

La configuración del “ontocentrismo” en Martin Heidegger. Hacia la elaboración de unas ontologías no ontocéntricas y poshumanas más allá de *Sein und Zeit* y *Die Grundbegriffe der Metaphysik*

The configuration of “ontocentrismo” in Martin Heidegger. Towards the elaboration of non-ontocentric and posthuman ontologies beyond *Sein und Zeit* and *Die Grundbegriffe der Metaphysik*

Jesús Ayala-Colqui

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

Universidad Científica del Sur, Lima, Perú

yayalac@cientifica.edu.pe

Contacto: ysmael.ayala@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-9059-5401>

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo la confrontación con la postura de Martin Heidegger sobre la posición privilegiada que ocupa el ente humano en la elaboración de la cuestión ontológica, expresada especialmente en *Sein und Zeit* (1927) y *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929-1930). Para ello este texto se divide en cuatro apartados. El primero realiza una introducción sucinta a la problemática, es decir, la cuestión de la determinación de un ente que asegure el acceso a la pregunta por el sentido del ser. El segundo y el tercero se detienen en un análisis detallado y a la vez crítico de la tematización del ser humano, en tanto entidad sobresaliente, en las dos obras citadas. La última sección, en fin, trae a colación distintos argumentos, desde la referencia a obras que desbordan una propuesta centrada en el ser humano hasta objeciones teóricas propias, que impugnan la posición de Heidegger para después proponer el concepto de “ontocentrismo” (análogo al de especismo). Con esta noción, que significa la consideración desventajosa hacia los entes que no pertenecieran a un cierto tipo de ente, se concluye la crítica al autor alemán dando algunas indicaciones finales de cómo serían las ontologías no ontocéntricas y poshumanas, ya no centradas en un solo ente.

Palabras clave: Heidegger; *Dasein*; Especismo; Posthumanismo; Ontocentrismo.

ABSTRACT

The aim of this paper is to confront the Martin Heidegger position, expressed especially in *Sein und Zeit* (1927) and *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929-1930), on the privileged place that the human being takes in the formulation of the ontological question. In order to do that the text is divided into four sections. The first section makes a succinct introduction to the problem, that is, the question of determining an entity that ensures the access to the question about the sense of being. The second and third focuses on a detailed and critical analysis of the thematization of the human being, as an outstanding entity, in the two works cited. Finally, the last section provides different arguments, from the reference to various works that go beyond a proposal focused on the human being to some theoretical objections, that challenge the Heidegger position and after it proposes the new concept of “ontocentrismo” (analogous to speciesism). With this notion, that means the disadvantageous consideration of entities that do not belong to a certain type of entity, the criticism of the German author is concluded by giving some final indications of non-ontocentric and post-human ontologies, no longer centered on an only being (the human).

Keywords: Heidegger; *Dasein*; Speciesism; Posthumanism; Ontocentrism.

Recibido 23.09.2020 Aceptado: 15.06.2021

“La filosofía no ha de querer negar nunca sus ‘supuestos’, pero tampoco deberá contentarse con admitirlos.” (Heidegger, 2012, p. 326; 1967 [1927], p. 310)

“La distinción tan manifiestamente obvia entre el ser del *Dasein* existente y el ser de los entes que no son el *Dasein* (el estar-ahí [*Realität*], por ejemplo) es [...] el *punto de partida* de la problemática ontológica.” (Heidegger, 2012, p. 448; 1967 [1927], p. 437)

1. Introducción

La primacía del ente humano

La obra de 1927, *Sein und Zeit*, agolpa sus esfuerzos en el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser. Esta interrogante, según se lee, ha caído en el olvido (*Vergessenheit*). La recuperación de la pregunta no excluye y, por el contrario, origina el advenimiento de una serie de cuestiones:

¿En cuál ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser [*Erschließung des Seins*]? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía [*Vorrang*] en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es el ente ejemplar [*exemplarische Seiende*] y en qué sentido goza de una primacía [*Vorrang*]? (Heidegger, 2012, p. 27; 1967 [1927], p. 7)

Estas no son dudas inocentes, pues presuponen de antemano una respuesta. Mencionémosla de inmediato: *el ente que somos en cada nosotros mismos es aquel que posee la primacía ontológica*. Este, denominado técnicamente “*Dasein*”, es el ente excepcional. Aunque con tal designación se intenta marcar una diferencia con las tradicionales definiciones y constructos antropológicos, aquel ente “si *no* es el hombre, no es, sin embargo, *otra cosa que el hombre*” (Derrida, 1972, p. 151; 1994, p. 164)¹.

Antes de profundizar en la especificidad conceptual del vocablo, que atraviesa mayoritariamente la inmensidad y la intensidad de las páginas de *Sein und Zeit*, sería importante interrogar: ¿por qué el ente humano posee una primacía en vistas a la elaboración y al despliegue de la pregunta ontológica?

Una pregunta posee formalmente cuatro momentos estructurales: algo puesto en cuestión (*Gefragtes*), un interrogado (*Befragtes*), algo preguntado

(*Erfragte*) y un preguntante (*Fragter*). El “inquiriente” estaría ya, en virtud de lo dicho, concernido en toda interrogación. Pregunta y preguntante se convocarían mutuamente. Si interrogar por el ser es una pregunta, se entiende por qué el *Dasein* se encontraría íntimamente relacionado con la cuestión ontológica. En tal sentido, “elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente —el que pregunta— se vuelva transparente en su ser” (Heidegger, 2012, p. 28; 1967 [1927], p. 7).

El privilegio de este ente tiene, incluso, raíces más profundas. El *Dasein* —como también es aprehensible en lengua alemana— refiere a aquello que existe. Más aún, él *es* su existencia (*Existenz*): “La ‘esencia’ de este ente consiste en su existencia” (Heidegger, 2012, p. 63; 1967 [1927], p. 42). De acuerdo con la etimología de ἐκ-ἴστημι (poner fuera, salir de sí), existencia sería aquello —para decirlo con unas líneas de Blanchot (1969) a propósito del autor de *Du côté de chez Swann* (1913)— “donde cesó la interioridad porque todo cuanto es interior se extiende afuera” (p. 20). Este exterior constante se resuelve en posibilidades en lugar de propiedades y en modos de existencia en lugar de cualidades: “la idea de la existencia ha sido perfilada como un poder-ser comprensor al que le va su ser mismo” (Heidegger, 2012, p. 249; 1967 [1927], p. 232). La comprensión (*Verstehen*), en tal caso, habría que conceptualizarla “en el sentido de ‘ser capaz de una cosa’, de ‘poder hacer frente a ella’, de ‘saber hacer algo’. Lo existencialmente ‘podido’ en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir” (Heidegger, 2012, p. 162; 1967 [1927], p. 143). La interpretación propiamente teórica sería una modalidad posterior y fundada respecto a este originario entendimiento existencial.

Dos tipos de comprensiones resultan relevantes para esbozar la supremacía del *Dasein*: la comprensión, tanto conceptual como pragmática, de otras especies de entes y la comprensión, aunque sea mediana y

vaga, del sentido del ser en general. Todo ello da pie a la siguiente aseveración: “Las ontologías cuyo tema es el ente que no tiene el carácter de ser del Dasein están, por ende, fundadas y motivadas [*fundiert und motiviert*] en [...] el Dasein mismo” (Heidegger, 2012, p. 34; 1967 [1927], p. 13). Es decir, por el solo hecho de que el *Dasein* “comprende” a los demás entes, las interrogaciones ontológicas sobre estos se fundarían forzosa e inexorablemente en aquel: “De ahí que la *ontología fundamental* [*Fundamentalontologie*], que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*” (Heidegger, 2012, p. 34; 1967 [1927], p. 13).

Puede apreciarse, entonces, la primacía (*Vorrang*) del ente humano (*Dasein*) que propone *Sein und Zeit*. Ella posee un sentido triple:

1. *Primacía óntica*: el *Dasein* posee la singularidad de la existencia (*Existenz*). A este respecto, los otros entes no existen: in-existen.
2. *Primacía ontológica*: en tanto existente, el *Dasein* posee comprensión y, en particular, comprensión del ser. En consecuencia, él es ya ontológico: “La comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del Dasein. La peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico” (Heidegger, 2012, p. 33; 1967 [1927], p. 12).
3. *Primacía óntico-ontológica*: en tanto comprende los entes que no son como él, las ontologías temáticas de aquellos pueden fundamentarse en la comprensión del *Dasein*: “el Dasein tiene una tercera primacía: la de ser la condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías” (Heidegger, 2012, p. 34; 1967 [1927], p. 34).

Conviene señalar que estas prioridades no solo se encuentran vinculadas. Ellas se enhebran en un nexo fundador. Todo parte de la primacía óntica: sin ella no hay supremacía ontológica; ni mucho menos sin aquellas, una preponderancia óntico-ontológica. En otras palabras, si se carece de existencia, no tiene lugar una comprensión del ser. Y en ausencia de esta no hay un fundamento para la sustentación de las ontologías de otros entes.

Como no es un secreto para nadie, a partir de este triple predominio, el esfuerzo inicialmente ontológico

del texto se desvía, o mejor se extravía (mostraremos por qué), en un análisis del ente humano. El rodeo se resuelve, más que en una travesía paralela, en una reducción hiperbólicamente focal: “la analítica ontológica del Dasein en general constituye [*ausmacht*] la ontología fundamental” (Heidegger, 2012, p. 35; 1967 [1927], p. 14). El libro que, en su pórtico se presentaba como la recuperación del enigma ontológico es, antes que una *γίγαντομαχία περί τῆς οὐσίας* (Platón, 1988: *Sofista*, 246e), un examen intensivo y exclusivo del ente humano. Dado que tal redirección se ha gestado en el seno de la asunción de que tal ente posee de manera singular y privativa la existencia, habría que inspeccionar este punto de partida presupuestal.

Antes de realizar tal indagación correspondería indicar que la relevancia del *Dasein*, y la consiguiente marginación de los otros entes no pertenece a alguna coyuntura, ni advierte una anécdota de la filosofía heideggeriana. Ella atraviesa, constituye y modela el camino de su pensar. Señalaremos unos cuantos ejemplos de fechas heterogéneas. En *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* se indica que el ser humano es el “ente específico de la intencionalidad” (Heidegger, 2006, p. 177; 1988, p. 192). Más enfáticamente en *Wegmarken*: “La ex-sistencia es algo que sólo se puede decir de la esencia del hombre” (Heidegger, 2000, p. 267; 1976, pp. 9, 324). En *Holzwege y Parménides*, a diferencia de la detentación del mundo del hombre, “[l]a piedra carece de mundo. Las plantas y animales tampoco tienen mundo” (Heidegger, 2010, p. 32; 1977, p. 34); es decir, “[p]lanta y animal están suspendidos de algo fuera de ellos mismos, sin ‘ver’ nunca ni el afuera ni el adentro, es decir, sin haberlos puesto como un aspecto desoculto en lo libre del ser” (Heidegger, 2005, p. 205; 1982, p. 238). En *Beiträge zur philosophie*, se anota de manera rotunda, implacable: “Menschliches Dasein’ —hier meint ‘menschlich’ [...] die Einzigkeit des Seienden, den Menschen, dem allein das Da-sein eignet” [“Dasein humano” —aquí “humano” mienta la singularidad *del* ente, el hombre, a quien solo le es *propio* el Da-sein] (Heidegger, 1989a, pp. 300-301).

