

La piedra, el animal y el ser humano replanteados por Heidegger en los *Cuadernos negros*

The Stone, the Animal and
Human Being, Revisited
by Heidegger in the Black
Notebooks

César Alberto Pineda Saldaña*

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA, MÉXICO

cesar7alberto@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1593-9574



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-

ShareAlike 4.0 International License.

doi: 10.48102/rdf.v57i158.280

Revista de Filosofía · año 57 · núm. 158 · enero-junio 2025 · ISSN: 0185-3481 (impreso) 2954-4602 (en línea) · pp. 10-36

Resumen

En el curso de 1929-1930, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger presentó una famosa y controvertida tesis: la piedra es sin mundo, el animal es pobre de mundo y el ser humano es configurador de mundo. Durante mucho tiempo, en medio de diversas críticas e interpretaciones, ésta pasó como la palabra definitiva del pensador alemán respecto al problema de los animales y la vida. Sin embargo, cerca de una década después, en los *Cuadernos negros*, se presenta una reformulación crítica de la conocida tesis, la cual había sido calificada por Heidegger como insuficiente. Este artículo tiene por objetivo analizar las diferencias entre ambas versiones, para evaluar sus implicaciones dentro del pensamiento heideggeriano y para las posibles críticas e interpretaciones; por ejemplo, la que en su momento ofreció Jacques Derrida.

PALABRAS CLAVE: Ontología, antropología filosófica, filosofía de la naturaleza, Derrida, animalidad.

Abstract

In his lessons of 1929-30, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Heidegger presented a famous and controversial thesis: the stone lacks a world, the animal is poor in world, the human is world building. For a long time, amid very diverse criticisms and interpretations, this was considered as the ultimate word of the German thinker regarding the problem of animals and life. However, about a decade later, in the *Black Notebooks*, a critical reformulation of the well-known thesis is presented, which is described by Heidegger as insufficient. This article aims to analyze the differences between both versions of the thesis, to evaluate its implications for Heideggerian thought and for possible criticisms and interpretations, for example, the one offered by Jacques Derrida.

KEYWORDS: Ontology, Philosophical anthropology, Philosophy of nature, Derrida, Animality.

Recepción: 1-03-2024 / Aceptación: 6-08-2024

doi: 10.48102/rdf.v57i158.280

* Doctor en Filosofía Contemporánea por la BUAP, en la línea de Hermenéutica y Fenomenología. Realizó una estancia de investigación doctoral en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania. Maestro en Filosofía por la UNAM, con especialización en Ontología y Metafísica. Es licenciado en Comunicación y Filosofía también por la UNAM. Cuenta con un diplomado en Teología por la Universidad Iberoamericana y un certificado en Teoría Crítica en 17, Instituto de Estudios Críticos. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel candidato. Recibió la medalla Alfonso Caso, otorgada por la UNAM a la excelencia académica. Es miembro fundador del Seminario Interuniversitario de Ontología y Metafísica (SIOM). Ha impartido clases de Ontología, Hermenéutica, Fenomenología, Ética, Teoría del Conocimiento, Estética, entre otras. Actualmente realiza una estancia de investigación posdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

Introducción: el replanteamiento de la tesis de los *Grundbegriffe*

Es ampliamente conocido que en el curso de 1929-1930, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Martin Heidegger esbozó una controvertida tesis respecto a la caracterización esencial de los seres vivientes: la piedra es sin mundo (*weltlos*), el animal es pobre de mundo (*weltarm*) y el hombre es configurador de mundo (*weltbildend*).¹ A partir de este enfoque, el filósofo alemán problematizó la singularidad de la existencia humana, en contraste con la vida del animal. Dicho curso constituye el momento de la obra heideggeriana en el cual el problema del animal y lo viviente en general se analiza con mayor amplitud. Dado que en los años siguientes el pensador alemán no volvió a desplegar el tema, al menos no con la misma extensión y profundidad, sería fácil pensar que dicho curso representó su última palabra sobre el problema de la vida y la animalidad. De hecho, las críticas y comentarios dirigidos a Heidegger en este asunto suelen ceñirse exclusivamente a dicho curso.

Consideremos que el calificativo *pobre de mundo* (*weltarm*) ha llevado a pensar que Heidegger establece una valoración jerárquica que deja a los animales en un lugar inferior al ser humano. Sin embargo, en el mismo curso, el filósofo anticipa este señalamiento y aclara: “esta comparación entre el animal y el hombre en la descripción de la pobreza de mundo y la configuración de mundo no permite ninguna apreciación ni valoración en cuanto a la perfección o imperfección”.² Probablemente esta observación se entienda mejor si se considera que el término pobreza (*Armut*) no tiene un matiz despectivo en el vocabulario heideggeriano; muestra

¹ Martin Heidegger, *GA 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit* (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1983), 261 y ss.

² Heidegger, *GA 29/30*, 286.

de ello es la conferencia dictada en 1945, al final de la guerra, titulada precisamente *Die Armut*.³ En esa oportunidad el autor retoma un verso de Hölderlin: “*wir sind arm geworden, um reich zu werden*” (nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos), es decir, que la pobreza es también la posibilidad de otro tipo de enriquecimiento y magnanimidad.

Asimismo, vale la pena tener en mente otra aclaración de los *Grundbegriffe*: “La tesis de la pobreza de mundo del animal no es entonces una interpretación esencialmente propia de la animalidad, sino solamente una ilustración comparativa”,⁴ cuyo objetivo es aproximarse por contraste a la configuración de mundo propia del *Dasein*. Puede afirmarse que es una *indicación formal* sobre el modo de ser animal, pero no implica ninguna apuesta sobre su más profunda esencia. Sobre el tema, Hernán Candiloro afirma que “la pobreza no será —como una lectura apresurada de *Los conceptos fundamentales* podría concluir— una simple cualidad peyorativa que degrada la patencia del mundo propia del animal a un nivel inferior, sino que, por el contrario, se convertirá en el acontecimiento por el cual el hombre podrá alcanzar, en su hora más dura, la plenitud de lo propiamente humano”.⁵ En suma, la tesis de la pobreza de mundo habla más del ser humano, pero no deja de remitir a su contraste con la vida animal.

En el segundo volumen de los *Cuadernos negros*, *Überlegungen VII-IX* (GA 95), el pensador presenta una reformulación de la tesis anterior y, de forma llamativa, califica la perspectiva de los *Grundbegriffe der Metaphysik* como insuficiente. En esta nueva aproximación, reconoce la dificultad que implica por sí sola la expresión *pobre de mundo* (*Weltarm*) referida al animal, que ha suscitado tantas polémicas. En este replanteamiento

³ Cfr. Martin Heidegger, *La pobreza / Die Armut* (Buenos Aires: Amorrortu, 2005).

