

**El aplazamiento del ser vivo.
La cuestión de la vida no-humana en *Ser y Tiempo***

Jean-Paul Grasset B.¹
(jpgrasset@gmail.com)

Recibido: 02/11/2018
Aceptado: 26/11/2018
DOI: 10.5281/zenodo.2527950

Resumen:

En este artículo, mostraré el sentido específico en que la cuestión de la vida no-humana constituye un problema en *Sein und Zeit*. Primero, explicaré el sentido de la expresión ‘ser y tiempo’ como problema y como proyecto filosófico. Luego, revisaré los lugares del tratado en que se plantea el problema de la vida, vinculadas a la cuestión del mundo, la muerte y la temporalidad. Mi hipótesis es que el aplazamiento del problema de la vida no-humana en *Sein und Zeit* establece una contradicción interna de las directrices para abordar el fenómeno (la vida sólo es accesible en el *Dasein*) y la indeterminación ontológica en sentido positivo (la vida no es *Dasein* ni *Vorhandensein*). Tal contradicción ya revela algunas limitaciones internas de *Sein und Zeit* como proyecto filosófico.

Palabras clave: Vida - Ser – Mundo - Ser vivo - Fenomenología

**The postponement of the living being.
The question of non-human life in *Being and Time***

Abstract:

In this paper, I will show the specific sense in which the question of non-human life is a problem in *Sein und Zeit*. First, I will explain the meaning of expression ‘being and time’ both as problem and philosophical project. Then, I will examine the places of the treatise in which the problem of life is posed, linked to the questions of world, death and temporality. My hypothesis is that the postponement of the problem of non-human life in *Sein und Zeit* set up an internal contradiction of the guidelines to address the phenomenon (life is only accessible in *Dasein*) and ontological indetermination in a positive sense (life is not *Dasein* nor *Vorhandensein*). This contradiction reveals some internal limitations of *Sein und Zeit* as a philosophical project.

Keywords: Life - Being - World - Living being - Phenomenology

¹ Doctor en Filosofía mención estética y teoría del arte por la Universidad de Chile y becario Conicyt Doctorado Nacional (2008-2012). Licenciado en Educación y Profesor de Filosofía por el Ex-Pedagógico Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Autor del libro *La decisión. El problema de la responsabilidad en Ser y Tiempo* (LOM, 2012)

1. Introducción

A noventa años de la publicación de *Sein und Zeit*, parecería ocioso querer constatar su enorme relevancia e influjo, a la vez que inútiles las pretensiones de negarla. Más relevante es el reconocimiento crítico de esa perdurable potencia filosófica que impregna la obra. Sobre esto, como decía Derrida, “[p]uede ser que ocurra lo mismo con cualquier obra que merezca ese nombre: lo que ahí pone en marcha al pensamiento excede sus propias fronteras o aquello que él mismo se propone presentar de éstas” (Derrida 1998, 60). *Sein und Zeit* (en adelante, *SuZ*) sería ante todo una obra que se excede a sí misma, que rebasa los límites que se autoimpone su discurso. Esa ‘capacidad’ de desborde sería una forma o figura de la mentada potencia filosófica, radicada en el caso de *SuZ* en la comprensión del gesto cuestionante como elemento decisivo y primordial. Se trata de una potencia ‘(meta)filosófica’ en el sentido no sólo de la autocomprensión y justificación de validez discursiva, sino también y cooriginariamente en el impulso irremediable de presentar adecuadamente un problema como tal, en vez de sucumbir al apremio por exhibir soluciones.

En el marco descrito, aparece un arco de problemas desde el que irradia el impresionante alcance filosófico e histórico de sus planteos, así como también sus interpretaciones –controvertidas o no- de autores de la tradición. Remitiéndonos específicamente a *SuZ*, vemos que se despliega no sólo la cuestión central sobre el ser y su darse como sentido en el horizonte del tiempo, sino además una serie de problemas muy conocidos (el existir humano, el mundo, la muerte, la culpa y la responsabilidad, el espacio, el tiempo, la historia, etc.) estrechamente vinculados a la pregunta conductora del tratado.

Ahora bien, en el ámbito de los estudios sobre Heidegger, no solamente se ha indagado sobre esos conocidos planteos y conexiones, sino que también se ha insistido en elementos problemáticos que tensionarían internamente la cohesión de la obra, ya sea por planteos que evitan deliberadamente ciertos conceptos o por omisiones de campos problemáticos de los que sería válido esperar mayor atención por parte de Heidegger. Ejemplos de todo ello –algunos más célebres y comentados que otros- han sido, por ejemplo, las cuestiones del espíritu, el cuerpo, la intersubjetividad, la naturaleza, el espacio y la vida en general. Precisamente sobre este último punto quiero establecer una breve indicación, relativa al aplazamiento de un abordaje de la cuestión del ser vivo en el *magnum opus* de 1927.

Las dificultades que supone elaborar una ontología de los seres vivos y la determinación de la esencia de la vida en general se aprecian en el desarrollo del proyecto filosófico de *SuZ*. Con esta última expresión, entiendo el desarrollo, efectuado desde mediados de los años Veinte e inicios de los Treinta, de la ontología del Dasein y de una ontología general centrada en ésta. Dentro de ese contexto, como veremos, es conocido el evitamiento heideggeriano de la noción ‘vida’ en *SuZ*, así como también la delimitación de las ‘ciencias de la vida’ y la restricción privativa para acceder al modo de ser de la vida no-humana (cf. *SuZ*, 50, 58, 194, 346). Y como es sabido, el asunto es retomado por Heidegger en el célebre tratamiento de la cuestión de la animalidad y la esencia de la vida, a propósito de la pregunta metafísica por el mundo, en la lección de 1929/30 *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (GA 29/30).² Empero, no

² Sobre la cuestión de la animalidad y la vida en aquellas lecciones de Heidegger existe, como es sabido, una enorme literatura secundaria, en la cual a veces fungen debates interpretativos. Sin pretensión de

abordaré en este escrito esa ubérrima lección ni las exégesis que ha ocasionado. Más bien, partiendo de la difundida opinión sobre lo complejo, incompleto e incluso enigmático de los análisis heideggerianos sobre la vida no-humana dentro de su obra, pretendo aquí retrotraer la problemática al planteamiento que la ha posibilitado en el tratado de 1927.³ En *SuZ* queda planteada la tarea de indagar, a partir de la ontología del Dasein, el modo de ser llamado vida. Y la mencionada elaboración sobre la animalidad en el curso de 1929/30, pese a las variaciones que muestre el camino heideggeriano desde 1927 a 1929 sigue en lo fundamental las directrices que Heidegger indicó en *SuZ*. Parejamente, aunque muchos destacados intérpretes han explicado que la cuestión de la 'vida' es central para el Heidegger temprano, no buscaré realizar una consideración genética al respecto, como tampoco pretendo develar, de una vez por todas, la consistencia o inconsistencia de la supuesta desconexión que Heidegger establecería entre el Dasein y el ámbito viviente.⁴ De lo que se tratará, entonces, es de abordar un auténtico problema: la cuestión de la vitalidad de lo vivo y la determinación del viviente en el contexto de *SuZ*. No se trata, por cierto, de revisar un problema inexistente, sino ponderar un auténtico problema filosófico al interior de la obra: allí la cuestión de lo vivo no es disociada, ni excluida ni ignorada, sino *aplazada*.