Por mor de la brevedad, circunscribiremos la discusión a solo dos textos del filósofo alemán: *Sein und Zeit* (1927) y el seminario *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929-1930). La pregunta que nos guiará reza del

siguiente modo: ¿se justifica filosóficamente la postulación de una primacía del ente humano respecto a los otros entes?

2. El despliegue de la primacía del ente humano en *Sein und Zeit*

Evoquemos la singularidad existencial supuesta:

El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. (Heidegger, 2012, p. 32)

La distinción del *Dasein* no tolera equívoco: “Este ente no tiene ni tendrá jamás el modo de ser de lo que solamente está-ahí [*Vorhandene*] dentro del mundo” (Heidegger, 2012, p. 64; 1967 [1927], p. 43). Conforme a esto, se forjan dos términos: existenciales (*Existenzialien*) y categorías (*Kategorien*). Los primeros remiten, de manera propia, a los caracteres de ser (*Seinscharaktere*) del *Dasein*; los segundos, a las determinaciones de ser (*Seinsbestimmungen*) de los otros entes. En ambos casos ellos comparecen *a priori* (Heidegger, 1967 [1927], p. 45). Las demás formas de decir el ente, en oposición, son dispensables, pues “[e]xistenciales y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres de ser” (Heidegger, 2012, p. 66; 1967 [1927], p. 45). Asimismo, tanto en la primera como en la segunda sección del libro, los fenómenos existenciales del *Dasein* aparecen siempre originarios (*Ursprüngliche*) y fundamentales (*Grundlegende*) con respecto a los sucesos categoriales de los otros entes². No solo hay, por tanto, una oposición categórica entre *Dasein* y no-*Dasein*, sino también un reenvío que se modula en tanto fundamentación.

Esto es así porque el escrutinio del ente humano, que abarca la totalidad de lo publicado en *Sein und Zeit*, antes que corroborar y probar la supremacía señalada, la convoca y la presupone. Dicho de otra manera: el texto, en rigor, no brinda una argumentación específica para viabilizar la tesis formulada (la existencia es solo del *Dasein* y no de los entes categoriales), sino, por el contrario, no elabora más que un despliegue de consecuencias de tal presupuesto. Veamos cómo.

El *Dasein* posee una estructura fundamental: el

estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-Sein*). Aunque unitaria, ella es fraccionada analíticamente en tres momentos: a) el mundo (§§14-24), b) el co-estar (§§25-27) y c) el estar-en como tal (§§28-38).

El mundo (*Welt*), en la primera sección del texto, no se tematiza como la multiplicidad de entes que acaecen en lo real, sino que *se interpreta desde una perspectiva centrada en el ente humano*. De modo que el mundo no es lo que se halla más allá al *Dasein*, sino la significatividad (*Bedeutsamkeit*) del todo respectivo (*Bezugsganze*) de los entes intramundanos que se exhiben ante este ente. Más precisamente, el *Dasein* es la condición de posibilidad (*Bedingung der Möglichkeit*) del descubrimiento del ente que comparece en el mundo según este todo remisional: “El Dasein es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo” (Heidegger, 2012, p. 109; 1967 [1927], p. 87). Por contraste, la aparición del mundo que supera la estrechez ontológico-existencial del ente humano es vista como “impropia” o “vulgar”: comprender al mundo allende las circunstancias del *Dasein* es un ejercicio ontológicamente derivado, filosóficamente subalterno. No sorprende, por tanto, que *los entes mundanos sean caracterizados en función del Dasein*: ellos son útiles (*Zeuge*) para él. Incluso, su no-utilidad constituye elementos que solo se explican a partir del mismo (Heidegger, 1967 [1927], p. 74). Originariamente, los entes son útiles cuyo ser el estar a la mano (*Zuhandenheit*); y, solo secundariamente, son cosas cuyo ser sería un estar-ahí delante de los ojos (*Vorhandenheit*): “es sobre la base [*Grund*] de la mundanidad [*Weltlichkeit*] del mundo como cabe descubrir por primera vez estos entes en su “en sí” “sustancial” (Heidegger, 1971, p. 103; 1967 [1927], p. 88).

La comunidad del mundo, el co-mundo (*Mitwelt*) se agota en la concurrencia exclusiva de seres humanos. “El estar-en [*In-Sein*] es un *coestar* [*Mitsein*] con los otros. El ser-en-sí de éstos es la *coexistencia* [*Mitdasein*]” (Heidegger, 2012, p. 139; 1967 [1927], p. 118). Mientras que con los demás *Dasein* se plantea una relación de solicitud (*Fürsorge*), *con los otros entes que no son Dasein se establece un vínculo de ocupación* (*Besorgen*). Ello no quiere decir sino dos cosas. Por un lado, el *Dasein* no puede jamás coexistir con una fragosidad de animales, con una exuberancia de plantas, con una miscelánea de bacterias o minerales, con una excedencia de algoritmos o máquinas. El *Dasein* solo

coexiste con los que son igual de privilegiados que él. Por otro lado, los entes que no son *Dasein* no pueden ser objeto de solicitud, sino, *de iure*, de ocupación —y, *de facto*, habría que agregar según la experiencia ecológica de los últimos siglos de explotación³—. Regresa, pues, el presupuesto expresado en la triple primacía: la privatividad de la existencia. Poco importa que cotidianamente el ente humano no sea un sí mismo, sino un uno impersonal (*das Man*), pues en la propiedad o impropiiedad de la existencia no se muestra jamás una coexistencia con los entes que no son *Dasein*.

El estar-en reafirma esta hegemonía del *Dasein*. Aquel es asumido, en efecto, en tanto “Ahí” [*Da*], concepto que “mienta este esencial ‘estado de abierto’ [*Erschlossenheit*]. Gracias a éste, *es* este ente [el *Dasein*] [...], a una con el ser ahí [*Da-Sein*] de un mundo para él, él mismo ‘ahí’” (Heidegger, 1971, pp. 149-150; 1967 [1927], p. 132). El *Dasein*, en tanto ek-sistente es aperturidad (*Erschlossenheit*) y claridad (*Lichtung*). Los demás entes, por contraste, no serían sino esencialmente oscuros, cerrados. Esta aperturidad del *Dasein* se declina de un modo triple: un encontrarse afectivamente templado (*Befindlichkeit*) —donde se hace ostensible la facticidad de su estado eyecto (*Geworfenheit*)—, un comprender (*Verstehen*) y un discurrir del habla (*Rede*). Los demás entes no participarían de esta condición: se encontrarían en un talante no-afectivo, no-comprensor y a-discursivo.

La angustia (*Angst*), una de las modalidades de la disposición afectiva, permite asumir una totalidad originaria de la estructura triple mundana. En ella se huye ante el estar-en-el-mundo en condición de arrojado. Solo es posible tal evasiva si el *Dasein* es, ante todo, cuidado (*Sorge*); es decir, un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) (*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt)*): “El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente a priori ‘antes’ [*vor*], es decir, desde siempre, en todo fáctico ‘comportamiento’ y ‘situación’ del *Dasein*” (Heidegger, 2012, p. 211; 1967 [1927], p. 193). Resulta claro que los otros entes, per se, carecen de cuidado: ni siquiera pasan la barrera de la existencia, mucho menos la de la aperturidad. Los entes vivientes poseen, a lo sumo, impulso e inclinación (fenómenos que en el caso del *Dasein* se fundan en el cuidado). A este respecto, parafraseando la primacía óntica-ontológica programáticamente propuesta en las primeras páginas del libro, se sentencia: “la estructura

ontológica fundamental del ‘vivir’ [...] sólo puede ser tratado, por la vía de una privación reductiva, a partir de la ontología del *Dasein*” (Heidegger, 2012, p. 212; 1967 [1927], p. 194). En consecuencia, los entes vivos se descifran desde la naturaleza del *Dasein*, entretanto los no vivos se declinan como los útiles del mismo.

La postura heideggeriana va incluso más lejos: la realidad y la verdad, conceptos caros al vocabulario filosófico, se hallan bajo el fuero del *Dasein*. La realidad (*Realität*) se averigua “en una determinada conexión de fundamentación [*in einem bestimmten Fundierungszusammenhang*] con el *Dasein*” (Heidegger, 2012, p. 219; 1967 [1927], p. 201). Esto porque “[l]o real, por su misma esencia, sólo es accesible como ente intramundano. Todo acceso a un ente tal se funda ontológicamente [*ist ontologisch fundiert*] en la constitución fundamental del *Dasein*” (Heidegger, 2012, p. 220; 1967 [1927], p. 202). La realidad entonces no existe más que por el *Dasein*: “Si el *Dasein* no existe, la ‘independencia’ tampoco ‘es’, ni tampoco ‘es’ el en-sí” (Heidegger, 2012, p. 229; 1967 [1927], p. 212). Aquí nos topamos, de nuevo, con la primacía óntica-ontológica del *Dasein*. El caso de la verdad no es muy diferente. Ella en tanto “ser-descubridor [*entdeckend-sein*]” (1967 [1927], pp. 218-219) se da solo a partir del ente humano: “Primariamente ‘verdadero’ [*Primär ‘wahr*], es decir, descubridor, es el *Dasein*” (Heidegger, 2012, pp. 236-237; 1967 [1927], p. 220). Este ente es ontológicamente (en) la verdad —por más que cotidianamente esté en la “no-verdad” de la caída. De ahí la aseveración tajante y subrayada “*Hay* verdad solo en cuanto y mientras en el *Dasein* es [...]”. Las leyes de Newton, el principio de contradicción y, en general, toda verdad, sólo son verdaderos mientras el *Dasein* es” (Heidegger, 2012, p. 242; 1967 [1927], p. 226). La primacía del *Dasein* es tanto ontológica como epistemológica.

La segunda sección del texto prosigue con la trama —o el drama— de la primacía humana. La muerte (*Tode*) no es únicamente la contingencia más cierta, inminente, insuperable e irrespectiva del *Dasein*: es su posibilidad más propia. Los entes vivos no mueren, en tal sentido, sino solo fenecen (*Verenden*)⁴. Poco importa que, de manera cotidiana, en la caída en el uno impersonal el *Dasein* encubra esta opción —que el fenómeno de la conciencia (*Gewissen*), a contramano, atestigüe mostrando el ser-culpable (*Schuldigsein*) del *Dasein* en tanto

“no” originario en su condición de arrojado (*Geworfenheit*)— la muerte es, forzosamente, privativa de este ente.

