

HEIDEGGER Y EL PROBLEMA DE LA VIDA MÁS ALLÁ DE UNA BOTÁNICA DE LAS PLANTAS

Heidegger and the Problem of Life Beyond a Botany of Plants

Bernardo Aimbinder

Universidad de Buenos Aires
CONICET

Resumen

El tratamiento heideggeriano del problema de la vida es uno de los más enigmáticos y controversiales puntos de su obra. Mucho se ha cuestionado el hecho de que Heidegger disocie, en particular a partir de la analítica existencial del Dasein, a éste del ámbito de lo viviente. Contra dichas lecturas, me propongo aquí mostrar que el problema de la vida es central en la obra temprana de Heidegger y que sólo a partir de una adecuada elucidación de su abordaje se hace comprensible no sólo el recorrido que lleva a Ser y Tiempo sino también una serie de tesis centrales de esta obra, en particular aquella referida precisamente a la consideración del Dasein como un ente privilegiado. Sostendré que es precisamente porque el Dasein muestra de un modo eminente la movilidad propia de la vida - y no porque, como suele creerse, se distancia radicalmente de lo vital - que es posible distinguirlo metodológicamente del resto de lo viviente.

Palabras clave: *Vida – movilidad – potencia – autorreferencia - praxis*

Recibido: julio 11 de 2012 aprobado: abril 8 de 2013

HEIDEGGER AND THE PROBLEM OF LIFE BEYOND A BOTANY OF PLANTS

Abstract

Heidegger's approach to the problem of life is one of the most puzzling and controversial topics of his work. It has been specially criticized the fact that Heidegger, in particular in his existenciary analytic of the Dasein, introduces a gap between the Dasein and the living. Against such readings, I intend to show that the problem of life is crucial to understand not only the path that leads to Being and Time but also some of the central claims of this latter work, specially the methodological privilege of Dasein it departs from. I will claim that Dasein can be methodologically distinguished from the rest of living creatures because it shows eminently the motion that characterizes life and not, as it is usually believed, because it is completely different from life altogether.

Keywords: *Life – Motion – Potentiality – self-reference - praxis*

Bernardo Ainbinder

*Profesor Adjunto de la Universidad Nacional de San Martín y becario post-doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es miembro fundador de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y editor del primer volumen de su anuario, *Studia Heideggeriana* (Buenos Aires, Teseo, 2012) dedicado a la relación entre Heidegger y Kant. Es autor de artículos especializados en fenomenología, en particular en el pensamiento de Heidegger, así como en problemas metafilosóficos ligados a la posibilidad de la filosofía trascendental. Actualmente es Guest Researcher en el Center for Subjectivity Research, Universidad de Copenhague, Dinamarca.*

Dirección Electrónica: bainbinder@gmail.com

HEIDEGGER Y EL PROBLEMA DE LA VIDA MÁS ALLÁ DE UNA BOTÁNICA DE LAS PLANTAS

Bernardo Ainbinder

Universidad de Buenos Aires
CONICET: Consejo Nacional de investigaciones
científicas y técnicas (Ar)

Introducción

“Probablemente de todos los entes el ser-vivo es para nosotros el más difícil de ser pensado ya que si por un lado en cierto modo se halla en el más próximo parentesco con nosotros, por otro lado se halla al mismo tiempo separado de nuestra esencia ek-sistente por un abismo”¹.

A menudo se ha señalado que la vida es uno de los fenómenos a los cuales Heidegger no solo no ha prestado la debida atención –por caso, en su analítica existencial del Dasein– sino que, cuando lo ha hecho, siempre fue bajo la forma de su delimitación negativa frente al modo de ser eminente característico del Dasein. El muy comentado pasaje del *Humanismusbrief* que encabeza este trabajo da cuenta de la problematización que caracteriza a la cuestión de lo viviente y de la vida para la filosofía heideggeriana.

La pregunta por la tematización heideggeriana de la ‘vida’ no es ociosa. Si se echa una mirada a la primera etapa de la producción heideggeriana,

¹ Heidegger, M., *Über den Humanismus*, ed. bilingüe R. Munier, Aubier, Paris, 1964, p. 62.

nos topamos, casi de inmediato, con que la misma se halla, de cabo a rabo, atravesada por el problema de la vida.

En un curso de 1924, Heidegger traza un diagnóstico certero y no exento de sarcasmo acerca del panorama filosófico de su época:

“Hoy es, pues, dominante una gran disputa entre los filósofos acerca de si la filosofía debe ser ‘filosofía de la vida’ [*Lebensphilosophie*]. De un lado se afirma que la filosofía no puede ser filosofía de la vida, del otro que debe serlo. ¡‘Filosofía de la vida’ es como ‘botánica de las plantas’! La afirmación enfática de que la botánica tiene que ver con la plantas es tan extraña y absurda como su contrario.”²

214 Así, la vida guarda una relación esencial con la filosofía, al punto que la define como su tema más distintivo. Sin embargo, como es sabido, Heidegger ha sido uno de los más fervientes críticos de la *Lebensphilosophie*. Ello no implica en modo alguno una contradicción: el blanco de las críticas de Heidegger no reside tanto en el hecho de que la *Lebensphilosophie* reintroduzca el problema de la vida en la esfera del pensamiento filosófico sino en el modo en que lo hace, un modo en el que a menudo se contenta sólo en afirmar el vínculo entre filosofía y vida para luego ser incapaz de interrogarse adecuadamente acerca del modo de ser de ésta. En ese sentido, podría mostrarse que toda la primera etapa de la producción heideggeriana está orientada a desarrollar una filosofía de la vida que, frente a la *Lebensphilosophie*, sea capaz de dar cuenta del problema de la vida de un modo adecuado, lo cual implica, como el mismo Heidegger señala, ser capaz de aprehender la estructura categorial de la vida –precisamente la objeción neokantiana contra la *Lebensphilosophie*– sin asumir la conclusión neokantiana de la imposibilidad de un acceso inmediato a la vida como tal³.

Ahora bien, si de acuerdo a lo dicho anteriormente, el problema de la vida es, según Heidegger, el núcleo mismo de la filosofía y si así lo atestiguan los primeros cursos del período temprano de Freiburg, no sin sorpresa ha de notarse que, siguiendo la lógica de un casi imperceptible desplazamiento

² Heidegger, M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18, Klostermann, Frankfurt, 2002, p. 242. Citaremos las obras de Heidegger siguiendo la *Gesamtausgabe*, indicando GA seguido del número de volumen. Cuando no se indique lo contrario la traducción es mía.

³ Cf. al respecto Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA. 21, Klostermann, Frankfurt, 2ª ed., 1995, p. 216, donde la analogía entre “filosofía de la vida” y “botánica de las plantas” es retomada, en el contexto del análisis de esta objeción neokantiana y su insuficiencia. Cf. al respecto del problema de la vida en los cursos tempranos y en relación con la *Lebensphilosophie*, Schmidt, I., *Vom Leben zum Sein. Der frühe Martin Heidegger und die Lebensphilosophie*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2005.

y sin que por otro lado ello merezca un comentario explícito por parte del propio Heidegger, a partir del curso de 1923 sobre la hermenéutica de la facticidad el análisis de la vida comienza a ser progresivamente abandonado en dirección a lo que, en forma rudimentaria al comienzo, de un modo articulado desde 1925, será la analítica existencial del *Dasein*. Semejante desplazamiento exige ser justificado. Pues no puede sin más concluirse que *Dasein* sea un término que miente el mismo fenómeno que, años antes, Heidegger llamaba “vida”. Heidegger, al referirse a la problemática plurivocidad del término “vida”, advierte que no se trata, ante este tipo de casos, de desechar sin más el término en pos de uno que garantice, por así decirlo, una mayor precisión⁴. Más bien, es menester dejarse guiar por tal plurivocidad y examinar aquello que del fenómeno la misma revela⁵. Así pues, debemos descartar la posibilidad de que *Dasein* sea un concepto que se solapa con el de vida y que sin embargo tiene justamente como función fijar, en un sentido técnico, aquello que “vida” impide establecer con precisión. ¿Pero es esta la única conclusión posible a partir de la constatación del abandono por parte de Heidegger del término “vida”? ¿Implica por otra parte dicho abandono una renuncia a pensar en toda su radicalidad el fenómeno de la vida misma? Dicho de otro modo, ¿es el problema de la vida ajeno al ámbito de incumbencia de la analítica existencial del *Dasein*?