En virtud de lo anterior, es preciso preguntar: ¿en qué consiste la peculiar dificultad de la cuestión de la vida en *SuZ*, tanto en lo referido a la obra como al proyecto filosófico que lleva ese nombre? Si hablamos de un aplazamiento, entonces habrá que mostrar que se trata, para Heidegger, de evitar un desarrollo directo del asunto, lo que empero no lo exime de indicar el modo en que tal cosa podría realizarse, toda vez que, como veremos, es un problema estructural para dicha obra y proyecto filosófico.

exhaustividad, sobre este asunto remito al lector a los trabajos de Agamben 2005; Barbaras 2008; Bayley 2016; Beelmann 1994; Calarco 2008; Ciocan 2001; Dastur 1995; Derrida 1987, 2008, 2011; Elden 2006; Franck 2001; Garrido 2009, 2012; Haar 2002; Houillon 1995; Krell 1992; McNeill 1999; Reis 2010a, 2010b, 2012.

³ Teniendo a la vista la obra publicada a la fecha, podemos decir que en este período de 1927/30 se concentra el desarrollo más amplio y detallado del asunto de la animalidad y la esencia de la vida. Los escritos de Heidegger posteriores a esa fecha que vuelven sobre el asunto, lo hacen de manera esporádica, sin la misma profundidad, y cada vez en contextos muy determinados, aun cuando podamos ver resonancias de los análisis de 1929/30 en textos posteriores que tocan de algún modo el asunto. Al respecto, véase de Heidegger GA 6.1, GA 9, GA 42, GA 46, GA 54, GA 55, GA 65.

⁴ Este asunto es especialmente relevante para este escrito en sentido metodológico: el presente volumen está referido eminentemente al análisis de *SuZ*. Por lo tanto, las consideraciones sobre la etapa de Heidegger previa a esa obra circularán preferentemente en las notas.

Preliminar: El proyecto de *SuZ*

Hay que insistir en que ‘ser y tiempo’ es, además de un libro, un proyecto y un problema filosófico. *SuZ* nombra, en sentido estrecho, las secciones publicadas con ese título (y que dejan prometida una ‘segunda parte’ nunca efectuada). Sin embargo, *SuZ* es además en sentido amplio la denominación de un cierto proyecto filosófico, esbozado como tal en sus dos componentes centrales en el §8 de la obra. Pero, además, *SuZ* nombra también un problema filosófico y la perspectiva desde la cual se aborda. Como ha mostrado Xolocotzi, hablamos en este registro del título de la co-pertenencia de ser y Dasein; la perspectiva trascendental-horizontal que atañe a la ontología fundamental. En otras palabras, vemos aquí el nexo entre el modo en que el Dasein se comporta en torno al ser en general y el modo en que se relaciona el ser con el Dasein: trascendiendo, el existente humano comprende su ser y el ser en general. Su ser se muestra extáticamente y el ser de lo que no es Dasein se presenta horizontalmente (Xolocotzi 2005, 736; cf. 2004, 16 ss.).

Ahora bien, como condición para situar correctamente el problema de la vida en general, se impone una pregunta previa: ¿cuáles son las características generales del proyecto filosófico establecido en *SuZ*? La obra, como es sabido, tiene como cuestión directriz la pregunta por el sentido del ser en general, cuyo horizonte de comprensión es el tiempo. En este contexto, Heidegger destaca el contraste fundamental entre dos modos de ser: la presencia subsistente o estar-ahí delante (*Vorhandenheit*), y el modo de ser del existente humano que nosotros mismos somos, designado como Dasein. Bajo esta tesis hay una consideración histórico-filosófica: la tradición siempre ha intentado captar todo ente sólo a partir de la presencia subsistente, y con ello, ha entendido también el tiempo únicamente a partir del presente. En virtud de esta tesis, Heidegger investigará sobre el ser y el tiempo, apartándose de y polemizando con la mentada orientación metafísica tradicional. El punto de inicio para abordar correctamente el problema central será el despliegue de una analítica del Dasein, ente privilegiado en tanto que sólo él se cuestiona acerca del sentido del ser. Este ente es caracterizado como apertura a una dimensión de significatividad, el mundo, en el que ya habita. De acuerdo con esto, la determinación del ser del Dasein descansa en el reconocimiento del estar-en-el-mundo como su estructura fundamental. De este modo, el mundo es simultáneamente condición ontológico-universal y momento estructural del Dasein. En consecuencia, si Heidegger conduce la pregunta por el ser hacia la analítica ontológica del Dasein, metodológicamente la convierte en punto de partida para investigar luego sobre cualquier otro modo de ser. De esta manera, en *SuZ* la pregunta por el sentido del ser interroga por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein. Todo ente se manifiesta a partir de un horizonte de comprensibilidad, de un sentido, bajo ciertas determinaciones o condiciones.⁵ A esto se suma que toda experiencia entitativa está enraizada en una comprensión previa del ser. En ella la dimensión de ser se abre como sentido, y el Dasein lo comprende. Como es sabido, esta dinámica o proceso en que el ser se configura como sentido es el tiempo.

Según lo anterior, el desarrollo del programa de *SuZ* implica dos tareas: una ‘analítica del Dasein’, que estudia las estructuras ontológicas del ente abierto

⁵ “Y cuando preguntamos por el sentido del ser, la investigación no se torna por eso profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera detrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein. El sentido del ser no puede ser jamás contrapuesto al ente o al ser en cuanto ‘fundamento’ sustentador del ente, puesto que el ‘fundamento’ sólo es accesible como sentido, aunque sólo fuere como el abismo del sinsentido” (*SuZ*, 152; *ST*, 175)

comprensivamente al ser. En segundo lugar; la ‘destrucción de la historia de la ontología’, que comporta la revisión crítica de la tradición ontológica. Estas tareas corresponden a la división de la obra programada en dos partes: la primera, llamada “La interpretación del Dasein por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser”; la segunda, titulada “Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporeidad.” (*SuZ*, 39; *ST*, 62) Esta división programática sigue lo planteado sobre la “doble tarea del planteamiento de la pregunta por el ser”, atendiendo especialmente a las directrices fijadas para ello en el §5 de la misma obra. De acuerdo con este plan, la analítica del Dasein debía culminar con un estudio sobre “Tiempo y ser”, sobre el ser en cuanto tal. Tal debía ser la Tercera y última sección de la primera parte, que antecedía la discusión con la historia de la ontología. Tercera sección y segunda parte que, sabemos, nunca fueron publicadas como tales.⁶ Esa sección no publicada debía mostrar el tiempo como horizonte de toda comprensión del ser, respondiendo con ello la pregunta rectora del tratado.

2. El problema: delimitación y directrices sobre la cuestión de la vida en *SuZ*

Una vez realizada la contextualización precedente, cabe retomar la pregunta conductora: ¿en qué consiste la específica dificultad de la cuestión de la vida no-humana en *SuZ*? La mención del problema aparece en el primer capítulo de la Primera Sección del tratado, que expone la tarea de un análisis preparatorio del Dasein. En este contexto, Heidegger se dedica, en el §10, a delimitar la analítica del Dasein frente a otras posibles investigaciones sobre este ente: antropología, psicología y biología; ejemplos de ‘ciencias de la vida’. Heidegger nos advierte que procederá a *evitar*, para designar al ente que nosotros mismos somos, al Dasein, expresiones como ‘hombre’ y ‘vida’, así como también ‘espíritu’, ‘alma’ y ‘cuerpo’ (*SuZ*, 46-48; *ST*, 71-73. Cf. Dastur, 1995: 284). El ser del hombre no puede ser obtenido por la sumatoria de los modos de ser del cuerpo viviente (*Leib*), del alma y del espíritu. En este contexto, Heidegger se refiere a la ‘filosofía de la vida’ (en alusión a Dilthey, y también a Bergson y Scheler), sosteniendo que en la “tendencia bien comprendida de toda ‘filosofía de la vida’ científica y sería –‘filosofía de la vida’ dice tanto como botánica de las plantas- se encuentra la tácita tendencia a una comprensión del ser del Dasein.” (*SuZ*, 46; *ST*, 71-72)⁷ Lo que resulta sorprendente de las ‘filosofías de la vida’, y en lo que radica su deficiencia fundamental a ojos de Heidegger, es que la ‘vida’ misma, en cuanto modo de ser, no se convierte en problema ontológico. Ciertamente, para Heidegger la expresión ‘filosofía de la vida’ comporta una redundancia, pues con esto se entiende que sólo a través de la filosofía puede obtenerse un conocimiento de la vida humana; tal es

⁶ No está de más recordar que la ‘Primera Parte’ efectivamente publicada de *SuZ* se reduce a la Primera sección, donde encontramos una interpretación del Dasein en sus estructuras fundamentales, que quedan resumidas en la idea de ‘cuidado’. A esto se agrega la Segunda sección, donde Heidegger establece que el sentido de ser del Dasein, es decir, del cuidado, es la temporeidad.