Decidirse hacia la eventualidad de la muerte es denominada resolución (*Entschlossenheit*): un “proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable” (Heidegger, 2012, p. 312; 1967 [1927], pp. 296-297). Mas ella “sólo llega a ser propiamente lo que ella puede ser, cuando es un comprensor estar vuelto hacia el fin, es decir, es un adelantarse hasta la muerte” (Heidegger, 2012, pp. 321-322; 1967 [1927], p. 305). En tal caso, la resolución es una resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*). Esta, en tanto adelantarse como venida del *Dasein* hacia sí mismo, implica un porvenir; en tanto hacerse cargo de su condición de arrojado que ya siempre es, supone un haber-sido; y, en fin, en tanto la resolución “es”, incluye un presente. De este modo se avizora una cierta temporeidad (*Zeitlichkeit*) en el *Dasein*, del *Dasein*. Y si se juzga el concepto de sentido (*Sinn*) como el “fondo desde el cual [*Woraufhin*] [...] puede concebirse la posibilidad [*Möglichkeit*] que algo sea lo que es” (Heidegger, 2012, p. 339; 1967 [1927], p. 324), entonces puede señalarse que la temporeidad es el sentido del ser de este ente: “Sólo en la medida en que el *Dasein* está determinado por la temporeidad, hace posible para sí mismo el modo propio del poder-estar-entero que hemos caracterizado como resolución precursora. La temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio” (Heidegger, 2012, p. 341; 1967 [1927], p. 326). Tanto la temporeidad como la historicidad (*Geschichtlichkeit*) del *Dasein*, se asumen como originarias y fundantes respecto al tiempo y a la historia de los entes que están ahí (Heidegger, 1967 [1927], p. 395): “La caracterización vulgar del tiempo como secuencia infinita, pasajera e irreversible de los ahora se origina [*Entspringt*] en la temporeidad del *Dasein*” (Heidegger, 2012, p. 438; 1967 [1927], p. 426)⁵.

Ahora bien. Hasta el momento, el argumento de Heidegger se ha amparado en dos aspectos correlativos: a) la asunción de una diferencia (*Unterschied*) óptica entre el ente humano y los entes que no son humanos; y b) la adjudicación de una triple primacía (*Vorrang*) de referencia óptica, ontológica y óptico-ontológica a esta diferencia. Sin embargo, no se han brindado argumentos para sostener estas

ideas. Por el contrario, lo que se ha hecho es extraer consecuencias de ellas sin más. Primero, se asume que el *Dasein* posee primacía y es la centralidad óptica-ontológica y, con ello, se produce una caracterización fundada de los otros entes apareciendo como útiles y como conceptos cuyas experiencias son vulgares y secundarias. Cuando, *para probar la primacía, no se debe extraer consecuencias de la tesis, sino ir hacia atrás y dar argumentos que, naturalmente, no presupongan lo que se va sustentar*. Asumir que ese conjunto de consecuencias, bastante detalladas y sistemáticas (que ocupan desde el §12 hasta el §83, es decir, todo el libro), constituirían la “prueba” de que la primacía sería invertir el orden la tesis y los argumentos y, a fin de cuentas, detenernos en una mera petición de principio.

Sin embargo, no solo el procedimiento de Heidegger para probar su tesis de la singularidad de la existencia del *Dasein* es problemática: lo es también el camino por el que llega a enunciar su tesis. ¿Cómo Heidegger ha llegado a tales ideas que *pre-suponen* una singularidad y una primacía del *Dasein*? Respuesta: por medio del recurso a una “obviedad”: “La distinción tan manifiestamente obvia entre el ser del *Dasein* existente y el ser de los entes que no son el *Dasein* (el estar-ahí [*Realität*], por ejemplo) es [...] el punto de partida de la problemática ontológica” (Heidegger, 2012, p. 448; 1967 [1927], p. 437). Esta apelación a lo pretenciosamente manifiesto adolece de diversos problemas: ¿evidente para quién?, ¿ostensible según qué? Por otro lado, el análisis de un ente (el *Dasein*) no alcanza para obtener conclusiones tajantes y cruciales sobre otros entes (los no-*Dasein*) (1967 [1927], p. 12). Es menester, por contraste, una inquisición prolija y rigurosa de los caracteres —ópticos, ontológicos o lo que se quiera⁶— de los entes que no son *Dasein* a fin de dirimir si poseen o no existencia, mundo, cuidado, u otras determinaciones que desborden el listado humano —naturalmente, una interrogación semejante incidiría en si aquellas notas le hacen justicia a este. Precisamente, según lo expuesto, esto es lo que no realiza jamás Heidegger en *Sein und Zeit*. En *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1988 [1925]), Heidegger enfatiza en un defecto de la propuesta de Husserl: este no interroga sobre el ser de lo intencional y, de manera correlativa, no plantea la cuestión por el sentido del ser en general; en lugar de ello, presupone como respuesta el “prejuicio tradicional” de la definición del hombre como animal racional. Con ello Husserl

admitiría como “evidente” la distinción del ser como conciencia (*Bewußtsein*) y del ser como aquello conocido por la conciencia:

Mas ahora podemos ver lo curioso de todo esto, y es que se pretende lograr la diferencia más radical de lo ente [*den radikalsten Seinsunterschied*] sin llegar verdaderamente a cuestionarse acerca del ser de los entes que intervienen en la diferencia. Y aún más: hay aquí una resolución acerca del ser, una distinción de regiones de entes, es decir, se pretende haberlas distinguido con miras al ser. (Heidegger, 2006, p. 148; 1988 [1925], p. 158)

De manera análoga, lo curioso (*Merkwürdig*) de la propuesta heideggeriana es que establece una distinción entre dos ámbitos de ser del ente —entes que tienen el modo de ser del *Dasein* y entes que no poseen tal modo de ser—, sin disputar la cuestión del ser de los entes que intervienen en tal diferencia. E, incluso, lleva a cabo este ejercicio taxonómico con una pretensión de miras al ser, cuando en realidad no ha habido ni un solo análisis ontológico exhaustivo de los entes que no son *Dasein* (incluso, ni una respuesta a la pregunta por el sentido del ser). Se podría replicar, empero: ¿acaso *Sein und Zeit* no efectúa una inspección de los entes otros? ¿Qué es entonces un estudio de los útiles, por ejemplo? ¿Qué, un análisis de la temporalidad “vulgar”? Bueno, plantear preguntas de este tipo no es sino proceder de manera inversa. Es decir, dichas indagaciones no se gestan más que en la asunción del presupuesto de la primacía existencial del *Dasein*: solo si este se acepta como existente y abierto, arrojado y cadente, los otros entes se presentan a él como útiles y el mundo, el espacio, la historia, el tiempo de estos resulta secundario, fundado, categorial. Por tanto, no estamos ante una posición filosófica, sino ante la remisión revolvete hacia el originario pre-supuesto. Sería, incluso, más preciso denominar a la posición de Heidegger un “prejuicio” (*Vorurteil*), si asumimos que “una cuestión es prejuicio cuando encierra ya en sí una respuesta determinada a aquello acerca de lo cual pregunta” (Heidegger, 2006, p. 172). Se trataría, entonces, del *prejuicio indemostrado de la superioridad singular ontológica del Dasein sobre lo no-Dasein*.

Por todo lo dicho, tenemos en Heidegger: a) una petición de principio sobre la primacía y singularidad de la existencia del *Dasein*; b) una apelación a la obviedad que dispensa de argumentos para el arribo a

tal tesis; y, c) una ausencia de un análisis positivo, y no fundado en el prejuicio indemostrado de la primacía, de los otros entes a fin de determinar si efectivamente carecen de las estructuras del *Dasein*.

Si el extravío ontológico del texto de 1927 no alcanza a concretar una investigación positiva sobre lo *no-Dasein*, lo *para-Dasein*, y, en revancha, extrae de la idea de la centralidad del *Dasein* el carácter *utilitario, vulgar y secundario* de los otros entes, ¿acaso *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30) no se encargó de suplir ello y demostrar propiamente que por lo menos dos tipos de entes que no son *Dasein*, el animal y el ente mineral, no poseen mundo y, *a fortiori*, existencia?

3. La “prueba” comparativa de la primacía del ente humano en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*

El seminario del semestre de invierno de 1929-1930, específicamente en su segunda parte (§§39-76), enuncia tres tesis: “1) la piedra (lo material) *es sin mundo* [*Weltlos*]; 2) el animal *es pobre de mundo* [*Weltarm*]; 3) el hombre *configura mundo* [*Weltbildend*]” (Heidegger, 2002, p. 227; 1983a, p. 263). A fin de comparar los tres tipos de entes habría que concebirlos, previamente, como divergentes: “tenemos que disponer ya de diferencias esenciales [*wesenhafte Unterschiede*] para movernos en el tema” (Heidegger, 2002, p. 228; 1983a, p. 265). La proposición “el animal es pobre de mundo”, y los enunciados correlativos, no son más que un presupuesto (*Voraussetzung*) (1983a, p. 275): no un corolario biológico, sino una asunción metafísica (1983a, p. 277). En consecuencia, los tres juicios no son meras conjeturas que pudiesen ser eventualmente corroboradas. Ellos son, ante todo, pre-supuestos (en rigor, pre-juicios) y como tales *determinan las condiciones ontológicas y epistemológicas de acceso a los fenómenos estudiados*. Por un lado, como preconceptos supeditan y sesgan el análisis de antemano; por otro lado, como hipótesis, son corroboradas circularmente por fenómenos ya condicionados por tales presupuestos⁷. Por lo demás, esta ambigüedad es recurrente en el discurso heideggeriano, dada la “dignidad” con la que se reviste la “circularidad argumental”: ellos serían típicos en los problemas “propiamente” filosóficos (1983a, pp. 266-267, 275-276). ¿Qué aprendizaje podemos obtener de las tres tesis de GA 29/30?

Como lo sugiere su predicado, las tesis se inscriben dentro de una indagación sobre la esencia del mundo (Heidegger, 1983a, p. 263). Dicho de manera crítica y no heideggeriana: la convocatoria a los entes que no son *Dasein* tiene como meta no la restitución de primacía ontológica a los otros entes, sino la especificación y la ratificación de un fenómeno pretendidamente solo humano: el mundo; los animales y las cosas son solo utensilios teóricos para probar el privilegio del hombre. Heidegger se apresura en señalar que la discusión es ontológica, antes que axiológica, toda vez que los tres enunciados no implican una suerte de “gradación tasadora” (*abschätzige Stufenordnung*) entre los entes en cuestión (1983a, p. 284).

A diferencia de la piedra que ni siquiera puede carecer de mundo, el animal es pobre de aquel. La pobreza (*Armut*) mienta aquí en lugar de un no-poseer, un carecer (*Entbehren*) en el sentido de encontrarse-pobre (*Armmütigkeit*): “aquel excepcional tener como si no tuviéramos” (Heidegger, 2002, p. 236; 1983a, p. 288).

Si bien inicialmente se problematiza la posibilidad de acceso a los entes distintos al ser humano —para lo cual, Heidegger añade que el transponerse (*Sichversetzen*) en los otros entes habría que adivinarlo como un acompañar (*Mitgehen*)⁸—, se resuelve finalmente dicha entrada con la justificación de su posibilidad en la esencia del animal: su pobreza de mundo lo exige, lo permite (Heidegger, 1983a, p. 309). Aquí se acude de nuevo a la prerrogativa de la circularidad: la transponibilidad, que permitirá la determinación de la esencia del animal como pobre de mundo es posibilitada desde ya por la tesis de la pobreza del animal.