Por lo demás, la delimitación entre *Dasein* y vida es explícitamente tematizada por Heidegger a partir del § 10 de *Sein und Zeit* (SZ), cuando se ocupe de diferenciar la analítica existencial de otras “ciencias de la vida” como la biología o la psicología. La misma cuestión aparece con mucha mayor insistencia en cursos y escritos posteriores como el curso de 1929/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, donde operará como hilo conductor la conocida afirmación según la cual el hombre es constituyente de mundo (*weltbildend*) frente al animal como pura vida biológica, pobre en mundo (*weltarm*)⁶. La problematización de esta relación alcanzará su punto culminante, años más tarde, en el *Humanismusbrief*, donde una de sus tesis capitales es, precisamente, la afirmación de un abismo ontológico entre el *Dasein* y el ser vivo.

⁴ Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Klostermann, Frankfurt, p. 89.

⁵ Farrell Krell sugiere que Heidegger viola este principio metodológico al reemplazar el vocabulario de la ‘vida’ por el de la analítica existencial. Cf. su “The ‘Factual Life’ of *Dasein*” en Kiesel, Th. y van Buren, J., *Reading Heidegger from the Start. Essays on his earliest Thought*, SUNY Press, Albany, 1994, p. 370. Cf. tb. su *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana UP, Bloomington/Indianapolis, 1992.

⁶ Cf. Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, Klostermann, Frankfurt, 3ª ed., 2004, parte 2, capítulos 2ss. y en especial cap. 4.

Pero, ¿no opera ya de algún modo ese abismo en el desarrollo de la analítica existencialista? Y de ser así, ¿por qué, pese a todo, es posible, como lo revelan los cursos tempranos, operar el pasaje entre vida y *Dasein* en el marco del abordaje fenomenológico-hermenéutico de la facticidad?

Para llevar a cabo la tarea que estas preguntas ponen en juego, me propongo aquí seguir el recorrido heideggeriano que se inicia en 1919 y culmina en 1929/30 con vistas a determinar el modo en el cual la vida misma como hilo conductor adopta diversas formas al tiempo que diferentes posiciones al interior de la arquitectura de la filosofía heideggeriana sin con ello desaparecer. Así pues, propondré aquí que es a partir de la radicalización del problema de la vida y de la plurivocidad que caracteriza a este fenómeno que Heidegger debe abandonar la hermenéutica de la vida fáctica que lo ocupara en sus primeros escritos y cursos para forjar una analítica existencialista del *Dasein*. Aquello que querría sostener es que la preeminencia del *Dasein* como ente señalado al que Heidegger dirige su atención a partir de mediados de la década del '20 se funda en el hecho de que el *Dasein* exhibe de un modo peculiar la relación característica de vida y mundo que atraviesa los cursos tempranos de Friburgo y reaparece en las consideraciones del curso de 1929/30 donde Heidegger se ocupa de distinguir *Dasein* y vida animal. Así, el *Dasein* exhibirá de un modo fenomenológicamente eminente la movilidad autosuficiente característica de la vida y lo hará precisamente a partir de un tipo especial de movimiento que caracteriza a la vida humana como tal: la praxis.

216

II. Movilidad, autosuficiencia y el advocar del mundo

Las primeras referencias heideggerianas al problema de la vida se hallan en sus tempranos cursos de Friburgo. Dichos cursos concentran su interés, fundamentalmente, en la polémica, que acaparara gran parte del interés filosófico en la Europa occidental de los años '20, entre racionalismo y vitalismo. En particular, la preocupación de Heidegger se orienta fundamentalmente a hallar un punto de fuga a la aparentemente insoluble dicotomía entre un vitalismo que se aferra a la captación inmediata de la vida renunciando a toda mediación y el neokantismo que, identificando racionalidad y mediación intelectual, impugna tal pretensión por irracionalista. En rigor, el recorrido que Heidegger traza en esos cursos y escritos puede muy bien comprenderse a partir de una pregunta en apariencia eminentemente metodológica: ¿cómo pensar la vida? ¿Cómo abordarla en tanto fenómeno? Si en cierto sentido esta pregunta no es sino la reiteración de una preocupación heredada del siglo XIX y en particular de Dilthey, Heidegger se percató pronto de que el único modo de hacer

frente a un problema semejante es por medio de un rodeo de corte netamente ontológico⁷. Dicho de otro modo, para determinar el modo en que la vida y las formaciones que la vida asume han de ser pensadas, debe ante todo determinarse cuál es el modo característico de ser de la vida. La respuesta heideggeriana es taxativa: el modo de ser (*Seinsweise*) de la vida es ante todo movilidad (*Bewegtheit*)⁸.

Pueden señalarse al menos dos textos cruciales – ambos, al menos en apariencia, dedicados a Aristóteles - en los que Heidegger desarrolla el problema de la vida como movilidad: el breve escrito de 1922 comúnmente conocido como *Informe Natorp*⁹ y el curso del semestre de invierno 1921/22¹⁰.

El contenido de ambos textos poco tiene que ver, al menos en lo inmediato, con una aproximación a la filosofía aristotélica. Mientras que en el *Informe Natorp* sólo el último tercio del texto se aboca a elucidar ciertos conceptos de la obra de Aristóteles – y ello de un modo esquemático, casi en borrador -, el curso de 1921/22 dedica sólo una brevísima introducción al Estagirita, para luego demorarse a lo largo de más de cien páginas en una serie de consideraciones metodológicas que apuntan precisamente a elucidar posibles modos de abordaje de la vida fáctica como objeto de la filosofía. Heidegger nos brinda allí una serie de indicaciones sobre las cuales vale la pena detenerse y que pueden resumirse en las cuatro tesis siguientes:

(1) *El modo de ser de la vida es esencialmente movilidad.* En el mentado curso sobre Aristóteles, Heidegger se propone, como hemos dicho, llevar a cabo una serie de observaciones metodológicas acerca del posible modo de acceso a la vida en tanto tal. Ahora bien, para que la vida se torne fenomenológicamente accesible – y no hemos de olvidar que el problema que a un tiempo reúne y divide a vitalistas y neokantianos es, efectivamente, el problema de un posible acceso a la vida en tanto tal – es necesario que, por un lado, la vida se dé de cierto modo en el sentido fenomenológico del término. Sin embargo, aquello a lo que una y otra vez accedemos, aquello con lo que nos topamos en nuestra experiencia más inmediata, son formas más o menos determinadas de vida, fenómenos que, si bien pueden ser propiamente caracterizados como vitales, no pueden identificarse inmediatamente con

⁷ A propósito de la ruptura con Dilthey, cf. la extensa introducción de J.-C. Gens a Heidegger, M., *Les conférences de Cassel*, Vrin, Paris, 2003, sobre todo pp. 77 a 109.

⁸ Traduzco *Bewegtheit* por “movilidad” distanciándome de la traducción española existente de NB que sugiere “actividad”.

⁹ Heidegger, M., *Intéprétations phénoménologiques d’Aristote*, ed. H.-U. Lessing, trad. J.-F. Courtine (ed. bilingue), Paris, TER. En adelante, NB (*Natorpbericht*).

¹⁰ Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Klostermann, Frankfurt, 2a. ed., 1994.

la vida en tanto tal. Pues, en efecto, la vida no parece reducirse a este o aquél ente natural –el pájaro que se posa en mi ventana, la operación de mis órganos en la digestión– ni tampoco a los productos de la vida en los que pensara Dilthey – el objeto producido por el artesano, la obra de arte, la manifestación ritual de una creencia religiosa. Todos esos fenómenos son, en algún sentido, fenómenos ligados a la vida sin ser empero la vida misma. Es por ello que Heidegger puede hacer suya la perplejidad que suscitara a Aristóteles en su momento las múltiples formas en que se dice de algo que es y parafrasear el célebre *dictum* de *Metafísica*, IV, al afirmar que, si la vida es un *pollachos legomenon*, ello “expresa una tendencia radical a hacer accesible la objetividad misma significada y a hacer disponible la fuente que motiva los diversos modos de significar”¹¹.

¿Cómo abordar entonces esa polisemia que parece responder al modo de ser de la vida misma? La respuesta de Heidegger parece a primera vista sorprendente: el problema de la vida debe pensarse a partir del problema del movimiento¹². El interrogante que dispara la metafísica aristotélica halla, pues, la clave de su resolución en la *Física* y, en particular, en el fenómeno de la *kínesis*.