⁷ El aserto sobre la redundancia de hablar de ‘filosofía de la vida’, comparable a referirse a la ‘botánica de las plantas’, ya aparece en el curso de 1923 *Ontología: hermenéutica de la facticidad* (GA 63, 15; trad., pp. 33-34), y es repetido en el curso de 1924 *Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (GA 18, 242) y luego en el curso de 1925 *Lógica. La pregunta por la verdad* (GA 21, 216). Sobre la cuestión de la vida y la *Lebensphilosophie* en la etapa temprana de Heidegger, véase Gander 2008; Greisch 1996; Schmidt 2005. Respecto al mismo asunto en *SuZ* y sus alcances, véase Ainsbinder 2012.

en rigor su objeto. Esto es así desde el momento en que Heidegger objeta que en las ‘filosofías de la vida’ la ‘vida’ –la vida humana- no es problematizada, ni mucho menos determinada ontológicamente, es decir, no es caracterizada en la especificidad de su modo de ser.⁸

⁸ Es necesario realizar una aclaración respecto a los trabajos de Heidegger en la época previa a *SuZ*. Como se sabe, en ellas él emplea la expresión ‘vida’ para referirse al existente humano interrogado en su carácter ontológico. Las primeras lecciones establecen un primado de la esfera de la vida y la vivencia del mundo circundante en detrimento del ámbito ‘teorético’: la vida no es ‘objeto’, sino ser; existe, está ahí sólo en tanto sea cada vez un vivir. Con esto, Heidegger abre un camino que lo lleva al concepto de ‘vida fáctica’, con el que intenta captar las maneras en que la vida humana se da a sí misma en su inmediatez, en sus modos de ejecución concreta: el sentido de ser del vivir, entendiendo que se aborda la vida fáctica y sus categorías fundamentales (indicadores formales) bajo el sentido continuo ‘ser=vivir’: “Ser en y a través de la vida” (GA 61, 84-85). Heidegger perfila su tarea como hermenéutica fenomenológica de la facticidad del existir humano. El análisis de las estructuras de la vida pone de relieve que ella no es algo estático, sino sujeta a constante efectuación. Parejamente, la vida tiene un carácter mundano, y el mundo se despliega como mundo de la vida en tres elementos: mundo circundante, mundo compartido y mundo del sí mismo. Por lo demás, la vida fáctica es comprendida como proceso no objetivable que se gesta históricamente: se trata de la experiencia de la vida que es fáctica e histórica. Así, la filosofía de Heidegger se orienta hacia la auto-interpretación de la vida fáctica en su proceso de ejecución. La suma creciente de nuevos elementos de análisis (la caída, el cuidado, el fenómeno de la muerte, la cotidianidad, etc.) perfilan el camino que lleva a *SuZ*, donde el término ‘Dasein’ ocupa el lugar de lo que se llamaba ‘vida fáctica’.

En el contexto descrito existen desarrollos específicos sobre la vida en general; por ejemplo, los análisis que Heidegger realiza sobre *bíos* y *zoé* en sus lecciones sobre Aristóteles (especialmente el mencionado curso de 1924 GA 18 y la sección dedicada a él en el curso de 1926 GA 22 *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua*). Heidegger entiende *zoé* como concepto ontológico directamente vinculado con la estructura del estar-en-el-mundo (GA 18, 18; 20-21) y además en conexión con la *kínesis*, que está presente en las cosas ‘como una vida’ y es “un modo de ser superior” (cf. GA 22, 175); por lo tanto, *zoé* es un modo ejemplar de la *kínesis* (cf. GA 18, 223-224; 361-362). Parejamente, interpreta la categoría aristotélica de ‘*prós ti*’ (relación) como carácter del estar en el mundo: como *relación entre el viviente y su mundo*. El viviente está relacionado con lo que está-ahí delante como descubierto, percibido, visto o supuesto. Por otra parte, Heidegger entendía que el viviente y su modo de ser también podían entenderse como estar en el mundo (cf. GA 18, 325). En 1924, Heidegger sostiene que ‘poder-adaptarse’ es una posibilidad del viviente, entendida como tener-ahí expresamente en lo descubierto. El viviente se caracteriza por un encontrarse, que no es mero estar-ahí-delante con otros, sino más bien *mantenerse junto a él, estar abierto al mundo* como viviente (GA 18, 326) pues éste “está en el mundo al modo del tenerlo” (GA 18, 18). La explicación de la relación del viviente con el mundo se centra en la *aísthesis*; ésta no es sensación, sino ‘percibir’ (*Vernehmen*) el mundo, el modo de tenerlo-ahí (GA 18, 52). La sensibilidad es un *orientarse a través de las afecciones del entorno* (encontrarse: *sich befinden*). La *aísthesis* es el rasgo distintivo del animal: si algo, aunque no se mueva, percibe, entonces es un animal (GA 22, 185). Según Heidegger, las plantas no perciben: ‘sólo’ están en el mundo; cf. GA 18, 237 sq.). En definitiva, la vida no-humana es tratada en términos de estar en el mundo, bajo la noción de *Dabeisein*, ‘estar-allí’ (GA 18, 235, 238), que caracteriza la orientación afectiva del viviente en su entorno. Además, lo que vive está determinado por un poder-ser como tal”; respecto a la *aísthesis*, un concepto fundamental de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) es “dejarse dar abriendo, dejar venir el mundo al encuentro” (GA 22, 186). Estas determinaciones ya habían llevado a Heidegger a hablar –sólo indicativamente- del ‘residir’ de los animales en el mundo: “Residencia (*Aufenthalt*), precisamente ser-en el ahí de la vida. Una piedra no reside, está presente. Pero un animal: ‘ellos residen’ (...) *Thígein* y *Aphé*: ser-en primario y primitivo. ¡Habitar! (*Wohnen*).” (GA 18, 381) Heidegger indicó la estructura del estar-allí para determinar la orientación afectiva del viviente en un entorno. Esa estructura es un ‘carácter primario’ del viviente considerado en relación con su modo de ser. Eso implica que ‘vida’, como concepto ontológico, es estar-en-el-mundo y que el viviente tiene un mundo. Empero, no se debe olvidar que estas determinaciones son realizadas por Heidegger de una manera indicativa y sin retomarlas en trabajos ulteriores, toda vez que ni en *SuZ* ni en GA 29/30 le es concedida la estructura de estar-en-el-mundo a los vivientes, ni se retoma el asunto en debate directo con Aristóteles. Sin perjuicio de estas precauciones, hay que rescatar tres puntos importantísimos para contrastar con *SuZ* y los desarrollos sobre el animal de la lección de 1929/30: i) Heidegger vincula la noción de vida en general (humana y no-humana) con la cuestión de la movilidad; ii) previo a *SuZ* ya se reconoce que el modo de ser del viviente es irreductible a la *Vorhandenheit*; iii) junto con lo anterior, Heidegger asigna al viviente un modo de estar-en-el-mundo y