Con ello, el curso se detiene en la animalidad, dispensándose de una elucidación de los entes minerales a los cuales se les aplica, sin más, el constructo de la falta de mundo (*Weltlosigkeit*) (Heidegger, 1983a, p. 290). A partir de una confrontación con la tesis mecanicista se traza el ser-organismo del animal. Un organismo (*Organismus*) es, ante todo, algo que posee órganos (*Organe*). Este es distinto al útil (*Zeug*), pues mientras este integra una disposición (*Fertigkeit*) para determinada actividad y, con ello una utilidad (*Dienstlichkeit*), aquel usufructúa una capacidad (*Fähigkeit*) en tanto puede servirse de la servicialidad

(*Diensthaftigkeit*) de los órganos poseídos. En esta perspectiva, lo animal es la “peculiaridad capacitada que crea órganos” (Heidegger, 2002, pp. 286-287; 1983a, p. 342). Mas, capacidad animal no es lo mismo que posibilidad de existencia humana: “La conducta del animal no es un *obrar y actuar* [*Tun und Handeln*], como el comportamiento del hombre, sino un *hacer* [*Treiben*], con lo cual estamos indicando que, en cierto modo, todo hacer del animal caracteriza el ser impulsado [*Getriebenheit*] por lo impulsivo [*Triebhafte*]” (Heidegger, 2002, p. 290; 1983a, p. 346).

¿Cuál sería entonces el fundamento que hace posible este hacer impulsivo orgánico? Se responde: “El perturbamiento [*Benommenheit*] es la condición de posibilidad gracias a la cual el animal, según su esencia, *se conduzca en un medio circundante, pero nunca en un mundo* [*Welt*]” (Heidegger, 2002, p. 291; 1983a, pp. 347-348); es “la condición de posibilidad de la pobreza del mundo” (Heidegger, 2002, p. 327; 1983a, p. 394).

El aturdimiento presenta dos aspectos fundamentales: la sustractividad (*Genommenheit*) y el estar-absorbido (*Hingenommenheit*) en un medio:

[...] *perturbamiento* del animal significa primero: esencial *estar sustraída toda percepción de algo en tanto que algo* [*etwas als etwas*]; luego: en tal sustracción, justamente un *ser absorbido por...* [...] Y precisamente porque al animal le es sustraída esta posibilidad de percibir *en tanto que* algo a lo que se refiere, precisamente por ello puede ser absorbido por lo otro de esta manera absoluta. (Heidegger, 2002, p. 301; 1983a, p. 360)

El animal, siempre aturdido, no puede moverse más que en el anillo de desinhibidores (*Enthemmungsring*): “*el rodearse abierto a las desinhibiciones*, forma parte de la esencia interna de la conducta, es decir, de aquello para lo que el ser-capaz es ser-capaz” (Heidegger, 2002, p. 312; 1983a, p. 375).

Convendría reparar en la particular e interesada definición de mundo que da Heidegger: la idea de que *el mundo no es sino la accesibilidad de lo ente en cuanto ente*: “mundo [...] es lo ente respectivamente accesible” (Heidegger, 2002, p. 247; 1983a, p. 290), la “accesibilidad de lo ente *en cuanto tal* [*Zugänglichkeit von Seiendem als solchem*]” (Heidegger, 2002, p. 324; 1983a, p. 391). El animal, en tanto sustraído y absorbido en su círculo de desinhibidores, no gozaría de un acceso

al ente *en cuanto* ente (1983a, p. 292): no aprehende la manifestabilidad (*Offenbarkeit*) del ente. Pero esto no significa sino lo siguiente: *todas las consideraciones sobre las diferencias entre órgano y útil, entre utilidad y servicialidad, entre actuar y hacer, entre medio circundante y mundo, entre apertura y aturdimiento, nos han llevado al punto de partida inicial: el animal es pobre de mundo; el hombre, por contraste, tiene, configura mundo. Jamás se ha roto, pues, el inhibidor del círculo argumentativo: aún estamos absorbidos en la sustractividad del pre-juicio.*

Si en *Sein und Zeit* se partía de la presunción de que la existencia es privativa del *Dasein* y de su triple primacía —óptica, ontológica y óptico-ontológica—, en *Die Grundbegriffe der Metaphysik* se parte de la premeditación de que el mundo, interpretado como la accesibilidad del ente, es privativo del ente humano. Es más, persevera también aquí la triplicidad de la superioridad del ente humano. La primacía óptica corresponde a la configuración de mundo; la ontológica, al acceso al ente en cuanto ente; la óptico-ontológica, a la reducción de la “interpretación esencial concreta de la vida en general” (Heidegger, 2002, p. 265; 1983a, p. 313), esto es, a la contingencia del hombre.

Pareciera que en este seminario se da al menos un argumento al entramado presupuestal: el aturdimiento del animal. Ella estatuiría solidez y validez a la diferencia entre lo humano y lo no-humano.

Sin embargo, este perturbamiento no es más que “la caracterización meramente comparativa de la animalidad mediante la pobreza de mundo, en la medida que *el animal se ve desde el hombre*” (Heidegger, 2002, p. 327; 1983a, p. 394 [subrayado nuestro]). Es decir, se ha vuelto a repetir el *prejuicio*, en la medida que no se ha ofrecido un argumento, sino tan solo una ilustración comparativa (*vergleichende Illustration*) que ha repetido lo ya presupuesto. Todas las líneas de *Die Grundbegriffe der Metaphysik* han realizado el mismo procedimiento que *Sein und Zeit*: asumir una idea (el *Dasein* configura el mundo) y presentar las consecuencias de dicha idea como la prueba de la misma. Heidegger corrobora esto: “en la discusión del no tener mundo del animal, la esencia propia de nosotros mismo ha quedado ya continuamente realzada [...]. *Lo quisiéramos o no, nosotros mismos también estábamos allí*” (Heidegger, 2002, p. 328; 1983a, p. 394

[subrayado nuestro]). Lo que se esperaba obtener en este seminario, el argumento decisivo que determinaría la primacía del *Dasein* y la consiguiente escisión entre el *Dasein* y lo no-*Dasein*, no ha sido, pues, jamás ofrecido. En su lugar, se ha presentado una *autoafirmación de la primacía humana* eludiendo un preciso procedimiento filosófico de justificación y esclarecimiento. Solo desde la idea primigenia de que el hombre es configurador de mundo, el animal aparece como pobre de mundo y aturrido. Esta última proposición sobre el animal no es un enunciado independiente, ni mucho menos anterior a la tesis de la configuración de mundo del hombre: es su correlato y su corolario. En tal sentido, tanto este seminario como el tratado de 1927 brillan por su incompletitud.

Frente a ello, ¿de qué manera podemos desandar el terruño heideggeriano y el dogma de la primacía del *Dasein*, más allá del dibujo de una objeción de corte formal, para pensar la especificidad ontológica de los entes no humanos?

4. Ontocentrismo y ontologías no ontocéntricas

En *L'animal que donc je suis* (2006), Derrida aborda de manera crítica el problema de la animalidad⁹ en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*¹⁰. Antes que nada, el título, juega con la homofonía y la ortografía de *être* (ser) y *suivre* (seguir): *suis*, soy, sigo. El hombre no solo sería un animal, sino también una entidad que sigue a este¹¹. En términos de contenido, el libro propone, a título indicativo, dos hipótesis: 1) desde hace dos siglos la relación entre el hombre y el animal presenta una mutación sin precedentes que estriba en un sometimiento múltiple, masivo y violento del primero contra el segundo; 2) el límite entre ambos no es único e indivisible, presenta una modulación histórica antes que una expresión natural, y, a fin de cuentas, en esta división se olvida que “el” animal no existe, pues es múltiple y heterogéneo. No cabría entonces el término *animaux* (animales), sino su homófono neológico *animot* (ani-palabra, ani-mote): “los animales” no son más que una quimera lingüística que homogeneiza su radical diversidad, negándole a la vez voz o lenguaje. Heidegger no escaparía a los tópicos mencionados, pues en su obra (véase Derrida, 2006, pp. 125-126) el animal carece de multiplicidad, heterogeneidad y discurso; se elude absolutamente el hecho de que los cazamos y

explotamos; y se ignora finalmente la sexualidad del animal, así como los conocimientos primatológicos¹². En último término, el gesto más problemático del autor germano reside en la proposición del concepto de “el ente cuanto tal”: “un análisis diferencial del animote [*l’animot*], de los animales, debería complicar esta problemática del ‘en cuanto tal’” (Derrida, 2006, p. 214; 2008, p. 184), es decir,

[...] la estrategia en cuestión consistiría en desmultiplicar el “en cuanto tal” y, en lugar de devolver simplemente la palabra al animal o de dar al animal aquello de lo que el hombre lo priva en cierto modo, en apuntar que el hombre también está, de alguna manera, “privado” de ello, privación que no es una privación, y que no hay “en cuanto tal” puro y simple. (Derrida, 2006, p. 219; 2008, p. 189)

Al lado de este cuestionamiento conceptual¹³ puede colocarse la evidencia biológica y zoológica contemporánea¹⁴ que desarticula los prejuicios de *Sein und Zeit* y *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Verbigracia, la diferencia específicamente biológica, genética, entre el humano y los simios superiores es asaz mínima: los chimpancés comparten el 96% del material genético con los humanos (Waterson, Lander y Wilson, 2005). Por otro lado, muchos animales presentan fenómenos afectivos (Alcock, 2009), establecimiento de lazos de amistad (Seyfarth y Cheney, 2012), fenómenos y rituales culturales (Whiten, 2019), conductas éticas (De Waal, 2016), así como lenguaje que no se limita entre congéneres, sino que se amplía a la interacción hombre/animal (Kulick, 2017). Sin embargo, no solo una atención desprejuiciada a la vastedad zoológica permite una impugnación del dispositivo heideggeriano: otros entes desfondan también el privilegio humano.

Las plantas —muchas veces obviadas y relegadas al contexto o al ornamento— disponen, por ejemplo, de fenómenos como la temporalidad, la libertad o, incluso, la sagacidad¹⁵. Emanuele Coccia, en *La vie des plantes* (2016), enuncia sin temor: la planta es “la forme la plus intense, la plus radicale et la plus paradigmatiche de l’être-au-monde” [la forma más intensa, más radical y más paradigmática de ser-en-el-mundo] (p. 18). En efecto, a partir de su autotrofia, los vegetales moldean la atmósfera terrestre y con ello posibilitan materialmente la existencia de los

entes vivientes. Es decir, su estar-en-el-mundo es, ante todo, un hacer-mundo. A partir del testimonio biológico y composiciones naturalistas de variada tesitura, se precisa esta idea en la hoja, la raíz y la flor. La primera puntualmente modela el clima en su permanente pulsión fotosintética, donde estar-en-el-mundo no es más que una inmersión en la atmósfera¹⁶. La raíz, lejos de ser lo originario es un elemento relativamente tardío en la vida vegetal; muestra, asimismo, el carácter anfibio e híbrido de las plantas al conectar, inclusivamente, lo terrestre con lo aéreo: “les plantes sont des êtres *ontologiquement amphibies* : ils relient les milieux, les espaces” [las plantas son seres ontológicamente anfibios: religan los medios, los espacios] (Coccia, 2016, p. 104). La flor, sexo de la planta, permite finalmente la distensión de la identidad vegetal al permitir una apertura intercambiable con el mundo: en ella “la rencontre avec l’autre est toujours nécessairement union avec le monde” [el encuentro con el otro es siempre necesariamente unión con el mundo] (Coccia, 2018, p. 128).