⁴ Heidegger, GA 29/30, 393.

⁵ Hernán Candiloro, “Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger”, *Areté* 24, núm 2 (2012): 272.

Heidegger señala: “Las expresiones más adecuadas para el ámbito de la cuestión no son sin mundo, pobre de mundo y configurador de mundo, sino *sin campo y sin mundo / cautivado en su campo y sin mundo / configurando mundo y abriendo la tierra [feld-und weltlos, feldbenommen-weltlos, weltbildend-erderschliessend]*”.⁶

En este artículo se analizarán las diferencias entre ambas formulaciones, toda vez que Heidegger no ofrece una mayor aclaración en el contexto de los *Cuadernos negros*; así como las implicaciones filosóficas que acarrea dicho replanteamiento, tanto al interior del pensamiento heideggeriano como en lo relativo a las interpretaciones y críticas de la citada tesis, en especial la lectura que ofreció en su momento Jacques Derrida, en *L'animal que donc je suis*, la cual se retomará al final del escrito para evaluar si algunas de sus conclusiones podrían ser modificadas, confirmadas o replanteadas.

Cabe aclarar que no se busca hacer una nueva exégesis de la conocida y controvertida tesis de la pobreza de mundo, tal como fue planteada en el curso de 1929-1930, un tema que ha sido estudiado con relativa profundidad. Al respecto, en el contexto iberoamericano, el lector puede remitirse a los estudios realizados por Robson Ramos,⁷ Hernán Neira y Diana Aurenque,⁸ Enrique Muñoz,⁹ Pilar Gilardi.¹⁰ En otros idiomas se recomienda

⁶ Martin Heidegger, *GA 95: Überlegungen VII-IX (Schwarze Hefte 1938/1939)* (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2014), 282.

⁷ Cfr. Robson Ramos, “Heidegger: a vida como possibilidade e mistério”, *Aurora* 24, núm. 35 (julio-diciembre de 2012): 481-507.

⁸ Cfr. Hernán Neira y Diana Aurenque, “¿Pobres y ricos de mundo? Repensando la noción heideggeriana de la animalidad”, *Aurora* 26, núm. 38 (enero-junio de 2014): 315-342.

⁹ Cfr. Enrique Muñoz, “Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de los *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad 1929/30* de Martin Heidegger”, *Veritas* 29 (2013): 77-96; “El aporte de Jakob von Uexküll a los *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad 1929/30* de Martin Heidegger”, *Diánoia* 75 (2015): 85-103.

¹⁰ Cfr. Pilar Gilardi, “Una lectura deconstrutiva de la frase ‘el animal es pobre de mundo’”, *Ápeiron. Estudios de filosofía* 8 (2018): 99-114.

consultar: Frank Schalow,¹¹ Cristiane Bailey,¹² Brett Buchanan,¹³ Raoni Padui,¹⁴ Min Seol¹⁵ y Joël Balazut.¹⁶ No obstante, hasta ahora no se había ofrecido una comparativa de ambas versiones de las tesis —la de los *Grundbegriffe* y la de los *Schwarze Hefte*—, en ello radica el principal aporte de esta investigación.

Al hacer una comparación preliminar de ambas formulaciones, resaltan al menos tres grandes diferencias, las cuales servirán como hilo conductor para el presente texto: a) en la segunda formulación se añade la expresión *campo* (*Feld*), se insinúa que la piedra y lo que no está vivo no sólo carecen de mundo, sino también de *campo*; b) el animal no es presentado como pobre de mundo (*weltarm*), sino como *sin mundo* (*weltlos*), además se le considera absorto o cautivo en su *campo*; c) finalmente, a la existencia humana se le añade el rasgo de abrir la tierra. Para fines simplemente didácticos, resulta de ayuda una comparación directa de ambas tesis:

Tesis de 1929-1930	Tesis de 1938-1939
La piedra es sin mundo, el animal es pobre de mundo y el hombre es configurador de mundo	La piedra es sin campo y sin mundo, el animal es cautivado en su campo y sin mundo, el hombre está configurando mundo y abriendo la tierra

¹¹ Cf. Frank Schalow, *The Incarnation of Being. The Earth, Animals and the Body in Heidegger's Thought* (Nueva York, SUNY Press: 2006).

¹² Cf. Christiane Bailey, “La vie végétative des animaux: la déstruction heideggérienne de l'animalité”, *PhænEx* 2 (otoño-inviero de 2007): 81-123

¹³ Cf. Brett Buchanan, *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze* (Nueva York: SUNY Press, 2008).

¹⁴ Cf. Raoni Padui, “From the Facticity of Dasein to the Dacticity of Nature: Naturalism, Animality, and Metontology”, *Gatherings: The Heidegger Circle Annual* 3 (2013): 50-75.

¹⁵ Cf. Min Seol, *Das Ansichsein der Natur in der Weltoffenheit bei Martin Heidegger* (Wurzburgo: Königshausen & Neumann, 2014).

¹⁶ Cf. Joël Balazut, “L'homme, l'animal et la question du monde chez Heidegger”, *Klesis* 16 (2010): 8-26.

A partir de las diferencias esbozadas se pueden plantear las siguientes preguntas: ¿Cuál es el sentido filosófico de la expresión *campo* y cuál es su diferencia respecto a *mundo*? ¿Qué implica que ahora el animal sea presentado como *sin mundo*? ¿Qué sentido tiene el ser humano en la apertura de la tierra y cuál es la relación de esta idea con la configuración de mundo? ¿Cómo se relaciona este replanteamiento con la obra posterior de Heidegger? ¿Sería necesario replantear algunas lecturas críticas como la que en su momento ofreció Derrida?

