

El animal no es cosa: Sobre la ambigüedad del animal en la analítica existencial del *Dasein*¹

**The animal is not a thing: On the ambiguity of the
animal in the existential analytic of *Dasein***

Diana Aurenque²
Universidad de Santiago de Chile

Resumen

En diversas concepciones antropológicas, la definición del hombre aparece como una modificación o una especificación del ser animal (por ej., como animal racional). Martin Heidegger es uno de los pocos filósofos que, por el contrario, no define al hombre como ser humano, sino como *Dasein*, escapando así de una conceptualización antropomórfica. Contrario a la tradición, el animal para Heidegger no es cosa, pero tampoco existente. En este sentido, la noción Heideggeriana del *Dasein* permite investigar los límites entre el ser animal y el ser humano de forma no sólo novedosa, sino también del todo productiva. Pues, pese a que en *Ser y tiempo* Heidegger es enfático en afirmar que sólo el ser humano en cuanto *Dasein* tiene como forma de ser la existencia, precisamente a propósito de su ambigüedad en torno al particular modo de ser del animal se explica que importantes filósofos contemporáneos e influidos por Heidegger – por ej., Jacques Derrida y Giorgio Agamben – se hayan dedicado a tratar esta problemática seriamente. En este sentido, la presente contribución indaga en aquella ambigüedad y tiene por objeto, en primera instancia, explorar y localizar la pregunta por lo animal en *Ser y tiempo* para así, en un segundo paso, reflexionar críticamente sobre las consecuencias de dicha localización tanto desde un punto de vista inmanente, así como también desde una perspectiva más general interesada en explorar la relación entre humanos y animales.

Palabras clave: animal, Heidegger, Analítica Existencial del *Dasein*, cosa, ambigüedad.

Abstract

In many anthropological conceptions, the definition of man appears as an amendment or specification of the animal being (for example as rational

¹ Con el apoyo del Fondo Nacional de Investigación, Ciencia y Tecnología (Fondecyt), bajo el Nr. 1120730 y del Programa Inserción en la Academia de CONICYT, PAI-Nr. 79140034, ambos de la República de Chile.

² Universidad de Santiago de Chile, Departamento de Filosofía, Av. Libertador Bernardo O'Higgins 3363, 9170022 Estación Central, Chile. E-mail: diana.aurenque@usach.cl

animal). Martin Heidegger is one of the few philosophers who, by contrast, does not define man as a human being but as *Dasein*, thus escaping an anthropomorphic conceptualization. Contrary to tradition, the animal to Heidegger is not a thing, but also not existing being. In this sense, the Heideggerian notion of *Dasein* allows to investigate the boundaries between animal and man not only in an innovative, but also quite productive way. For, although in *Being and Time* Heidegger is emphatic in arguing that only human being as *Dasein* has the form of being called “existence”, his ambiguity surrounding the particular mode of being of the animal explains why important contemporary philosophers influenced by Heidegger – e.g. Jacques Derrida and Giorgio Agamben – have addressed this problem. In this sense, the present contribution explores this ambiguity and aims first to explore and to locate the question about the animal in *Being and Time* so that, in a second step, we can critically reflect on the consequences of that location both from a immanent point of view and also from a more general perspective interested in exploring the relationship between humans and animals.

Keywords: animal, Heidegger, Existential Analytic of *Dasein*, thing, ambiguity.

El animal olvidado, indigno y cosificado

Desde el comienzo de la filosofía occidental el ser humano ha sido definido a partir de una tensión fundamental para con el ser de lo animal. En diversas concepciones antropológicas –por ejemplo, del ser humano como ‘animal deficitario’ (Arnold Gehlen), ‘animal symbolicum’ (Ernst Cassirer), ‘animal ideologicum’ (Helmuth Plessner), ‘animal enfermo’ (Friedrich Nietzsche) o ‘animal laborans’ (Hannah Arendt)– la definición del hombre aparece como una *modificación* o mejor dicho *especificación* del ser animal. En una serie de oportunidades, el ser humano ha sido, pues, definido en primera instancia desde una referencia directa para con el ser animal. Mas pese a que dicha referencia debería llevarnos a considerar lo animal como un indicio fundamental y característico de lo humano, curiosamente y desde antaño, la antropología filosófica ha puesto el acento en el adjetivo que acompaña la descripción. En la definición del hombre como ‘animal rationale’ o ‘zoon logon echon’, para dar con el ejemplo más conocido en este respecto, el adjetivo refiriéndose a la racionalidad, a nuestra participación en el *logos*, se ha establecido como la característica más sobresaliente del ser humano, encandilando así no sólo la dimensión biológico-natural del hombre, sino también desatendiendo la pregunta por lo animal.

Ciertamente, la antropología filosófica en cuanto disciplina –establecida como tal durante la Ilustración con pensadores como Immanuel Kant y Johann Gottfried von Herder– se ha encargado de explorar aquello que caracteriza más fundamentalmente el ser y el ámbito de lo humano. Es por ello que en la última década la antropológica filosófica ha vivido un fuerte renacimiento. A raíz de los enormes avances científico-técnicos de la medicina moderna así como de la biología evolucionaria, pese a que la pregunta por lo que constituye el hombre (como término genérico) corresponde auna de las preguntas más antiguas de la filosofía, ella es planteada en nuestros días de manera distinta y con suma urgencia. Principalmente se plantean preguntas respecto de si la *conditio humana* efectivamente ostenta una particularidad en relación con los demás entes del mundo, en especial con los animales, y de si dicha particularidad fundamenta de forma legítima una distinción moral. Entre las discusiones más famosas en torno a esto y que tienen que ver con la distinción entre lo humano y lo animal, destaca la polémica en torno al concepto de ‘dignidad’, en cuanto dicho término desde Pico della Mirandola en su *De hominis dignitate* (1496) ha sido atribuido a la especie humana.