Pues bien, las intervenciones brevemente referenciadas —y en algunos casos anotadas, sugeridas, como pies de página—¹⁷ nos sirvieron para mostrar algunos límites del planteamiento heideggeriano, así como para evidenciar nociones que sobrepasan y niegan sus presupuestos¹⁸. No se trata, naturalmente, de plantear metáforas, moldear especulaciones o construir prosopopeyas sobre lo no humano: es cuestión de examinar, sin prejuicios antropocéntricos, otros tipos de entes que desafían el monopolio narcisista de las facultades humanas (ni humanizar lo no humano, ni deshumanizar lo humano, en suma). Los análisis sobre los entes que no son *Dasein* nos han mostrado, pues, que a despecho de lo obviado en *Sein und Zeit* y *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, por un lado, existe una diversidad de entes que no pueden ser metidos sin más en el concepto simplificador de “categoría” (entendido como lo opuesto al “existencial”) y, por otro lado, que estos otros entes nos llevan a redefinir y multiplicar conceptos como mundo, afectividad, lenguaje, existencia.

Mas nos interesa aquí confrontarnos¹⁹ con la propuesta heideggeriana a fin de ponderar su pertinencia y, colateralmente, despertar otros horizontes de interrogación ontológica. Para ello

resultará oportuno la referencia al concepto de especismo. Si el especismo (humano) se caracteriza por asumir que la especie humana posee una cierta primacía entre las demás especies, la cual tiene como correlato un tratamiento desfavorable a estas últimas²⁰, entonces podríamos hablar, por analogía, de “ontocentrismo” reemplazando el concepto de especie por el de ente. Propondremos este término, entonces, para significar *la consideración desventajosa hacia los entes que no pertenecieran a un cierto tipo de ente*. Es evidente que, según tal cláusula, aquel no se resuelve necesariamente hacia la primacía del *anthropos*; asimismo, la consideración desventajosa puede operar en distintos planos de lo real. Por ello, emplearemos aquí, de acuerdo con la temática que nos convoca, el sintagma compuesto “ontocentrismo ontológico humano”, esto es, aquella asunción de una posición favorable, en términos ontológicos, del ente humano en desmedro de otras clases de entes. Al lado de ello, podemos también emplear, por mor de la precisión, la construcción “ontocentrismo epistemológico humano”, a saber, una posición favorable para el ente humano, en un plano propiamente epistemológico, por contraste con los entes diferentes²¹.

En Heidegger, el ontocentrismo humano es tanto ontológico como epistemológico. La triple primacía del *Dasein* en *Sein und Zeit* y la posesión exclusiva del mundo por parte del hombre en *Die Grundbegriffe der Metaphysik* conforman este paroxismo ontocéntrico. En términos ontológicos, los caracteres del *Dasein*, especialmente la *Zeitlichkeit* obtenida a partir de la *ek-sistencia*, fungen de horizonte de respuesta a la cuestión del ser colocando correlativamente en una posición desfavorable la pertinencia de las determinaciones ontológicas de otros entes. En términos epistemológicos, es el *Dasein*, en tanto aperturador y configurador de mundo, el ente de quien depende la verdad, excluyendo de entrada toda relevancia epistemológica de otra clase de entes²².

A fin de confrontarnos con el ontocentrismo ontológico humano es menester evaluar su argumento²³: la posesión de la *ek-sistencia*, de la comprensión del ser y del mundo (el acceso al ente en cuanto ente) de parte del hombre. En *Die Grundbegriffe der Metaphysik* —basado fuertemente en Jakob von Uexküll (1921)²⁴— se ha planteado que cada ente tiene sus propios inhibidores y desarrolla su círculo de ellos en un ambiente determinado. La pregunta que

nos asalta sería: ¿cuáles son los inhibidores singulares del ente humano? Respuesta: si los receptores específicos de la superficie de la célula y la maquinaria reproductiva celular son las marcas de sentido de los virus; si la tierra, el aire, el sol y los otros organismos vivos son el sentido del mundo para las plantas; si el color y olor de las flores, la posición del sol y la longitud de la distancia del vuelo de la colmena son para las abejas el límite y el sentido de su mundo; tendríamos que decir entonces, sin hesitación ni miramiento, que el “ente-en-cuanto-ente” y el “ser” no son más que las marcas de orientación propias, las disposiciones episódicas, las ficciones útiles del ente humano. Dicho de otro modo, *el “ente-en-cuanto-ente” (Seiendes als soches) y, por consiguiente, “el ser” (Sein) no son sino los inhibidores (Enthemmende) específicos del ente humano*. Heidegger, al respecto, ha convertido los inhibidores humanos en una regla de inhibición ontológica de los demás entes, pues infiere de las características del *Dasein* una primacía que no se resuelve sino, forzosamente, en una discriminación y en un borramiento de las posibilidades ontológicas de los otros entes. Mas, así como resulta totalmente inadecuado el “procedimiento que intenta valorar la esencia y facultad de los peces en función de su capacidad de vivir en tierra seca” (Heidegger, 2000, p. 260; 1976, p. 315), es también ocioso y conceptualmente aporético juzgar el inhibidor del ente humano como la regla y la norma del modo de estar en ella, como la señal y la demostración de primacía ontológica. No se puede, en consecuencia, extrapolar la marca de sentido (*Bedeutungsträger*) de un ente determinado para juzgar ontológicamente la totalidad de los entes: ni la *ek-sistencia* (*Existenz*) ni el mundo (*Welt*) son criterios para determinar alguna primacía en la plétora diversa del ente. Al procedimiento que a partir de una simple especificidad infiere una posición favorable absoluto lo denominaremos “*la falacia de la primacía unilateral*”.

Por lo demás, el ontocentrismo, sea ontológico o epistemológico, tiene una historia allende la anécdota heideggeriana. Si se puede conceptualizar —aunque por supuesto en una modalidad histórica que privilegia la continuidad antes que la discontinuidad, la unidad antes que la multiplicidad²⁵— que la filosofía occidental ha sido una que se ha construido a partir de la formulación griega del concepto de οὐσία (Heidegger, 1967; 1989b; 1994b), habría que añadirse que esto, desde

ya, muestra un cierto tipo de ontocentrismo: un *ontocentrismo ontológico ousiológico*. No obstante, este ontocentrismo orientado hacia “las cosas” no se ha complementado sino con un ontocentrismo epistemológico humano. Ello es claro, para colocar un ejemplo paradigmático, en Aristóteles. El griego, en efecto, no solo enuncia: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία [Y, en efecto, lo que antiguamente, ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido aporético, ¿qué es el ser?, es esto: ¿qué es la οὐσία?] (1982 [*Metafísica Z*, 1028b2-4]), sino que, en paralelo, hace depositario de esta ἐπιστήμη al hombre. Pues, este en tanto ζῶον λόγον ἔχον es el único que puede tematizar el ente: el hombre, poseyendo el acceso a los principios del ser tiene una primacía cognoscente respecto a los otros tipos de entes de tal modo que sería impropio de él no buscar este saber (1982 [*Metafísica A*, 982b11-15, 982b25-983a10]). Heidegger, por contraste, no critica sino el ontocentrismo ontológico ousiológico a fin de dar paso a un ontocentrismo ontológico humano —que en sus primeros textos se condensa en la primacía del *Dasein* y después de la *Kehre* se refina, se precisa, en la referencia apropiante del ente humano al *Seyn*: “*Da-sein* heißt Er-eignung im Ereignis als dem Wesen des Seyns” [*Da-sein* significa a-propiamiento en el *Ereignis* como como esencia del *Seyn*] (Heidegger, 1989a, p. 293); “El Ereignis une al hombre y al ser en su esencial dimensión mutua” (Heidegger, 1990, p. 91). Por consiguiente, el pensamiento heideggeriano, signado por el paso de la pregunta conductora (*Seiende*) a la pregunta fundamental (*Sein/Seyn*) (Heidegger, 1996; 1997), no hace más que reemplazar, en el plano ontológico, el ontocentrismo de la οὐσία por el ontocentrismo del *Dasein*. Así, la superación de la metafísica de la οὐσία no es otra cosa que la aseveración del ontocentrismo del *Da-sein*. *Lo insuperable de la superación (Überwindung/Verwindung) de la metafísica no es sino, por tanto, el ontocentrismo humano*.

Pues bien, si podemos decir que Heidegger “naufra” en su intento de responder la pregunta de la cuestión del ser (Volpi, 2008) —mejor sería decir: queda “aturdido” por ella—, podemos aventurar que ello se debe a su punto de partida: la vía *da-seincéntrica* del ontocentrismo a partir de la falacia de la primacía unilateral. Es decir, la pregunta

intenta referir a la totalidad de lo real tomando como punto de partida la posición particular y, a la vez, excluyente de un ente determinado: ella parte de un concepto que, en su construcción, descarta desde ya la intervención activa y propositiva de otros entes distintos. Si Heidegger señalaba en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*:

Las preguntas metafísicas quedan sin respuesta no porque esta respuesta no pueda alcanzarse, sino porque tal responder en el sentido de la comunicación de una circunstancia constatada no basta a estas preguntas, sino que más bien la arruina y ahoga. (Heidegger, 2002, p. 235; 1983a, p. 273)

Habría que responder: las preguntas metafísicas y posmetafísicas ontocéntricas quedan sin respuesta no porque no puedan alcanzarse, sino porque al plantearse ya han arruinado y ahogado las respuestas al sesgar el horizonte de interrogación según las consideraciones discriminatorias de un solo tipo de ente.

Y, en fin, si interrogamos más allá del ontocentrismo otras ontologías aguardan aún porvenir, otra metafísica y posmetafísica queda por definir. Podemos, en tal sentido, sugerir el prospecto de unas *ontologías no ontocéntricas*. Naturalmente, la elaboración de estas no se realiza únicamente en virtud de consignas morales o sanciones axiológicas, sino también por mor de razones, específica y exclusivamente ontológicas. Si bien, es absolutamente necesario realizar un rechazo de la primacía del ente humano a un nivel ético y, sobre todo, a un nivel político —que una sociedad determinada por una gubernamentalidad capitalística (Ayala-Colqui, 2020a; 2020b) se torna mucho más álgido en la medida que los entes que no son hombres son objeto de absoluta explotación (en el doble sentido, de no ser varones heterosexuales ni seres humanos) (Federici, 2018; Moore, 2020)²⁶—; aquí puede plantearse, de momento, y de manera abstracta, si se quiere, un rechazo del ontocentrismo humano por razones ontológicas a fin de ampliar, redefinir, transformar, las posibilidades de interrogación sobre lo real. De manera genérica, una ontología no ontocéntrica²⁷ tendrá que abandonar la primacía modélica del ente humano y la correlativa segregación de otras clases de entes.