El mundo como apertura y su carácter de acontecimiento

De las tres diferencias mencionadas, comenzaremos con la segunda, es decir, la cuestión del mundo (*Welt*), ya que es probablemente la más abordada y conocida entre los especialistas. Al comparar ambas tesis observamos que el concepto de mundo se mantiene, pero con un cambio drástico: el animal pasa de ser pobre de mundo a no tenerlo en absoluto, lo cual implica que la diferencia entre el ser humano y los otros seres vivos no es algo *gradual* o dado por *estratos*, como plantearían las principales corrientes de la antropología filosófica,¹⁷ sino algo súbito y radical, con lo que se acentúa el carácter de acontecimiento del mundo. Así pues, la hipótesis propuesta consiste en que esta noción (*Welt*) se mantiene, en general,

¹⁷ Sobre el diálogo complejo, en medio de coincidencias y divergencias, entre Heidegger y la antropología filosófica de su tiempo, representada por autores como Helmuth Plessner y Max Scheler, vale la pena revisar el trabajo realizado por Enrique Muñoz: “Una discusión épocal: la formación de mundo en Heidegger y la excentricidad en Plessner”, *Ápeiron. Estudios de filosofía* 9 (2018): 89-97. En específico sobre el trabajo antropológico de Plessner en relación con la biología, véase: Tommaso Menegazzi, “Helmuth Plessner: antropología y bio-filosofía a comienzos del siglo xx”, *Thémata* 43 (2010): 289-315.

como la referencia a la totalidad de lo ente en su conjunto, es decir, con un sentido muy aproximado al planteamiento de los *Grundbegriffe*, pero con una serie de diferencias y matices que es preciso señalar.

No es nuestro objetivo profundizar en las diferencias entre el proyecto heideggeriano y la propuesta de la antropología filosófica de autores como Plessner y Scheler; baste señalar, para los objetivos de nuestro estudio, algunas consideraciones. La principal diferencia radica en que Heidegger destaca el carácter de *acontecimiento* de la existencia humana; a su modo de ver, el planteamiento de los estratos —dicho en términos tradicionales, lo inorgánico, lo orgánico y lo simbólico— plantea el tránsito de un nivel a otro, como una consecuencia o resultado de la suma de los anteriores. Por ello, para el autor de *Ser y tiempo*, dicho planteamiento antropológico se condensa en la antigua fórmula del ser humano como *animal rationale*, esto es, como resultado de la suma de dos o más órdenes.

En los *Cuadernos negros* la crítica al proyecto del *animal rationale* es en particular aguda y tenaz. Al meditar sobre la opinión promedio de la actualidad y el sano sentido común que considera al hombre como animal racional, Heidegger señala: “Se lanzan nuevamente de cabeza *al hombre* (a la concepción del hombre) que ahora se encarga de practicar el final del último hombre: el hombre como *animal rationale*”.¹⁸ Para el filósofo alemán, el enfoque del *animal rationale* encuentra su culminación en la técnica moderna, pues con ella se cumplen los fines tanto de la animabilidad (adaptación, supervivencia, bienestar) como de la razón (claridad, explicabilidad, calculabilidad). En cambio, lo particular de lo humano consiste más en un salto o en una ruptura con lo anterior,¹⁹ lo cual tiene el carácter de un acontecimiento.

¹⁸ Martin Heidegger, *GA 94: Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)* (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2014), 367.

¹⁹ Es posible considerar que la posición excéntrica de Helmuth Plessner no esté tan alejada de las ideas de Heidegger, quien, no obstante, nunca se refiere a Plessner en su obra.

Así, en el mismo volumen de los *Cuadernos negros*, Heidegger plantea el problema en términos de un salto consistente en soltarse (*Sichloswerfen*): “Como aquél que está en el ser, el hombre ha preparado tempranamente su soltarse arrojado [*Sichloswerfen*], y no sólo después de una presunta finalización de su ‘desarrollo’ como mamífero, sino que, más bien, este desarrollo es ya una recaída de la forma fundamental del hombre”.²⁰ Observamos que la peculiaridad óntica-ontológica del ser humano no es resultado progresivo, acumulativo o evolutivo de una serie de cualidades biológicas, al contrario, parece tener el carácter de una interrupción o ruptura con ese orden natural, lo cual es más patente en las líneas que escribe inmediatamente después, un fragmento que también aporta valiosas pistas sobre los términos que replanteará respecto a la tesis del animal pobre de mundo:

Si el animal y lo viviente “se dieran cuenta” [*erkennen*] en general, entonces jamás podrían vivir ni tener cuerpo: quedarían paralizados por lo ente y ellos mismos pasarían a quedar fijados como entes. Sin embargo, esto es lo que le sucedió al hombre, que con ello no alcanzara un objetivo ni una meta, sino que se le asignó la tarea totalmente distinta de *configurar* el mundo [*Weltbildung*] y de anexionar la corporalidad a lo ente, que sólo ahora resultaba apropiable. Al arrojarse soltarse y arrojarse [*Sichloswerfen*] es cuando comienza el proyecto [*Entwurf*], y en este proyecto en cuanto tal —junto con él, y no acaso como una consecuencia posterior— es cuando se produce el haber sido arrojado [*Geworfenheit*] como un quedar de manifiesto lo terrible: proyecto arrojado [*geworfener Entwurf*] como apertura del resquebrajamiento [*Zerklüftung*] y como capacitación del esenciar [*Ermächtigung des Wesens*].²¹

²⁰ Heidegger, *GA* 94, 85.

²¹ Heidegger, *GA* 94, 85.

La existencia proyectiva planteada en *Ser y tiempo*, en cuyos términos se da el ser-en-el-mundo, no constituye entonces el último fundamento del *Dasein*, esto sólo es posible desde aquel salto o *Sichloswefen*, expresión que Alberto Ciria, traductor al español de los *Cuadernos negros*, presenta como: *arrojarse soltando amarras*. Cabe preguntar, ¿de qué o respecto a qué se suelta el hombre? Nuestra hipótesis apunta a que se suelta, en un acontecimiento que él no decide de manera voluntaria, de su cautividad (*benommenheit*) a un entorno natural, aquel designado como *Umwelt* o, en la segunda formulación de la tesis, *Feld*. Pero no se trata de un desarrollo evolutivo y progresivo que culmine en el hombre o en el *Dasein*; al contrario, todo desarrollo o mejora evolutiva es una reinserción en el campo natural y, con ello, un progreso del *animal rationale*.