Ahora bien, ¿qué es exactamente aquello que, de un análisis del problema del movimiento, permite iluminar la aparente multiplicidad que mienta el término ‘vida’? Para dar una respuesta a esta pregunta es necesario tomar en cuenta una distinción que luego cobrará una importancia crucial en la apropiación heideggeriana de la fenomenología: se trata de la distinción, ya trazada en 1920 entre el contenido objetivo del fenómeno (*Sachgehalt*) y los modos de efectuación de la mostración fenomenológica¹³. En efecto, todo fenómeno, en su darse concreto, presenta una serie de determinaciones que pueden convertirse en contenidos de nuestra vivencia del mismo. Así pues, el pájaro como viviente se presenta con tal y cual forma, cierto matiz de azul en sus alas y verde en su pecho, cierta tonalidad en su canto. Estas determinaciones positivas son aquellas que pueden subsumirse en la tabla aristotélica de las categorías y que Husserl, al menos a partir de *Ideas*, I, recondujo a la esfera de las vivencias como determinaciones del *nóema*. Pero si el fenómeno se reduce a dichas determinaciones, señala Heidegger, aquello que se pierde es precisamente la dimensión fenomenológica del mismo. Dicho de otro modo, es como si todo el proceso de donación se

¹¹ NB, p. 20.

¹² Cf. GA 61, p. 117.

¹³ Cf. Heidegger, M. *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Klostermann, Frankfurt, 1993: §15-19 y Heidegger, M., *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, GA 60, Klostermann, Frankfurt, 1995: “Einleitung in die Ph. Der Religion”: §§1-4, 9-13.

redujera al puro dato perdiéndose de vista, precisamente, el hecho de que el dato es el resultado de un darse de tal o cual modo. Ello es precisamente lo que ocurre, en particular, con el fenómeno de la vida o, podría decirse, con la vida como fenómeno en sentido eminente. Es por ello que debe poder ponerse de relieve, más allá de las determinaciones positivas bajo las cuales la vida se da, el movimiento de donación que la vida misma es y que hace de todas aquellas formas positivas de darse fenómenos vitales.

Así, pues, puede afirmarse la siguiente tesis que se desprende, según he intentado mostrar, de la anterior: (2) *La vida como movilidad no se identifica con ninguna de las formas determinadas que asume.* ¿En qué sentido ha de comprenderse esta movilidad? Pues apelar a la figura del movimiento y, en particular, de la *kínesis* en el sentido aristotélico del término no parece bastar. Y ello debido a que la caracterización habitual del movimiento no piensa la movilidad en tanto tal sino una suerte de cambio de estado en el que es posible identificar un punto de partida, el desde dónde del movimiento, y un punto de llegada, el hacia dónde, sin que quede por ello en claro el modo en que el pasaje de uno a otro puede siquiera tener lugar. Dicho de otro modo, aquello que queda sin interrogar adecuadamente es la movilidad en tanto movilidad. En última instancia, la simple referencia a la movilidad no basta porque nada garantiza, como lo revela por otra parte el análisis del movimiento en la física newtoniana, que con ello se piense efectivamente la movilidad. Es pues posible pensar el movimiento a partir de una imagen estática del mismo.

Ahora bien, ¿cómo ha de llevarse a cabo un abordaje adecuado de la movilidad para que comparezca en tanto tal? Si de lo que se trata es de pensar la movilidad *de* la vida, es precisamente en el carácter subjetivo del genitivo que ha de enfocarse el análisis: es ante todo la vida misma la que, por mor de su modo de ser, se halla en movimiento. Por eso, Heidegger puede afirmar que la vida es, en cierto sentido, autosuficiente. La autosuficiencia ha de comprenderse ante todo como expresividad. Así pues, las formas en que la vida se manifiesta, esas formas positivas y determinadas con las que, hemos dicho, sin embargo no se identifica, son el resultado de la movilidad propia de la vida misma.

Así, podemos formular una tercera tesis: (3) *La tendencia de la vida a asumir formas determinadas es característica de la vida en tanto tal.* Esta tesis bien podría comprenderse, y en algún sentido le es efectivamente afín, al modo del célebre *dictum* diltheyiano según el cual “la vida comprende a la vida”. Y sin embargo, es precisamente, si se quiere, de la dinámica ontológica que subyace a esa posibilidad de las ciencias humanas aquello de lo que Heidegger procura dar cuenta. Esta idea de autosuficiencia –y la

correlativa expresividad de la vida— debe sin embargo precisarse.. Como hemos dicho, los modos de manifestación que asume la vida en nuestra experiencia cotidiana son siempre los de una positividad determinada. Si, en cada una de ellas, fuera posible acceder a la vida en tanto tal —y es ésta la idea que subyace a la elucidación diltheyiana del problema— no sería en absoluto necesario un abordaje fenomenológico en el sentido propuesto por Heidegger. Pero si la vida es autoexpresiva, parece necesario concluir que los modos de manifestación de la vida son capaces de expresar todo lo que la vida es y coinciden así con la completa expresión de la vida misma. Han empero de tomarse una serie de reservas, pues si bien la vida siempre se da de este u otro modo —y en este sentido la vida es, a juicio de Heidegger, siempre vida fáctica— no por ello ha de pensarse que las manifestaciones vitales expresen de un modo transparente (*durchsichtig*) la movilidad característica de la vida. De hecho, como hemos visto, dichas manifestaciones, consideradas como mero dato, parecen obturar el estatuto dinámico de lo vital brindándonos, por así decirlo, una imagen estática y atemporal de la vida misma. Pero entonces, ¿en qué sentido puede decirse que es la vida misma quien se expresa en ellas? Si la vida se caracteriza por su autosuficiencia, toda manifestación de la vida, incluso aquella en la cual ésta aparece oculta, ha de emanar del movimiento que le es propio. No cabe ya, dado el punto de partida del análisis, referir semejante ocultamiento a la acción de alguna instancia que, desde fuera de la vida, obture el acceso a ella, puesto que ello supondría que la vida no sería de suyo autosuficiente sino que requeriría, como condición de posibilidad para su manifestación, de ciertas condiciones —aunque más no fuera de modo negativo, bajo la forma de una ausencia de obstáculos— para expresarse en tanto tal. No siendo éste el caso, es menester reconducir el ocultamiento de la vida a su propia dinámica de manifestación. Dicho de otro modo, ha de comprenderse el ocultamiento —las resonancias de esta tesis en la obra más tardía de Heidegger difícilmente puedan ser ignoradas— como una modalidad de su propia dinámica de manifestación.

Así pues podemos formular una cuarta y última tesis: (4) *La tendencia a identificarse con las formas que asume, i.e., con su contraparte mundana, forma parte de una esencial tendencia de la vida (caída, Ruinanz)*. Heidegger señalará en este sentido que la vida no puede pues darse como totalidad justamente porque la no totalización, el no acabamiento es la ley misma de su donación. En ese sentido, darse como un todo equivale a no darse en absoluto¹⁴. Sólo desde la perspectiva de una detención del tumultuoso

¹⁴“La vida no es en modo alguno prácticamente captable como totalidad (*als Ganzes*), en tanto siempre y necesariamente se da en este y no en aquel aspecto o

avance de la vida puede concebirse una captación sin resto que permita, por decirlo de algún modo, decir la última palabra acerca de la vida. Heidegger refiere esta observación a la pretensión por parte de las ciencias positivas de captar la vida como un todo ya dado por medio de una conceptualización esclerosante cuyo producto no es otro que una *Weltanschauung*.

Aún así, la operatoria de las ciencias positivas debe hallar su correlato en el movimiento característico de la vida misma que se oculta en tanto tal dando lugar a una cierta imagen de estatismo. Se trata de una suerte de enmascaramiento que Heidegger, en el curso sobre Aristóteles, llamará *Larvanz*¹⁵. Es por eso que Heidegger se distancia aquí de Dilthey, en la medida en que en tanto y en cuanto la vida tiende a su encubrimiento, “la movilidad fáctica de la vida impide que un vivir o un revivir sea suficiente para captarla en tanto tal”¹⁶. Por ello será necesario el desarrollo de un método adecuado para hacer frente a estas dificultades.

