals*, «Continental Philosophy Review», 39 (2006), pp. 273-291).

³⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *o. c.*, p. 340.

³⁹ *Ibidem*, p. 340.

⁴⁰ *Ibidem*.

“hacia” de su propensión y que entenderemos, de modo amplio, como su “entorno” (*Umgebung*). Así, este “entorno” que se manifiesta en la ejecución animal debe ser ahora indagado.

Según las descripciones de Heidegger, la abeja vuela hasta encontrar una flor que contenga la miel que ella debe recolectar. El insecto succiona de la flor lo requerido y luego, cuando se ha agotado, vuela lejos de ahí.⁴¹ Debemos subrayar que la pregunta que cabe formular en este contexto debe procurar que no se asuma algún carácter que no le pertenezca a la relación del animal con su entorno. Por lo cual, la pregunta es: ¿vuela la abeja lejos de la flor porque constata que no hay más néctar?⁴² Vale decir, ¿se despliega la relación de la abeja con la miel de modo que aquello con lo que ella trata, su propio entorno, comparezca como *algo* que puede o no estar presente ante ella?

Un experimento otorga los índices para responder a esta pregunta. Con el cuidado de conservarla con vida, se disecciona la parte posterior del cuerpo de una abeja y se le hace succionar la miel de una flor.⁴³ En este caso, la abeja succiona sin detenerse, mientras que la miel va saliendo por el orificio que ha quedado luego de la amputación de su tronco.⁴⁴ Reparando en este caso, la mirada filosófica no se detiene en el rendimiento del cuerpo del animal, sino más bien insiste en aclarar aquello que constituye el “hacia” de la relación de la abeja, es decir, la naturaleza de su eventual entorno. En este sentido, la abeja muestra un “estar tenida” por la flor, a saber, al modo de la *succión*. Sin embargo, el sentido de dicho succionar es particular. Su ejecución se mantiene en el horizonte de aquel “tenerse en su propensión hacia”, característico del animal. En otras palabras, la abeja se deja arrastrar por la flor, pero no por la flor en cuanto tal, sino para ejecutarse como un “tenerse a sí misma”. Así, dicha flor o la miel succionada no aparecen como tales, sino que son componentes de aquella relación del animal consigo.⁴⁵ Dicho de otra manera, el animal no *trata* con “otros” entes, su entorno no es algo distinto a él, sino más bien, podríamos decir, “concentración hacia sí, tendiendo hacia...”. Dicho *hacia* viene a constituirse, por tanto, como parte del tenerse a sí del animal, y no como un “entorno en sí mismo”. En palabras de Heidegger: «el succionar en la flor no es un comportarse con la flor en cuanto presente o ausente».⁴⁶ En términos formales, el tender de la abeja a la flor es un “propender hacia” al modo de

⁴¹ *Ibidem*, p. 351.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Agamben advierte que este experimento es descrito por el mismo Uexküll. Siguiendo sus comentarios, y tal como se mostrará en nuestras discusiones, su importancia radica en que éste presenta el dato fáctico que servirá a Heidegger de puente hacia la caracterización del entorno animal como un tipo de relación que no lo realza como un ente temático (cfr. G. AGAMBEN, *Lo abierto: el hombre y el animal*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2006, p. 98 s.).

⁴⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *o. c.*, p. 352.

⁴⁵ Cfr. G.A. MAZIS, *Humans, Animals, Machines. Blurring Boundaries*, State University of New York Press, Albany-New York 2008, p. 35.

⁴⁶ M. HEIDEGGER, *o. c.*, p. 353.

un “tenerse a sí en tanto que dicho propender”. En la relación animal prima, luego, “su tenerse”, y el entorno animal no es más que aquello a través de lo cual acaece este “tenerse a sí”. En definitiva, el animal no está en relación con entes, lo cual lleva a Heidegger a afirmar que «en su fundamento, el animal no tiene percepción». ⁴⁷ Ciertamente, percepción implica la presentación de algo, i. e., de lo percibido. Mientras tanto, el animal es «tenerse a sí en su impulso hacia...».