Por eso, la tecnificación de la vida humana no es nada negativo, ninguna falla ni decadencia humana, sino el más pleno desarrollo evolutivo y adaptativo del *homo sapiens* en donde todas sus fallas, inacabamientos y deficiencias son subsanadas; se trata, por ende, de la máxima *humanización* (*Vermenschung*), término frecuente a su vez en los *Cuadernos negros*. Más aún, la apertura al ser, vista en clave biológica y adaptativa, parece más bien una *patología* en medio de la naturaleza. Si otros seres vivos entablaran una relación con el ser del ente como tal, *fallarían* en el acto como animales y, en ese sentido, paralizados en su relación con lo ente, propiamente no vivirían ni tendrían cuerpo.²²

Así pues, la condición óntica-ontológica del ser humano no constituye ninguna mejora ni superioridad en cuanto a los otros seres vivos. Desde una peculiar *pobreza de Umwelt*, el ser humano ha sido puesto en

²² Peter Sloterdijk ha buscado hacer una lectura de las posibles relaciones entre el *Dasein* y su pasado biológico. En ese contexto, afirma lo siguiente: “Se podría llegar hasta a designar al hombre como el ser que ha fracasado en ser y permanecer animal. Por su fracaso animal, el ser indeterminado se precipita fuera del medio ambiente y gana así el mundo en sentido ontológico”. Peter Sloterdijk, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* (Madrid: Akal, 2011), 210.

relación con el mundo, en tanto desocultamiento de lo ente en general. En este marco se comprende mejor la siguiente afirmación de *Über den Anfang*, en la cual se muestra, además, que el término pobreza (*Armut*) no tiene una connotación negativa: “sólo la magnanimidad de la pobreza [*Armut*] en el ente predispone al Da-sein”.²³ Dado que dicho salto no es decisión humana, es preciso entenderlo como un *acontecimiento del mundo* (*Weltereignis*), donde el genitivo tiene tanto sentido objetivo como subjetivo, es decir, como un acontecer propio del mundo y que tiene lugar en él. De acuerdo con ello, Heidegger anota en los *Cuadernos negros*:

No hay que asir la *pregunta por el ser* desde el “existir”, sino en el *comienzo* en cuanto que un soltarse arrojado al esenciar [*als dem Sichloswerfen ins Wesen*]. Éste es el *acontecimiento del mundo* [*Weltereignis*] en cuanto tal: al hombre de nuestra historia se le ha dado entrada en el final del recorrido del impulso de dicho acontecimiento, ciertamente sin que él intuya nada de lo inaudito del acontecimiento en cuanto que afloramiento de la nada y su decadencia en el “no”.²⁴

Con este nuevo énfasis en la apertura del mundo, anterior incluso a la historia humana como tal, Joël Baluzut²⁵ señala que Heidegger pasa de una concepción trascendental del mundo, la cual opera todavía en los años de *Ser y tiempo*, a una *cosmológica* en sentido pleno, de modo que, al final, mundo (*Welt*) terminará por designar la donación misma del ser. De acuerdo con lo anterior, es posible observar a grandes rasgos que el concepto de mundo (*Welt*) atraviesa por tres momentos en la obra heideggeriana: el cristalizado en la época de *Ser y tiempo*, a partir de la on-

²³ Martin Heidegger, *GA 70: Über den Anfang* (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2005), 84.

²⁴ Heidegger, *GA 94*, 94-95.

²⁵ Joel Balazut, “L’homme, l’animal et la question”.

tología fundamental; el de los años de los *Grundbegriffe der Metaphysik*, en relación con lo que sería llamado *metafísica del Dasein* y *metaontología*; y el de la obra tardía, ligado a las ideas de acontecimiento y cuaternidad (*Geviert*). Consideramos que esta tercera acepción es la que está en juego en el replanteamiento de la tesis de la *pobreza de mundo*.

En suma, si la nueva formulación dice que tanto la piedra como el animal son sin mundo (*ohne Welt*), ello significa que no han sido *desprendidos* o *soltados* —en alusión al *Sichloswerfen*— de su íntima pertenencia a la vida, lo cual, lejos de constituir una inferioridad respecto al ser humano, los pone en una situación de mayor plenitud vital. A partir de esta conclusión preliminar, podemos ahora pasar a preguntar: ¿cuál es la diferencia entre *Welt* y *Feld*? ¿Por qué la piedra no tiene campo y el animal está cautivo en su campo?

La indicación poética del campo (*Feld*) y la apertura de la tierra (*Erde*)

De todos los términos puestos en juego en la nueva formulación de la tesis sobre la piedra, el animal y el ser humano, probablemente el campo (*Feld*) es la idea sobre la cual Heidegger ofrece menos indicaciones, especialmente en comparación con las varias reflexiones que emprende en torno a nociones como mundo (*Welt*) y tierra (*Erde*). Por ello, ésta será inevitablemente la sección más provisional de este estudio, se deberá conformar con algunas indicaciones generales en espera de futuras aproximaciones más detalladas. Comencemos por presentar nuestra hipótesis: *campo* (*Feld*) es una expresión *poética* que puede entenderse como la *apertura* de cada ser vivo en particular, incluyendo a los seres humanos. En otras palabras, sería equivalente al concepto de *Umwelt*, lo cual explica que la piedra carezca de ello y que el animal esté cautivado (*Feldbenommen*).

Para entender este punto es preciso volver al trabajo de Jakob von Uexküll, en el cual se basan las interpretaciones propuestas por Heidegger en los *Grundbegriffe der Metaphysik*. Von Uexküll plantea que cada especie animal tiene un *Umwelt* particular, irreducible e incomparable con el de cualquier otra especie. Desde esta perspectiva es absurdo juzgar o valorar la particular relación que una garrapata tiene con su *Umwelt*, al compararla con la relación que una abeja, un águila o un ser humano tienen, a su vez, con el suyo. Cada ser vivo es una relación incomparable con su entorno, no hay ninguno que esté *mejor* o *peor* adaptado. Enrique Muñoz explica al respecto:

Según el biólogo estonio, el “medio ambiente” (*Umwelt*) es una realidad subjetiva en la que cada ser vivo interactúa. La extensión, es decir, el horizonte de este espacio, se determina por la organización de cada ser vivo. De este modo, cada ser vivo establece el punto central de ese horizonte. En consecuencia, el medio ambiente de las medusas es un mero medio ambiente de alimentación, el medio ambiente de la abeja está compuesto de las cosas propias de las abejas (flores, plantas, polen, miel, etc.) y el medio ambiente del ser humano, valga la redundancia, tiene características humanas.²⁶

Esto permite comprender por qué cada animal es concebido como cautivo en su *Umwelt*, que es incomparable e insustituible respecto a todas las

²⁶ Enrique Muñoz, “El aporte de Jakob von Uexküll”, 100.