Resulta ostensible, según lo discutido, que ese abandono se formulará en primera instancia como la abdicación del concepto de “ser”: no solo tendrá que abandonarse el sentido del ser (*Sinn von Sein*) y la verdad del ser (*Wahrheit des Seyns*), fetiches del *Dasein*, sino también la pregnancia igual de ontocéntrica de la οὐσία. Esta doble abolición aparece, pues, como

el prolegómeno de toda “ontología” porvenir²⁸, donde no solo la “ontología” no bastara para pensar el ser (Heidegger, 1983b), sino, ante todo, “el ser” resultase insuficiente, superfluo, banal para pensar aquella²⁹. El *fin* del ontocentrismo anuncia también, entonces, el fin del ser, de su óptica y su ontología, la caducidad de la ontología.

Notas

- 1 Podría añadirse también: “Le *Dasein* est irréductible à une subjectivité, certes, mais l’analytique existentielle conserve encore les traits formels de toute analytique transcendantale. Le *Dasein* et ce qui y répond à la question ‘qui ?’ vient, en déplaçant certes beaucoup de choses, occuper la place du ‘sujet’, du *cogito* ou du ‘*Ich denke*’ classique. Il en garde certains traits essentiels (liberté, décision-résolue, pour reprendre cette vieille traduction, rapport ou présence à soi, ‘appel’ (*Ruf*) vers la conscience morale, responsabilité, imputabilité ou culpabilité originaire (*Schuldigsein*), etc.” [El *Dasein* ciertamente es irreductible a una subjetividad, mas la analítica existencial conserva todavía los trazos formales de toda analítica trascendental. El *Dasein* y lo que en él responde a la cuestión “¿quién?” viene, desplazando ciertamente muchas cosas, a ocupar el lugar del “sujeto”, del *cogito* o del “*Ich denke*” clásico. Preserva ciertos trazos esenciales (libertad, decisión-resuelta, para retomar esta vieja traducción, relación o presencia a sí, “llamada” (*Ruf*) hacia la conciencia moral, responsabilidad, imputabilidad o culpabilidad originaria (*Schuldigsein*), etc.] (Derrida, 1992, p. 272); o, más aún: “A une distance qu’il ne faut jamais négliger, quelque chose d’analogue se produit peut-être, me semble-t-il, pour le concept de *Dasein*. Malgré tout ce qu’il ouvre et donne à penser, à questionner, à redistribuer, ce concept occupe encore une place analogue à celle du sujet transcendantal” [A una distancia que no hay que jamás negligir, alguna cosa análoga se produce quizá, me parece, para el concepto de *Dasein*. A pesar de todo lo que abre y da a pensar, a cuestionar, a redistribuir, este concepto ocupa todavía un lugar análogo al del sujeto trascendental] (Derrida, 1992, pp. 287-288). Cabe señalar que todas las traducciones que aparecen en este artículo pertenecen al autor, excepto en los casos donde se haga una referencia explícita a alguna traducción castellana disponible.
- 2 Y ello pese a que la distinción entre lo originario y lo no originario resulta problemática: “Ahora bien, la oposición de lo *originario* y de lo *derivado* ¿no sigue siendo metafísica? La demanda de la *arkhe* en general, cualesquiera que sean las precauciones de las que se rodee a este concepto, ¿no es la operación ‘esencial’ de la metafísica? Suponiendo que se la pudiera sustraer, a pesar de fuertes presunciones, a cualquiera otra proveniencia, ¿no existe al menos un cierto platonismo en el *Verfallen*? ¿Por qué determinar como caída el paso de una temporalidad a otra? ¿Y por qué calificar de auténtica —o propia (*eigentlich*)— y de inauténtica —o impropia— a la temporalidad desde el momento en que toda preocupación ética queda suspendida? Podríamos multiplicar estas preguntas en torno al concepto de finitud” (Derrida, 1972, pp. 73-74; 1994, p. 98).
- 3 Si la metafísica, que olvida la cuestión del ser, y concibe al hombre como animal racional (véase Heidegger, 2000; 1976, p. 9), implica una perspectiva de dominio sobre la totalidad del ente (véase Heidegger, 1977), ¿qué es este pensamiento que intenta una destrucción de la ontología (metafísica tradicional) que ontológicamente caracteriza a los animales y plantas, si no ya toda materia (in)orgánica, como impasibles de *solicitud* dando cabida, ópticamente, a su uso y, por extensión, a su explotación sin más?
- 4 En GA29/30 señala: “das Tier nicht sterben, sondern nur verenden” (Heidegger, 1983a, p. 388) [el animal no muere, simplemente fenece]. Si se repara en general al tratamiento de los animales, no solo destaca esta visión peyorativa, sino también una alusión deficiente y simplificadora. Jacques Derrida ya ha apuntado oportunamente: “Ser y tiempo es un libro en el que (creo haberlo apuntado en *Aporías*), prácticamente, no se habla del animal. Salvo en dos lugares: uno es aquel en el que se habla de la muerte, justamente, todo el discurso sobre ‘el-ser-para-la-muerte’ del que está excluido el animal: el animal no ‘muere’, el animal no es un *Dasein* ‘para-la-muerte’; el otro, que es la muy breve observación que cité aquí mismo hace unos días, en donde se dice que la cuestión de saber si el animal posee

un tiempo (la cuestión de la temporalización del animal) 'sigue siendo un problema', por consiguiente, queda en suspenso" (2006, p. 197; 2008, pp. 170-171). Si para Heidegger el ente humano muerto recién podría sopesarse, aunque estrechamente, como un estar-ahí: "El fin del ente qua Dasein es el comienzo de este ente qua mero estar-ahí [...]. El difunto, en su modo de ser, es 'algo más' que un mero útil a la mano" (Heidegger, 2012, p. 255; 1967 [1927], p. 238); entonces, ¿los entes vivientes que no son *Dasein* no estarían desde ya ontológicamente muertos?

- 5 En "Ousia et grammè. Note sur un note de *Sein und Zeit*" (1968), contenido en *Marges de la philosophie* (1972), Derrida ofrece la siguiente crítica sobre la originalidad del tiempo humano: "No hay quizá 'concepto vulgar del tiempo'. El concepto de tiempo pertenece de parte a parte a la metafísica y nombra la dominación de la presencia. Es necesario concluir de ello, pues, que todo el sistema de conceptos metafísicos, a través de toda su historia, desarrolla la susodicha 'vulgaridad' de este concepto (lo que Heidegger sin duda, no contestaría), pero también que no se le puede oponer otro concepto de tiempo, puesto que el tiempo en general pertenece a la conceptualidad metafísica. Si se quisiera producir este otro concepto, nos daríamos cuenta enseguida de que lo construimos con otros predicados metafísicos u onto-teológicos. ¿No es esto lo que Heidegger experimentó en *Sein und Zeit*? El extraordinario estremecimiento al que entonces se somete la ontología clásica sigue estando comprendido en la gramática y el léxico de la metafísica. Y todas las oposiciones conceptuales que favorecen la destrucción de la ontología se ordenan alrededor de un eje fundamental: el que separa lo auténtico de lo inauténtico y, en última instancia, la temporalidad originaria de la temporalidad destituida" (1972, p. 73; 1994, pp. 97-98).
- 6 Por lo demás, la distinción entre lo óntico y lo ontológico remite a una posición trascendental de cuño kantiano donde, de un lado, se tiene a lo empírico y, de otro lado, a lo trascendental como condición de posibilidad de lo anterior (Kant, 2009) —lo cual no es sino una pesada herencia que recorre de cabo a rabo *Sein und Zeit*, que en cierto modo ya señalábamos con la referencia a Derrida (1972) a propósito de la distinción entre lo originario y lo vulgar: "la exigencia legítima, pero que ha de ser fundamentada ontológicamente, de que el tema de la filosofía sea el 'a priori' y no meros 'hechos empíricos'" (Heidegger, 2012, p. 245; 1967 [1927], p. 229).
- 7 Léase a este respecto: "Tanto si se trata de las plantas, de los animales o de los hombres, los saberes óntico-biológicos sobre la duración de la vida y los mecanismos de la muerte *presuponen* una problemática ontológica. Ésta está a la base (*Zugrundeliegt*) de toda investigación biológica" (Derrida, 1998, p. 55).
- 8 Para el autor alemán, por supuesto, hombre acompaña, mas no coexiste con el animal u otro ente para-humano. Por otro lado, los otros entes ni siquiera rozan la opción del acompañamiento: los animales (domésticos) "sirven a la casa" "en la medida que un perro no existe, sino que simplemente vive" (Heidegger, 2002, p. 261; 1983a, p. 308).
- 9 Para una profundización del tema del animal en la obra de Derrida puede verse Patrick Llored (2013).
- 10 Muchas de las cuestiones retomadas en el volumen publicado en 2006 se encontraban ya expuestas en *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987).
- 11 "Antes de la cuestión del ser como tal, del *esse* y del *sum*, del *ego sum*, está la cuestión del seguir, de la persecución o de la seducción del otro, que sigo o que me sigue, que me sigue mientras yo lo o la sigo" (Derrida, 2006, p. 94; 2008, p. 82).
- 12 De acuerdo con ello, "el gesto de Heidegger sigue siendo, a pesar de todo, en lo que respecta al animal, profundamente cartesiano" (Derrida, 2006, p. 201; 2008, p. 174); es decir, el alemán "por una parte, critica o deconstruye, si lo prefieren ustedes, la tradición metafísica que hace del hombre un *animal rationale* y, por otra parte, agrava la distinción entre el animal y el hombre" (Derrida, 2010, p. 402). O, como se lee, en otra parte: "Jamais la distinction entre l'animal (qui n'a ou n'est pas un *Dasein*) et l'homme n'a été aussi radicale ni aussi rigoureuse, dans la tradition philosophique occidentale, que chez Heidegger. L'animal ne sera jamais ni sujet ni *Dasein*" [Jamás la distinción entre el animal (que no tiene o no es un *Dasein*) y el hombre ha sido tan radical ni tan rigurosa en la tradición filosófica occidental como en Heidegger. El animal jamás será ni sujeto ni *Dasein*] (Derrida, 1992, p. 283).
- 13 Otro despliegue análogo que puede ser citado es, por supuesto, *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2002) de Giorgio Agamben. En este documento se habla de la existencia de una máquina antropológica (*macchina antropologica*), una suerte de dispositivo (*dispositif*) — en el sentido foucaultiano (véase Foucault, 1994; Agamben, 2006b)—, reconocible en los

distintos vaivenes del pensamiento occidental, que se caracterizaría por producir y fabricar al hombre. En los cuatro apartados que le dedicara a su otrora maestro (12. Povertà, 13. L'aperto. 14. Noia profunda. 15. Mondo e terra), el italiano señala algunos cuantos problemas presentes en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Por un lado, está el testimonio (introducido por von Uexküll en 1934) de los dieciocho años que vivió una garrapata (*Ixodes ricinus*) en aislamiento de su entorno, lo cual pone en crisis la argumentación heideggeriana sobre la relación animal/anillo de desinhibidores. Por otro lado, la pobreza del mundo del animal —una suerte de “apertura sin develamiento”— remite a los célebres esquemas de la copertenencia entre latencia e ilatencia (la ἀλήθεια griega), así como al enfrentamiento (*Streit*) entre mundo y tierra, los cuales se inscriben en un paradigma netamente político: “Es porque el hombre adviene esencialmente en la apertura a una clausura que algo así como una pólis y una política son posibles” (Agamben, 2006a, p. 135). En consecuencia, “el conflicto político originario entre ilatencia y latencia será, a la vez y en la misma medida, el conflicto entre la humanidad y la animalidad del hombre” (Agamben, 2006a, pp. 135-136). Y es esta disputa la que permite apreciar con nitidez la pregnancia de la máquina antropológica en el pensamiento heideggeriano: la *humanitas* es producida solo a través de la (suspensión de la) animalidad.

