



**EL BESTIARIO DE
HEIDEGGER: EL
ANIMAL SIN LENGUAJE
NI HISTORIA**

Eduardo Mendieta

EL BESTIARIO DE HEIDEGGER: EL ANIMAL SIN LENGUAJE NI HISTORIA

Resumen: en este artículo se usa el tropo del bestiario para dilucidar los efectos políticos de las reflexiones de Heidegger sobre los animales. Se ofrece una revisión general de tres textos claves del trabajo de Heidegger en la década de finales de los años 20 y finales de los años 30, que marcan temporalmente su famosa *Kehre* (giro) del pensamiento heideggeriano. *Kehre* sella el cambio desde la analítica del *Dasein* hacia el pensamiento de la *Ereignis des Seyn* y la eventualidad de la apropiación del Ser. Se argumentan tres puntos centrales: i) que la fenomenología de la animalidad de Heidegger, corolario de su fenomenología del *Dasein*, dice más sobre los humanos que sobre los animales; ii) que en el pensamiento de Heidegger, el asunto de los animales está profundamente relacionado con las cuestiones sobre “polemos”, la nación, el Estado y *Volk*; y iii) que consecuentemente tenemos que aprender a ver el bestiario de Heidegger como un bestiario político, belicoso y marcial.

Palabras clave: bestiario, animal, historia, *polemos*, *Volk*, Estado

HEIDEGGER'S BESTIARY: THE ANIMAL WITHOUT LANGUAGE OR HISTORY

Abstract: In this article the trope of the bestiary is used in order to elucidate the political effects of Heidegger's reflections on animals. It offers a general overview and analyses of three key texts by Heidegger, which cover the decade from the late 20s to the late 30s, a decade that marked temporally the famous *Kehre* (turn) in Heideggerian thinking. This *Kehre* signals the turn from the analytics of *Dasein* towards the thinking of the *Ereignis des Seyn*, the event of the appropriation of Being. Three key points are argued: i) that Heidegger's phenomenology of animality, which is a corollary of his phenomenology of *Dasein*, says more about humans than about animals; ii) that in Heidegger's thinking the question of animals is intricately related to the question of “polemos,” nation, the state and *Volk* (people); iii) and that consequently we have to learn to see Heidegger's bestiary as a political, bellicose and martial bestiary.

Keywords: bestiary, animal, history, *polemos*, *Volk*, Nation

Fecha de recepción: marzo 24 de 2011

Fecha de aceptación: mayo 29 de 2012

Eduardo Mendieta: colombiano, profesor, Director del programa en filosofía, Stony Brook University. Ph.D. New School for Social Research.

Correo electrónico: eduardo.mendieta@stonybrook.edu

EL BESTIARIO DE HEIDEGGER: EL ANIMAL SIN LENGUAJE NI HISTORIA*

“Omnis mundi creatura
Quasi liber et pictura
Nobis est et speculum”

Alan of Lille, *De Incarnatione Christi*, PL CCX, 579A.

INTRODUCCIÓN

La verdadera explosión de libros sobre animales y filosofía podría tentarnos a afirmar que un nuevo tema filosófico ha sido descubierto o que, al menos, ha sido tomado en serio y juiciosamente por los filósofos. Sin embargo, la cantidad de las publicaciones no es un buen indicador ni de la historia ni de la relevancia de algún tema filosófico. La así llamada cuestión de “lo animal”, o, para usar el correctivo de Derrida de “los animales”, es tan antigua como las preguntas: ¿Qué es lo humano?, ¿Qué significa ser humano? y ¿Cómo ha sido expuesto, al menos desde Homero, el ser humano? Es una clase distinta de animal que reconoce su animalidad al trazar una línea de distinción *vis-à-vis* otros animales. Somos el animal que está siempre ansioso por su propia animalidad. Somos el animal que se pregunta por el significado de ser un animal cuya animalidad se encuentra siempre en cuestión. Somos el animal cuyo pariente más cercano es otro animal que con desaliento se da cuenta de que se encuentra demasiado lejos de Dios. Somos el animal que, como Pico della Mirandola lo indicó, se encuentra sin una morada, sin un lugar fijo en la gran cadena del ser. Somos el animal sin hábitat específico alguno. Al nacer, somos arrojados a un mundo que parcialmente ya está ahí pero que también espera por ser construido. Somos el animal sin hogar; pero también somos, como lo señala Nietzsche, el animal inacabado. Somos entonces el animal que aún debe ser domesticado o, para hacer eco de la provocativa formulación de Peter Sloterdijk, somos el animal sin domesticar.

* Traducción de: Profesor Javier Orlando Aguirre Román

En lo que sigue quisiera aproximarme a la cuestión de lo animal de una forma mucho más sobria y delimitada mediante la reconstrucción conceptual de la contribución de Martin Heidegger a la “cuestión lo(s) animal(es)”. Filtraré mi reconstrucción a través del tropo o la lente del ‘bestiario’. Argumentaré que toda reflexión sobre los animales presupone un bestiario, implícito o explícito.