²⁷ El término *Umwelt* designa una especie de esfera de subjetividad propia de los animales, un motivo que estuvo detrás del hecho de que Von Uexküll lo prefiriera contra *Milieu*, empleado en su obra temprana. Como observa Alberto Bastard, “el cambio terminológico de *Milieu* a *Umwelt* obedece a la exigencia uexkülliana de un cambio de paradigma biológico, de uno mecanicista, privilegiado en las ciencias de la vida pero inadecuado para el biofilósofo báltico en tanto que concibe al organismo animal como mera máquina, a uno subjetivista”. Alberto Bastard, “El cambio del concepto de *Milieu* al de *Umwelt* en el marco de la crítica uexkülliana al mecanicismo en biología”, *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 21, núm. 43 (2021): 45.

otras especies animales.²⁷ Lo anterior todavía no aclara por qué aparece, en la nueva formulación de la tesis, la idea de *Feld*. En el mismo volumen de los *Cuadernos negros*, encontramos la expresión *Umfeld*, precisamente en el contexto de una reflexión sobre el modo en que el pensamiento tradicional ha tematizado la vida:

Pero la “vida” ha sido distinguida con la seguridad del crecimiento, lo cual no se entiende solamente como agrandamiento, sino el desarrollo de las predisposiciones, y además con el afianzamiento de toda la consistencia; este desarrollo que se afianza a sí mismo lo entendemos como un echar raíces e incluir un entorno [*Umfeld*] de (lo ente) como condición para la consistencia.²⁸

Es digno de mención que en alemán la palabra *Feld* también se usa en expresiones como campo de sentido (*Sinnfeld*), por lo que alude a un ámbito de referencias significativas. Así, dicha expresión haría más justicia al contenido semántico que tiene el concepto de *Umwelt* en Von Uexküll, pues, como es sabido, el biólogo estonio es considerado iniciador de la biosemántica. *Feld* denominaría el campo de sentido donde se mueve cada ser vivo, lo cual incluye al ser humano; sin embargo, mientras que otras especies animales permanecen cautivas en su campo (*Feldbenommen*), el ser humano ha sido desprendido de ese cautivamiento, todo lo contrario a un progreso evolutivo. Resulta una señal de ese desprendimiento o desasimiento (*Sichloswerfen*) que el ser humano puede saber que *no* percibe su mundo como una abeja, como una garrapata o un lagarto.

Además, con su peculiar estilo poético de los años siguientes, Heidegger se refiere en varias ocasiones a la vida cotidiana de los mortales —esto es, los seres humanos— como una vida en *medio del campo*. Esto significaría

²⁸ Heidegger, *GA* 95, 129.

que animales y hombres comparten la pertenencia a un campo, a *su campo*, con la diferencia de que el animal está absorto en su propio campo (*Feldbenommen*), sin la posibilidad de salir de él. Los hombres, por su parte, no sólo se mantienen como configuradores o constructores de mundo, sino que también *abren la tierra*. Sobre esta noción (*Erde*) tenemos más indicaciones textuales en la obra heideggeriana; sabemos, en especial tras la serie de conferencias sobre *El origen de la obra de arte*, que la tierra la piensa en pugna con el mundo; mientras que este último apunta a una apertura del ámbito significativo, la tierra se define por la tendencia opuesta, el cierre: “la confrontación de mundo y tierra es una disputa [*Streit*]. Por su puesto, falsificamos con demasiada facilidad la naturaleza de la disputa al concebirla como mera discordia y lucha y, por lo tanto, sólo la entendemos como desorden y destrucción”.²⁹

En cambio, la disputa conflictiva entre mundo y tierra se acerca más al *pólemos* de Heráclito, esto incluye a la par un matiz armónico y constructivo. Por su parte, lo peculiar del ser humano no sólo es su relación con la apertura del mundo, sino que también llega a tener noticia y a vincularse con lo que se resiste a la apertura, esto es, aquello que escapa a su configuración del mundo. Si el hombre puede decir que la piedra es *sin mundo* y *sin campo*, esto sólo es posible a través de una referencia a la tierra, lo que se *cierra*, lo que *resiste* a la apertura del mundo. Por ello tierra y mundo libran una contienda esencial. Tomando en cuenta que el pensamiento heideggeriano posterior a la década de 1930 enfatiza el carácter del ser como rehuso (*Entzug*), cabe considerar que la relación de la existencia humana con el cierre de la tierra es algo más fundamental que la apertura y configuración de mundo. En todo caso, los mortales se sitúan en medio de la contienda y, en esta medida, abren la tierra y configuran el mundo.

²⁹ Martin Heidegger, *GA 5: Holzwege* (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1977), 35.

El ser humano es uno de los escenarios —otro es la obra de arte— en donde más álgidamente se despliega esa lucha entre tierra y mundo: la tierra tiende al *cierre*, la *vuelta* a lo natural y animal, la pertenencia simple a un campo o mundo entorno (*Feld, Umwelt*); mientras que el mundo tiende al sentido, la apertura y la explicación, apunta en última instancia al dominio y control de la tierra; la técnica es un despliegue desproporcionado de esta segunda tendencia. Lo paradójico es que el triunfo de uno u otro contendiente, el cierre de la tierra o la apertura del mundo, significaría en esencia lo mismo: el cese u obliteración de la apertura del ser, la anulación del *Weltereignis*. La existencia humana se sitúa en una decisión fundamental, entre el repliegue hacia la *vida*, el *instinto*, el *entorno natural* (cierre) y el triunfo del cálculo y la planificación (apertura); el triunfo de alguna de las dos posibilidades implicaría un *armisticio* entre tierra y mundo, un cese del conflicto.

De acuerdo con lo anterior, se propone la hipótesis de que el hombre comparte con los animales la pertenencia a un *Umwelt* o, dicho en el lenguaje poético tardío, a un *campo* (*Feld*). Después de todo, el ser humano es también un ser vivo, un mamífero antropoide *entre otros*; también necesita respirar, comer, dormir, siente el impulso de la ira, el miedo o la atracción reproductiva. Esto implica un peculiar problema: si el hombre no deja de ser un animal más, ¿cómo se relaciona su posible pertenencia al ser con esa animalidad? ¿Una cosa es indiferente de la otra? ¿Están en una relación de conflicto o contradicción? Estas preguntas no son planteadas de ningún modo en los *Grundbegriffe der Metaphysik*.