Ahora bien, si *vida* mienta formalmente, como he señalado, un cierto tipo de *movimiento* el hacia-qué (*Worauf*) del mismo no es sino el mundo. Si, siguiendo aquí a Aristóteles, el movimiento supone una cierta carencia (*Darbung*), cuya satisfacción constituye el principio del movimiento, *mundo* es el *terminus ad quem* del movimiento mismo¹⁷. Puede entonces sugerirse que pensar sujeto y mundo, es decir, la intencionalidad misma, a la luz del concepto de *vida* supone pensar la intencionalidad como un tipo de movilidad en el que ambas dimensiones son inescindibles.

Ahora bien, y éste es el segundo rasgo a destacar, tal inescindibilidad no supone una indiferenciación. En efecto, la movilidad de la vida –que no es sino la movilidad del mundo– puede poner de relieve diferentes configuraciones: en ese sentido ha de comprenderse la distinción entre *Umwelt*, *Mitwelt* y *Selbstwelt* como *Reliefscharacteren* de la vida¹⁸. Por otro lado, la vida misma, en tanto se caracteriza por ser un tipo de movilidad que siempre se halla determinada en función de un mundo al que se orienta –o, dicho más formalmente, en tanto los únicos contenidos que la vida

en aquél y por ende no en éste, e incluso todos los aspectos, concediendo que sean captados, se quedan cortos frente a la vida que ya entretanto ha seguido avanzando (tumultuosamente: *weiter gestürmt*).” GA 58, p.79.

¹⁵ Cf. GA 61, p.107.

¹⁶ Gens, ed.cit., p. 65.

¹⁷ Cf. GA 61, p. 93, donde Heidegger vincula el movimiento con una cierta *inquietud* (*Unruhe*), que es as su vez el fundamento de todo fenómeno, es decir, de la capacidad expresiva de lo que es en tanto tal. También Farrell Krell, op.cit.

¹⁸ Cf. GA 58, p.39. Tb. Imdahl, G., *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Würzburg, Königshausen & Neumann., 1997 : pp.108ss.

puede asumir son siempre los de un mundo, en el mismo sentido en que el movimiento puede sólo describirse como tal cuando se establecen sus caracteres formales del desde-dónde y el hacia-dónde, aun cuando ello no agote lo que el movimiento es— la vida es siempre en algún sentido *opaca, neblinosa (Diesig)*¹⁹, enmascarada (*larviert*)²⁰.

Ello no ocluye toda otra vía hacia la posibilidad de hacer comparecer la movilidad propia de la vida —es decir, los rasgos estructurales que subyacen a toda experiencia y toda vivencia. Y ello debido a que la vida guarda una relación consigo misma, es *Selbstbezüglich*. En efecto, siguiendo a Dilthey, Heidegger afirma que la vida puede comprender siempre a la vida pero, contra Dilthey, señala que esa relación no puede ser de una transparencia inmediata sino que exige efectuar un rodeo a través del mundo²¹. Por eso, el dirigir la mirada al sujeto o, más en particular, al *Selbstwelt*, puede cumplir una función metodológica crucial sin que ello implique la identificación entre yo y vida. Como Heidegger aún afirma en 1919/20, si el *Selbstwelt* puede cumplir un papel metodológico central en la elucidación del problema de la vida, es porque allí se revela que la vida misma se relaciona consigo misma como mundo²². Es esto lo que, en un vocabulario algo barroco, Heidegger denomina, en un curso sobre Aristóteles de comienzos de la década del '20, *Reluzenz*, término con el que procura recuperar el sentido originario de la *reflexión* como un reflejarse de la vida en el mundo y comprenderse a partir de éste. El *Selbstwelt* no es sino el modo en que la vida refleja en el mundo su propio estilo o, más bien, se refleja *como* ese estilo mismo²³. No se trata sino del modo en que la vida se ve concernida (*sorgt um*) por el mundo, responde a su peculiar advocar: como señala Heidegger en una nota a menudo pasada por alto²⁴, *sorgen* ha de ser entendido como *vox media*, voz que, por otro lado, “tiene su origen en el advocar (*ansprechen*) de la facticidad”, i.e., en la peculiar familiaridad y concernimiento de vida y mundo. Pese a las oscuridades y el carácter experimental del vocabulario heideggeriano en esos cursos tempranos, la remisión a un *Erfahrungsstil* parece anticipar el rol, al que me referiré al final de este trabajo, que el carácter autorreferencial de la vida humana como praxis a la hora de justificar la primacía metodológica del *Dasein*.

¹⁹ Cf. GA 61, p.88.

²⁰ Cf. GA 61, p.107.

²¹ Para la relación con Dilthey en este punto cf. Gens, ed.cit.

²² Cf. GA 58, p.87, por ej. Tb. Imdahl, op.cit.: pp.114-116.

²³ Cf. GA 58, p.101.

²⁴ Cf. NB, n.1, p.53.

En la tematización heideggeriana del mundo en su *magnum opus*, no parece haber emperado rastro alguno de la noción de vida. No obstante, a partir del recorrido por su caracterización en los cursos tempranos podemos, en la próxima sección, examinar bajo una nueva luz *SZ* e interrogar el sentido de esa aparente omisión.

III. Ser para la muerte. Potencia y movilidad.

A partir de 1924 Heidegger parece abandonar casi por completo la preocupación por la vida que lo guiara a comienzos de los años '20 para pasar a orientar su producción en torno al concepto que constituirá el núcleo de la misma por al menos una década: *Dasein*. Sería infructuoso intentar en estas breves páginas analizar la serie compleja de desplazamientos y continuidades que signan la transición de la hermenéutica de la vida fáctica a la analítica existencial del *Dasein* y en modo alguno pretendo encarar tarea semejante. Aquello que procuraré hacer, en cambio, es mostrar de qué modo los problemas que surgen de la consideración del fenómeno de la vida que hemos analizado en el anterior apartado siguen rigiendo la filosofía heideggeriana de la época de *SZ*. En particular, quiero sostener dos tesis: la primera, que la caracterización heideggeriana del ser-para-la-muerte constituye el punto nodal en el que el problema de la vida, por paradójico que parezca, retorna; la segunda es que la prioridad del *Dasein* - que luego asumirá la forma de una distinción entre *Dasein* y viviente en el curso de 1929/30 - deriva de la necesidad de dar cuenta del modo de comparecencia fenomenológica de la movilidad de la vida como tal. La experiencia por parte del *Dasein* de sus posibilidades prácticas y de sí mismo como fuente de sentido de las mismas es precisamente –sostendré– la respuesta heideggeriana a esa necesidad.

En *SZ*, la vida es tematizada como tal en dos ocasiones y en ambas de manera negativa. La primera corresponde a la ya mencionada delimitación en el párrafo 10 de la analítica existencial del *Dasein* frente a las ciencias de la vida; la segunda, a la pregunta por la posible aprehensión del *Dasein* como totalidad que ocupa el primer capítulo de la segunda sección de la obra.

Luego de analizar provisionalmente una serie de estructuras ontológicas que surgen de la consideración del *Dasein*, Heidegger se plantea, en el párrafo 46 de *SZ*, una pregunta crucial: ¿en qué sentido puede decirse que hemos agotado el análisis fenomenológico del *Dasein* o, dicho de otro modo, cómo asegurar que el ente del que nos ocupamos ha comparecido *en su totalidad* ante la mirada fenomenológica? Esta cuestión se revelará de inmediato mucho más compleja y problemática de lo que a primera vista podría parecer. Y ello debido precisamente al peculiar modo de ser de la vida tal y como lo hemos desarrollado en la anterior sección del presente

trabajo. Al abrir la sección cuyo desarrollo fundamental se centrará en el *Sein-zum-Tode*, Heidegger plantea el problema:

“Sin embargo, se afirmó que la cura (*Sorge*) era la totalidad del todo estructural de la constitución del *Dasein*. Pero, ¿no reside ya en el comienzo de la interpretación la renuncia a la posibilidad de poner ante la mirada al *Dasein* como totalidad? La cotidianeidad es por cierto el ser ‘entre’ el nacimiento y la muerte. Y si la existencia determina el ser del *Dasein* y si su esencia se halla coconstituída por el poder-ser, entonces el *Dasein*, mientras existe, debe siempre no ser aún algo en tanto ser-posible.”²⁵

¿Qué tipo de relación se mienta en este pasaje entre, por un lado, el problema de la totalidad y, por otro, el problema de la vida? ¿Por qué ese ser “entre” el nacimiento y la muerte, es decir, el ser del *Dasein* como vida, obtura la posibilidad del darse del *Dasein* como totalidad? Dos conceptos que, al pasar, se mencionan en el pasaje antes citado nos brindan la clave para pensar a fondo esa relación. Se trata, por un lado, del concepto de cura, por otro del concepto de poder-ser. Ambos, hemos visto, surgen a la consideración a partir del análisis heideggeriano del problema de la vida y, en particular, de la comprensión de la vida como movilidad. Si, entonces, podemos decir que el problema del ser entre el nacimiento y la muerte es el problema de un cierto tipo de movilidad, ¿cuál es la relación entre movilidad y cura, cuál la relación entre movilidad y posibilidad?