Más concretamente, en lo que sigue, espero, primero, usar el tropo del bestiario para dilucidar los efectos políticos de las reflexiones de Heidegger sobre los animales. Segundo, ofreceré una revisión general de tres textos claves del trabajo de Heidegger en la década de finales de los años 20 a finales de los años 30, que, según la tradicional cronología heideggeriana, constituyen la marca temporal de su famosa *Kehre*. Esta *Kehre* sella el giro desde la analítica del *Dasein* hacia el pensamiento de la *Ereignis des Seyn* y la eventualidad de la apropiación del Ser. Específicamente, argumentaré tres puntos: i) que la fenomenología de la animalidad de Heidegger, corolario de su fenomenología del *Dasein*, dice más sobre los humanos que sobre los animales; ii) que en el pensamiento de Heidegger, el asunto de los animales está profundamente relacionado con las cuestiones sobre “polemos”, la nación, el Estado y *Volk*; y iii) que consecuentemente tenemos que aprender a ver el bestiario de Heidegger como un bestiario político, belicoso y marcial.

BESTIARIOS

Antes de pasar al análisis de los textos de Heidegger de la década de los 30 es necesario presentar una breve discusión sobre el tema de los bestiarios. ¿Qué son los bestiarios? Un bestiario es un libro de bestias, una clase de enciclopedia o un compendio de las descripciones, y, en muchos casos, representaciones gráficas de animales fantásticos e inusuales, aunque otras veces de animales más bien comunes y pedestres. Los bestiarios buscaban exponernos a lo exótico, pero, además, perseguían principalmente ofrecer un catálogo de la creación de Dios con una clave para decodificar su mensaje moral. Los bestiarios fueron eminentemente trabajos religiosos y espirituales. Esta clase de libros se consolidó eficazmente durante los siglos XII y XIII y la mayoría de ellos fueron producidos en Inglaterra. Fueron tan populares como la Biblia y como algunos de los breviarios producidos durante la Edad Media tardía. El bestiario cumplía una función pedagógico-espiritual. Fueron usados para educar a los cristianos sobre la beneficencia y la beatitud de la creación de Dios, su diseño moral y la forma cómo ese diseño se manifestaba en todas las cosas vivientes tal y como lo indicaba la cita de Alan de Lille al inicio de este texto. Así, un monje que leyera y contemplara estos libros hermosamente producidos, los estaría leyendo en tres niveles diferentes. *Primero*, el monje leía el bestiario literalmente, esto es, en términos de lo que decía sobre ciertos animales y las etimologías de sus nombres. *Segundo*, el texto era leído como si estuviera estableciendo una conexión entre el Viejo y el Nuevo Testamento

y cómo esas conexiones personificaban las virtudes y cualidades de ciertos animales. Finalmente, en un tercer nivel, estos textos eran leídos en términos de las claves que ofrecían para descifrar las lecciones morales que deberían volverse inteligibles al relacionar estas intertextualidades. Los bestiarios eran hipertextos que relacionaban la sabiduría de los griegos con las doctrinas religiosas del Viejo y el Nuevo Testamento. Así, los Cristianos creían que eran las virtudes morales más nobles aprobadas por Dios. En efecto, el bestiario es la versión cristiana del *Physiologous* Griego. Bien podría decirse que los libros de C.S. Lewis y Tolkien, escritos durante una profunda crisis de la cultura occidental, hicieron uso del bestiario cristiano para ofrecer un diagnóstico del malestar cultural.

Considero que es posible ofrecer una tipología de los bestiarios, esto es, clasificarlos en las siguientes categorías que permiten ver sus divergencias así como sus objetivos específicos:

- i. Filosóficos: como los que encontramos en los trabajos de Aristóteles sobre los animales: *Historia de los animales*, *Las partes de los animales* y *El movimiento de los animales*. Tanto la *República* de Platón como el *Sofista* pueden ser leídos como bestiarios. Igualmente, *El Leviathan* y *El Behemoth* de Hobbes, y *Tierra y Mar* de Carl Schmitt. De la misma forma, Nietzsche y sus alusiones a la “bestia rubia”, y todos los demás animales que habitan su corpus. Y claro, Heidegger, como lo argumentaré con más detalle, y más recientemente Derrida, Agamben, Haraway y Coetzee.
- ii. Religiosos: aquellos que tomamos como paradigmáticos, que podemos encontrar en la Biblioteca Británica, en Londres, pero también todos los textos religiosos que alegorizan al Diablo como una bestia.
- iii. Políticos: acá estarían una vez más la *República* de Platón, *La Política* de Aristóteles, los textos de Hobbes, de Rousseau, de Heidegger, de Derrida, de Agamben, de Schmitt, entre otros.
- iv. Imperiales: ejemplos de esta clase serían los textos de Sepúlveda, Vittoria, Hegel, Kant y más recientemente los discursos sobre los terroristas como bichos, plagas o infestaciones que deben ser erradicadas.

Por el momento permítaseme calmar el apetito filosófico con la idea según la cual el bestiario imperial, presente ya de muchas formas en las *Historias* de Herodoto, que asume una forma e intencionalidad explícitas en los bestiarios imperiales de la colonización europea, anticipa lo que llamaría la “máquina de bestialización del Estado biopolítico”. Si entendemos al Estado biopolítico como aquel tipo de Estado que hace vivir y matar con el fin de hacer vivir, es decir, hace vivir al matar y mata al hacer vivir; entonces la bestia es el tropo o la figura de aquello que debe ser eliminado con absoluta impunidad para que la sociedad pueda ser protegida. La distinción entre el bestiario y las máquinas de bestialización radica en que mientras el primero apuntaba a darnos un mapa moral de las criaturas vivientes,

por supuesto mediante distinciones ingratas, las últimas tenían un fin deliberado de inventar a “la bestia”, a “lo bestial”, con la finalidad de garantizar su erradicación, exterminio y limpieza. Lo que he llamado “máquinas de bestialización” es aquello que Primo Levi y Eugene Kogon describen tan bien en sus ensayos y libros sobre los campos de concentración nazis. Quiero resaltar acá el texto de Jeffrey Herf *El enemigo judío (The Jewish Enemy)* como la mejor ilustración de la forma como los bestiarios fueron transformados en “máquinas de bestialización” por un Estado biopolítico (Cfr. Herf, 2006). Sin embargo, estrategias retóricas similares encontradas en el libro *Nazi de la bestia* también pueden verse en los “Manuales Contra-Terroristas” de los ejércitos americanos, soviéticos e israelíes. La forma como trazamos la línea de diferenciación entre los ‘humanos’ y los ‘animales’ puede llevar a la ‘animalización’ de otros humanos animales. De la animalización a la bestialización, solo hay un corto paso. Sentimientos similares son compartidos por el filósofo Richard Rorty, quien ha escrito:

We in the safe, rich, democracies feel about the Serbian torturers and rapists as they feel about their Muslim victims: They are more like animals than like us. But we are not doing anything to help the Muslim women who are being gang raped or the Muslim men who are being castrated, any more than we did anything in the thirties when the Nazis were amusing themselves by torturing Jews. Here in the safe countries we find ourselves saying things like “That’s how things have always been in the Balkans”, suggesting that, unlike us, those people are used to being raped and castrated. The contempt we always feel for losers - Jews in the thirties, Muslims now - combines with our disgust at the winners’ behavior to produce the semiconscious attitude: “a plague on both your houses”. We think of the Serbs or the Nazis as animals, because ravenous beasts of prey are animals. We think of the Muslims or the Jews being herded into concentration camps as animals, because cattle are animals. Neither sort of animal is very much like us, and there seems no point in human beings getting involved in quarrels between animals. The human-animal distinction, however, is only one of the three main ways in which we paradigmatic humans distinguish ourselves from borderline cases (Rorty, 1998, p.1968).

En efecto, mientras veamos la animalidad de los humanos ya sea como una carga o como una dimensión incorregible de la existencia humana, siempre estaremos en una pendiente resbaladiza hacia la bestialización, y, peor aún, hacia la verminización, para usar el término de Derridá. En otras palabras, la “máquina antropológica” es siempre una máquina de “bestialización”. Estas ideas son exploradas en mi ensayo “The Imperial Bestiary of the U.S.: Alien, Enemy Combatant, Terrorist” (Mendieta, 2006).

LOS ANIMALES DE HEIDEGGER

Quisiera iniciar con una cita de Stuart Elden, quien ha escrito tal vez uno de los más completos análisis del amplio bestiario de Heidegger:

...the range of animals discussed is extensive. Notably there is the bee and the lizard on the rock, and there are the incidental mentions of frogs, chaffinches, the bird of prey, domestic pets like the dog, amobae and infusoria, fish, moles and worms, dogs and flies, the moth that flies into the light, and sea-urchins—a veritable bestiary (Elden, 2006, pp. 274-275).

—“El rango de los animales discutidos es extenso. En particular están la abeja y el lagarto sobre la piedra, pero también hay menciones incidentales a las ranas, los pinzones, el ave de presa, animales domésticos como el perro, la ameba y los infusorios, peces, topos y gusanos, perros y moscas, la mariposa que vuela hacia la luz, y los erizos de mar, un verdadero bestiario”— (Traducción propia).

En efecto, a lo largo de su trabajo, Heidegger tiene amplias y numerosas referencias a los animales pero antes de dirigir mi atención a los tres textos que quiero debatir, deseo empezar con una breve discusión del texto fundamental de Heidegger *Ser y Tiempo*, de 1927.

Podemos ofrecer una breve reseña de su trabajo en la siguiente forma: *Ser y Tiempo* se proponía desarrollar una analítica existencial del *Dasein*, puesto que el *Dasein* es el ojo de la cerradura ontológica a través del cual podemos darle un vistazo al Ser. El modo de existencia del *Dasein* es ya ontológico, esto es, en su modo de ser el *Dasein* ya revela algo acerca del Ser en cuanto tal. La analítica existencial del *Dasein* se convierte en una hermenéutica de su existencia puesto que el modo de existencia del *Dasein* es siempre precisamente un acto de interpretación. *Dasein* es la clase de ente cuya existencia está siempre en cuestión, y cuya existencia no tiene un sentido *a priori*. El sentido de nuestra existencia se encuentra entrelazado en todo momento con la ansiedad acerca de la misma existencia. Esta analítica y hermenéutica del *Dasein* gravita alrededor de tres ejes fundamentales:

i. Temporalidad – Historicidad – *Dasein* está determinado por su finitud manifestada, en primer lugar, en nuestra ansiedad sobre nuestra mortalidad. *Dasein* es mortal.

ii. Mundanidad – *Dasein* existe únicamente en un mundo. Su ser es siempre un ser con otros, en medio de o en la mitad de un mundo que revela entes. La existencia de *Dasein* es siempre un alcanzar o extenderse (*reaching*) temporalmente en un mundo que es tanto algo dado como algo por ser realizado.

iii. Lenguaje. *Dasein* experimenta, existe únicamente en y a través del lenguaje. *Logos* no es lógica sino palabra. Como el mundo de *Dasein*, el lenguaje es el éter,

por así decirlo, donde el *Dasein* reposa. *Dasein* no posee su lenguaje, más bien es el lenguaje el que posee al *Dasein*.