Después de todo, si el hombre no *viviera*, no habría pregunta por el ser. ¿Cómo fue que en medio de lo *ente* —aún impensado como tal—, entre la naturaleza y los animales, surgió en uno de ellos una relación con el ser, y más aún, la posibilidad de preguntar por él? Se podría denominar *acontecimiento antropológico* a la irrupción de ese ente que llamamos hombre en medio de la naturaleza. ¿Dicha irrupción tiene algo que ver con el ser? ¿Prepara el acontecimiento del ser en cierto modo? ¿Se trata

más bien de un encuentro completamente fortuito y contingente? ¿O acaso no hay tal cosa como un acontecimiento que irrumpre en lo natural, sino que es un fenómeno más, en medio de la materia cósmica? Para adentrarnos en estas preguntas es necesario afinar la mirada hacia lo que se ha denominado *vida, naturaleza* y, por supuesto, *ser humano*.

Tres dimensiones del acontecimiento antropológico

Con el esbozo previo de la idea de tierra hemos visto que la vida o naturaleza no tienden por sí mismas hacia la apertura del ser. Por ello Heidegger, al contrario de Nietzsche, se esfuerza tanto por no confundir ambas instancias, vida y ser. En la tradición metafísica la vida ha sido comprendida usualmente como lo fluido y cambiante, perpetuo movimiento, en oposición a la permanencia y estabilidad; pero si la vida es tendencia al cierre, apuntaría también al anquilosamiento en lo estable. Para Heidegger, la pregunta por la vida no basta para llegar a la pregunta por el ser o, más preciso, son preguntas que apuntan a senderos distintos.

Frente a la apertura del ser, lo vivo tendría una rigidez inclusive mayor a la de la piedra misma, pues al ser apertura se mantiene en lo anquilosoado, mientras que lo inerte no tiene si quiera esa posibilidad. En tal caso, ¿latiría en lo vivo la remota posibilidad de no permanecer en semejante anquilosamiento? Si es así, el ámbito del ser y el de la vida no estarían tan desligados —el pensamiento más tardío de Heidegger, el de la cuaternidad, se aproxima a esta posibilidad, a condición de tomar distancia de la concepción tradicional de *vida*, y de comprender la singular noción de tierra (*Erde*)—. En otras palabras, la pregunta es: ¿hay en la vida *posibilidad* como tal o todo se reduce a *necesidad*? ¿Qué es lo que arranca a un ser vivo de su estricta ligación con lo necesario para ser llevado a lo posible? ¿Qué instancia impulsó al radical desasimiento (*Sichloswerfen*) del ente vivo que un día sería llamado humano?

En el contexto de los *Grundbegriffe*, Heidegger considera que en todo lo viviente, a pesar de la riqueza y diversidad de sus formas, falta la apertura al ente en tanto ente. Desde este enfoque todo lo vivo tiende a incorporar y *fijar* lo exterior en el círculo previamente trazado por su *Umwelt*, o bien, para emplear la expresión posterior, su campo (*Feld*), al cual el ser vivo se mantiene *anquilosado* (*Erstarrung*), noción que se puede pensar como *anquilosamiento*, *solidificación* o *estupor*, una connotación cercana a *Benommenheit*. La pregunta es, entonces, toda vez que el hombre sigue siendo un ente vivo, ¿cómo rompe o puede llegar a romper con dicho anquilosamiento? ¿Lo viviente resiste a esa ruptura? ¿O más bien hay en lo viviente algo que pudo impulsar hacia ella?

Heidegger solamente llegó a aproximarse a esta cuestión, una pregunta por el *acontecimiento antropológico* —que no se debe confundir con el *Ereignis*—, tomando en cuenta que la apertura del ser es irreductible al círculo de los impulsos y las necesidades del campo (*Feld*) de lo vivo; aún más, como hemos visto, la apertura de un horizonte ontológico *rompe* con la entrega a esa inmediatez. Lo único que sabemos es que esa *ruptura* se da en la contienda de mundo y tierra, pero en medio de esta lucha, la naturaleza y la animalidad previas no quedan explicadas como *condición de posibilidad* del hombre.

Si suponemos que la tierra es *más antigua* que el mundo, ¿de *dónde* proviene este último? ¿De la tierra misma? ¿De algo distinto a ella? ¿Pudo la tierra hacer brotar de sí misma a su propio contendiente, a la manera de Atenea que nace armada de la cabeza de Zeus? Sin lograr dar respuesta a estas cuestiones, aquí se propone la tesis de que el hombre, su esencia, consiste justamente en la irrupción de esa contienda entre mundo y tierra. El hombre *es* el principal escenario de esa lucha, el primer ente en el cual tiene lugar dicha pugna; si tal conflicto llegase a terminar, la esencia del hombre como tal se desvanecería, esto es, se anularía el *acontecimiento antropológico*. Pero esta irrupción no se debe confundir con el *acontecimiento apropiador* o *Ereignis*; este último consiste en la *apropiación* his-

tórica del hombre por parte del ser, según la cual el hombre pertenece, se adentra y pregunta por la verdad del ser, pensada en su esencia rehusada; ésta es una posibilidad histórica y en continuo *por venir*.

Después de todo, tal apropiación no sería siquiera posible si no hubiese un ente del cual apropiarse; ese ente, lo sabemos ya, es el hombre. Por su parte, el *primer comienzo* (*erste Anfang*) dado en la antigua Grecia, consiste en el primer esbozo histórico de esa apropiación. Heidegger siempre se opuso a preguntar más allá de ese primer comienzo, pero, ¿acaso no había hombres antes del primer comienzo? ¿No fueron también hombres Anaximandro, Parménides y Heráclito, mortales en medio del mundo? Si hemos de tomar en serio la *menesterosidad del ser*, su necesidad y llamado a dirigir al hombre, ¿no necesitaban el comienzo y el acontecimiento que el hombre irrumpiera previamente en medio del mundo? ¿Esa irrupción tiene algo que ver con el comienzo y el acontecimiento? ¿O son dos ámbitos por completo desligados que se encuentran contingentemente?

Cabe hacer algunas distinciones conceptuales. El ser humano es un ser vivo como otros, un animal que puede considerarse un mamífero antropoide; además, este ser vivo se encuentra en una referencia significativa frente a las cosas, se sitúa en una apertura desde la cual se refiere a los entes y trata con ellos en su vida cotidiana, esto constituye su campo (*Feld*). Finalmente, guarda la posibilidad de ser *sustraído* o desprendido de dicha referencialidad cotidiana y, con ello, posiblemente, de preguntar por la apertura misma. Estas tres dimensiones o sustratos se dan en el hombre al unísono, pero no necesariamente de manera *armónica y pacífica*.