Entonces, ni el animal mismo ni lo que llamamos su “entorno” pertenecen a la relación animal como entes temáticos para el mismo animal, i.e., como instancias dadas por ellas mismas para él. ⁴⁸ Lo animal es primariamente “abandono en la ejecución de su tenerse”, que es tal en un “impulsivo propender *hacia*”. Por lo mismo es que la “pobreza de mundo” atribuida a él en un principio no puede mentar que éste poseería menos mundo que el Hombre, ⁴⁹ pues, “mundo” para el Hombre implica la aparición del ente en cuanto ente. En el caso del animal, y siguiendo las consideraciones heideggerianas, no puede haber ni más ni menos mundo en el sentido humano. Lo que entendemos como “entorno animal”, y que Heidegger reformula como «anillo de desinhibición (*Enthemmungsring*)», ⁵⁰ no parece ser más que un momento implícito de su *absorción en una propensión*, sin que un “sí mismo”, ni un “otro” aparezcan como constitutivos de dicha absorción.

Esta “irreflexión” del *ejecutarse* animal es, concluyendo, el sentido principal de la animalidad, aquello que entenderemos como un “estar prendido de una propensión”, es decir, lo que en alemán se expresaría como “*Benommenheit*” ⁵¹ y que se ha traducido como “perturbamiento”. ⁵² En efecto, hallarse perturbado es una condición que se caracteriza por este *auto-arrebatado* “estar prendido de...”, por un “dejarse arrastrar”, que en el caso de lo humano, por ejemplo,

⁴⁷ *Ibidem*, p. 376.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 361.

⁴⁹ Aclaradora resulta la exposición de la “pobreza de mundo” en relación a la determinación del Dasein mismo que desarrolla Candiloro (cfr. H. CANDILORO, *Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger*, «Areté», 24/2 (2012), pp. 263-287).

⁵⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *o. c.*, § 60 b. Sin duda, como lo señala Buchanan, dicho concepto emerge de la relevancia que otorga Uexküll al “entorno” (*Umwelt*) en el que el animal vive. Y quizás, como el mismo autor lo sugiere siguiendo a Agamben, Heidegger no reconozca completamente la influencia del biólogo en su propia terminología (cfr. B. BUCHANAN, *Onto-ethologies: the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, State University of New York Press, Albany-New York 2008, p. 90). Sin embargo, “anillo de desinhibición” parece ser, según nuestras reflexiones, el realce del carácter *ontológico* de un concepto biológico más bien *óptico* como parece ser el de “entorno”.

⁵¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *o. c.*, p. 376 s.

⁵² Nos referimos a la traducción del volumen 29/30 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger referida en el presente trabajo: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, realizada por Alberto Ciria (cfr. M. HEIDEGGER, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza Editorial, Madrid 2007).

resulta ser un impedimento para poder volver en sí, mientras uno ha quedado absorto por algo, y que, respecto al animal, pretende caracterizar el sentido fundamental de su ejecución. En suma, en cuanto este “estar prendido en la propensión” ha de ser el sentido dominante de la ejecución del modo de ser animal, de aquello que en un comienzo entendíamos como una *relación*, luego como una *capacidad*, y que ahora se precisa aún más como *perturbamiento*, esta última caracterización deberá ser entendida como la *esencia* del animal. En otras palabras, la consideración filosófica, realizando la animalidad como una relación con su entorno, e insistiendo en permanecer en ella para explicitar su sentido íntimo, ha procedido a delimitar la ejecución de lo animal en el sentido *cómo factualmente se está siendo tal*. El “perturbamiento” (*Benommenheit*), por tanto, es un indicador de la particularidad fundamental de este “cómo” del ser animal que desde un principio ha estado bajo la mirada filosófica.

Pues bien, más allá de estimar lo más o menos adecuada que pueda ser esta caracterización heideggeriana de lo animal, lo relevante para nuestra discusión es entender cómo en este caso ha procedido el trabajo filosófico en un ámbito de estudio como el de la zoología. Como hemos señalado, éste se ha constituido principalmente en un “indagar” aquella concreción misma del animal para develar, en su confrontación con el ente mismo, aquel modo cómo el animal acaece, mientras *vive*. El sentido rector de una relación se muestra, en consecuencia, como aquella totalidad de lo animal, lo cual implica un tipo de planteamiento que evita entender que el todo del cuerpo animal proviene de la suma de sus partes. Este sentido rector es, pues, el por Heidegger denominado “plan de construcción” del animal mismo,⁵³ al cual la biología y la zoología debieran atender, y que, sin embargo, desde el análisis morfológico y fisiológico, que interpreta lo vivo en sentido mecánico, y bajo la tiranía de la física y la química, ha de permanecer inadvertido.⁵⁴