Estos temas claves de la temporalidad, la mundanidad y el lenguaje son esenciales para lo que Heidegger dirá acerca de los animales en sus obras finales. Sin embargo, ya en *Ser y Tiempo* menciona a los animales tres veces: *primero*, que los animales mueren y que la muerte es entendida como un fenómeno básico de la vida; *segundo*, con referencia al hecho de que *Dasein* se mueve en el dominio del Ser donde también se encuentran plantas y animales; y *tercero*, con respecto al problema de si la sensibilidad de los animales se encuentra constituida por el “tiempo”. En otras palabras, Heidegger se pregunta si la forma como los animales perciben el mundo se haya determinada por la temporalidad de manera semejante o no a como el *Dasein* lo percibe (Cfr. Heidegger, 1996).

Un aspecto extremadamente interesante y provocativo de las reflexiones sobre el *Dasein* y los animales está en la Sección 11 de *Ser y Tiempo*. Allí Heidegger introduce un contraste fascinante y hasta el momento poco analizado entre el *Dasein* “primitivo” y el “moderno”. Si *Dasein* es una categoría ontológica, ¿Cómo puede suceder que su forma de ser tenga una historia?, *Dasein* es histórico, ¿Pero es su estructura ontológica misma también histórica? y ¿Cómo se relaciona con el hecho de que esta estructura es parte del dominio del ser de lo viviente? Se podría decir en este punto que Heidegger formula el problema, o reconoce el reto, pero no ofrece, al menos en *Ser y Tiempo*, una respuesta clara. Adicionalmente, podría decirse que su giro a la pregunta de lo animal en los escritos posteriores es un intento por resolver la aporía introducida en esta sección.

Ahora puedo dirigirme a los tres textos que considero son particularmente significativos para los propósitos de esta investigación: *Los conceptos fundamentales de la Metafísica*, S/W 1929/1930: GA 29/30. Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - Finitud – Soledad, Trad. de Joaquín Alberto Ciria Cosculluela (Madrid: Editorial Alianza, 2007). Título original: GA, 29-30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. Edición de F.-W. von Herrmann. *Ser y verdad*, S/W 1933/1934: GA 36/37 y *Lógica como la pregunta acerca de la esencia del lenguaje* S 1934: GA 38.

A. Empecemos con *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica* de 1929, —Ver Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, trans. William McNeill and Nicholas Walker (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995)— escritos dos años después de *Ser y Tiempo*, y un año luego del encuentro en Davos con Cassirer. Este curso se ha vuelto famoso en virtud de las provocativas afirmaciones sobre los humanos y los animales que Heidegger introduce allí. El párrafo 42 inicia ya con esta afirmación: “Der Weg der vergleichenden Betrachtung von drei leitenden Thesen: der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm, der Mensch ist weltbildend” (Heidegger,

1983, p. 261). —“El camino de los exámenes comparativos de tres tesis guías: la piedra carece de mundo, el animal es pobre en mundo, el ser humano es formador de mundo”— (Traducción propia). Este enunciado, sin embargo, continua con la discusión del problema de lo humano en términos de la distinción entre el ser humano y Dios. El ser humano, como Dios, se encuentra de pie frente al mundo (stands over against the world). Como Dios, el ser humano es algo diferente a su mundo. El ser humano tiene y es parte de un mundo e incluso puede distanciarse de él. Esta es la razón por la que el ser humano tiene una “imagen”, una “visión” del mundo. Heidegger luego señala:

Wir hörten: Der Mensch ist nicht nur ein Stück der Welt, sondern ist Herr und Knecht derselben in der Weise, dass er sie 'hat'. Der Mensch hat Welt. Wie steht es um das übrige Seiende, das auch, wie der Mensch, ein Stück der Welt ist, die Tiere, Pflanzen, die materiellen Dinge, Steine zum Beispiel? Sind sie im Unterschied vom Menschen, der auch die Welt hat, nur Stücke der Welt? Oder hat auch das Tier Welt, und wie? In derselben Weise wie der Mensch, oder anders? Wie ist diese Andersheit zu fassen? Wie steht es beim Stein? Hier zeigen sich, wenngleich noch so roh, Unterschiede. Wir halten sie fest durch drei Thesen: 1. der Stein (das Materielle) ist weltlos; 2. das Tier ist weltarm; 3. der Mensch ist weltbildend (Heidegger, 1983, p. 263).

—“Como se dijo, el ser humano no es solamente una *parte del mundo* sino que es también su amo y sirviente; en el sentido de ‘tener’ mundo. El ser humano tiene mundo. Pero entonces, ¿Qué hay de los otros seres que, como el ser humano, también son parte del mundo: los animales y las plantas, las cosas materiales como las piedras, por ejemplo?, ¿Son ellos simplemente partes del mundo, muy distintas al ser humano quien, adicionalmente, *tiene mundo*? (...). Podemos formular estas distinciones en las siguientes tesis: [1] La piedra (objeto material) *carece de mundo*. [2] El animal es *pobre en mundo*. [3] El ser humano es *formador de mundo*”— (Traducción propia).