La sola condición de ser vivo no da al hombre su esencia humana, sino que la apertura al mundo es la instancia que lo encamina a su esencia; sólo lo *encamina*, porque el hecho de que se dé tal apertura no garantiza que el hombre asuma y se inserte completamente en ella. Cuando el hombre al fin vuelve la mirada pensante hacia esa apertura, para preguntar por ella y habitar su mundo a partir de la misma, se da una realiza-

ción de su esencia, misma que, no obstante, no puede ser una meta fija y segura, pues en tal caso no se da más la apertura. Dicha apertura es un evento por sí mismo, no es equiparable inmediatamente al hombre como ente; el ente que llamamos hombre *antecede* a dicha apertura, pero sólo a través de ella es arrancado de la inmediatez de su campo (*Feld*) para ser el hombre que es.

Tendríamos, en conclusión, tres momentos o instancias para tematizar al ser humano y su posible relación con el ser: a) *Momento antropológico*, donde el hombre es pensado y definido como un animal, con necesidades y comportamientos naturales, perfectamente asimilables al desenvolvimiento de cualquier animal en su *Umwelt* o campo (*Feld*). b) *Evento de apertura*, cuando el hombre es arrancado o separado de su referencia limitada y necesaria a una serie de marcadores de sentido previamente establecidos por el círculo desinhibidor de su *Umwelt*; en otras palabras, pasa de una referencialidad amplia, sumamente rica, pero limitada, a una ilimitada, más aún, a una experiencia de lo *ilimitado*, lo que en el marco de los *Grundbegriffe* será denominado *totalidad de lo ente*. Esta apertura tiene profundas consecuencias en la condición humana, pues nos desprende de la exclusiva referencia a lo *real* y presente, para colocarnos frente a la interrogación por lo *necesario* y, sobre todo, de lo *possible*. Con la apertura de esta referencialidad se inaugura también el horizonte temporal para el hombre, incluso podría decirse, en los términos de *Ser y tiempo*, que el tiempo es ya esa apertura originaria, una de cuyas principales implicaciones es la experiencia que tiene el hombre de su propia muerte, de su más íntima finitud, por ello consideramos que la tematización heideggeriana de los hombres pensados como los mortales (*die Sterblichen*) apunta a este segundo momento. Finalmente, c) la *fundación del Da-sein*, cuando los mortales no sólo experimentan su apertura ontológica y habitan a partir de ella, sino que se interrogan por ella a partir de una experiencia histórica de la misma.

Al hacer una evaluación crítica de estos tres momentos, que no necesariamente siguen una secuencia cronológica, será posible esbozar una respuesta a las preguntas iniciales de esta reflexión, más allá de lo planteado: ¿Cuál es el sentido filosófico de la expresión *campo* y cuál es su diferencia respecto a *mundo*? ¿Qué implica que ahora el animal sea presentado *sin mundo*? ¿Qué sentido tiene el ser humano en la apertura de la tierra y cuál es la relación de esta idea con la configuración de mundo? ¿Qué implica este replanteamiento para el pensamiento de Heidegger?

A manera de conclusión: el diálogo con Derrida, de nuevo

El calificativo pobre de mundo (*weltarm*) referido al animal es insuficiente, como el propio Heidegger afirma en los *Cuadernos negros*, en gran medida porque representa un criterio completamente ajeno al animal, con el cual, a pesar de todo, se le considera y analiza. Es tan absurdo como decir que el ser humano es pobre de ramas respecto al árbol, pobre de mirada y alas respecto al águila, o pobre de fuego respecto al Sol. En la segunda versión de la tesis —el animal es *cautivo en su campo y sin mundo*—, el filósofo alemán retrocede y considera que no hay puente, ni sólido ni endeble, entre el animal y el mundo, lo cual no constituye ninguna merma para el animal, sino todo lo contrario, una riqueza de pertenencia a su campo de sentido (*Feld*). Con este nuevo matiz, es posible responder a una observación crítica que planteó en su momento Derrida: “decir que el animal es pobre de mundo es mostrar que tiene un mundo. Y Heidegger dice constantemente cosas deliberadamente contradictorias, a saber, que el animal tiene un mundo al modo del ‘no tenerlo’”.³⁰ Considerar al animal respecto al mundo implicaba interpretarlo con un baremo humano.

³⁰ Jaques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Madrid: Trotta, 2008), 183.

El hombre por su parte, animal *pobre de campo*, fue arrancado de esa pertenencia, de un modo que aún deben aclarar la filosofía y la ciencia. Llegados a este punto, nos quedamos con más dudas: ¿cómo pensar ese desprendimiento (*Sichloswerfen*) del hombre, en el cual se le pone en un camino que, a la postre, apuntará a pertenecer al ser? ¿Cómo pensar esa hendidura (*Zerklüftung*) o herida (*Verwundung*) en medio de la tierra? Con estas preguntas y conclusiones en mente, podemos volver al diálogo que Derrida estableció con Heidegger. En su revisión sobre el modo en que diversos pensadores, incluido el autor de *Ser y tiempo*, interpretaron el problema del animal, Jaques Derrida enfatizó que entre el hombre y el animal se mantiene una brecha insalvable, pero no una brecha única, pues existe previamente un quiebre semejante entre cada especie, de modo que cada una sería una singularidad radical. Un gesto metafísico consistiría en borrar esas grietas o ignorarlas.

Para Derrida la cuestión principal no radica en *restituir* al animal aquello de lo que fue privado por parte de Heidegger —acceso al mundo, es decir, al *ente en cuanto tal*—, sino en preguntar si el hombre mismo tiene en verdad acceso a ello. El francés resume su propuesta del siguiente modo: “no consistiría sólo en desplegar, multiplicar, hojear la estructura del ‘como tal’ o la oposición del ‘como tal’ y del ‘no como tal’, ni tampoco en devolver al animal aquello de lo que Heidegger dice que está ‘privado’, sino en la necesidad de preguntarse si el hombre, por su parte, posee el ‘en cuanto tal’”.³¹ Esto encuadra con lo que Heidegger sostuvo al final de la década de 1920, en la época de *Ser y tiempo*, en cuyo borde aún se encuentran los *Grundbegriffe der Metaphysik*, dando a entender que el ser humano ya está, inevitablemente, en una relación con mostrarse de lo ente en general, es decir, con la estructura del *en tanto tal*. Una señal de esto es que el filósofo aún emplea expresiones como *Dasein humano*.

³¹ Derrida, *El animal*, 188.