Dentro de las concepciones seculares modernas sobre la dignidad humana, la filosofía moral de Kant posee un rol fundamental. En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*), Kant sostiene que el ser humano como persona posee una dignidad (*Würde*) que se distingue radicalmente del valor instrumental de otras entidades. De acuerdo a Kant, el ser humano constituye un fin en sí mismo (*Zweck an sich selbst*) y por eso no posee un “valor relativo” o un “precio”, sino un “valor intrínseco”, a saber, “dignidad”. Aquel valor intrínseco distintivo se relaciona, según Kant, a una capacidad moral fundada en nuestra racionalidad práctica. En sentido estricto, el ser humano como ente racional posee una dignidad particular justamente en virtud de su autonomía: El hombre es capaz de someterse autónomamente a las reglas de la razón práctica –a seguir el imperativo categórico–, en tanto él reconoce su validez universal. De acuerdo a Kant en su *Antropología en sentido pragmático*, sólo el hombre en tanto persona es portador de dignidad, mientras que los “animales irracionales” (*vernunftlose Tiere*) son considerados como “cosas” (*Sachen*) con las que uno puede tratar a voluntad. La tesis Kantiana, resumiendo, nos dice, pues, que el ser humano en tanto persona tiene un lugar privilegiado en el cosmos justamente a partir de su diferencia con los “animales irracionales”. Con ello, la vida humana constituye algo cualitativamente distinto de la vida biológica: mientras que la vida de los animales se define como una totalidad autopoietica, guiada por el instinto de conservación y de reproducción y capaz de interactuar con el medio ambiente por medio de diversos estímulos, la vida humana es considerada como un fin en sí mismo y no determinable por fines externos o instrumentales.

Pese a que la noción de dignidad humana de acuño Kantiano –como prohibición de la instrumentalización del hombre– forma parte fundamental del vocabulario moral y jurídico moderno, el concepto ha sido criticado en múltiples ocasiones por medio de diversos argumentos. Una de las críticas fundamentales al concepto Kantiano consiste en su primado antropomórfico. De acuerdo a la posición crítica, el estatus privilegiado del hombre no sólo va en desmedro del valor de los demás entes naturales, sino que este a su vez problematiza el estatus moral de seres humanos cuya capacidad racional sea discutible. Por ello, en la ética contemporánea ha comenzado un uso biocéntrico del concepto dignidad: Siguiendo esta tendencia, se han acuñado nuevos usos del término como, por ejemplo, “dignidad del animal” (*Würde des Tieres*) (Kunzman, 2007) con el propósito de fomentar el trato responsable para con los animales, o también de “dignidad de la creatura” (*Würde der Kreatur*), concepto que desde el año 1992 es parte de la constitución suiza. Por otra parte, otra crítica muy aguda radica en la sospecha de que el concepto ‘dignidad’ no es más que un recurso retórico cuyo contenido específico permanece indeterminado. En esta línea, el filósofo alemán contemporáneo Dieter Birnbacher (2004) acusa al concepto de ser meramente un “conversations stopper” (p. 249-250) y la filósofa inglesa Ruth Macklin (2003) desató una agitada discusión acerca de la legitimidad y plausibilidad del concepto en el campo de la bioética, en tanto ella presentó la polémica tesis de que el término dignidad es un “useless concept” (Macklin, 2003). No obstante y mucho antes que ellos, Arthur Schopenhauer fue el primer filósofo en formular una crítica al concepto capaz de abordar los aspectos recién mencionados.

Para Schopenhauer, denominar la dignidad del hombre al modo Kantiano, a saber, como un “valor incondicionado e incomparable no constituye más que recitar una “*hohle Hyperbel*”, una “hipérbole vacía”. Una hipóbole refiere tanto a una figura retórica que, según la Real Academia Española de la Lengua, “consiste en aumentar o disminuir excesivamente aquello de que se habla”, problematizando así la veracidad de sus dichos, así como a una “[e]xageración de una circunstancia,

relato o noticia". La analogía entre la dignidad y la hipérbole quiere decir, pues, que ella es entendida como un recurso con fines retóricos usado con el fin de exagerar el estatus moral del ser humano. Schopenhauer critica principalmente la noción Kantiana de dignidad y sostiene que la máxima que exige tratar al hombre siempre "como un fin y jamás como medio" (*man dürfe den Menschen immer nur als Zweck, nie als Mittel behandeln*), si bien puede "sonar significativa", en realidad ella es una sentencia "altamente vaga", "indeterminada", explica "insuficientemente" y "dice poco" y además es "problemática". De acuerdo a Schopenhauer, la prohibición de instrumentalización expresada en la fórmula Kantiana tiene un atractivo retórico, mas ella no especifica claramente en qué ocasiones dicha instrumentalización ocurre. En adición, Schopenhauer critica en la moral Kantiana el hecho de que ella "sólo" reconoce y considera "el valor de la propia especie" (*allein die eigene werthe Species*), caracterizada por su "razón" y que a causa de ella un individuo puede ser objeto de una consideración moral. A diferencia de Kant, Schopenhauer critica la determinación de animales como meras "cosas" y argumenta que no sólo los seres racionales tienen un estatus moral que debe ser respetado. *Summa summarum*: La crítica de Schopenhauer es, pues, triple: él sostiene que el concepto "dignidad" es (i) un concepto vacío; que (ii) sólo remite a la autoridad normativa del concepto de autonomía como capacidad de un sujeto racional y (iii) que por ello no considera deberes morales para con seres no racionales. Mediante una ética de la compasión (*Mitleidsethik*), Schopenhauer argumenta que el respeto y la consideración moral que le debemos a los seres humanos no radica en su capacidad racional, sino más bien en el hecho fundamental de que, como otros entes, somos entes *capaces de padecer* (*leidensfähig*): A diferencia del principio moral Kantiano, Schopenhauer busca establecer una regla moral distinta y aconseja que, en toda forma de encuentro con el otro, se evite la evaluación objetiva y racional para establecer el valor y dignidad del individuo en cuestión, sino que sólo se considere "su sufrimiento, su necesidad, su miedo, su dolor". De este modo, surge según Schopenhauer la empatía, uno "siente" y "simpatiza" con el otro, siendo dicha com-pasión [*mit-leiden*] aquello que para el filósofo constituye "el ágape" y mensaje más profundo del evangelio. Debido a que somos seres capaces de padecer, siguiendo a Schopenhauer, no sólo podemos imaginarnos el padecer ajeno, sino que justamente por este hecho tenemos la obligación moral de no infligir sufrimiento a otros, así como de minimizar y prevenir su sufrimiento. Dicha prohibición se extiende a todos los entes sintientes y no únicamente a los miembros de nuestra especie.