Me quiero concentrar acá en la forma como el animal es pobre de mundo. El animal no carece de un mundo, antes bien su mundo es pobre, carente, limitado. El animal tiene un mundo tan elemental como puede ser. En la medida en que se continúe la lectura, se descubre que este mundo es pobre porque el animal vive, existe allí no mediante el hacer o el actuar, sino a través del comportarse, el ser arrastrado por sus instintos. El mundo del animal se encuentra determinado de antemano por su instinto. En otras palabras, el mundo del animal es la clase de mundo que este animal particular puede experimentar. No es solo entonces que sea pobre en un mundo, es que tan solo puede tener esta clase de mundo. Podría decirse, de hecho, que los animales tienen demasiado mundo. En contraste, el ser humano, quien no tiene mundo, puede crear el propio (de hecho, Heidegger afirmará, diez años después en GA 85, algo similar a lo que estoy diciendo ahora). Heidegger luego señala:

Wer bildet die Welt? Nach der These der Mensch. Aber was ist der Mensch? Bildet er die Welt etwa so, wie er einen Gesanverein bildet, oder bildet er die Welt als der wesentliche Mensch? 'Der Mensch'—so wie wir ihn kennen, oder der Mensch als der, als welchen wir ihn zumeist nicht kennen? Der Mensch, insofern er selbst in seinem Menschsein durch etwas ermöglicht ist? Bestünde die Ermöglichung gerade zum Teil in dem, was wir als Weltbildung ansetzen? Denn es ist nicht so, dass der Mensch existiert und sich unter anderem auch einmal einfallen lässt, eine Welt zu bilden, sondern Weltbildung geschieht, und auf ihrem Grunde kann erst ein Mensch existieren. Der Mensch qua Mensch ist welt bildend, das heisst nicht: der Mensch, so, wie er auf der Strasse herumläuft, sondern das Dasein im Menschen ist weltbildend. Weltbildung gebrauchen wir absichtlich in einer Mehrdeutigkeit. Das Dasein im Menschen bildet die Welt: 1. es stellt sie here; 2. es gibt ein Bild, einen Anblick von ihr, es stellt sie dar; 3. es macht sie aus, ist das Einfassende, Umfassende (Heidegger, 1983, pp. 413-414).

—“¿Quién forma al mundo? El ser humano de acuerdo con mi tesis. Pero, ¿qué es el ser humano?, ¿acaso forma el mundo de la misma manera de una sociedad coral, o sólo siendo esencialmente ser humano? , ¿es este “ser humano” tal y como lo conocemos, o es uno de quien en su mayoría no conocemos?, ¿es ser humano en cuanto él mismo es hecho posible por algo en su ser-humano?, ¿podría este ‘ser-posible’ consistir precisamente en parte en lo que estamos proponiendo como formación-de-mundo? Pues no es el caso que el ser humano primero exista y luego, un buen día, decida, entre otras cosas, formar un mundo. En vez de esto, formación-de-mundo es algo que acontece, y solamente sobre esta base puede, en primer lugar, existir el ser humano. El ser humano como ser humano es formador-de-mundo. Esto no significa que el ser humano que anda por ahí, como se dice, corriendo por la calle, sea formador-de-mundo, sino que el *Dasein* en el ser humano es formador-de-mundo. Deliberadamente se emplea esta expresión de una forma ambigua. El *Dasein* en el ser humano *forma* mundo: [1] lo produce; [2] da una imagen o perspectiva del mundo, lo expone; [3] constituye el mundo, lo contiene y lo abarca”— (Traducción propia).

Este pasaje es de gran importancia puesto que el hombre es definido como la clase de ser que hace mundo de tres maneras: primero, lo crea; segundo, produce una imagen de él de forma tal que puede sondearlo como una totalidad, como lo otro de sí mismo; y tercero, una vez lo constituye, puede abarcarlo y tomar posesión de él. Por el momento, se puede decir que el animal tiene su hábitat, mientras que el ser humano lo erige, lo imagina y luego lo posee al abarcarlo. Igualmente, este pasaje es provocador puesto que argumenta que el carácter del ser humano como formador de mundo es aquello que determina su esencia como humano. La capacidad formadora de mundo en el ser humano es anterior a su propia humanidad. Lo que es formador de mundo en el ser humano es el *Dasein*, la estructura ontológica que determina la esencia de cada humano. Nos debemos preguntar entonces, ¿Qué quiere decir Heidegger con la expresión: “das heisst nicht: der Mensch, so, wie er auf der Strasse herumläuft, sondern das *Da-sein im Menschen* ist weltbildend?” (Heidegger,

1983, p. 414). —“Esto no significa que el ser humano que anda por ahí, como se dice, corriendo por la calle, sea formador-de-mundo, sino que el *Dasein* en el ser humano es formador-de-mundo” — (Traducción propia).

Una lectura plausible y evidente diría que el ser humano promedio no es el ejemplar del hombre formador de mundo que Heidegger tiene en mente. “[D]as *Da-sein im Menschen ist weltbildend*” (Heidegger, 1983, p. 414). —“*Dasein* en el ser humano es formador-de-mundo” — (Traducción propia). El “sino” que divide la frase también podría significar que el ser humano promedio carece de *Dasein*, o que el *Dasein* aún no ha tomado posesión de él. Otra lectura señalaría que *Dasein* es una estructura diferente a lo humano y que lo humano puede volverse formador de mundo cuando *Dasein* toma posesión de él. ¿Se podría entonces concluir que ni siquiera lo humano tiene un mundo hasta tanto no sea apropiado por *Dasein*?, ¿Es esta la distinción entre animales y humanos, a saber, que los primeros no pueden ser poseídos por *Dasein* mientras que los últimos puede que sí, aunque no necesariamente?