A la luz de lo visto, podemos apreciar que para Heidegger la ‘vida’ es un concepto equívoco, y por ello se lo evita en la analítica existencial. Los motivos son varios: en primer lugar, ‘vida’ puede designar ‘lo viviente’, lo que podría entenderse no sólo el ser de animales y plantas, sino también el del hombre, como objeto de estudio de ontologías regionales, como la biología, fisiología, psicología, etc. En segundo lugar, la noción ‘vida’ es excluida, en tanto que está referida a conceptos de la tradición metafísica: hombre, espíritu, cuerpo, sujeto, etc. En este punto, la ‘vida’ no debe confundirse con el ente que nosotros mismos somos, ante todo para evitar la comprensión del ‘hombre’ como ‘animal racional’ y como ‘criatura’, que es patente en la antropología tradicional. En tercer lugar, la expresión es evitada en tanto que objeto de la ‘filosofía de la vida’. El camino de la analítica existencial es entendido como más originario que las filosofías de la vida, en tanto que problematiza ontológicamente este modo de ser. El concepto ‘vida’ es excluido de la analítica existencial para designar nuestro modo de ser. Por lo tanto, su sentido indica el modo de ser de animales y plantas. En efecto, al referirse a la biología, Heidegger sostiene que ésta, como ‘ciencia de la vida’, se funda en la ontología del Dasein, aunque no exclusivamente en ella.⁹ De acuerdo con esto, Heidegger señala que

“La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente sólo accesible en el Dasein (*aber wesentlich nur zugänglich im Dasein*). La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un ‘mero vivir’ (*Nur-noch-leben*). La vida no es ni un puro estar-ahí-delante (*Vorhandensein*) ni tampoco es un Dasein. El Dasein, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa.” (*SuZ*, 50; *ST*, 74-75)

Este pasaje presenta las directrices para el tratamiento de la cuestión de la vida. En primer lugar, su caracterización ontológica: *la vida es un modo peculiar de ser, que no se confunde con la existencia, ni se reduce a la presencia ahí-delante*. En segundo lugar, se fijan las condiciones de acceso al fenómeno: de acuerdo con el proceder metodológico con que Heidegger entiende la fenomenología, las condiciones de acceso a un fenómeno vienen prefiguradas por su modo de ser, toda vez que en este último radica su mostrarse y la fenomenología es entendida aquí como un hacer ver lo que se muestra desde sí mismo (*cf. SuZ*, §7). Por lo tanto, la ontología de la vida sólo puede efectuarse mediante una exégesis que opere por privación; en otras palabras, la vida, aunque con un modo de ser distinto al del Dasein, sólo es accesible en el Dasein. ¿Por

tener mundo, pues su modo de ser se entiende como afectividad situada, que Heidegger nombra ambiguamente como ‘residir’, sin explicitar si indica un modo ‘intermedio’ entre existencia y estar-ahí-delante, o si tal ‘residir’ es una habitar deficiente comparado con el existente humano. Estos elementos y preguntas deben tenerse en cuenta no sólo en discusiones sobre la vida y la animalidad en la obra de Heidegger, sino también y primero en las exégesis sobre el evitamiento, desde *SuZ*, del concepto de ‘vida’ en favor del término ‘Dasein’, no sólo por su valor documental sino también porque en ellos vemos surgir una señal ineludible en este problema: el cruce problemático en el que se supone cabe establecer una división entre vida humana y no-humana, que deja irremediamente una zona oscura entre ambas, que a ojos de Heidegger sería abismática. Para indagar en tal contexto a propósito de los desarrollos tempranos de Heidegger sobre la vida, la afectividad viviente y las diversas conexiones que aquí sólo he esbozado, véase Rubio 2010, que analiza detalladamente la cuestión del viviente en las lecciones de Heidegger mencionadas; igualmente, véase Bailey 2016, que en el mismo contexto explicita el estar-en-el-mundo animal indicado por Heidegger.

⁹ Respecto a los análisis del §10, específicamente la cuestión de las ciencias (antropología, biología y psicología), véase Greisch 1994 y Ciocan 2001, 80-81.

qué? Porque sólo así se determina 'lo que debe ser' para que 'pueda haber' algo así como un 'mero vivir'. 'Lo que simplemente vive' sólo es accesible en el Dasein: *lo que solamente vive sólo es accesible en y a través de ese ente descubridor y abierto al ser; aquel ente que no solamente está vivo ni puede reducirse a esa condición*. Tal es el sentido de la afirmación heideggeriana que sostiene que el Dasein nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa.

Las indicaciones y precisiones recién consignadas se ordenan de manera esencialmente *restrictiva*. El Dasein no puede ser caracterizado como 'vida' (que no está determinada ontológicamente) y, en un 'segundo tiempo', como 'algo más'. Parejamente, respecto al modo de ser específico de la 'vida', la vida no-humana, se dice que no es ningún Dasein, pero tampoco es un puro estar-ahí delante. La vida no se confunde con la existencia, pero tampoco se reduce a lo intramundano. La vida es un modo de ser peculiar. Empero, sólo podemos acceder a él de manera privativa, esto es, a partir de la ontología del Dasein. ¿Pero cuál es entonces el modo de ser de la vida? ¿*Qué es la vida?* ¿Y cómo nos relacionamos nosotros con ese peculiar modo de ser? No hay una determinación positiva: aunque se lo nombra como 'mero vivir', lo vivo sólo es delimitado negativamente frente al Dasein y la presencia subsistente. Aunque afirmando su peculiaridad, Heidegger sólo indica aquello que la vida *no es*.¹⁰

¿Cómo ponderar el alcance de esta delimitación? ¿Es posible divisar alguna 'pre-comprensión' del modo de ser de la vida en la delimitación establecida por Heidegger? Incluso, cabría preguntarse, como hace Franck, si acaso es legítimo aprehender al viviente procediendo por privación desde un ente ontológicamente distinto (Franck 2001, 37). Respecto a este punto, Haar opina que lo dicho por Heidegger sobre el viviente comporta una definición 'aporética', pues "el ser del viviente, de este modo, parece escapar a una fenomenología directa, lo que parece significar que nosotros [en cuanto Dasein] no formaríamos parte de eso." (Haar 2002, 126) Más allá de estas plausibles preguntas, vemos que la cuestión de la vida no-humana es diferida en *SuZ*. El pasaje que acabamos de ver entrega directrices para abordar el fenómeno, pero junto con ello deja la tarea simplemente enunciada. *La cuestión de la vida queda aplazada*, y la caracterización específica de su modo de ser, de su peculiaridad, permanece indeterminada. Más aún, la indeterminación no está exenta de ambigüedades. Las referencias al 'mero vivir', 'lo que solamente vive', 'lo solamente viviente'¹¹, son confusas. ¿Qué pretende señalar Heidegger con ellas? ¿Algún tipo de carácter derivado, o 'inferioridad' del modo de ser de la vida? Como dice Beelmann, "en estas condiciones, la vida sería tan poco Dasein, que estaría en el umbral de lo *Vorhandenheit*." (Beelmann 1994, 48)¹² El modo de ser de la vida pareciera estar ubicado en una posición 'intermedia', a medio camino entre la presencia subsistente y la existencia. Sin embargo, al interior de *SuZ* los elementos disponibles harían difícil

¹⁰ Para un comentario crítico sobre esta determinación negativa de la vida y sus implicancias, véase Dastur 1995, 284.