Repensando lo animal desde *Ser y tiempo*

Ante el justificado interés por replantear la pregunta por lo humano, sumado al creciente replantear la pregunta por lo animal, surge la necesidad de una reflexión capaz de volver a la pregunta fundamental: ¿Qué distingue y qué comparten el ser del hombre y el ser del animal? El pensar de Martin Heidegger expuesto en *Ser y tiempo* puede servir de gran aporte en dicha reflexión. Ciertamente, Heidegger no toma partido por una ética biocéntrica al modo de Schopenhauer, ni tampoco critica el concepto de dignidad humana con los argumentos explicados anteriormente. No obstante, Heidegger es uno de los pocos filósofos que *no* define al hombre como ser humano, sino como *Dasein*, escapando así de una conceptualización antropológica que asuma desde un comienzo una distinción de principio con el ámbito de lo animal. En efecto, Heidegger rechaza explícitamente considerar al hombre como un mero 'animal racional': "La interpretación posterior de esta definición del hombre como *animal rationale*, sin ser "falsa", encubre, sin embargo, el terreno fenoménico de

donde esta definición del *Dasein* fue tomada" (Heidegger, 1988, p. 167). Precisamente debido a tal rechazo, la noción Heideggeriana del *Dasein* permite investigar los límites entre el ser animal y el ser humano de forma no sólo novedosa, sino también del todo productiva. Si bien Heidegger recién en su lección del semestre de invierno de 1929/1930 en la Universidad de Friburgo se dedicará extensamente a describir la diferencia ontológica entre el ser humano (como *Dasein*), el animal y otros entes inanimados (su ejemplo es la piedra), y por ello se cuenta con investigaciones al respecto (cf. Neira y Aurenque, 2014), en *Ser y tiempo* ya queda planteada implícitamente la necesidad de replantear la pregunta por lo animal justamente a causa de la forma ambigua en la que Heidegger trata el asunto. Pues, pese a que en *Ser y tiempo* Heidegger es enfático en afirmar que sólo el ser humano en cuanto *Dasein* tiene como forma de ser la existencia (a diferencia del modo de ser de otros entes), precisamente a propósito de su ambigüedad en torno al particular modo de ser del animal se explica que importantes filósofos contemporáneos e influidos por Heidegger –como, por ej., Jacques Derrida y Giorgio Agamben– se hayan dedicado a tratar esta problemática. En este sentido, la presente contribución indaga en aquella ambigüedad en *Ser y tiempo*, hasta ahora poco estudiada, y tiene por objeto dar respuesta a una doble tarea: En primera instancia, se trata de explorar y de localizar la pregunta por lo animal en *Ser y tiempo*, para así, en un segundo paso, mostrar su ambigüedad en dicha obra y, con ello, reflexionar críticamente sobre sus consecuencias tanto desde un punto de vista inmanente, así como también desde una perspectiva más general interesada en explorar la relación entre humanos y animales.

La cartografía regional-ontológica: explicando ambigüedades

La ambigüedad sobre el lugar del animal en *Ser y tiempo* constituye el supuesto hipotético central de la presente investigación: Analizando *Ser y tiempo* se observa que el animal no es cosa, pero tampoco existe al modo del *Dasein*. Para dar prueba de tal afirmación es preciso mostrar hasta qué punto el ser del animal trasciende aquellas dos determinaciones fundamentales de ser del ente que Heidegger considera en *Ser y tiempo*, a saber, *existencia* y *categorías*: "Existenciales y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser" (Heidegger, 1988, p. 54). Mientras que Heidegger considera que el ente ser humano en tanto *Dasein* tiene una determinación ontológica particular denominada existencia, el resto de los entes tienen cabida en el modo de ser categorial propio de los entes que "están-ahí" (siguiendo la traducción del Rivera de la palabra *Vorhandenheit*). ¿Significa aquello que el ser del animal debe ser entendido al modo categorial? Justamente dicha pregunta no queda del todo clara en el proyecto de *Ser y tiempo*.

Ciertamente, Heidegger entiende *solamente* al ser del ente *Dasein* como un ser existente. Esto es postulado explícitamente: "El *Dasein* existe, sólo él existe; de esta manera, existencia es estar-fuera. [S]alir fuera y estar en la abertura del Ahí: ek-sistencia" (Heidegger, 1988, p. 137, nota c). ¿Cuáles son los argumentos de Heidegger para otorgarle *exclusivamente* al ser humano la dignidad de existente? Heidegger le atribuye al *Dasein* el modo de ser de existencia principalmente por una razón fundamental: El *Dasein* es el único ente entre todos los entes del mundo que está en una especial relación con el ser. Para Heidegger, el *Dasein* demuestra en todas sus actividades ónticas una comprensión del ser (*Seinsverständnis*), o mejor dicho, se desenvuelve siempre y desde ya a partir de una determinada relación con el ser. Dicha relación del *Dasein* con el ser no remite en absoluto a una mera construcción etérea o especulativa, sino más bien a una realización concreta de tipo

hermenéutica. La relación que cada uno de nosotros somos como *Da-sein*, como el *ahí* del ser, no refiere más que a la apertura que somos cada uno de nosotros, como el lugar abierto para que se manifieste tanto nuestro propio ser como también el ser de los demás entes. La manifestación del ser de los entes ocurre, de acuerdo a Heidegger, siempre mediatizada por medio de un acto *comprensor*: “El *Dasein* es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia. El *Dasein* existe” (Heidegger, 1988, p. 62). O dicho en otros términos: La existencia de cada cual es siempre comprensora tanto de lo que cada cual es, como también de los entes que le rodean. Aquella comprensión no implica un conocimiento temático y reflexivo posible de obtener a través de las ciencias, sino más bien una comprensión que surge desde la praxis, desde el habitar en el mundo cotidiano y, en especial, a raíz del trato práctico-pragmático que establecemos con el mundo circundante. En concordancia con el carácter eminentemente hermenéutico-fenomenológico de su ontología fundamental, Heidegger sostiene que sólo el ente llamado *Dasein* existe. La existencia refiere, pues, por una parte, el modo de ser del ente que es cada cual y, al mismo tiempo, ella remite como “ek-sistencia” al estado de “estar-fuera”, al fundamental hecho de ser entes abiertos para el darse de los fenómenos. Precisamente mediante nuestra existencia práctica y concreta obtenemos, siguiendo a Heidegger, un acceso cognoscitivo hacia lo que nos rodea. El carácter significativo de lo ente, la posibilidad de que podamos relacionarnos con nosotros mismos, con otros, con cosas animadas e inanimadas, reside para Heidegger en la capacidad fundamental que somos y que nos permite acceder comprensoramente hacia todo aquello que nos circunda, una totalidad real y posible que Heidegger subsume bajo la estructura de “mundo”.