Sin embargo, a partir de la década de 1930 el discernimiento entre ser humano y *Dasein*, que es donde se realiza el desocultamiento del ser en tanto tal, se agudiza. En los textos publicados de manera póstuma —la mayoría de los cuales Derrida no alcanzó a conocer— Heidegger llegó a coincidir, sin saberlo, con el juicio del pensador francés, a saber, que probablemente también al ser humano le puede ser denegado aquello de lo que antes se había desprovisto al animal: una relación con lo ente en tanto tal. Aunque éste es un tema más amplio, que requeriría un estudio pormenorizado, baste señalar una expresión de los *Beiträge zur Philosophie* en la cual Heidegger señala la posibilidad de que el ser humano pierda su relación con el ser: la expresión de *animal tecnificado* (*technisierten Tier*): “¿Qué se prepara entonces? El tránsito al animal tecnificado, que comienza a reemplazar los instintos, que ya se tornan más débiles y toscos a través de lo gigantesco de la técnica”.³²

En otras palabras, el ser humano puede volver a asirse de aquello de lo cual se había soltado, puede volver a su campo (*Feld*) para quedar absorto o cautivo en él, un campo tecnificado que, no obstante, se anuncia como más débil y toscó comparado con el de los otros animales. La reformulación de la tesis sobre el animal vendría a responder dos objeciones de Derrida: la aporía consistente en considerar al animal con algo que no le pertenece por defecto (el mundo), y que el ser humano también puede carecer de aquello negado al animal: la referencia al ente y al ser.

Éste no es el final del diálogo, pues el filósofo francés apunta a otro problema del que no parece querer hacerse cargo el pensamiento heideggeriano: la radical singularidad de cada especie animal. Bien podría objetarse que es necio pedirle a un pensador algo que no tiene la intención de indagar; para decirlo de manera caricaturesca, sería como reclamar a

³² Martin Heidegger, *GA 65: Beiträge zur Philosophie* (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1989), 98.

Heidegger por no abordar la diferencia entre los diversos tipos de cuerpos celestes. Sin embargo, consideramos que la meditación en torno a los animales, dicho necesariamente en plural, podría aportar valiosas pistas para una de las preguntas que salió al paso: ¿Cómo pensar esa hendidura (*Zerklüftung*) o herida (*Verwundung*) en medio de la tierra? ¿De dónde provino el desprendimiento (*Sichloswerfen*) del que participa el ser humano si no es de lo previamente vivo?

Quizá los animales son portadores de esas grietas como posibilidades inauditas de singularidad y disruptión, como señala Calarco al reflexionar sobre el pensamiento del filósofo de la *différance*: “Derrida sugiere que los animales llevan consigo una fuerza potencialmente disruptiva, fuerza que nos afecta y desafía antes de alguna reflexión explícita, teórica o de algún debate que deberíamos tener sobre el estatus ético de los animales”.³³ Tal vez habría que seguir la pista de los animales, pues esos quiebres singulares anunciarían el rastro de la hendidura en la cual fue puesto el animal humano, en medio de un *Weltereignis* cuyo pensamiento queda pendiente. O bien, puede tratarse de una animalidad que es nuestra todavía, la cual reconocemos en el dolor, el hambre, la fatiga; entonces habría que seguir el rastro del animal que somos.

³³ Matthew Calarco, “Derrida, los animales y el futuro de las humanidades”, *Disertaciones* 10, núm 2 (2021): 16.

Referencias

- Bailey, Christiane. "La vie végétative des animaux: la déstruction heideggérienne de l'animalitéo." *PhaenEx* 2, núm. 2 (otoño-invierno de 2007): 81-123.
- Balazut, Joël. "L'homme, l'animal et la question du monde chez Heidegger." *Klesis* 16 (2010): 8-26.
- Bastard, Alberto. "El cambio del concepto de *Milieu* al de *Umwelt* en el marco de la crítica uexkülliana al mecanicismo en biología." *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 21, núm. 43 (2021), 43-68.
- Buchanan, Brett. *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*. Nueva York: SUNY Press, 2008.
- Calarco, Matthew. "Derrida, los animales y el futuro de las humanidades." *Disertaciones* 10, núm 2 (2021): 7-20.
- Candiloro, Hernán. "Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger". *Areté* 24, núm 2 (2012): 263-287.
- Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Traducido por Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez. Madrid: Trotta, 2008.
- Gilardi, Pilar. "Una lectura deconstruktiva de la frase 'el animal es pobre de mundo'." *Ápeiron. Estudios de filosofía* 8 (2018): 99-114.
- Heidegger, Martin. *GA 5: Holzwege*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____. *GA 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1983.
- _____. *GA 65: Beiträge zur Philosophie*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1989.
- _____. *GA 70: Über den Anfang*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2005.
- _____. *La pobreza / Die Armut* [edición bilingüe]. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

- _____. *GA 94: Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2014.
- _____. *GA 95: Überlegungen VII-IX (Scharze Hefte 1938/39)*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2014.
- Menegazzi, Tommaso. “Helmuth Plessner: Antropología y bio-filosofía a comienzos del siglo xx.” *Thémata* 43 (2010): 289-315.
- Muñoz, Enrique. “Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de los *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad 1929/30* de Martin Heidegger.” *Veritas* 29 (2013): 77-96.
- _____. “El aporte de Jakob von Uexküll a los *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930)* de Martin Heidegger.” *Diánoia* 75 (2015): 85-103.
- _____. “Una discusión epocal: la formación de mundo en Heidegger y la excentricidad en Plessner.” *Ápeiron. Estudios de filosofía* 9 (2018): 89-97.
- Neira, Hernán y Diana Aurenque. “¿Pobres y ricos de mundo? Repensando la noción heideggeriana de la animalidad.” *Aurora* 26, núm. 38 (enero-junio de 2014): 315-342.
- Padui, Raoni. “From the Facticity of Dasein to the Dacticity of Nature: Naturalism, Animality, and Metontology.” *Gatherings: The Heidegger Circle Annual* 3 (2013): 50-75.
- Ramos, Robson. “Heidegger: a vida como possibilidade e mistério.” *Aurora* 24 núm. 35 (julio-diciembre 2012): 481-507.
- Schalow, Frank. *The Incarnality of Being. The Earth, Animals, and the Body in Heidegger's Thought*. Nueva York: SUNY Press, 2006.
- Seol, Min. *Das Ansichsein der Natur in der Weltoffenheit bei Martin Heidegger*. Wurzburgo: Königshausen & Neumann, 2014.
- Sloterdijk, Peter. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Traducido por Joaquín Chamorro. Madrid: Akal, 2011.