¹¹ Respectivamente: *SuZ*, 50 (ST, 75); *SuZ*, 194 (ST, p. 215); *SuZ*, 240 (ST, 261)

¹² Sobre las expresiones que hablan de un 'mero vivir', este autor sostiene que ellas no podrían sustentar la opinión 'absurda' de que el primado de la ontología del Dasein implique una 'superioridad' de la existencia frente a la vida, que en ese planteamiento habría de entenderse como modo de ser 'inferior' en un sentido valorativo. Para Beelmann, "el primado de una ontología del Dasein previa a una ontología de la vida es puramente metodológico, no sustantivo, solamente referido al orden de la comprensión e interpretación posibles" (1994, 48). Al respecto, me parece plausible la interpretación de este autor, aun cuando es evidente que esas opiniones 'absurdas' se basan, al menos inicialmente, en ambigüedades que presenta explícitamente el texto heideggeriano.

sostener una afirmación de ese tipo, *pues no sabemos positivamente qué es la vida, ni mucho menos qué implicaría un modo de ser 'intermedio'*.

A partir del cuestionamiento señalado, podemos empero reconocer positivamente la problemática de fondo de la caracterización ofrecida por Heidegger. *La dificultad para abordar el fenómeno de la vida no-humana radica en la posibilidad de conciliar ambas directrices*. En primer lugar, tenemos la peculiaridad ontológica: ni Dasein, ni *Vorhandenheit*: el viviente no es existencia, pero tampoco se reduce al carácter intramundano. En segundo lugar, tenemos el camino privativo para acceder al fenómeno; con ello queda consignada su relatividad al Dasein. El modo de ser de la vida queda ubicado 'entre' el contraste entre Dasein y *Vorhandensein* y esto debe conciliarse -si queremos acceder al fenómeno- con la relatividad de la vida al modo de ser del Dasein. En otras palabras, el ente vivo, que no es intramundano, sólo se manifiesta en un mundo abierto y configurado significativamente por el Dasein.

3. Los lugares del aplazamiento

Una vez reconocida esta dificultad, debemos preguntarnos qué rol juega la cuestión de la vida no-humana repercute en el conjunto del tratado ¿Hay pistas que permitan profundizar la problemática recién avistada? El asunto de la vida no-humana aparece mencionado en diversos lugares de *SuZ*, siempre bajo la delimitación establecida en el §10, y acotado en cada caso por el contexto de los análisis. Veamos esos lugares donde el problema resurge y el evitamiento es refrendado.

3.1. Respecto al mundo circundante

En el §12, al tratar la estructura del estar-en-el-mundo, Heidegger insiste en que el supuesto del 'mundo circundante' –patente sobre todo en la biología– está supeditado a dicha estructura del Dasein (*SuZ*, 58; *ST*, 84). Heidegger reclama que la idea común de que 'el hombre tiene su mundo circundante' no significa nada ontológicamente mientras ese 'tener' permanezca indeterminado. El 'tener' está fundado en el estar-en, y como el Dasein es de esa manera, puede descubrir el ente que comparece en el mundo circundante: tener un 'mundo'. Esta expresión comporta un problema ontológico, y el uso que hace la biología de esa estructura no la determina previamente, sino que simplemente la presupone para hacer uso de ella. De hecho, en una apostilla a esta idea, Heidegger sostiene que en este caso no se debiera hablar de 'mundo', sino más bien de 'entorno' (*Umgebung*): al darse de ese entorno le corresponde un 'tener'; el Dasein "jamás 'tiene' mundo." (*SuZ*, 58; *ST*, 84) ¹³ La estructura del mundo no puede ser

¹³ Contrástese esta idea con el siguiente pasaje, perteneciente a la sexta de las diez conferencias sobre Dilthey pronunciadas por Heidegger en 1925, conocidas como "conferencias de Kassel": "La donación originaria del Dasein responde al hecho de que está en el mundo. La vida es una realidad que está en un mundo, y precisamente en el sentido de que tiene un mundo. Todo ser viviente tiene su mundo ambiente no como algo que está presente junto a él, sino como algo que para él está ahí abierto, descubierto. Este mundo puede ser muy simple (para un animal primitivo). Pero la vida y su mundo no son nunca dos cosas yuxtapuestas, como dos sillas colocadas la una junto a la otra, sino que la vida 'tiene' su mundo. Este tipo de conocimiento también empieza a abrirse paso progresivamente en la biología. Se reflexiona sobre la estructura fundamental de un animal. Pero aquí se pasa por alto lo esencial si no se ve que el animal tiene un mundo. Asimismo, nosotros mismos también estamos siempre en un mundo, de tal manera que éste está abierto para

explicitada filosóficamente, incluso como *a priori* del objeto temático de la biología, si no se comprende previamente como estructura del Dasein. A esto agrega: “sólo orientándose por la estructura ontológica así comprendida, se puede determinar *a priori* por vía de privación, la estructura ontológica de la ‘vida’. El estar-en-el-mundo en cuanto ocupación tiene tanto óptica como ontológicamente la primacía.” (*SuZ*, 58; *ST*, 84)¹⁴ Por supuesto, esta primacía confirma el dictamen de que el fenómeno de la vida sólo es analizable en función de su relatividad a Dasein.

3.2. A propósito de la *Sorge*

Por otra parte, la restricción sobre el modo de acceso a la vida reaparece en el §41, formulada con más precisión en tanto que regla metodológica. El mentado párrafo está consagrado a la determinación del ser del Dasein como ‘cuidado’ (*Sorge*). El interés de ese momento de la analítica es determinar la totalidad del todo estructural del Dasein. Este ente está caracterizado por el hecho de que en su ser le va este mismo ser. Ese ‘irle’ se aclara en la estructura del comprender, como un poder-ser –por mor del que el Dasein es tal como es-, esto es, que ya siempre se ha confrontado con una posibilidad de sí mismo. Y estar vuelto hacia el poder-ser más propio significa que en su ser el Dasein se anticipa siempre a sí mismo. La estructura de ser del ‘irle’ el propio ser se entiende como ‘anticiparse a sí’ del Dasein (*SuZ*, 192; *ST*, 213). En segundo lugar, si esa estructura concierne al todo de la constitución del Dasein, el anticiparse-a-sí no es tendencia aislada de un sujeto sin mundo, sino que caracteriza al estar en el mundo. El Dasein está siempre arrojado ‘en un mundo’. De acuerdo con esto, el anticiparse a sí, mejor comprendido, indica un ‘anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo’, pues el existir es siempre fáctico, es decir, la existencialidad queda determinada por la facticidad (*SuZ*, 192; *ST*, 214). A esto agrega Heidegger el hecho de que el existir fáctico del Dasein no sólo es un poder estar en el mundo en condición de arrojado, sino que también implica el estar siempre absorto en el mundo de la ocupación; un cadente ‘estar-en-medio-de’. En el ‘anticiparse a sí estando ya en un mundo’, queda incluido esencialmente “el cadente estar en medio de lo ente intramundaneamente a la mano en la ocupación.” (*ibíd.*) De acuerdo con estos análisis, Heidegger procede a concentrar formalmente la totalidad existencial del todo del Dasein en una sola estructura, que agrupa los momentos recién descritos. El ser del Dasein, dice el autor, es un “anticiparse a sí estando ya en (el mundo) en medio de (el ente que comparece intramundaneamente). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado*.” (*SuZ*, 192; *ST*, 214) La *Sorge*, como ser del Dasein, caracteriza la unidad de las determinaciones de ser del Dasein (existencialidad, facticidad, caída).