Dado que *ser* apertura significa entender al ser del *Dasein* como una relación, Heidegger enfatiza el “ser-en-el-mundo” como una estructura co-originaria de su ser. De acuerdo a ello, la estructura “mundo” mienta aquel campo de relaciones con las que el *Dasein* establece algún tipo de relación. La estructura “mundo” se presenta así como un concepto integrador capaz de unificar en sí, o mejor dicho, *posibilitar* el encuentro del *Dasein* con otros entes. De este modo, todos los entes distintos del *Dasein* respectivo (*jeweilig*) que somos cada cual, comparecen mediatizados en la estructura del mundo. En una primera caracterización de Heidegger sobre el encuentro del *Dasein* con el animal, el acceso al ser del animal pareciera ocurrir del mismo modo que con los demás entes y cosas del mundo, a saber, mediante el trato práctico-pragmático con los entes intramundanos. En su descripción sobre la relación que mantiene el *Dasein* con aquello que es llamado el “útil” (*das Zeug*), Heidegger menciona el descubrimiento de los entes naturales, incluidos los animales, como “materiales”:

En la obra hay también una remisión a “materiales”. Ella está necesitada del cuero, del hilo, de los clavos, etc. El cuero, a su vez, es producido a partir de las pieles. Éstas se sacan de animales que han sido criados por otros. En el mundo hay también animales que no son de cría, y en la misma crianza ellos se producen en cierto modo por sí mismos. Según esto, en el mundo circundante se da el acceso a entes que, no teniendo en sí mismos necesidad de ser producidos, ya siempre están a la mano. Martillo, alicate, clavo, remiten por sí mismos al acero, hierro, mineral, piedra, madera —están hechos de todo eso. Por medio del uso, en el útil está descubierta también la “naturaleza”, y lo está a la luz de los productos naturales (Heidegger, 1988, p. 78-79).

ente permitiría acceder a la "naturaleza", o atendiendo al verbo *mitendeckt* que Heidegger ocupa en este contexto, la naturaleza es "co-descubierta" en dicho trato y ella asu vez es "co-descubierta" "a la luz de los productos naturales" (*Naturprodukte*). A partir de esta primera descripción podríamos decir que el animal, en tanto un ente natural, es un "producto natural" en el sentido de una autopoiesis (cf. Aurenque, 2011a) y descubierto del mismo modo que son descubiertas otras cosas del mundo. Siguiendo esa determinación, el ser de animal podría comprenderse *prima facie* como un "estar-ahí" (*Vorhandensein*) y sus determinaciones corresponderían a categorías.

Sin embargo, atendiendo a lo dicho por Heidegger más adelante en *Ser y tiempo*, este no es el caso. Para Heidegger el *Dasein* se identifica con su existencia ya que éste tiene una comprensión del ser, y dicha comprensión ocurre en un horizonte temporal. Temporalidad y comprensión del ser son así dos conceptos esencialmente relacionados al *Dasein* en cuanto existencia. Por tanto, existencia sólo puede ser atribuida a un ente que experimente la temporalidad al modo del *Dasein*, o dicho más claramente, que sea *constituido* por ella. A causa de su ser temporal el *Dasein* tiene un acceso privilegiado al ser. Sin embargo y justamente en el caso de la temporalidad del animal, Heidegger sostiene enfáticamente que esta pregunta merece un análisis aparte:

La manera como se haya de caracterizar ontológicamente la *estimulación y afección* de los sentidos [*Reiz und Rührung der Sinne*] en un simple viviente, y cómo y dónde, en general, el ser de los animales, por ejemplo, esté constituido por un cierto "tiempo", son problemas que requerirían un tratamiento particular (Heidegger, 1988, p. 334).

En la cita, Heidegger reconoce que no sabe responder a la pregunta por la temporalidad del animal. Mas precisamente dicho reconocimiento contradice al mismo tiempo, como explicaré a continuación, el análisis que Heidegger presenta sobre la diferencia entre el concepto "morir" como un fenómeno que sólo puede experimentar el *Dasein* y el concepto "fenecer" o "finalizar" que le correspondería al ser del animal.

Heidegger explica la relación entre vida [*Leben*] y muerte [*Tod*] como una relación que trasciende el terreno de la biología y de las ciencias naturales. Heidegger sostiene que si bien la muerte en sentido lato constituye un "fenómeno de la vida", la vida "debe ser comprendida como un modo de ser al que le pertenece un estar-en-el-mundo" (Heidegger, 1988, p. 243). En este sentido, la "vida" debe ser entendida como algo accesible al *Dasein*, pero no sólo como *Dasein*: "La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente sólo accesible en el *Dasein*" (Heidegger, 1988, p. 59). En otras ocasiones, sin embargo, cuando Heidegger emplea la palabra "vida", en realidad quiere decir *Dasein*: "La vida debe ser comprendida como un modo de ser al que le pertenece un estar-en-el-mundo. Este modo de ser sólo puede precisarse ontológicamente en forma privativa y con referencia al *Dasein*" (Heidegger, 1988, p. 243).

De acuerdo a lo anterior, la vida como modo de ser es accesible privativamente, es decir, a partir de su carencia, de su negación. Cuando se considera la vida como fenómeno positivo, "[t]ambién el *Dasein* se deja considerar como pura vida", así, "él entra entonces en la región de ser que conocemos como el mundo animal y vegetal" (Heidegger, 1988, p. 243). Según Heidegger, dicho acceso positivo sólo da cuenta de "datos estadísticos", a saber, "sobre la duración de la vida de las plantas, de los animales y de los hombres" (Heidegger, 1988, p. 243). El acceso por así decir, cualitativo a la vida, sin embargo, es posible únicamente a través de aquella experiencia privativa paradigmática en Heidegger que es la muerte. En este respecto, sólo el *Dasein* en tanto "ser para la muerte" es un ente capaz de tener

acceso comprensor a su propia finitud, y a través de ésta comprensión él puede comprender la vida en la dialéctica del vivir y morir.