Por el momento permítaseme resumir. En el curso de 1929 el método de Heidegger consiste en comparar tres tipos de entes: aquellos que tienen mundo, quienes no lo tienen, o lo tienen de una forma reducida con el fin de llegar al significado de mundanidad. Como lo indica Heidegger, mundanidad es la accesibilidad del ser (*accessibility of being*). Sin embargo, *Dasein* es el único que produce mundo de forma tal que el ser de los entes (*beings of beings*) aparece en su propio ser (*as and in their own being*). Sólo *Dasein* es la clase de ser que puede relacionarse con el ser del ente (*being of being*) en palabras de “*als*” “*as*” de forma tal que su ser (el de los entes) es dado en sus propios términos (los de *Dasein*). El “*als*” es la libertad del ser de un ente (*being of a being*) para aparecer como sí mismo. En 1929, la diferencia entre los seres humanos y los animales gira en torno a la mundanidad del mundo. Esta mundanidad, sin embargo, está determinada por el poder formador de mundo de *Dasein*. El animal es pobre en mundo puesto que el mundo del animal no permite al ser de los entes (*being of being*) aparecer en sus propias condiciones. Las cosas se dan para el animal, únicamente en calidad de sus instintos. Las entidades son lo que son de acuerdo con su “actuar instintual” (*driven performing*) y como tales la verdad de su ser nunca se hace visible (*comes forth*). El que *Dasein* en el hombre sea formador de mundo significa que *Dasein* es cuasidivino.

B. Paso ahora al tristemente célebre y altamente debatido curso del año académico de 1933-34, cuando Heidegger se encuentra más involucrado en su nazismo. Este curso fue publicado en el año 2001 en alemán en el *Gesamtausgabe*, y ha aparecido recientemente en una traducción excelente al inglés hecha por Gregory Fried y Richard Polt (Heidegger, 2010). Este curso fue ofrecido durante la época en que Heidegger oficiaba de rector en la Universidad de Friburgo, a la vez que también daba su apoyo más entusiasta y unívoco al régimen nazi. El curso inicia con las siguientes sorprendentes afirmaciones:

Von der Grösse des geschichtlichen Augenblicks, durch den jetzt das deutsche Volk hindurchgeht, weiss die akademische Jugend. Was geschieht denn? Das deutsche Volk im Ganzen kommt zu sich selbst, d.h. findet seine Führung. In dieser Führung schafft das zu sich selbst gekommene Volk seinen Staat. Das in den Staat sich hineingestaltende, Dauer und Stetigkeit stiftende Volk wächst hinauf zur Nation. Die Nation übernimmt das Schicksal ihres Volkes. Solches Volk erringt sich seinen geistigen Auftrag unter den Völkern und schafft sich seine Geschichte (Heidegger, 2001, p. 3).

—“El pueblo alemán atraviesa un momento de grandeza histórica; y la juventud de la academia es consciente de ello. Pero, ¿Qué es lo que está pasando? El pueblo alemán, como un todo, está llegando a sí mismo, esto es, encuentra su liderazgo, allí crea su Estado, uno fundado en la entereza y constancia que se convierte en una nación. Ella toma el control del destino de un pueblo, que obtiene su propia misión espiritual entre los demás pueblos, y crea su propia historia”— (Traducción propia).

Estas son, sin embargo, observaciones introductorias a una serie de tesis filosóficas que son tal vez incluso más sorprendentes que las acabadas de citar. El que el pueblo alemán se encuentre atravesando por un “momento de grandeza histórica” es precisamente la clase de eventualidad temporal que da inicio a algo completamente nuevo. Algo esencial y epocal es revelado por tales tiempos. ¿Pero quién y qué se encuentra en juego en estos instantes?, ¿Qué se está determinando? y ¿Qué está decidido en estos lapsos? Para Heidegger, al menos en este punto de la historia, la llegada del pueblo alemán a sí mismo, a encontrar su liderazgo y a crear un Estado donde se preserva a sí mismo, no es otra cosa que la pregunta fundamental del Ser del pueblo. La búsqueda del Ser de la nación no es una tarea fácil. Requiere de un “exigir, disputar y honrar” (*demanding, quarreling, and honoring*) que juntos constituyen la “gran inquietud” (*restlessness*) en la que la Nación Alemana arriba a su destino. El “Ser” del pueblo alemán es “dieses ruhelose Gefüge des verehrenden Sichfügens im fordernden Verfügen. Wir sind, indem wir fordernd-hadernd-verehrend uns suchen. Wir suchen uns, indem wir fragen, wer wir sind. Wer ist dieses Volk dieser Geschichte und dieses Geschickes im Grunde seines Seins?” (Heidegger, 2001, p. 4). —“Esta conjunción agitada del participar que honra en medio de la imposición que exige. Nosotros nos encontramos, en tanto nos buscamos a nosotros mismos en el exigir, disputando, y honrando. Nos buscamos a nosotros mismos en cuanto nos preguntamos quiénes somos. Quién es este pueblo con esta historia y este destino, en el terreno de su Ser”— (Traducción propia).

En otras palabras, la pregunta por la naturaleza de la grandeza histórica resulta ser cuestión de determinar el quién del pueblo que está siendo retado en el momento de la epocalidad. La historicidad lleva al quién de la nación. Sólo un pueblo, una nación que puede preguntarse a sí misma radicalmente quién, qué es, puede vivir la grandeza histórica. Lo que es histórico es secundario, o se sigue de la cuestión

más fundamental acerca del “quién”. Pero realizar esta pregunta, acerca de “quién” es el pueblo alemán, es realmente una pregunta fundamental. Según Heidegger:

Dieses Fragen, darin unser Volk sein geschichtliches Dasein aus-hält, durchhält durch die Gefahr, hinaushält in die Grösse seines Auftrags, dieses Fragen ist sein Philosophieren, seine Philosophie. Die Philosophie, das ist die Frage nach dem Gesetz und Gefüge unseres Seins. Wir wollen die Philosophie zur Wirklichkeit machen, indem wir diese Frage fragen; und dieses Fragen eröffnen, indem wir die Grundfrage der Philosophie stellen (Heidegger, 2001, p. 4).