Una vez ganada la determinación de esta estructura, Heidegger se dedica a deslindar el concepto de cuidado frente a posibles tergiversaciones del mismo. El cuidado es previo a una distinción como ‘teoría y praxis’, y por ello han de fracasar los intentos de reducir el fenómeno del cuidado a ciertas inclinaciones o pulsiones. El ‘deseo’ y la ‘voluntad’ arraigan ontológicamente en el Dasein como cuidado. Lo mismo

nosotros. Un objeto como, por ejemplo, la silla, está simplemente presente; toda la vida, en cambio, está ahí, pero de tal manera que el mundo está co-presente para la misma” (*TH*, pp. 72-73).

¹⁴ Respecto a la biología, es importante recordar que Heidegger sostenía una ponderación similar de la misma ya en el curso de 1925 *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Allí Heidegger sostiene que en la biología “también se hace un intento de centrarse en los elementos fundamentales de la vida”, y que esta disciplina, “tratando de liberarse de prejuicios, ha tomado la vida como cosa corpórea (*Körperding*), teniendo por tanto una determinación mecanicista” (*GA* 20, 5).

ocurre con la 'inclinación' y el 'impulso'. Esto, dice Heidegger, "no excluye que el impulso y la inclinación sean también ontológicamente constitutivos de los entes que sólo 'viven'. Pero la estructura fundamental del 'vivir' es ya, por sí misma, un problema, y éste sólo puede ser tratado, por la vía de una privación reductiva, a partir de la ontología del Dasein." (SuZ 194; ST, 215-216) En este punto, como sostiene Dastur, Heidegger intenta "determinar el carácter existencial-apríorico" del Dasein frente a estos fenómenos (Dastur 1995, 284). Respecto a nuestro asunto, vemos que Heidegger reconoce que la estructura ontológica del modo de ser de la vida es 'por sí misma' un problema. Y aunque se reafirme la exclusión de su estudio en el tratado, sin embargo se reafirma la línea directriz sobre su posible abordaje: la vida sólo puede ser tratada por privación, a partir de la ontología del Dasein. De este modo, la tarea de investigar el modo de ser de la vida no-humana y su relación con el modo de ser del Dasein queda simplemente planteada (es decir, *aplazada*), aunque se anuncian algunos fundamentos para su concreción.

3.3. Sobre la muerte como fenómeno de la vida

Por otra parte, también encontramos resonancias del asunto en medio de los análisis del fenómeno de la muerte, específicamente en el §49. Allí Heidegger intenta delimitar el análisis existencial de la muerte frente a otras interpretaciones del mismo fenómeno (es decir, se trata nuevamente de un parágrafo *restrictivo*). En las primeras líneas, Heidegger reconoce que "la muerte, en sentido latísimo, es un fenómeno de la vida. La vida¹⁵ debe ser comprendida como un modo de ser al que le pertenece un estar-en-el-mundo. Este modo de ser sólo puede precisarse ontológicamente en forma privativa y con referencia al Dasein. También el Dasein se deja considerar como pura vida." (SuZ, 246; ST, 267) Heidegger parece estar haciendo una serie de (problemáticas) 'concesiones'. La muerte es un fenómeno vital, pero la vida sólo puede ser determinable de acuerdo al modo de acceso que la investigación ya ha señalado. El contexto de la cita muestra que Heidegger 'concede' que el Dasein se deja determinar como vida para polemizar con el enfoque de la biología, que hace entrar al ser humano en la región ontológica del viviente. El presupuesto que está a la base de esta delimitación es que el fenómeno de la muerte no puede ser comprendido rectamente a partir de la perspectiva biológica: "a la base de la investigación óntico-biológica de la muerte subyace una problemática ontológica. Queda por preguntar cómo se determina desde la esencia ontológica de la vida la [esencia] de la muerte." (SuZ, 246; ST, 267. Añadido mío.) La objeción de Heidegger —y que en principio justificaría ese 'queda por preguntar' que difiere nuevamente el asunto— es que la investigación biológica de la muerte opera con pre-conceptos acerca de la vida y la muerte, con mayor o menor grado de claridad, y para subsanar esta falta ellos debiesen bosquejarse por medio de la ontología del Dasein. De acuerdo con esto, la interpretación existencial de la muerte 'precede a toda biología y ontología de la vida'. Sin embargo, para llegar a ese veredicto, Heidegger debe argumentar que la ontología del Dasein es previa a una ontología de la vida, por lo que un análisis existencial de la muerte se subordina a la constitución fundamental del Dasein. De acuerdo con esto, Heidegger sostiene:

¹⁵ Justamente en esta palabra de la cita, Heidegger agrega en una apostilla que la vida como modo al que pertenece un estar en el mundo se dice de la vida humana, no de otro modo de ser. En ese caso el término es arropado con comillas, es decir, mundo se comprende en relación con el ente intramundano. Sobre el asunto hay que retener, como veremos, la compleja afirmación de que el Dasein esté co-determinado por la muerte fisiológica y la muerte como posibilidad. ¿La vía privativa encuentra asiento en este punto? ¿Su legitimación y complicación radicaría en la vinculación de la vida con la muerte, del vivir con el morir?

“Al terminar del viviente lo hemos llamado *fenecer*. En la medida en que el Dasein también ‘tiene’ su muerte fisiológica, vital, aunque no ónticamente aislada, sino co-determinada por su modo originario de ser, y en la medida en que el Dasein también puede terminar sin que propiamente muera, y que, por otra parte, como Dasein no perece pura y simplemente, nosotros designaremos a este fenómeno intermedio con el término *dejar de vivir (Ableben)*.” (SuZ, 247; ST, p. 267)¹⁶

Este pasaje presenta varias complicaciones. Ciertamente, las distinciones elaboradas en él apuntan a distinguir la muerte en sentido fisiológico respecto del ‘morir’ en sentido existencial, esto es, el estar vuelto hacia la muerte propio del Dasein en cuanto poder-ser. Sin embargo, en él se reconoce que este ente, que no debe explicarse a partir de un carácter ‘viviente’, empero ‘tiene’ una muerte fisiológica. Para salvar las contradicciones, Heidegger afirma que esta muerte biológica está “co-determinada” por el modo originario de ser del Dasein. Como ha visto Franck (2001, 37), cabría preguntar cómo la muerte puede dejarse efectivamente co-determinar por el modo de ser del Dasein, si en él la vida es derivada e incluso puesta entre paréntesis. Parejamente, cabría determinar cómo la muerte, el morir existencial, puede estar co-determinado por la vida. El modo de ser de ésta es distinto y aún no determinado, a pesar de que Heidegger haya determinado la muerte del viviente como ‘fenecer’ o extinción. La primera objeción apunta al hecho de que no se ha escrutado la posible compatibilidad del Dasein con su propia ‘vida’ (la vida *en* el Dasein). La segunda objeción, que en verdad determina a la primera, sostiene que no es posible por lo tanto establecer una co-determinación de la existencia con la vida, toda vez que la ontología del Dasein tiene la primacía sobre la de la vida, y por otra parte la co-determinación implicaría ya haber realizado dicha ontología reductiva de la vida y conseguido la determinación del modo de ser de ésta. Como hemos visto, tal cosa no es posible, pues dicha tarea se encuentra diferida en la analítica existencial. En este sentido, referirse al ‘dejar de vivir’ del Dasein como un ‘fenómeno intermedio’, a pesar de constatar un momento del fenómeno de la muerte, sólo instala una ambigüedad en el lugar de un problema.