El rol fundamental de la muerte en Heidegger es conocido, pero aquí conviene recordarlo brevemente. Bajo la influencia de pensadores como San Pablo, Lutero, Kierkegaard, Simmel y Aristóteles así como por una “fascinación por la muerte” propia del contexto histórico de principios de los años 1920 (Gumbrecht, 2013), Heidegger comienza a desarrollar su propia interpretación del concepto: “‘La’ muerte no existe. La muerte es en cada caso *mi* muerte. El *Dasein* es su propia muerte en su respectividad [*Jeweiligkeit*]. El *Dasein* significa ser-posible [*Möglichsein*]. Su muerte es la posibilidad más *äußerste* del *Dasein*” (Heidegger, 2004, p. 48-49). En el marco de su Analítica del *Dasein*, Heidegger expone una comprensión de la muerte que en sus rasgos esenciales se mantendrá constante en su pensar hasta mediados de los años 1930. La muerte representa para Heidegger la experiencia paradigmática en la que se manifiesta tanto la finitud del *Dasein*, su “ser hacia la muerte” (*Sein zum Tode*) así como la temporalidad propia del ser en general. Pese al lugar central de la muerte en la filosofía del primer Heidegger, su thanatología no justifica ni involucra el suicidio (Vetter, 2014, p. 352). Muy por el contrario, su análisis está en el marco de una investigación “formal” que tiene por objeto exponer la estructura ontológica de la muerte. La muerte en *Ser y tiempo* representa para Heidegger una experiencia (al menos mentada) gracias a la cual el *Dasein* puede volverse consciente de su cotidianidad y así, indirectamente, de preparar el camino para que él pueda existir en el modo de la propiedad (*Eigentlichkeit*). A la muerte le es propio un carácter individualizador (*Principium individuationis*) capaz de conseguir una recuperación del *Dasein* desde su vida cotidiana, desde su olvido de sí, hacia su más propio poder ser. Sólo en la medida de que el *Dasein* exista en el modo de la propiedad, éste puede tener un acceso auténtico, una comprensión, por así decir, adecuada de la muerte. El entendimiento cotidiano y encubridor de la muerte ocurre, según Heidegger, en el modo de existencia que ocurre en “el Uno” (*das Man*): “uno también se muere por último alguna vez; por lo pronto, sin embargo, uno se mantiene a salvo” (Heidegger, 1988, p. 249). En el “Uno” ocurre una comprensión superflua de la muerte que encubre su relación con el ente respectivo que es el *Dasein*: “Este o aquel cercano o lejano ‘muere’. Desconocidos ‘mueren’ diariamente y a todas horas. ‘La muerte’ comparece como un evento habitual dentro del mundo. Como tal, ella tiene la falta de notoriedad que es característica de lo que comparece cotidianamente” (Heidegger, 1988, p. 249). En el “Uno”, la comprensión de la muerte comparece como algo que no me ataño: uno muere, se muere, pero yo no me veo como quien muere. De acuerdo a Heidegger, sólo a través del reconocimiento de la muerte como una experiencia límite es posible que el *Dasein* tenga un acceso a la nada y, así, a su propio carácter de ser en cuanto posibilidad:

La insignificancia del mundo abierta en la angustia desvela la nihilidad de todo lo que puede ser objeto de ocupación, es decir, la imposibilidad de proyectarse en un poder-ser de la existencia primariamente fundado en las cosas que nos ocupan. Ahora bien, la desvelación de esta imposibilidad significa dejar resplandecer la posibilidad de un modo propio de poder-ser (Heidegger, 1988, p. 332).

Para el reconocimiento de la muerte en su función individualizadora se precisa, según Heidegger, de una suerte de valentía, del valor frente a la “angustia ante la muerte”. La angustia ante la muerte se establece, así, como el camino decisivo por medio del cual el *Dasein* “caído” puede recuperarse a sí mismo desde su comprensión inauténtica (desde su autocomprensión desde el “Uno”). Con el análisis de la

muerte Heideggeriano, el filósofo reformula una versión laica del *memento mori* desde la cual el *Dasein* experimenta su existencia como una totalidad.

En virtud de lo anterior, es manifiesto que para Heidegger la muerte en sentido existencial ontológico no corresponde al fin de la vida, no corresponde a un mero *exitus* en sentido biológico, sino que, por el contrario, la vida humana constantemente es un "ser hacia un fin" (*Sein zum Ende*), una cierta nada (*Nichtigkeit*), que Heidegger denomina positivamente como un "poder-ser" (*Seinkönnen*). En otra parte nos dirá más claramente:

El *Dasein* existe sólo como extendiéndose entre nacimiento y muerte. Él mismo existe como esa extensión [Erstrecktheit]. Esencialmente él jamás está simplemente ahí, sino que naciendo soy lo sido y como muriendo soy esencialmente futuro (Heidegger, 2006, p. 140).

En relación a lo anterior, Heidegger distingue entre el morir del *Dasein* y el "fenecer" del viviente en general y, así, del animal. Mientras que el término "*morir*" sólo remite a "la manera de ser en la que el *Dasein* está vuelto hacia su muerte", Heidegger postula que el animal "fenece":

En la medida en que el *Dasein* también "tiene" su muerte fisiológica, vital, aunque no ópticamente aislada, sino codeterminada por su modo originario de ser, y en la medida en que el *Dasein* también puede terminar sin que propiamente muera, y que, por otra parte, como *Dasein* no perece pura y simplemente, nosotros designaremos a este fenómeno intermedio con el término *dejar de vivir* [*Ableben*] (Heidegger, 1988, p. 244).

Para Heidegger, las plantas y los animales sólo fenecen y no mueren, ya que el morir no es identificado con la cesación de actividades y mecanismos biológicos vitales, sino que la muerte para el *Dasein* representa un hecho significativo precisamente por su carácter potencial. La muerte constituye una posibilidad esperada, en cierto modo sabida, y temida de ante mano por el *Dasein*. El *Dasein* posee desde su vivir cotidiano una suerte de conciencia de finitud, un estar vuelto hacia la muerte. Dicha conciencia de finitud no es posible de establecer o constatar en el caso del animal o de las plantas.