Así, una aclaración del sentido del trabajo filosófico es insuficiente si se concibe como la mera elaboración de un sistema teórico de conceptos generales aplicables a una praxis científica determinada. Lejos de entender que la filosofía se mantendría autónoma respecto de la ciencia, la lección *Die Grundbegriffe der Metaphysik* parece señalar que el filosofar opera en el quehacer científico mismo y se mantiene íntimamente ligado con él. En efecto, el filosofar, es decir, el realce temático del ser del ente no es tal sino a partir del ente que está *siendo*, por lo cual, es el campo concreto de la zoología el lugar donde la consideración filosófica debe nutrirse, mas no para interrogar por animales particulares, sino para realzar el sentido de ejecución fundamental de dicho *ente*, es decir, su *esencia*. Desde esta perspectiva es posible entender cómo es que la zoología, por su parte, puede contribuirle. Heidegger destaca que no son las interpretaciones teóricas lo decisivo del aporte de la zoología, sino más

⁵³ Cfr. M. HEIDEGGER, *GA* 29/30, p. 378.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 278.

bien la rigurosidad de la descripción de los animales,⁵⁵ como suelo temático, podríamos decir, para el filosofar.

En definitiva, la íntima relación entre ciencia y filosofía se ha mostrado como la unidad de dos momentos de un mismo ejercicio: *hacer ciencia*. Ahora bien, la ciencia puede avanzar por sí sola en sus investigaciones, no obstante, en dicho avance, ésta corre el peligro de volverse una praxis ciega que, velando por el avance a *toda costa* de su investigación, pueda terminar por extrañarse de su propio campo de estudio.⁵⁶ Sin embargo, en la medida en que el filosofar ilumina la manifestación del ente de su interés, realzando su esencia, a dicha praxis se le abre la posibilidad de hacerse lúcida de sí misma, de su propio ejercicio, y con ello puede ganar una orientación fundamental que la mantenga a cada momento en una confrontación con su auténtico campo temático. Entre filosofía y ciencia deviene, por consiguiente, una ejecución lúcida de la investigación científica. Este resultado es precisamente una consecuencia directa del hecho de abordar la relación entre ciencia y filosofía como posibilidades del existir. Desde la definición existencial de ciencia, ésta se aclara en vistas a la ejecución de una posibilidad del existir, entendida como *un intento por orientar un trato determinado con el mundo*. Con ello, no queremos sino mostrar que el diálogo entre ciencia y filosofía que se ha realizado en torno al animal, no se presenta sino como lo señalábamos al principio de estas consideraciones, esto es: en la medida en que el filosofar orienta al trato científico con el mundo respecto de la apropiación de su campo de estudio auténtico, arrojando a la praxis científica a aquella posibilidad otorgada por esta mirada fundamental, entonces, la unidad entre filosofía y ciencia no es otra cosa que *destino* (*Schicksal*).

ABSTRACT: *The lecture course* The fundamental concepts of metaphysics (1929/1930) offers one of the few opportunities to observe Heidegger's discussion with the particular science, in this case, with biology and zoology, where the scientific advances seem to be positively accepted through philosophical consideration. In fact, for anyone who wonders how the relationship between philosophy and science could be understood in their own thought, this lecture course seems to give an appropriate example. Thus, by making explicit the methodical sense of Heidegger's reflections on animality, we aim to understand how philosophy might

⁵⁵ *Ibidem*, p. 382 s.

⁵⁶ Esta observación alude directamente al contexto problemático en el que la relación entre filosofía y ciencia debe ser indagada. En este sentido es que Vigo subraya en el hecho que la ciencia «sin desarrollar explícitamente una teoría ontológica, tiene al menos que hacer explícitas ciertas decisiones ontológicas básicas que van involucradas necesariamente en la constitución formal de su 'objeto' propio» (A. VIGO, *Temporalidad y transcendencia. La concepción heideggeriana de la transcendencia intencional en Sein und Zeit*, «Acta Philosophica», I/6 (1997), p. 144). Con ello se destaca el rol no sólo fundacional sino también rector de una ontología regional respecto de las ciencias particulares, como es el caso del presente trabajo, a saber, la relación entre filosofía y zoología.

be able to develop a concrete dialogue with science, without neglecting their fundamental differences.

KEYWORD: *philosophy, science, animality, zoology, Heidegger.*