El análisis de la vida fáctica en los cursos y escritos dedicados a Aristóteles a comienzos de los años '20 nos ha brindado ya una respuesta provisional a estas preguntas. Allí, hemos visto, la vida es pensada como un “ir más allá de sí” motivado por un esencial ser-carente (*Darbung*) de la vida en tanto tal. Es precisamente ese movimiento en el que la vida se procura a sí misma aquello de lo que carece lo que Heidegger, en el *Informe Natorp*, denominara *Sorge*. La *Sorge* es entonces el índice ontológico de una cierta movilidad. Ahora bien, si de lo que se trata es de pensar esa movilidad en tanto tal, es necesario contar con una ontología que sea capaz de pensar, por vez primera, el movimiento. Ya Aristóteles, constata Heidegger²⁶, percibió oportunamente esta dificultad y es por ello que a la hora de pensar el movimiento “de manera fundamental” Aristóteles debió acuñar nuevas categorías ontológicas, aquellas que, como sabemos, denominó acto (*enérgeia*) y potencia (*dýnamis*). Por ello no ha de sorprendernos que, si de lo que se trata es de pensar en sí mismo al movimiento, sea precisamente una cierta relación entre lo que es y lo que puede ser aquello que debemos

²⁵ SZ, p.233.

²⁶ NB, p.51.

tematizar. Pero si Aristóteles planteó adecuadamente el problema, fue incapaz de desarrollarlo en la dirección adecuada.

Se trata, señala Heidegger, de pensar la posibilidad *como* posibilidad. Aquí la indagación heideggeriana deviene enteramente ontológica y la pregunta rectora será, entonces, qué es la posibilidad. Para que el abordaje del problema sea fenomenológicamente adecuado al modo de darse de lo posible, es menester conjurar ante todo un riesgo del que los habituales desarrollos del problema no han sido sino víctimas recurrentes. Se trata del riesgo que reside en pensar la posibilidad, como veremos a propósito del ser-para-la-muerte, a partir de la realidad o, mejor aún, de su realización. Si se aborda el problema desde esta perspectiva, la posibilidad no se dará ya en tanto tal sino como un todavía-no de la realidad. Por ello, advierte Heidegger que “la relación ontológica con una posibilidad debe ser de tal modo que permita mantener la posibilidad como posibilidad y no, por ejemplo, que haga de la posibilidad una realidad (...)”²⁷.

Ahora bien, ¿cuál es entonces la relación adecuada entre posibilidad y realidad que permite poner de relieve la posibilidad en tanto posibilidad? Lo posible, lo sabemos, se agota en su realización. Es por ello que, si se concibe la potencia en relación con su actualización, la potencia sólo podrá comparecer como un acto aún no realizado pero por realizarse. En cierto modo, paradójal, por cierto, el modo de ser de la potencia parecería ser tal que su esencia está en su desaparición pues, en efecto, si por un lado el acto implica la aniquilación de la potencia, por otro la potencia sólo lo es en tanto potencia para realizarse. En este sentido, la potencia supone justamente, por definición digamos, la posibilidad de su realización o, dicho en palabras de Aristóteles, “es evidente que no podrá ser verdadera la afirmación de que algo es posible pero no será jamás”²⁸.

Y sin embargo, para que los conceptos de acto y potencia puedan diferenciarse, la potencia debe exceder a la actualización. Aristóteles presenta esta observación a propósito de la discusión con la tesis megárica que ocupa el capítulo tercero del libro IX de la *Metafísica*, íntegramente dedicado a la cuestión de la potencia. Como es sabido, la tesis con la que discute allí Aristóteles es aquella que sostiene que la potencia sólo es potencia en tanto se halla en acto o, como dice Aristóteles, “sólo se tiene potencia para actuar cuando se actúa y cuando no se actúa no se tiene”²⁹. De este modo,

²⁷ Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Klostermann, Frankfurt, 1979, p.439.

²⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 1047 b4. Seguimos la traducción de Calvo Martínez, Gredos, 1998.

²⁹ *Metafísica*, 1046 b30.

pues, se reduce la potencia al acto y se elimina, por ende, la posibilidad misma de pensar la potencia en tanto tal. Pero entonces, y he aquí la clave, la potencia debe comprenderse a partir no ya de su confluencia con el acto sino de su mucho más originaria ligazón con la potencia de no realizarse, es decir, con la impotencia. Es pues posible aquello que puede realizarse pero que, al mismo tiempo, puede no realizarse. Es por eso que Aristóteles afirma que “(e)n el caso de las cosas que se dicen según la potencia, cada una, ella misma, es capaz de los contrarios”³⁰, es decir, “todo aquello que tiene potencia puede no actualizarse. Por tanto, lo que tiene potencia de ser es posible que sea y no sea”.³¹

Así, la noción misma de potencia incluye la imposibilidad de su identificación con su realización (aun cuando, al mismo tiempo, supone la posibilidad de la misma). Ciertamente es que, para Aristóteles, es aún necesario conservar la primacía del acto. Es por ello que tanto en el libro IX como en el libro IV en el que se ocupa específicamente del principio de no contradicción, Aristóteles identificará el principio de lo real, la *ousía* suprema, con el acto puro³². Aun cuando Heidegger emprenda la tarea de deconstruir tal primacía, su elucidación de la potencia abreva en gran medida de Aristóteles y, en particular, del fenómeno del movimiento tematizado en la *Física*³³.

Decisivo para la lectura heideggeriana de Aristóteles es pensar el fenómeno del movimiento a partir de las “estructuras últimas y originarias que por su parte y a partir de sí brinda el fenómeno mismo, a saber: *dýnamis, enérgeia, entelékheia*”³⁴. Si en este texto temprano el movimiento será el movimiento de la facticidad, ya en el curso sobre Aristóteles lo que estará en juego es pensar al fenómeno mismo a partir de la ontología del movimiento. Recordemos que allí el problema del fenómeno es definido como un *kínēsis-Problem*.

Así, pues, es a partir de la comprensión de la vida como movilidad que ha de comprenderse la tematización heideggeriana del ser-para-la-muerte. En el fondo, aquello que Heidegger procura pensar es cómo, en el *Dasein*, pueden convivir actualidad y posibilidad o, dicho de otro modo, en qué sentido el *Dasein* constituye el ente en el que la movilidad se presenta

³⁰ *Metafísica*, 1051 a5.

³¹ *Metafísica*, 1050b10. Agamben ha comentado con lucidez estos pasajes en su “La potencia del pensero”, en *La potencia del pensero*, Vincenza, Neri Pozza, 2005, pp.273-287.

³² Cf. al respecto de los desafíos que la potencia implica para la validez del PNC, Calvo Martínez, T., “El principio de no-contradicción en Aristóteles”, *Méthexis*, 1, 1988, pp.53-69.

³³ Cf. Gadamer, H.-G., “Heideggers ‘theologische’ Jugendschrift”, incluido en NB, ed.cit., p.14: “El verdadero centro del pensamiento de Aristóteles lo constituye, para Heidegger, la *Física*”.

³⁴ NB, p.51.

plenamente en su aparentemente contradictoria estructura ontológica. Así, pues, para poder pensar al *Dasein* como totalidad, ha de pensarse el modo en el que la muerte, como límite de la vida, es en el *Dasein*. Y ello debido a que el ser-total del *Dasein* parece conducirnos, constata Heidegger, a una aparente paradoja: mientras es, el *Dasein* no es totalmente, en el sentido en que aún no asume la forma de la pura actualidad o, dicho de otro modo, a que aún se encuentra en movimiento; pero cuando muere, el *Dasein* ya no es. Intentar aprehender al *Dasein* como totalidad partiendo de la clausura de su ser-posible en la muerte es tan paradójico como querer comprender qué es la vida, una vez que se ha extinguido, por medio de una autopsia.