Pese a que Heidegger enfatiza que sólo el *Dasein* muere y el animal fenece, cabe preguntar: ¿cómo es posible que Heidegger afirme tal situación tan firmemente, cuando finalmente reconoce que la forma de vivir temporal del animal "requeriría un tratamiento particular" (Heidegger, 1988, p. 334) que escapa a su análisis? A ello se le suma otro importante hecho. Ya al comienzo de *Ser y tiempo*, pese a que Heidegger subordina a la biología como "ciencia de la vida" a "la ontología del *Dasein*", este afirma que dicha ciencia no se funda "exclusivamente en ella" (Heidegger, 1988, p. 59). En dicho pasaje, Heidegger nos dice que si bien la vida remite a "un modo peculiar de ser" accesible comprensoramente y de modo privativo al *Dasein*, al mismo tiempo él nos dice que: "La vida no es ni un puro estar-ahí ni tampoco es un *Dasein*" (Heidegger, 1988, p. 59). Esta afirmación es central, pues en ella Heidegger pone al descubierto la ambigüedad que le es propia al ser del animal: Este no es ni un puro estar-ahí (*Vorhandensein*), definible al modo categorial de las cosas intramundanas, mas tampoco es un *Dasein* al modo del existente. El animal como expresión de un ente viviente, y tal como debe concluirse necesariamente, no es cosa, ni existente, sino más bien un *hybris*, un poco de ambos. Justamente esta ambigüedad propia del ser del animal, de su estatus ontológico confuso, es un asunto que Heidegger no consigue integrar y considerar adecuadamente en *Ser y tiempo*.

Consecuencias: Avances y carencias

A diferencia de la consideración antropomórfica dominante, Heidegger no considera al ser humano como un ente con una dignidad o valor particular, ni por pertenecer a la especie *homo* ni por poseer una racionalidad postulada como distinta al animal. Tampoco cosifica al animal como lo hace la filosofía Kantiana. Por el contrario, Heidegger sostiene claramente que existe una distinción ontológica entre los animales y otros entes inanimados. En ello radica un importante avance. Sin embargo, en *Ser y tiempo* Heidegger no hace más que dejar en una nebulosa el estatus ontológico propio de los animales. Por un lado, sostiene que analizar la temporalidad del animal requiere un estudio especial, mas, por otro, afirma que el animal no muere al modo del *Dasein*, sino que solamente fenece. Pese a lo paradójico de lo anterior, aquella tensión presente en su *magnum opus* pareciera ser un antecedente filosófico fundamental para que posteriormente Heidegger lleve a cabos su ontología de la vida –trabajo desarrollado justamente en la lección hibernal de 1929/1930 publicada bajo el nombre de *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud*. Como se señaló al comienzo de este trabajo, en dicha cátedra Heidegger plantea y discute extensamente la pregunta por el ser del animal. Ciertamente, esta ocupación podría sorprender ya que hasta ese momento la pregunta por la animalidad no había sido antes tematizada sistemáticamente por Heidegger. Sin embargo, justamente la interpretación aquí ofrecida demuestra que en *Ser y tiempo* ya encontramos una ambigüedad, una importante tensión sobre la diferencia concreta entre el ser del animal y el ser del hombre, por lo que su lección del 1929/1930 debería ser comprendida desde ese contexto. Por lo demás, la presencia de la pregunta por el ser del animal y de su posible relación con el ser del *Dasein* no es casual, sino que ella da cuenta de un interés que era cada vez más fuerte en el espíritu filosófico de la Alemania de fines de los años 1920's. Justamente gracias a aquel interés filosófico abierto a dialogar con los conocimientos de la biología evolucionaria de esos años (cuidadoso de caer en un reduccionismo positivo-naturalista burdo), desembocará en el establecimiento de la antropología filosófica como programa filosófico –por ejemplo, con las obras de Max Scheler y Helmuth Plessner, y con quienes Heidegger dialoga implícitamente. Además del antecedente contextual también es conveniente recordar que tras la publicación de *Ser y tiempo* y hasta principios de los años 1930's Heidegger se propone edificar una "metafísica del *Dasein*" (cf. Greisch, 2003, p. 115-127). En el contexto de esta "metafísica del *Dasein*", Heidegger se esfuerza en tematizar ahora de manera más profunda en la ambigüedad del ser del animal ya postulada en *Ser y tiempo* para así y desde la diferencia entre el ser del hombre y el ser del animal (en cuanto *Dasein*) llegar a determinar a éste último más fundamentalmente (Heidegger, 1991, p. 231). La ambigüedad del ser del animal será identificado implícitamente con la tesis de que, mientras "la piedra es carente de mundo" (*der Stein ist weltlos*) y el "el hombre es formador de mundo" (*der Mensch ist weltbildend*), "el animal es pobre de mundo" (*das Tier ist weltarm*) (Heidegger, 1983, p. 273). Por medio del análisis de estas tesis, Heidegger desarrolla su ontología de la vida y nos muestra su relación con los tres conceptos que articulan la cátedra—"mundo", "finitud" y "soledad". Dado que ya en otro lugar me ocupé latamente de la comprensión Heideggeriana de la animalidad en relación a sus límites y convergencias con el ser del *Dasein*, creo importante sólo mencionar una importante consecuencia de la lección de 1929/1930: La misma descripción ambigua del ser del animal propuesta en *Ser y tiempo*, y producto de la incertidumbre que significa pensar la temporalidad del animal, en la lección hibernal será, pues, ahora postulada explícitamente en la tesis de la pobreza de mundo. La palabra 'pobreza' (*Armut*) es una palabra negativa, expresa

ciertamente una carencia, una no comparecencia; sin embargo y al mismo tiempo dicha negatividad no es absoluta. La pobreza de mundo (*Weltarmut*) no implica, únicamente, una falta de mundo por parte del animal, una pura negatividad, sino justamente leída desde su fuerza afirmativa, pobreza también encierra participación: el animal efectivamente se relaciona con el mundo. Ahora bien, en la lección Heidegger argumentará que dicha participación se mantiene en una contradicción que le diferencia fundamentalmente con el ser abierto al mundo propio del hombre como *Dasein*, en cuanto el animal participa del mundo negándolo.