- 14 En todo momento “tenemos que buscar consejo en las tesis fundamentales de la zoología sobre la animalidad y la vida” (Heidegger, 2007, p. 262; 1983a, p. 310).
- 15 Michael Marder, en *Plant-Thinking* (2013), en una explícita confrontación con Heidegger, ha planteado que los vegetales propician una “anti-metafísica” y que ellos son, antes que nada, seres existenciales (en una especie de “ontofitología” [*ontophytology*]). En lugar de la sustancia y la autosubsistencia, la vida vegetal propugna una heteronomía: “this displacement makes an invaluable contribution to the post-metaphysical critique of the concept of causality, insofar as it, first, disperses a unitary cause among different elements, and, second, accentuates a group of beings (i.e., the plants) that are not sovereignly self-determined” [este desplazamiento hace una contribución invaluable a la crítica posmetafísica del concepto de causalidad, en la medida que, primero, dispersa una causa unitaria entre diferentes elementos y, segundo, acentúa un grupo de entes que no son soberanamente autodeterminadas] (Marder, 2013, p. 68). En virtud de ello, no establece una relación de dominio con su entorno (cfr. Marder, 2013, p. 69), ni mucho menos está ceñida a un paradigma dual y oposicional como se ostenta en su sexualidad (véase Marder, 2013, p. 88). Por otro lado, la existencia de las plantas muestra una temporalidad propia —declinada en heterotemporalidad, infinitud temporal del crecimiento e iterabilidad de la expresión vegetal— (véase Marder, 2013, pp. 95-117), una libertad —patentes en su “falta de forma” y radical indiferencia— (véase Marder, 2013, pp. 119-135), y una sagacidad —expresada tanto una intencionalidad no consciente como un pensamiento sin identidad (véase Marder, 2013, pp. 153-170).
- 16 El autor italiano no desaprovecha la oportunidad para sugerir una “metafísica” de la mixtura (*mélange*), pues en la atmósfera se evidencia de sobremanera que no existe unidad de la sustancia, mucho menos yuxtaposición o fusión, sino una fluidez continua e inmersiva donde el contenido y el continente se intercambian mutuamente (véase Coccia, 2016, pp. 88-98). En virtud de ello, en el epílogo del libro se sugiere una “autotrofia especulativa” (*autotrophie spéculative*) orientada hacia la superación de la especialización disciplinaria y, sobre todo, hacia la transformación de cualquier acontecimiento en idea, tal como las plantas modifican toda materia en vida (véase Coccia, 2016, pp. 141-147).
- 17 Podríamos proseguir interrogando sobre el modo de existencia de los objetos técnicos y maquínicos, así como la “vida” mineral, sin olvidar aquello que oscila entre lo orgánico y lo inorgánico: los virus, los viroides, los priones, etc. Creemos que bastan, empero, las citas convocadas en la medida que aquí se desea replicar la postura de Heidegger y no todavía desarrollar una *fungisofía* o una *virosofía*.
- 18 En el caso de los animales y las plantas se podría objetar que no se ha patentizado la posesión de un mundo entendido como acceso “al ente en cuanto ente”, de modo que no se toca el corazón de la trama heideggeriana. En los párrafos siguientes nos ocuparemos a detalle de esta estructura y responderemos, por tanto, a esta apresurada réplica.
- 19 “Confrontación [*Auseinandersetzung*] es auténtica crítica [*echte Kritik*]. Es el modo más elevado y la única manera de apreciar verdaderamente a un pensador, pues asume la tarea de continuar pensando su pensamiento y de seguir su fuerza productiva y no sus debilidades. ¿Y para qué esto? Para que nosotros mismos, por medio de la confrontación, nos volvamos libres para el esfuerzo supremo del pensar” (Heidegger, 2013, p. 19; 1996, p. 3).

- 20 El especismo es definido generalmente como una discriminación basada en la especie (Ryder, 1971) o, más concretamente, como “un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras” (Singer, 1990, p. 42).
- 21 Existe, además, una analogía formal entre la claridad (*Lichtung*) del *Dasein* y la postura colonial racista (que se explica por las analogías que existen, en general, entre el racismo, el sexismo, el especismo, etc., etc.). Por un lado, el *Dasein* posee una claridad frente a los otros entes que, en tanto no claros, carecen de este privilegio; por otro lado, es el colonizador quien posee una blanquitud frente a los otros individuos que, en tanto no blancos, carecen de tal privilegio —sobre el cual, se desarrolla, por supuesto, un sistema complejo de dominación y explotación— (Fanon, 2009; Mbembe, 2016). El *Dasein* claro y aclarador es en la ontología lo que el blanco colonizador es en la política. Naturalmente, no se trata de ver en *Sein und Zeit* una propuesta racista, dado que la analogía es formal y extrínseca. Sin embargo, a efectos de remediar el divorcio entre ontología y política, se puede preguntar legítimamente: ¿los conceptos ontológicos son políticamente neutrales o, por el contrario, suponen e implican, remiten o (re)producen fenómenos en el *socius*? Por otro lado, habría que recordar, a fin de contrastar la postura especista de los primeros textos de Heidegger con su posterior filiación al nazismo, las palabras de Adorno: “El fascismo empieza cuando se insulta a un animal, incluso al animal en el hombre” (citado en Derrida, 2004, p. 37).
- 22 Como bien ha notado desde antiguo Emmanuel Lévinas —“*Sein und Zeit* no ha sostenido quizás más que una sola tesis: el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se desarrolla como tiempo), el ser es ya apelación a la subjetividad” (citado en Derrida, 1989, p. 131)—, Heidegger reduce el ser a la comprensión del ser, lo que explica por qué la ontología se constriñe a una mera analítica del *Dasein*. Heidegger afirma reiteradas veces: “La pregunta por el sentido sólo es posible si se da algo así como una comprensión del ser” (Heidegger, 2012, p. 218; 1967 [1927], p. 200); “Ciertamente tan sólo mientras el *Dasein*, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, es, ‘hay’ ser” (Heidegger, 2012, p. 229; 1967 [1927], p. 212); “tan sólo si la comprensión del ser es, se hace accesible el ente en cuanto ente; tan sólo si un ente que tiene el modo de ser del *Dasein* es, la comprensión del ser es posible como ente” (Heidegger, 2012, p. 229; 1967 [1927], p. 212); “Y tan sólo porque el *Dasein* está constituido por la aperturidad, es decir, por el comprender, eso que llamamos el ser puede llegar a ser comprendido: la comprensión del ser es posible” (Heidegger, 2012, p. 245; 1967 [1927], p. 229); “los entes sólo pueden ser experimentados ‘de hecho’ si el ser ya ha sido comprendido, aunque sea sin conceptos” (Heidegger, 2012, p. 331; 1967 [1927], p. 315); “eso que llamamos el ser, es decir, el fenómeno de la comprensión del ser. Esta comprensión pertenece a la constitución de ser del *Dasein*” (Heidegger, 2012, p. 386; 1967 [1927], p. 372). De este modo, la tesis de *Sein und Zeit* no es sino una versión resuelta, decidida, desvergonzada, del ontocentrismo ontoepistemológico humano.
- 23 Creemos que, en cierto modo, la impugnación del ontocentrismo epistemológico humano ya ha sido realizada por Quentin Meillassoux (2006). En *Après la finitude* el “correlacionismo” coincide, en cierto sentido, con la definición de ontocentrismo epistemológico humano dada por nosotros. Aunque en esta obra se distinguen dos modelos de correlacionismo, el fuerte y el débil, ambos redundan en “la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente. En lo sucesivo denominaremos correlacionismo [*corrélacionisme*] a toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida” (Meillassoux, 2006, p. 18; 2015, p. 29). En relación con esto, Heidegger es citado en el texto como representante no solo del correlacionismo (al proponer una correlación más originaria que la de sujeto y objeto: *Sein* y *Da-sein* signados por el *Ereignis*), sino también del fideísmo (entendido como la argumentación escéptica que descalifica a la razón como posibilitada de acceder a un absoluto no correlacional). A nuestro juicio, la elaboración de una postura no ontocéntrica epistemológica humana implicará no solo criticar al correlacionalismo, sino también ponderar si la posición de Meillassoux, quien considera que las matemáticas son el acceso absoluto a lo real, excede realmente una posición ontocéntrica humana. Se puede apuntar, al menos preliminarmente, que el autor citado si bien arriba al principio ontológico de la necesidad de la contingencia a través de una discusión epistemológica, no contempla propiamente el ontocentrismo ontológico humano que abre un hiato, en el plano del ser más allá del conocer, entre lo humano y lo no

humano. La problemática del ontocentrismo ontológico es, pues, negligida por el filósofo francés.