3.4. ‘Toda la vida’: sobre la constitución temporal del viviente

Una última y breve alusión al problema de la vida, referido a la cuestión del tiempo, aparece en el momento en que Heidegger tematiza la temporeidad de la aperturidad en general. Luego de indagar en la temporeidad del comprender, Heidegger se encuentra en medio de la determinación de la temporeidad de la disposición afectiva (§68b). En la parte final del apartado, sostiene:

“la manera como se haya de caracterizar ontológicamente la estimulación y afección de los sentidos en un simple viviente, y cómo y dónde, en general, el ser de los animales (...) esté constituido por un cierto ‘tiempo’, son problemas que requerirían un tratamiento particular.” (SuZ, 346; ST, 362)

¹⁶ Para un comentario sobre este pasaje, véase Ciocan 2001, 80-81. Por otra parte, véase Ainsbinder 2012, quien recuerda, de manera indicativa y proyectada hacia GA 29/30, que ya desde el tratamiento del fenómeno de la muerte podemos ver que Heidegger establece que no sólo el Dasein está relacionado con la ‘posibilidad’, sino también el viviente.

El pasaje, que reconoce un problema puntual respecto al modo de determinación del ser vivo, es básicamente un *evitamiento*. Sin embargo, señala un aspecto fundamental: la interrogante sobre cuál sea el modo de temporización del viviente. Esto se aclara por el contexto de la cita, en que Heidegger afirma que sólo un ente como el Dasein, que por el sentido mismo de su ser está afectivamente dispuesto, esto es, que mientras existe ya siempre ha sido y que constantemente existe en algún modo del haber-sido, puede ser ‘afectado’. Esto, pues “la afección presupone ontológicamente la presentación”; tanto así, que en ella el Dasein puede ser traído de vuelta a sí mismo como ‘sido’. Si el ser-afectado presupone la presentación, es evidente que el modo de afección del viviente y su manera de temporizar parece enigmática, pues ni siquiera se ha determinado y explicitado el modo de ser de la vida no-humana. ¿Qué relación mantendrá el ser vivo con el tiempo, si su modo de ser es distinto e irreductible frente a la temporalidad ekstática del Dasein, y no se confunde tampoco con la determinación de la *Vorhandenheit*?

Esta breve mención nos muestra que para Heidegger el problema de la captación del modo de ser del ser vivo también pasa por el posible acceso a su movilidad propia. El modo en que sea afectado el ser vivo guardaría relación con el modo en que comprendamos su *proceso* vital, su movimiento, como cierta forma de ‘relación’ con el ‘tiempo’, de la que sería complejo afirmar que se entiende como ‘presente’. ¿Y cómo pensar esa temporalidad íntima de la vida? ¿Se la puede plantear –y acceder a ella- de otro modo que entendiéndola como un proceso temporal que tiene una movilidad interna dispuesta hacia una finalidad? Sin dilucidar esa íntima temporalidad en su carácter procesual, una ontología de la vida permanecería incompleta, toda vez que no sería capaz de aprehender ni explicar ‘toda la vida’: *no podría decir positivamente qué es la vida, la vitalidad de lo vivo*.

4. Conclusión: alcances y proyecciones de un aplazamiento

Hemos revisado los pasajes de *SuZ* en que repercute el planteamiento de la cuestión de la vida no-humana, observando la insistencia del problema a través de elementos que fungen como relevantes en un abordaje posterior del fenómeno: el posible vínculo con la cuestión del mundo, el problema de la muerte y el modo de temporización del ente vivo. Estos elementos de discusión aparecen a la luz del planteamiento inicial de las directrices sobre el posible tratamiento de la cuestión de la vida. Como advertimos, tales directrices exponen la tarea de una ontología de la vida no-humana a una tensión interna. Se trata de un modo peculiar de ser, irreducible a la presencia subsistente y a la existencia, *pero* la vía de acceso a ese modo de ser es privativa, a partir de la ontología del Dasein. ¿No resultan acaso inconciliables los dos miembros de la tesis? Es lo que indica el ‘pero’ que Heidegger intercala en la tesis. Se trata, entonces, de una partícula no sólo restrictiva, sino ante todo *preventiva*: no sería ocasión de efectuar tal empresa, dados los inconvenientes que se vislumbran para esa tarea. De acuerdo con esto, el diferimiento del análisis deja en suspenso la gran dificultad de la tesis, que radica en el carácter privativo. ¿Cuál es el significado último de estas directrices en el posible tratamiento del fenómeno? ¿Por qué decimos que hay ‘tensión’ (y no acuerdo) entre ambas directrices? *Porque se nos entregan condiciones de acceso a un fenómeno no determinado*. ¿Cómo se conjuga la peculiaridad del ente vivo (que no es existencia ni ente intramundano) y el acceso privativo al fenómeno, amparado en la tesis de la relatividad al Dasein de toda manifestación posible de entes? ¿Cómo puede el ente vivo aparecer en su peculiaridad, en el mundo abierto significativamente por el Dasein? Y ese aparecer, ese venir a la presencia, ¿es completamente accesible para nosotros en su peculiaridad?

En función de lo visto, comprendemos que el planteamiento restrictivo de una posible aproximación privativa a la vida no-humana no determina en último término qué es ni cómo es ese modo de ser, sino que la breve delimitación ofrecida por Heidegger se remite a fijar las *condiciones de acceso* al fenómeno. Pero se suponía que precisamente el modo de ser, en tanto es la manera como se muestra desde sí mismo, debe fijar las condiciones para acceder correctamente a él. Y en este caso tenemos condiciones de acceso para un fenómeno no completamente determinado en su modo de ser, o mejor, sólo determinado provisoriamente.

Ahora bien, estas condiciones no refieren únicamente a la *accesibilidad*, sino también al *aparecer* de la vida. En efecto, Heidegger le asigna a este modo de ser un carácter no-intramundano, ubicado ‘entre’ el contraste del ser en el mundo del Dasein y la intramundaneidad de la presencia subsistente, que debe conciliarse con la relatividad al modo de ser del Dasein para el posible acceso al fenómeno. Sin embargo, ¿cómo entender ese ‘entre’ de la vida? ¿Debe entenderse la vida como ‘modo intermedio’ entre la existencia y la presencia subsistente? ¿Pero qué significa allí ‘intermedio’? *¿Está la vida en el umbral de lo Vorhandenheit, o más bien en una atadura insondable con la existencia?* Esto es problemático, pues un eje de la ontología fundamental es la tesis meta-filosófica del contraste entre en el contraste entre estos dos modos de ser como única orientación disponible de investigación ontológica. Tal tesis se revela inapropiada al ser enfrentada con el problema de la vida no-humana. Y al conectar estas dudas con la cuestión del modo de acceso a la vida, el problema se agudiza: si la vida no es existencia ni presencia subsistente, ¿cuál será el alcance del método privativo para acceder al fenómeno? A pesar de que la vida no sea determinada positivamente, se

presupone un acceso a ella (privativo, a partir del Dasein), lo que significa, parejamente, que hay una cierta pre-comprensión –no explicitada–de su modo de ser. ¿Cómo especificar entonces la manifestación del ente vivo en el mundo? ¿Hay, por ejemplo, alguna conexión entre el modo de ser de la vida y el ámbito de la naturaleza? ¿El aparecer de la vida en el mundo implica entenderla como parte de lo natural?