—“Este cuestionar, al interior del cual el pueblo se aferra a su *Dasein* histórico, lo hace a través del peligro y resiste en la grandeza de su misión este cuestionar es su filosofar, su filosofía. Esto conforma la pregunta por la ley y la estructura del Ser. Al realizar esta pregunta y al abrir este cuestionar mediante la afirmación de la pregunta fundamental de la filosofía se quiere ¿hacer? a la filosofía real”— (Traducción propia).

Lo que se tiene entonces es lo siguiente:

La pregunta fundamental de la filosofía y el evento principal de la historia son una y la misma cosa puesto que la primera es el cuestionamiento básico por la nación, su Estado y su preservación.

Pero estas preguntas se reducen a dos: ¿Quién es la nación? y ¿Quiénes somos nosotros, la nación alemana? Al preguntar por “quién” —quiénes somos nosotros como nación alemana— el pueblo alemán hace su filosofar. Este preguntar por su Ser es su filosofía. La Filosofía en su sentido más esencial resulta ser el preguntar acerca del “quién” de un pueblo. La filosofía esencial, radical, epocal, tan solo puede ser *filosofada*, por pueblos históricos, cuyo *Dasein* histórico es preservado en su filosofar. Acá Heidegger está hegelianizando (*out-Hegeling*) al mismo Hegel.

Para Heidegger, en 1933, la filosofía es la “unausgesetzte fragende Kampf um das Wesen und Sein des Seienden” (Heidegger, 2001, p. 12). —“Incesante lucha del preguntar por la esencia y el Ser de los entes”— (Traducción propia). Pero esta historia, que es siempre histórica, es el mismo preguntarse por la esencia o el Ser de un pueblo. Por esta razón, lo que la filosofía es se resuelve en el preguntar de un pueblo que responde y escucha el llamado de su destino, de su historia. El preguntar fundamental de la filosofía no es más que la eventualidad fundamental de la historia de un pueblo que se ha atrevido a preguntar acerca de su “quién”. Este quién es crítico puesto que es decisivo, es determinante, es el resultado de una decisión. Preguntar “quién” es preguntar sobre las decisiones, las determinaciones, los límites, las negaciones, la temporalidad. La pregunta del “quién” abre los horizontes de la temporalidad. Esto se vuelve explícito en la segunda mitad del curso en el acápite titulado “Vom Wesen Der Wahrheit”

—“Sobre la esencia de la verdad”— (Traducción propia). Allí nos dirigimos nuevamente hacia la pregunta sobre el animal, pero ahora desde la perspectiva de la relación entre la determinación de un “quién” la temporalidad y el lenguaje.

Para Heidegger, como es ya bien sabido, la pregunta por la esencia de la verdad es una pregunta fundamental. La verdad, evidentemente, es la verdad del ser. Sin embargo, de la misma forma como los seres, i.e., los entes, no son el Ser, y el Ser no es una entidad, la verdad tampoco es simplemente la correspondencia, o la adecuación de una tesis o afirmación sobre las cosas o un estado de cosas con aquellas cosas o estados de cosas. Antes de que se dé la correspondencia o la adecuación tiene que existir algo que haga posible la existencia de la verdad de esta forma derivada. En la verdad como *aletheia*, aclarar y revelar es primordial. Este evento de revelación o apertura toma lugar únicamente en y a través del lenguaje. Se podría decir que para Heidegger la esencia de la verdad es la esencia del lenguaje. Pero, ¿Cuál es la esencial del lenguaje?, ¿Qué es el lenguaje?, ¿es algo que los humanos tienen que los hace diferentes de los animales?, ¿tienen lenguaje los animales?, ¿cuál es la fuente del lenguaje en el ser humano? y ¿podemos ser humanos sin lenguaje?

En este curso Heidegger retoma esta línea de pensamiento de formas distintas. De la misma manera como la verdad es apertura anterior y más originaria a la verdad. A modo de correspondencia, el lenguaje no es simplemente un nombrar, un designar, o un denotar. Acá una clásica afirmación de Heidegger:

*Spricht der Mensch nur, weil er etwas, Dinge, Seiendes, kundmachen und bezeichnen will, so dass Sprache ein Werkzeug der bezeichnenden und darstellenden Kundgabe ist? Oder hat der Mensch überhaupt etwas Kundzumachendes, Benennbares, weil er und sofern er spricht, d.h. sprechen kann? Ist die Sprache ein wenn auch reichgegliederter Abklatsch des Seienden im Ganzen, oder ist dieses Seiende im Ganzen als Seiendes **nur mächtig und entfaltet in und durch die Sprache?** (Heidegger, 2001, p. 106).*

—“¿Acaso los seres humanos hablan únicamente porque ellos quieren designar y ofrecer información sobre algo —una cosa, un ente— de forma tal que el lenguaje es una herramienta para la designación y la presentación de información?, ¿O no es más bien que los seres humanos en general tienen algo sobre lo cual dar información y algo a lo cual nombrar en virtud de que ellos hablan, esto es, de que son capaces de hablar?, ¿Es el lenguaje una imitación —aunque rica y desarrollada— de los entes como un todo, o es únicamente y a través del lenguaje que estos entes como un todo, como entes, se vuelven poderosos y se despliegan?”— (Traducción propia).