- 24 Ya Juan Manuel Heredia (2011) ha señalado acertadamente: “Heidegger declara haberse inspirado en Uexküll cuando, en sus cursos de 1929-1930 en la Universidad de Friburgo, postuló una triple distinción entre la piedra (carente de mundo), el animal (pobre de mundo) y el hombre (formador de mundo). Lo cierto es que Heidegger traiciona a su inspirador diciendo que el animal se caracteriza por una “pobreza de mundo”. En realidad, Uexküll dice con mucha elegancia: los animales simples poseen medios asociados simples, los animales complejos poseen medios más articulados. Lo que los segundos ganan en variedad y complejidad, lo pierden en idoneidad. En los medios simples, el mundo es más idóneo, menos ambiguo, menos abrumador” (p. 71, nota 3).
- 25 Michel Foucault (1971) ha opuesto a la práctica histórica preocupada por la ubicación de un origen (*Ursprung*) —lugar de la identidad, la esencia y la verdad del fenómeno desarrollado—, una práctica *genealógica* que incide en la explicitación de la proveniencia (*Entstehung*) y la emergencia (*Herkunft*), donde se apreciaría la especificidad y proliferación de los acontecimientos sin caer en una teleología y una continuidad histórica. A este respecto, si se toma en consideración otros autores no abordados explícita ni temáticamente por Heidegger en “la historia de la metafísica”, verbigracia Marx, se puede apreciar una quebradura en su esquema lineal y monotemático de la obliteración del ser y la pregnancia de la subjetividad, cfr. Ayala-Colqui, 2021.
- 26 “Je parlerais d’un *carno-phallogocentrisme* si ce n’était là une sorte de tautologie ou plutôt d’hétéro-tautologie [...] il suffit de prendre au sérieux l’intériorisation idéalisante du phallus et la nécessité de son passage par la bouche, qu’il s’agisse des mots ou des choses, des phrases, du pain ou du vin quotidien, de la langue, des lèvres ou du sein de l’autre [...]. L’autorité et l’autonomie (car même si celle-ci se soumet à la loi, cet assujettissement est liberté) sont, par ce schème, plutôt accordées à l’homme (*homo et vir*) qu’à la femme, et plutôt à la femme qu’à l’animal. Et bien entendu à l’adulte plutôt qu’à l’enfant. La force virile du mâle adulte, père, mari ou frère (le canon de l’amitié, je le montrerai ailleurs, privilégie le schème fraternel) appartient au schème qui domine le concept de sujet. Celui-ci ne se veut pas seulement maître et possesseur actif de la nature. Dans nos cultures, il accepte le sacrifice et mange de la chair. Comme nous n’avons pas beaucoup de temps ni de place, et au risque de faire hurler (là, on sait à peu près qui), je te demande : dans nos contrées, qui aurait quelque chance de devenir un chef d’État, et d’accéder ainsi ‘à la tête’, en se déclarant publiquement, et donc exemplairement, végétarien ? Le chef doit être mangeur de chair (en vue d’être d’ailleurs lui-même ‘symboliquement’ [...] mangé). Pour ne rien dire du célibat, de l’homosexualité, et même de la féminité” [Hablaría de un *carno-fallogocentrismo* si esto no fuera una suerte de tautología o más bien de heterotautología [...] basta tomar en serio la interiorización idealizante del falo y de la necesidad de su pasaje por la boca, se trate de palabras o de cosas, de frases, del pan o del vino cotidiano, de la lengua, de los labios o del seno del otro [...]. La autoridad y la autonomía (pues si incluso ella se somete a la ley, esta sujeción es libertad) son, por este esquema, más bien concedidas al hombre (*homo et vir*) que a la mujer, y más bien a la mujer que al animal. Y bien entendido al adulto más bien que al niño. La fuerza viril del macho adulto, padre, marido o hermano (el canon de la amistad, lo mostraría por lo demás, privilegia el esquema fraternal) pertenece al esquema que domina el concepto de sujeto. Este no se quiere solamente señor y poseedor activo de la naturaleza. En nuestras culturas, él acepta el sacrificio y come la carne. Como no tenemos mucho tiempo ni espacio, y a riesgo de gritar (ahí, se sabe aproximadamente a quién), yo pregunto: en nuestras regiones, ¿quién tendría alguna oportunidad de devenir jefe de Estado y de acceder así ‘a la cabeza’, declarándose pública y, por consiguiente, ejemplarmente, vegetariano? El jefe debe ser devorador de carne (en vida de ser él mismo, por lo demás, ‘simbólicamente’ [...] devorado). Por no decir nada del celibato, de la homosexualidad e incluso de la feminidad] (Derrida, 1992, pp. 294-295). Véase al respecto Cragnolini, 2012 y González, 2016.
- 27 Fabián Ludueña en *Más allá del principio antrópico* (2012) ha establecido una distinción entre antropocentrismo y antropismo. Mientras el primero hace del hombre el fundamento central de un sistema conceptual, el segundo coloca al hombre en una posición de referencia ineludible (que en su expresión fuerte hace de este una finalidad). A juicio del argentino, este último aún se muestra operante en los discursos antiantropológicos e, incluso, permea la totalidad de la *episteme* occidental. En este sentido, el contraontocentrismo no solo tendrá que tener en cuenta una crítica al antropocentrismo, sino también al antropismo, mucho más soterrado y, a la vez, hegemónico que aquel.

- 28 A partir de la ya citada crítica al “correlacionismo” lanzada por Meillassoux (2006), se ha desplegado una suerte de “giro especulativo” (Bryant, Srnicek y Harman, 2011) donde se ha prestado una especial atención a los objetos más allá de la primacía humana. No obstante, así como Heidegger señalaba que el concepto de cosa no era adecuado para referir al hombre, podemos preguntar: *¿el concepto de objeto, y toda la carga semántica e histórica que posee, le hace realmente justicia a los objetos? Y, sobre todo, ¿no caeríamos aquí en un “ontocentrismo” objetual que reemplazaría el añejo “ontocentrismo” humano?*
- 29 Incluso, más allá del “ser” (οὐσία/*Sein*) bien puede ser que el mismo concepto de “ente” no sea más que una ficción. Es decir, este puede ser como el concepto de “raza”: una noción equívoca, imprecisa y confusa (Templeton, 1999; Yudell, Roberts, DeSalle y Tishkoff, 2016) que, pese a ello, sirve para elucubrar una segregación. En todo caso, podemos preguntar: así como el “xenofeminismo” propugna la supresión del concepto de especie (Hester, 2018), ¿es posible hablar de un “xeno-ontismo”, es decir, de una transgresión, de una transmutación, de una conversión no ontocéntrica de los límites entre los entes?

Referencias bibliográficas

- Alcock, J. (2009). *Animal behavior: An evolutionary approach* (9.^a edición). Massachusetts: Sinauer Associates.
- Agamben, G. (2002). *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2006a). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2006b). *Che cos'è un dispositivo?*. Nottetempo,
- Aristóteles (1982). *Metafísica* (edición trilingüe) (2.^a ed.). Gredos.
- Ayala-Colqui, J. (2020a). Los conceptos de veridicción y subjetivación en el “último” Foucault. Acerca del advenimiento de una est-ética-política y su orientación crítica. En J. Ayala-Colqui, M. Lugo y L. Soto (Comps.), *Poder y subjetivación en Michel Foucault* (375-392). Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ayala-Colqui, J. (2020b). Viropolitics and capitalistic governmentality: On the management of the early 21st century pandemic. *Desde el Sur*, 12(2), 377-395. <https://doi.org/10.21142/DES-1202-2020-0022>
- Ayala-Colqui, J. (2021). Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault. *Tópicos*, 61, 109-144. <https://doi.org/10.21555/top.v0i61.1208>
- Blanchot, M. (1969). *El libro que vendrá*. Monte Ávila.
- Bryant, L., Srnicek, N. y Harman, G. (2011). *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. re.press. https://www.re-press.org/book-files/OA_Version_Speculative_Turn_9780980668346.pdf
- Coccia, E. (2016). *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*. Rivages.
- Cragolini, M. (2012). Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente. *Revista Científica de UCES*, 16(1), 23-29.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*. París: Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1987). *De l'esprit. Heidegger et la question*. París: Éditions Galilée.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1992). *Points de suspension. Entretien*. París: Éditions Galilée.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra.
- Derrida, J. (1998). *Aporías. Morir —esperarse (en) los “límites de la verdad”*. Paidós.
- Derrida, J. (2004). *Acabados seguido de Kant, el judío y el alemán*. Trotta.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Éditions Galilée.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy siguiendo*. Trotta.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano*, vol. I (2001-2002). Manantial.
- De Waal, F. (2016). *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton University Press.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.

- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Traficante de Sueños.
- Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Gallimard.
- Foucault, M. (1994). Le jeu de Michel Foucault. En M. Foucault, *Dits et écrits (1954-1988)*, tome III : 1976-1979 (pp. 298-329). Gallimard.
- González, A. (2016). Una lectura deconstructiva del régimen carnofalogocéntrico. Hacia una ética animal de la diferencia. *Daimon. Revista internacional de filosofía*, 69, 125-139. <https://doi.org/10.6018/daimon/221121>.
- Heidegger, M. (1967 [1927]). *Sein und Zeit* (11.ª ed.). GA 2. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1971). *El ser y el tiempo* (2ª edición) (trad. de José Gaos). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*. GA 9. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Holzwege*. GA 5. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *Parmenides*. GA 54. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983a [1929-30]). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. GA 29/30. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983b). *Einführung in die Metaphysik*. GA 40. Klostermann.
- Heidegger, M. (1988 [1925]). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20. Klostermann.
- Heidegger, M. (1989a). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Klostermann.
- Heidegger, M. (1989b). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (2.ª ed.). GA 24. Klostermann.
- Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia*. Anthropos.
- Heidegger, M. (1994b). *Phänomenologische interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische forschung* (2.ª edición). GA 61. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Nietzsche: Erster Band*. GA 6.1. Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Nietzsche: Zweiter Band*. GA 6.2. Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Hitos*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2002). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2005). *Parménides*. Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (3.ª edición) (trad. Jorge Eduardo Rivera). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Heredia, J. (2011). Etología animal, ontología y biopolítica en Jakob von Uexküll. *Filosofía e História da Biologia*, 6(1), 69-86.
- Hester, H. (2018). *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Fondo de Cultura Económica.
- Kulick, D. (2017). Human-Animal Communication. *Annual Review of Anthropology*, 46, 357-378. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102116-041723>
- Llored, P. (2013). *Jacques Derrida : Politique et éthique de l'animalité*. Mons: Sils Maria.
- Ludueña, F. (2012). *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside*. Prometeo.
- Marder, M. (2013). *Plant-thinking : a philosophy of vegetal life*. Nueva York: Columbia University Press.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. NED Ediciones.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Seuil.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja Negra.
- Moore, J. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación del capital*. Traficante de sueños.

- Platón. (1988). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Gredos.
- Ryder, R. (1971). Experiments on Animals. En S. Godlovitch, R. Godlovitch y J. Harris (Eds.), *Animals, Men and Morals* (41-82). Victor Gollancz.
- Seyfarth, R. y Cheney, D. (2012). The Evolutionary Origins of Friendship. *Annual Review of Psychology* 63, 153-177. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-120710-100337>
- Singer, P. (1990). *Liberación animal*. Trotta.
- Templeton, A. (1999). Human Races: A Genetic and Evolutionary Perspective. *American Anthropologist*, 100(3), 632-650. <https://doi.org/10.1525/aa.1998.100.3.632>.
- Volpi, F. (2008). Goodbye Heidegger! Mi Introducción censurada a los *Beiträge Zur Philosophie*. En S. Eyzaguirre (Ed.), *Fenomenología y hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* (43-64). Universidad Andrés Bello.
- Von Uexküll, J. (1921). *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (2). Springer-Verlag Berlin and Heidelberg GmbH & Co. K.
- Waterson, R., Lander, E. y Wilson, R. (2005). Initial sequence of the chimpanzee genome and comparison with the human genome. *Nature*, 437, 69-87. <https://doi.org/10.1038/nature04072>.
- Whiten, A. (2019). Cultural Evolution in Animals. *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics*, 50, 1-22. <https://doi.org/10.1146/annurev-ecolsys-110218-025040>.
- Yudell, M., Roberts, D., DeSalle, R. y Tishkoff, S. (2016). Taking race out of human genetics. *Science*, 351 (6273), 564-565. <https://doi.org/10.1126/science.aac4951>.