Heidegger no caracteriza positivamente el fenómeno en cuestión, pero preserva complejamente la especificidad de su modo de ser, presuponiendo con ello la posibilidad de una determinación positiva –pospuesta en *SuZ*– de ese modo de ser. ¿Dónde avizorar el camino de esa posible determinación? Como ya vimos, la estructura ontológica de la vida sólo se puede determinar *a priori* por vía de privación, pues el estar-en-el-mundo tiene la primacía óntica y ontológica. *Esto implica que la vida debe aparecer como tal en una cierta relación con el mundo.* Si el estar-en-el-mundo tiene la primacía, y si el mundo no es sólo la estructura fundamental del Dasein, sino un plexo total de significatividad que comporta el horizonte de manifestación para toda venida a presencia de entes, *entonces el problema de la vida no-humana sería parte del despliegue del concepto y problema metafísico del mundo*, la cual, por lo demás, es central para el *devenir metafísico* del proyecto filosófico de *SuZ* hasta por lo menos 1930.¹⁷ Indagar en ello implica comprender en qué sentido se impone para Heidegger la tarea de aclarar progresivamente lo mundano del mundo y, a partir de ello, por qué la cuestión de la vida aparece ligada a esa problemática. El nexos entre ambas cuestiones es el remanente del aplazamiento operado por Heidegger: la vida sólo puede aparecer ‘como tal’ en el mundo, pero su carácter no-intramundano ni de apertura de mundo complica la tarea de determinarla ontológicamente en su especificidad. En función de su complejo ámbito de manifestación, la vida, indeterminada en su ser, queda remitida al mundo, en el que, sin embargo, no sabemos cuál es su lugar.

¹⁷ Sobre este asunto, véase Jamme 1996, Jaran 2006.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2005) *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos
- BAILEY, Ch. (2016) « Affection, compréhension et langage : L'être-au-monde animal dans les interprétations phénoménologiques d'Aristote du jeune Heidegger », en BURGAT, F. & CIOCAN, C. (éds.) (2016) *Phénoménologie de la vie animale*. Bucarest : Zeta Books, pp. 121-158.
- BARBARAS, R. (2008) *Introduction à une phénoménologie de la vie*. París: Vrin
- BEELMANN, A. (1994) *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- CALARCO, M. (2008) *Zoographies. The question of the animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- CIOCAN, C. (2001) « La vie et la corporalité dans Être et Temps de Martin Heidegger », en *Studia Phaenomenologica* I (2001), 1-2, 61-93.
- DASTUR, F. (1995) “Pour une zoologie privative”, en *Alter. Revue de phénoménologie*, n°3 (1995), publiée par ENS de Fontenay-aux-Roses, pp. 281-317
- DE BEISTEGUI, M. (2006) “Philosophie et biologie dans un esprit de ‘coopération’”, en *Noesis* [En Ligne], n°9 (2006), pp. 119-142, <http://noesis.revues.org/index281.html>
- DERRIDA, J. (1987). *De l'esprit. Heidegger et la question*. París: Galilée
- (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta
- (2011). *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*. Buenos Aires: Manantial
- ELDEN, S. (2006) “Heidegger’s Animals”, en *Continental Philosophy Review* 39 (2006), pp. 273-291
- FIGAL, G. (2008) “Heidegger y la fenomenología”, en Duque, F. (ed.), *Heidegger, sendas que vienen*. Madrid: UAM Ediciones, 2008
- FRANCK, D. (2001) *Dramatique des phénomènes*. París: P.U.F.
- GADAMER, H-G. (1996) *Mis años de aprendizaje*. Barcelona: Herder
- GANDER, H.H. (2008) “La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico”, en Duque, F. (ed.), *Heidegger, sendas que vienen*. Madrid: UAM Ediciones, 2008
- GARRIDO, J.M. (2009) “L’animalité de l’être”, en *Le Portique*, n°23, pp. 73-86
- (2012) *On time, being and hunger. Challenging the traditional way of thinking life*. New York: Fordham University Press.
- GREISCH, J. (1994) *Ontologie et temporalité*, París, P.U.F., 1994
- (1996) “La ‘tapisserie de la vie’. Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Gründprobleme der Phänomenologie*”, en Courtine, J.-F. (ed.) (1996), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité a la métaphysique du ‘Dasein’*, París: Vrin, pp. 131-152
- (2000) *L’arbre de vie et l’arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l’herméneutique heideggérienne (1919-1923)*. París: Les Editions du Cerf
- HAAR, M. (2002) *Heidegger et l’essence de l’homme*. París: J. Millon
- HEIDEGGER, M. (1950) *Holzwege*. Frankfurt a.M.: V. Klostermann,
- (1976) *Wegmarken*. GA 9 Frankfurt a.M.: V. Klostermann, 1976 (*Hitos*. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 2001)
- (1979) *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*. GA 20. Frankfurt a.M.: V. Klostermann (*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Trad. J. Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006)
- (1983) *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. GA 29/30. Frankfurt a.M.: V. Klostermann (*Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Trad. A. Ciria. Madrid: Alianza, 2007)

- (1985) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. GA 61. Frankfurt a.M.: V. Klostermann, 1985
- (1988) *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. GA 63. Frankfurt a.M.: V. Klostermann, (*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. J. Aspiunza Madrid: Alianza, 2000)
- (1993) *Grundbegriffe der Antiken Philosophie*. GA 22. Frankfurt a.M.: V. Klostermann
- (1995) *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA 21. Frankfurt a.M.: V. Klostermann
- (1996) *Einleitung in die Philosophie*. GA 27. Frankfurt a.M.: V. Klostermann. (*Introducción a la filosofía*. Trad. M. Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 2001)
- (2002) *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18. Frankfurt a.M.: V. Klostermann
- (2004) *Der Begriff der Zeit*. GA 64. Frankfurt a.M.: V. Klostermann (*El concepto de tiempo*. Trad. de J. Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2008)
- (2009) *Tiempo e historia (TH)* Madrid: Trotta, Trad. J. Adrián Escudero
- (2006) *Sein und Zeit [SuZ]* Tübingen: M. Niemeyer (*Ser y Tiempo [ST]*), Trad. J. Rivera. Santiago: Universitaria, 2002)
- HOUILLON, V. (1995) “Pauvrement habite l’animal...”, en *Alter. Revue de phénoménologie*, n°3 (1995), publiée par ENS de Fontenay-aux-Roses, pp. 115-150
- JAMME, CH. (1996) “Être et temps de Heidegger dans le contexte de l’histoire de sa genèse”, en Courtine, J.-F. (ed.) (1996), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité a la métaphysique du ‘Dasein’*, París: Vrin, pp. 221-236
- JARAN, F. (2006) “La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du Dasein comme source d’une métaphysica naturalis” en *Les études philosophiques*, n°76 (2006/1), pp. 47-61. París: P.U.F.
- KISIEL, T. (1993) *The genesis of Heidegger’s Being and Time*. Berkeley&Los Angeles: University of California Press
- KRELL, D.F. (1992) *Daimon Life: Heidegger and Life Philosophy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press
- MCNEILL, W. (1999) “Life beyond the Organism: Animal Being in Heidegger’s Freiburg Lectures 1929-30”, en *Animal Others: On Ethics, Ontology and Animal Life*, ed. H.P. Steeves. Albany, N.Y.: State University of New York Press
- REIS, R. RAMOS DOS (2010a) “La hermenéutica de la naturaleza viva según Martin Heidegger”. Inédito
- (2010b) “Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger”, parte I, en *Natureza Humana*, São Paulo, vol.12, no.1, pp.1-46
- (2010c) “Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger”, parte II, en *Natureza Humana*, São Paulo, vol.12, no.2, pp.1-30
- (2012) “A vida como possibilidade e mistério”, Conferencia pronunciada en el *Seminario del Instituto de Filosofía*, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, el 06 de Junio de 2012
- RUBIO, R. (2010) “Heidegger’s Ontology of Life before *Being and Time*: Scope and limits”, en *CR: The New Centennial Review* (10:3). New York:
- WINKLER, R. (2007) “Heidegger and the Question of Man’s Poverty in World”, en *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 15 (4), pp. 521-539. Londres& New York: Routledge

- XOLOCOTZI, A. (2004) *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México: Plaza y Valdés
- (2005) “Fundamento, esencia y *Ereignis*. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger”, en *Endoxa: Series Filosóficas*, n°20, 2005, pp. 733-744, UNED, Madrid.