Pero entonces, ¿nos hallamos ante un callejón sin salida? ¿Debemos en última instancia resignarnos a tomar partido en el aparente dilema en el que nos situaba ya el debate entre vitalismo y neokantismo y asumir que o bien no comprendemos la vida sino viviéndola o bien al comprenderla ya no estamos comprendiendo propiamente la vida? El análisis heideggeriano del ser-para-la-muerte procura, precisamente, encontrar una salida a esta alternativa. Si ha de pensarse el ser total del *Dasein*, ha de poder incluirse la muerte en el análisis pero no bajo la forma de su realización sino en tanto posibilidad que atraviesa la vida. Así, el *Dasein* es ser-para-la-muerte no es el sentido de que la muerte se realizará para él, antes o después pero siempre ineluctablemente sino que, en tanto es, el *Dasein* es ya la muerte como posibilidad. El modo de ser del *Dasein* como total incluye la muerte pero no desde la perspectiva de su realización, como un hecho (*Tatsache*) que se agregue a la vida, sino como posibilidad y en tanto posibilidad.

Ahora bien, llegados a este punto, podemos reiterar nuestra pregunta inicial: ¿no podría Heidegger referir este análisis a la vida en general? ¿Cuál es la lógica que guía el desplazamiento del análisis que pasa de la consideración de la vida a la consideración de un ente como el *Dasein*? Que el *Dasein* condense en sí vida y muerte no parece brindar solución alguna al problema si lo que con ello quiere decirse es que en él confluyen actualidad y posibilidad o, para decirlo en el vocabulario de los cursos sobre Aristóteles de comienzos de la década del '20, que el *Dasein* se halla en movimiento, ya que, ¿no era ése precisamente el rasgo de la vida en general? ¿Qué es aquello que conduce a Heidegger a privilegiar al *Dasein* frente a, digamos, otras formas de vida? Para responder esta pregunta es necesario hacer entrar en escena a una vida que sin embargo no es *Dasein*. Eso es precisamente aquello que Heidegger debe hacer apenas dos años después de la publicación de *SZ*.

IV. Vida y praxis

En un curso que ha cobrado recientemente gran celebridad –en parte porque allí, por vez primera y en forma explícita, Heidegger se ocupa del problema de la vida como vida animal– Heidegger se aboca a tematizar lo que denomina, como lo indica el propio título del curso, tres conceptos fundamentales de la metafísica, a saber: mundo, soledad, finitud. Allí, y precisamente a propósito del mundo, reaparece el problema de la vida de un modo explícito.

228 En efecto, la distinción entre diversas formas de lo viviente frente a lo no viviente se introduce como un camino metodológico para elucidar el fenómeno del mundo. Allí señala Heidegger tres caminos posibles: el de la consideración histórica del concepto, el del despliegue del mismo a partir de nuestra experiencia cotidiana (éste es claramente el camino de la analítica existencial en *Ser y Tiempo*) y el de la consideración comparativa a partir de las tres conocidas tesis: 1. la piedra carece de mundo; 2. el animal es pobre en mundo; 3. el hombre es configurador de mundo³⁵. Una primera observación que ha de hacerse es entonces que el problema de la vida y en particular la conocida distinción entre el hombre y el animal tiene como objetivo explícito en el desarrollo del curso ganar un acceso fenomenológico adecuado al problema del mundo. Sin poder aquí referirme en detalle a esa estrategia, querría limitarme a señalar un aspecto crucial que, a mi modo de ver, enriquece el recorrido transitado hasta aquí.

Se trata de un significativo pasaje en el que Heidegger se aboca a distinguir el modo de ser propio del órgano, cuyo estatus ontológico es “el de aquello que llamamos vida”³⁶ y el del útil. Si el útil ha sido precisamente el punto de partida del análisis del mundo en *SZ*, aquí el mismo será considerado desde la perspectiva abierta por su aparente proximidad y su contraste con la vida biológica. A menudo se ha señalado que el hombre es el animal que carece de órganos específicos para la consecución de sus fines vitales y que, en ese sentido, la técnica es la forma sustitutiva que adquiere el animal humano, una suerte de prótesis no orgánica que hace las veces de órgano. Esta tesis expresa aquella más general según la cual no hay algo así como una naturaleza humana sino que, en el hombre, confluyen naturaleza y cultura –o naturaleza e historia– de un modo que las torna indistinguibles. Heidegger, partiendo de una idea semejante, procurará elucidar cuál es la diferencia esencial entre el hombre y el animal en que se funda el carácter técnico de la existencia humana.

³⁵ GA 29/30, p.272.

³⁶ Ibid, p.329.

Ahora bien, la reflexión heideggeriana sobre los órganos se articula a partir de la pregunta por la *posibilidad* de determinadas *capacidades* propias de lo viviente. La pregunta de la que parte Heidegger es la siguiente: “¿Cómo debe ser un ente en general para que pueda pertenecerle a su modo de ser la posibilidad del poder ver?”³⁷. El planteo se encamina en dirección a un enriquecimiento de la ontología de la posibilidad que atraviesa toda la obra temprana de Heidegger. A partir de un refinado análisis, Heidegger traza la diferencia entre órganos y útiles del siguiente modo: “La posibilidad que tiene y ofrece un útil es diferente en tanto posibilidad de la posibilidad, es decir, del poder, que atribuimos a una capacidad (*Fähigkeit*)”³⁸. Y ello debido a que, y este es el punto crucial, “no debemos decir que el órgano tiene capacidades sino que la capacidad tiene órganos (...) El útil ha ganado en su estar completo (*Verfertigung*) un cierto estar listo para... (*Fertigsein für...*) y la posee. El órgano por el contrario es la propiedad (*Besitz*) de una capacidad”. Esta distinción puede parecer a primera vista algo sorprendente, debido a que, a partir de la misma, puede colegirse que el modo de ser del organismo animal es precisamente el de ser el punto de sostén de una serie de capacidades o facultades a las cuales sirven los órganos, y no de una serie de órganos en los que se fundan las facultades. Ello implica que el animal es capaz de una cierta relación ontológica con la posibilidad que lo aproxima notablemente a la caracterización usual del *Dasein*. Así lo atestigua el siguiente pasaje:

“Finalmente la posibilidad y el poder pertenecen en un sentido determinado justamente a la esencia de la realidad del animal, no en el sentido de que todo lo real en tanto es debe haber sido también posible (...) sino que la capacidad pertenece al ser real del animal, a la esencia de la vida. Sólo lo que es y aún es capaz, vive”³⁹.

¿Cómo habría de sorprendernos una caracterización semejante si, como hemos visto, es precisamente lo que requiere una adecuada elucidación del modo de ser de la vida como movilidad? Heidegger lo confirma a continuación: “El ser capaz no es algo así como la posibilidad del organismo en oposición a su realidad sino que es un momento constitutivo del modo en que el animal en tanto tal *es* –su ser”⁴⁰. Hasta aquí, entonces, no hallamos sino, por un lado, una confirmación de la orientación que guiara a Heidegger ya desde 1921 al tiempo que vemos persistir el problema de una posible distinción entre vida y *Dasein*.

³⁷ Ibid., p.319.

³⁸ Ibid., p.323.

³⁹ Ibid., p.343.

⁴⁰ *Ibid.* El subrayado es de Heidegger.