El lugar ambiguo del animal en *Ser y tiempo* no sólo confirma la insuficiencia con la que Heidegger se dedica a examinar y determinar su estatus ontológico, sino que a la vez dicha ambigüedad tiene repercusiones importantes al interior del proyecto Heideggeriano. En particular, ello demuestra que la caracterización del *Dasein* necesariamente permanece incompleta. El animal es un ente que, por un lado, trasciende determinaciones categoriales propias de las cosas intramundanas, mas, por otro, tampoco pareciera cumplir con las condiciones propias al modo de ser de la existencia. Justamente a raíz de que el ente animal en *Ser y tiempo* es mencionado sólo marginalmente, dicha marginación claramente es reconocida por Heidegger como un problema. Pruebe esta situación es su lección del semestre de invierno 1929/1930, en la que Heidegger por primera vez intenta tematizar la pregunta por el ser del ente animal desde su diferencia y similitud con el *Dasein*. Y, pese a que en aquella lección Heidegger investiga en mayor profundidad el estatus ontológico del animal, dicha obra tampoco pareciera hacer justicia del estatus particular del animal (cf. Neira y Aurenque, 2014).

A través de una consideración sobre el lugar del animal en *Ser y tiempo* es posible enriquecer críticas fundamentales de dicha obra de una forma novedosa. En efecto, la falta de claridad con la que Heidegger determina el ser del animal lleva consigo una caracterización insuficiente del ser del hombre en cuanto *Dasein*. Aquella insuficiencia ha sido criticada por diversos autores y de diversas maneras. Del mismo modo en que Emmanuel Lévinas acusa a *Ser y tiempo* de un “olvido del otro”, que Hannah Arendt entiende el fenómeno de la “natalidad” (*Geburt*) como contraparte olvidada por Heidegger en su entendimiento de la muerte o también de la crítica de autores contemporáneos como Andreas Luckner (2008) al entendimiento eminentemente pragmático-reduccionista del ser de las cosas en *Ser y tiempo*, precisamente el carácter ambiguo del ser del animal reafirma la gran carencia común en todas esas críticas: la comprensión limitada sobre la relación entre los conceptos de “finitud”, “alteridad” y “negatividad” en la analítica trascendental del *Dasein*.

En el proyecto de *Ser y tiempo*, Heidegger establece que la relación paradigmática de finitud y negatividad con la que el *Dasein* es confrontado radica en su condición ontológica (no biológica-óptica) de ser un “ser para la muerte”. Desde su lectura, el *Dasein* tiene desde siempre una relación (ciertamente negativa) con la muerte, en tanto ella representa la posibilidad de toda imposibilidad:

En cuanto poder-ser, el *Dasein* es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]. La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable (Heidegger, 1988, p. 247).

En la cita, Heidegger sostiene que, en cuanto el *Dasein* se caracteriza por ser una determinada apertura, aquel lugar en el cual las distintas posibilidades de ser de los entes pueden manifestarse, la certeza sobre la muerte constituye el caso más patente en el que el *Dasein* accede a una comprensión propia (*eigentlich*) de su ser como posibilidad. “El *Dasein* en cuanto comprender proyecta su ser hacia

posibilidades" (Heidegger, 1988, p. 151). Dicha proyección de posibilidades no ocurre mediante el simple arbitrio del *Dasein*, como si el *Dasein* volitivamente pudiese determinar las posibilidades en las que los entes se manifiestan. La distinción ontológica fundamental del *Dasein* no radica en una actividad de creación volitiva de sentido y/o determinaciones de los fenómenos, sino más bien en su capacidad de *ser recepción* del *llamado* que los otros seres humanos, cosas y demás entes del mundo hacen de su ser (cf. Aurenque, 2011b). El *Dasein* en cuanto existe en el modo de la propiedad remite, pues, a un ente en especial relación con el ser; a aquel ente eminentemente *atento* al darse libre de las múltiples formas de donarse de los fenómenos. Es justamente la capacidad de "dejar ser al ser" (trabajada más explícitamente durante los años de la *Kehre*) aquella característica fundamental del ser del *Dasein* en la que radica su dignidad ontológica. Heidegger, así, lleva a cabo una correlación fundamental entre el ser del *Dasein* y el modo de acceder al ser: Así como el *Dasein* existe siendo una posibilidad que conlleva su propia imposibilidad, del mismo modo el acceder al ser de los entes refiere a una dinámica que oscila entre el donarse y retirarse de posibilidades, siendo aquello llamado "ser" la condición ontológica eminentemente dinámica detrás de toda manifestación óntica posible.

No obstante y si seguimos el planteamiento Heideggeriano rigurosamente, la estructura del ser hacia la muerte se presenta en el fondo *como una forma más*, como una entre otras, mediante la cual el *Dasein* puede experimentar su esencia radicalmente finita. Otra posibilidad es la imposibilidad de acceder a la ipseidad del otro (Lévinas); o de determinar la posibilidad de ser partes del mundo mediante el nacimiento (Arendt); o, como quiero afirmar en esta contribución, en la misteriosa relación con el animal. Ciertamente, Heidegger parece reconocer que el ser del animal constituye una dimensión que nos permanece velada, imposible de penetrar y rodeada de misterios y especulaciones, y que es reflejo de nuestra propia finitud. Sin embargo, en vez de considerar dicha relación limitante como vía de reconocimiento del propio carácter temporal así como del carácter temporal de todo sentido y comprensión de lo ente, Heidegger establece la relación egoísta/solipsista del *Dasein* para con su propia muerte como experiencia paradigmática de finitud. Si Heidegger hubiese considerado la relación negativa para con el animal, él no sólo rehabilitaría al animal como un ente fundamental y parte del mundo antropomórfico, sino además le rehabilitaría en su carácter soberano, como un ente que *me* limita en cuanto hombre y, gracias a ello paradójicamente, *me expone* y refleja la propia finitud: El animal que, siéndome inaccesible, curiosamente *me define*.