Ahora bien, ¿cómo comprender entonces la distinción entre el hombre y el animal, aquella que se cifra en la oscura expresión *Dasein*, si hemos visto reaparecer esa presencia de lo posible en la realidad del viviente - lo que parecía distinguir al ente que es en el modo de ser *Dasein* - también en el caso del animal? Es aquí que hace su entrada el problema del mundo y la articulación que las tres tesis de las que parte el análisis heideggeriano proponen. A partir de lo hasta aquí dicho queda clara la diferencia entre la carencia de mundo propia de la piedra y la relación con el mundo que caracteriza al hombre y al animal, signada por esa forma de potencia que constituye su realidad⁴¹. Pero, ¿cuál es la diferencia que ha de establecerse entre el ser pobre en mundo del animal y el ser configurador de mundo del *Dasein*? A menudo, se ha leído este pasaje como un intento por cosificar al animal y privarlo de toda relación con el mundo. Sin embargo, como hemos visto, nada más lejano del espíritu de la propuesta heideggeriana. Efectivamente, el animal, al igual que el *Dasein*, se vincula con el mundo. Y sin embargo, no con el mismo mundo. Como se ha comentado a menudo, Heidegger sigue aquí la conocida tesis de von Uexkühl según la cual el mundo circundante de cada especie animal no es en rigor un mero recorte espacial de un mundo compartido y neutro sino que cada especie habita en un mundo conformado por una peculiar relación entre el viviente y su medio que Heidegger - siguiendo a von Uexkühl - denomina de inhibición y desinhibición. Así, el mundo de la abeja es distinto al del pájaro, el de la mariposa al del tigre. Cada especie animal se encuentra absorta (*benommen*) en su mundo y es en el círculo (*Ring*) de ese estar absorto donde tienen lugar las posibilidades propias de sus capacidades.

Es precisamente aquí que vuelve a trazarse el límite entre el *Dasein* y el animal. Es cierto que, en la cotidianeidad, el *Dasein* se mueve, como ha mostrado el análisis de *SZ*, en un determinado círculo, en una cierta *Umwelt*, dentro de la cual aparecen determinadas sus capacidades. Sin embargo, a diferencia del animal, el *Dasein* está en condiciones de interrumpir ese estar absorto en su mundo circundante para hacer comparecer al mundo en tanto tal, como lo revela el análisis heideggeriano de los modos deficientes de la ocupación en el § 16 de *SZ*⁴². Es justamente aquello lo que falta al mero ser

⁴¹ Inmediatamente a continuación de la definición de la vida en términos de capacidad, Heidegger agrega: "Lo que en general no es en el modo del ser capaz no puede tampoco estar muerto. La piedra no está nunca muerta porque su ser no es un ser capaz (...)"; GA 29/30, p.343.

⁴² Me refiero a ese pasaje crucial en el que Heidegger señala que la posibilidad de acceso del *Dasein* al mundo en tanto tal tiene lugar cuando de algún modo su ocupación en el mundo de los útiles se ve interrumpida por una perturbación (*Störung*) de la utilidad del útil, cuando el útil, por ejemplo, se avería. No se trata entonces de que el *Dasein* no se encuentre de algún

vivo que, preso de su entorno (*Umgebung*), es incapaz de una interrupción de la remisionalidad del mismo con vistas a poner de relieve, atravesándolo, el hecho de que es dado. Como señala Agamben, “(e)l animal está circun-dado por el ser pero, precisamente por eso, está ya siempre tendido en ese darse, no lo interrumpe, no puede nunca tener la experiencia del *Da*, del tener lugar del ser (...)”⁴³. En este sentido, ha de comprenderse que la trascendencia del *Dasein* es también una trascendencia sobre la naturaleza (*über die Natur hinaus*) lo cual no implica, empero, que no se halle al mismo tiempo envuelto (*umschlungen*) por ella⁴⁴.

Dicho de otro modo, si la relación del animal con el mundo se halla signada por sus reacciones frente a los inhibidores (*hemmende*) y desinhibidores (*enthemmende*) de su entorno, sólo el *Dasein* puede ser abogado, interpelado (*angesprochen*) por el mundo.

Para comprender adecuadamente la diferencia en juego es conveniente retomar la caracterización de la vida como movilidad presentada a partir de los cursos tempranos de Heidegger.

Supongamos un caso sencillo del tipo de movimiento que parece estar involucrado. Una criatura siente hambre y, para saciarse, busca procurarse alimento. Dada la peculiar configuración morfológica de su cuerpo y del entorno circundante, procurará acceder del modo más sencillo posible a su fuente de alimentación. Supongamos empero que la región vive una época de sequía y que la criatura en cuestión, herbívora, no dispone de alimento suficiente en sus alrededores. Ante tal situación, es probable que migre hacia regiones más fértiles o, si su cuerpo se lo permite, que procure alcanzar las hojas frescas que se han conservado en las copas de los árboles, una vez que los pastizales se han secado. Dichos comportamientos –que pueden ser caracterizados como tipos especiales de movilidad– no son funciones directamente especificables ni de su conformación morfológica ni del entorno. Más bien, en su búsqueda de alimento, el animal puede desarrollar nuevas estrategias con vistas a satisfacer sus necesidades en ciertas circunstancias. Las mutaciones azarosas pasibles de una descripción darwinista cuyo éxito depende de las condiciones de adaptación al entorno pueden entonces comprenderse como una variante filogenética de este peculiar tipo de movilidad propia de la vida como tal. Pero, y es este el punto que cabe destacar, el movimiento mismo se halla mediado por una norma que

modo absorbido (*benommen*) en el mundo de la ocupación sino de la posibilidad de ir más allá de esa absorción.

⁴³ Agamben, G., *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-textos, 1994, p.90, n.1.

⁴⁴ Cf. Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Klostermann, Frankfurt, 2ª. ed., 1990, p.212.

le da al animal su necesidad de supervivencia, en este caso, la de procurarse alimento, norma en relación con la cual el mismo puede o no ser exitoso. Puestas así las cosas, la migración, por caso, no puede comprenderse como un mero efecto causal de la sequía sino que debe *evaluarse* en función del éxito o fracaso de la misma como estrategia frente a las dificultades para satisfacer la necesidad de alimento. Nada de esto supone, por cierto, adscribir al animal en cuestión un conocimiento explícito de dicha norma ni menos aún un ejercicio de la libertad, el que entraña un componente adicional sobre el que volveré en un momento. Pero sí supone que el animal puede comportarse de diferentes modos, que cuenta con una serie de posibilidades prácticas, y que las mismas se actualizan en función de una norma que rige la acción en su conjunto y que no puede reducirse a patrones causalmente especificables. Ahora bien, este rasgo que caracteriza al concepto formal de vida – y que supone, por un lado, un plexo relacional significativo ligado al movimiento de la vida misma que se redefine en una serie de relaciones complejas con el entorno y que a su vez redefine este entorno como su espacio vital- puede ser enriquecido mediante la referencia a dos tipos de movilidad, que empleando una terminología aristotélica pueden comprenderse sobre la base de la distinción entre *póiesis* y *praxis*.

Como ha señalado con lucidez Alejandro Vigo, el concepto de *praxis* tal y como éste se entiende en la contemporaneidad, aparece asociado a un cierto tipo de comprensión de las relaciones teleológicas en términos de *eficacia causal* y *eficiencia instrumental*. Este modelo es, señala Vigo, compatible con la elucidación aristotélica de las relaciones teleológicas, en la medida en que, en Aristóteles, es frecuente la transformación de aquello que ocupa el lugar de *efecto* en una determinada conexión causal dada en la naturaleza en un *fin*, cuando es puesto en conexión con un cierto interés o deseo⁴⁵. Así, si quiero disminuir mi dolor de cabeza – propone Vigo como ejemplo – y para ello tomo una aspirina, el efecto (la disminución del dolor de cabeza) se convierte en un fin de la acción que motiva la elección de un determinado medio (la aspirina) en función de las relaciones causales que éste guarda con el fin deseado como su efecto. En tanto que, como hemos dicho, Aristóteles no restringe la explicación teleológica al ámbito del obrar, la apelación a una articulación entre medios y fines no basta para dar cuenta de la diferencia relevante entre la dimensión del sentido y la dimensión de las meras relaciones causales. Vigo sugiere que, en cambio, la diferencia relevante ha de buscarse en la distinción aristotélica entre

⁴⁵ Cf. Vigo, A., “Autorreferencia práctica y normatividad”, en González, A. y Vigo, A. (2009) (eds.), *Practical Rationality. Scope and Structures of Human Agency*, OLMS, 2009: p.203.

póiesis y *praxis*⁴⁶. Tal distinción no puede especificarse meramente, como suele hacérselo, en términos de la distinción entre la transitividad de la *póiesis*, en el sentido específico de que la misma está orientada a un fin que es exterior a la acción misma, y la intransitividad de la *praxis*. En efecto, difícilmente pueda distinguirse en esos términos el caso de la aspirina que tiene un carácter *poiético*, pero en principio intransitivo, de casos de *praxis* en sentido pleno. Más bien, el rasgo relevante, constatado por Vigo⁴⁷, es la *autorreferencialidad* que caracteriza a la *praxis*.