Por lo demás y, pese a que *Ser y tiempo* intenta construir una ontología de tipo hermenéutico-fenomenológico bajo la premisa de que "[p]or encima de la realidad está la *posibilidad*" y de que "[l]a comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad" (Heidegger, 1988, p. 48), Heidegger parece cerrar de principio la posibilidad de que el ente animal pueda de algún modo tener acceso al ser y, así, tener "mundo" a su modo. En este respecto, Friedrich Nietzsche es mucho más radical y desprejuiciado que Heidegger. Justamente porque Nietzsche con su filosofía intenta constantemente rehabilitar aquellas "pequeñas cosas" de la vida humana tan fundamentales y, sin embargo, devaluadas por la metafísica. Nietzsche sostiene con toda firmeza un planteamiento crítico al proyecto ilustrado y, así, al predominio de un *logos* dialéctico y desligado de la fisiología. Expresado con las célebres frases de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

No es sino humano, y solamente su poseedor y creador [del intelecto, D.A.] lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo. *Pero, si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo pathos, y se siente el centro volante de este mundo* (cursiva es

mía). Nada hay en la naturaleza, por despreciable e insignificante que sea, que, al más pequeño soplo de aquel poder del conocimiento, no se infle inmediatamente como un odre; y del mismo modo que cualquier mozo de cuerda quiere tener su admirador, el más soberbio de los hombres, el filósofo, está completamente convencido de que, desde todas partes, los ojos del universo tienen telescópicamente puesta su mirada en sus obras y pensamientos (Nietzsche, 1999, p. 875).

Siguiendo la lectura de Nietzsche, Heidegger comete, pues, el típico error del filósofo, a saber, considerar que la capacidad de comprensión e interpretación del mundo es una capacidad particular de nuestro ser. Pese a que Heidegger entiende el antiguo *logos* como una capacidad fenomenológica-hermenéutica y, así, distinta del modelo clásico y moderno, él permanece clásico en la suposición de que sólo el *Dasein* gracias a su forma de ser *ontológico* tiene mundo. Nietzsche, por su parte, rechaza dicha soberbia y nos dice que también la mosca “se siente el centro volante de este mundo”, del mismo modo que el *Dasein* se siente el centro del mundo.

En consecuencia, atendiendo al lugar ambiguo del animal en *Ser y tiempo*, es posible dar, pues, con otras razones que expliquen el fracaso de aquella obra. Pues el proyecto de *Ser y tiempo* fracasa justamente por establecer el predominio ontológico del *Dasein* por sobre todas las demás formas de ontologías:

Por consiguiente, el *Dasein* tiene una tercera primacía: la de ser la condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías. El *Dasein* se ha revelado, pues, como aquello que, desde un punto de vista ontológico, debe ser interrogado con prioridad a todo otro ente (Heidegger, 1988, p. 24).

El olvido del animal no sólo remite al olvido Heideggeriano por tratar aspectos relativos a la corporalidad humana y a otros aspectos esenciales del vivir cotidiano humano, sino que además atestigua que, pese a los esfuerzos de *Ser y tiempo* por trascender los límites de la metafísica tradicional y de una filosofía de la subjetividad, Heidegger permanece atrapado en una línea de pensamiento que, si bien logra superar los límites de una ontología de la presencia, ella sigue revistiendo el carácter logocéntrico y subjetivo típico de la filosofía. Será justamente toda su filosofía tras 1927 un intento por responder y trascender los problemas metodológicos de *Ser y tiempo*, y que Heidegger mismo advierte como aún metafísicos.

Referencias

- AURENQUE, D. 2011a. Die Kunst und die Technik (Herstellung, poiesis, techne). In: D. ESPINET; T. KEILING (ed.), *Kommentar zu, Der Ursprung des Kunstwerks'*. Frankfurt a. M., Klostermann, p. 33-45.
- AURENQUE, D. 2011b. *Ethosdenken: Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*. Freiburg/München, Alber, 367 p.
- BIRNBACHER, D. 2004. Menschenwürde – abwägbar oder unabwägbar? In: M. KETTNER (ed.), *Biomedizin und Menschenwürde*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, p. 249-271.
- GREISCH, J. 2003. Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-1932: Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins. In: D. THOMÄ (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben-Werk – Wirkung*. Stuttgart, Metzler, p. 115-127.
- GUMBRECHT, H. 2013. Tod im Kontext: Heideggers Umgang mit einer Faszination der 1920er Jahre. In: D. THOMÄ (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben-Werk – Wirkung*. Stuttgart, Metzler, p. 75-80.
- HEIDEGGER, M. 1977. *Sein und Zeit*. GA 2. Frankfurt a. M., V. Klostermann, 583 p.
- HEIDEGGER, M. 1988. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 497 p.
- HEIDEGGER, M. 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*. GA 3. Frankfurt a. M., V. Klostermann, 318 p.

- HEIDEGGER, M. 2004. *Der Begriff der Zeit (1924)*. GA 64. Frankfurt a. M., V. Klostermann, 134 p.
- HEIDEGGER, M. 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. GA 29/30. Frankfurt a. M., V. Klostermann, 542 p.
- HEIDEGGER, M. 2006. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. GA 23. Frankfurt a. M., V. Klostermann, 248 p.
- KUNZMAN P. 2007. *Die Würde des Tieres – zwischen Leerformel und Prinzip*. Freiburg i. Br./München, Alber, 144 p.
- LUCKNER, A. 2008. *Heidegger und das Denken der Technik*. Bielefeld, Transcript, 152 p. <http://dx.doi.org/10.14361/9783839408407>
- MACKLIN, R. 2003. Dignity is a useless concept. *BMJ*, 327:20-27. <http://dx.doi.org/10.1136/bmj.327.7429.1419>
- NEIRA, H.; AURENQUE, D. 2014. ¿Pobres y ricos de mundo? Repensando la noción heideggeriana de la animalidad. *Revista de Filosofía Aurora*, 26(38):315-342. <http://dx.doi.org/10.7213/aurora.26.038.AO.08>
- NIETZSCHE, F. 1999. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, KSA 1. Deutscher Taschenbuch Verlag/De Gruyter; Munich, 875 p.
- SCHOPENHAUER A. 2006. *Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 1*. Frankfurt a. M., Zweitausendeins; 1427 p.
- VETTER, H. 2014. *Grundriss Heidegger: Ein Handbuch zu Leben und Werk*. Hamburg, Meiner, 560 p.

Submitted on May 13, 2015

Accepted on October 5, 2015