La idea es relativamente sencilla y puede presentarse, a los fines que nos ocupan, aún de un modo formal como sigue: la *praxis* en el sentido aristotélico aquí mentado se caracteriza por remitirse en última instancia al sujeto mismo de la acción como fuente última de las razones que la fundan. Dicho de otro modo, es en función de un cierto modo de comprenderse a sí mismo que el sujeto efectúa la acción que tiene como norma de su corrección la referencia a tal comprensión. Esta tesis, que puede aproximarse a la elucidación kantiana de la autonomía – si bien resta profundizar sus nexos –, supone que el componente normativo involucrado en toda acción concebida como *praxis* no supone solamente la consecución más o menos exitosa de cierto fin sino la evaluación de la acción y las relaciones teleológicas en que la misma se inscribe sobre el trasfondo de una cierta comprensión de sí mismo. Es esto lo que, como anticipo, Heidegger presenta en sus cursos tempranos como un cierto tinte yoico del mundo, que asume la forma de un *Erfahrungsstil*. El mismo puede comprenderse como lo que Korsgaard⁴⁸ ha denominado *identidad práctica*, como “una descripción bajo la cual me valoro de cierto modo”, en el sentido específico de que la misma constituye el fundamento para actuar de cierta manera.

Así es posible iluminar, siguiendo a Crowell⁴⁹, la diferencia entre la vida animal y la agencia racional humana. Mientras que el animal puede ser exitoso o no en cierta tarea específica –alimentarse, construir un refugio, etc.– el agente de la *praxis* mide su acción no sólo en términos de la satisfacción

⁴⁶ Cf. para esa distinción por ej. *Et.Nic.* 1140a2 y ss.

⁴⁷ Vigo sigue aquí la lectura del modo de ser del Dasein en términos de praxis de Crowell, S., “Conscience and Reason. Heidegger and the Grounds of Intentionality”, en Crowell y Malpas (eds.) (2007), *Transcendental Heidegger*, Stanford, Stanford UP, pp.43-62 y Gethmann, C.-F., *Dasein: Erkennen und Handeln*, de Gruyter, Berlin, 1993.

⁴⁸ Cf. Korsgaard, C., *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge UP, 1996: pp.101 y ss. Crowell ha enfatizado la proximidad entre Korsgaard y Heidegger en este punto. Cf. Crowell, S., “Sorge or Selbstbewusstsein? Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity”, *European Journal of Philosophy*, 15/3 (2007), pp.315-333.

⁴⁹ Cf. Crowell, S., “Heidegger on Practical Reasoning”, en González, A. y Vigo, A. (2009) (eds.), *ed.cit.*, pp.56 y ss.

de una cierta necesidad sino siempre a través de la identidad práctica que se pone en juego en esa acción.

En ese sentido, si tanto en el caso de la vida animal como de la vida humana la vida ha de entenderse como un movimiento autosuficiente que permite orientarse en entramados significativos y hacer comparecer el mundo como el espacio en que el ser vivo habita, y si en ambos casos ello supone ser un sujeto de posibilidades, es el peculiar tipo de relación con la posibilidad aquello que caracteriza al *Dasein* y lo distingue del animal. Mientras que el animal puede efectuar tal o cual posibilidad, el *Dasein* guarda una relación con la posibilidad como tal con independencia de su efectuación. Si la *praxis* es un tipo de movimiento que remite al sujeto del mismo como fuente de su identidad, la *praxis* exhibe la relación entre la vida y sus formas concretas de ejecución que el concepto formal de vida como movilidad mienta⁵⁰.

234

Contra lo que a menudo se ha afirmado, la omisión heideggeriana del problema de la vida a partir de 1924 puede ahora comprenderse bajo una nueva luz. La distinción entre *Dasein* y vida no se funda en su diferencia radical sino en el hecho de que en el *Dasein* la vida se exhibe como potencialidad que no se agota en ninguna forma determinada. La vida humana es la vida que es capaz de distanciarse de sí y ponerse a su misma en cuestión como fundamento para sí misma. La posibilidad de poner en cuestión la propia existencia es, como es sabido, el modo en que Heidegger caracteriza a la filosofía. Al igual que para Kant, para quien la filosofía es la conquista de la autonomía, en el sentido del reconocimiento de que todo ordenamiento del mundo es el resultado de nuestro asentimiento racional a un orden normativo que a un tiempo nos excede, Heidegger define la filosofía como la radicalización del movimiento fundamental de la vida fáctica en dirección a su autofundamentación. Es en este sentido que “filosofía de la vida” es un oxímoron: pues la filosofía no es sino el movimiento mismo de la vida exhibido en su esencial autosuficiencia bajo la forma de la *praxis* humana.

⁵⁰ Por otro lado, esta idea puede hallarse ya en Aristóteles quien se refiere a una *proáiresis tou bíou*, por ej. en *Met.* IV, 1004b22-26. Vigo sugiere esta relación en su op.cit., p. 206 sin desarrollarla.

Referencias Bibliográficas

- AGAMBEN, G., “La potencia del pensiero”, en *La potencia del pensiero*, Vincenza, Neri Pozza, 2005, pp.273-287.
- AGAMBEN, G., *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-textos, 1994, p.90, n.1.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Gredos, 1998.
- CALVO MARTÍNEZ, T., “El principio de no-contradicción en Aristóteles”, *Méthesis*, 1, 1988, pp.53-69.
- CF. HEIDEGGER, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Klostermann, Frankfurt, 2ª. ed., 1990.
- CROWELL, S., “Conscience and Reason. Heidegger and the Grounds of Intentionality”, en Crowell y Malpas (eds.) (2007), *Transcendental Heidegger*, Stanford, Stanford UP, pp.43-62
- CROWELL, S., “Heidegger on Practical Reasoning”, en González, A. y Vigo, A. (2009) (eds.), *Practical Rationality. Scope and Structures of Human Agency*, OLMS, 2009.
- CROWELL, S., “Sorge or Selbstbewusstsein? Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity”, *European Journal of Philosophy*, 15/3 (2007), pp.315-333.
- FARRELL Krell, D., “The ‘Factual Life’ of *Dasein*” en Kisiel, Th. y van Buren, J., *Reading Heidegger from the Start. Essays on his earliest Thought*, SUNY Press, Albany, 1994.
- FARRELL Krell, D., *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana UP, Bloomington/Indianapolis, 1992.
- GADAMER, H.-G., “Heideggers ‘theologische’ Jugendschrift”, incluido en Heidegger, M., *Intéprétations phénoménologiques d’Aristote*, ed. H.-U. Lessing, trad. J.-F. Courtine (ed. bilingue), Paris, TER.
- GETHMANN, C.-F., *Dasein: Erkennen und Handeln*, de Gruyter, Berlin, 1993.
- HEIDEGGER, M. *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Klostermann, Frankfurt, 1993
- HEIDEGGER, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, Klostermann, Frankfurt, 3ª ed., 2004.
- HEIDEGGER, M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18, Klostermann, Frankfurt, 2002.
- HEIDEGGER, M., *Intéprétations phénoménologiques d’Aristote*, ed. H.-U. Lessing, trad. J.-F. Courtine (ed. bilingue), Paris, TER.
- HEIDEGGER, M., *Les conférences de Cassel*, Vrin, Paris, 2003.
- HEIDEGGER, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA. 21, Klostermann, Frankfurt, 2ª ed., 1995. Schmidt, I., *Vom Leben zum Sein. Der frühe Martin Heidegger und die Lebensphilosophie*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2005.
- HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, GA 60, Klostermann, Frankfurt, 1995.
- HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Klostermann, Frankfurt.

- HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Klostermann, Frankfurt, 2a. ed., 1994.
- HEIDEGGER, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Klostermann, Frankfurt, 1979.
- HEIDEGGER, M., *Über den Humanismus*, ed. bilingüe R. Munier, Aubier, Paris, 1964.
- IMDAHL, G., *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Würzburg, Königshausen & Neumann., 1997.
- KORSGAARD, C., *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge UP, 1996.
- VIGO, A., “Autorreferencia práctica y normatividad”, en González, A. y Vigo, A. (2009) (eds.), *Practical Rationality. Scope and Structures of Human Agency*, OLMS, 2009.