La estructura retórica de estas preguntas puede llevar a una respuesta. Claro que el lenguaje no es una imitación ni una simple herramienta que usamos como monos entrenados para señalar las bananas o los juguetes plásticos alrededor de

la jaula de nuestro mundo. Antes de señalar y de querer compartir información tiene que existir la manifestación de lo que se va a determinar. A las entidades se les puede señalar, se puede informar sobre ellas puesto que ya han sido “hechas poderosas y *unfolded*” en el lenguaje. Hablar es una modalidad del lenguaje, en la medida en que es un simple impartir información e indicar a un ser en el mundo. Hablar es derivativo y por ende no es una forma propia de llegar a la esencia del lenguaje ¿Y qué hay del silencio, del no hablar?

*Spricht der mensch, weil er etwas angeben und mitteilen will, oder spricht der Mensch, weil er das Wesen its, das schweigen kann? Ist dann am Ende der Wesensursprung der Sprache das **Schweigenkönnen**? Und was heisst das? Ist Schweigen nur etwas Negatives, das Nicht-sprechen und lediglich das Äussere, die Lautlosigkeit, die Stille? Oder ist Schweigen etwas Positives und Tieferes, alles Sprechen aber das Nicht- und Nicht-mehr-und Noch-nicht-Schweigen?* (Heidegger, 2001: GA 36/37; 106).

—“¿Acaso los seres humanos hablan porque quieren declarar y comunicar algo?, o acaso ¿los seres humanos hablan porque son entes que pueden mantener el silencio?, ¿es a la larga la esencia originaria del lenguaje la *habilidad de mantenerse en silencio*?, ¿y qué significa esto? , ¿es el mantener silencio simplemente algo negativo, no hablar, y simplemente la apariencia exterior de la silenciosidad (*noiselesness*) y la calma?, o ¿es el mantener el silencio algo positivo y más profundo que el hablar, en cuanto hablar es no mantener el silencio?”— (Traducción propia).

La esencia del lenguaje no resulta ser la habilidad para hablar sino para ser capaces de mantener el silencio. Más fundamental que ser capaz de decir algo es ser capaz de mantenerse callado, de quedarse en silencio. El silencio no es una privación o una negación, i.e., la simple ausencia de habla. El silencio es como la nada que Heidegger discute en su lectura *Was ist Metaphysik? —¿Qué es la Metafísica?* (Escritos Fundamentales)—. La nada que “nadea” no es sino el silencio que “silencea” —Porque el silencio acá es generativo— es anterior al hablar. En efecto, como lo señala Heidegger en el curso de 1934: *“Das Schweigenkönnen is also der Ursprung und Grund der Sprache”* (Heidegger, 2001, p. 107) (Ver también el párrafo 34 de *Ser y Tiempo*)—“La habilidad para mantener el silencio es por lo tanto el origen y el fundamento del lenguaje”— (Traducción propia). Ya nos estamos acercando a los animales puesto que de ellos bien podría decirse que tienen un lenguaje, pero, ¿Pueden mantenerse en silencio? He aquí otra cita:

Der Versuch, den Wesensursprung der Sprache auf das Schweigenkönnen zurückzuleiten, scheint zunächst all dem zuwider zu laufen, was wir anfangs über den Menschen und die Sprache sagten, indem wir den Menschen gegen das Tier absetzten. Dieses kann nicht sprechen, weil es nicht sprechen muss. Also ist das Tier in der glücklichen Lage, schweigen zu können; und

die Tatsachen beweisen das doch handgreiflich; die Tiere reden ja nicht; also schweigen sie—und zwar fortgesetzt (Heidegger, 2001, p. 108).

—“El intento por ubicar el origen esencial del lenguaje en el mantener el silencio parece ser, a primera vista, ir en dirección contraria a todo lo dicho al inicio sobre los seres humanos y el lenguaje cuando distinguimos al ser humano del animal. El animal no puede hablar porque no tiene que hacerlo. Por lo tanto, el animal se halla en la posición afortunada de ser capaz de mantenerse en silencio, y los hechos muestran estos... ¿estos qué? de forma muy evidente. Los animales ciertamente no hablan; por lo tanto, ellos se mantienen el silencio —en efecto ellos están en silencio todo el tiempo”—(Traducción propia).

Heidegger está acá buscando una reducción del absurdo. Si los animales se mantienen en silencio “ellos están en silencio todo el tiempo”; pero, ¿significa esto que ellos tienen “una más alta capacidad para el lenguaje que los seres humanos?” (Heidegger, 2001, p. 85) o ¿es estar callados lo mismo que el silencio humano? Evidentemente, el silencio animal no es el estado del ser humano callado. El animal no puede estar callado porque no puede hablar. Se encuentra de hecho en una situación sin habla (*speechless*), aunque pueda comunicarse, ya que los animales sí apuntan y señalan. Pero, ¿Por qué es el silencio el “origen y el fundamento del lenguaje?” Deberíamos tener en mente aquello que Heidegger escribirá en “Vom Wesen Der Wahrheit” —Sobre la esencia de la verdad (Escritos fundamentales)—, a saber, que la esencia de la verdad es la verdad de la libertad, es decir, el dejar ser del Ser de los entes. El fundamento de la verdad es el lenguaje. Un comunicar o el mantener silencio es una libertad, esto es, firmeza (*decisiveness*), determinación, resolución (*Entschlossenheit*). Esta resolución que es libertad aclara y reúne, abre y circunscribe. En este curso esto es formulado de la siguiente manera:

*Schweigen ist Sammlung und zwar des ganzen Verhaltens, so dass dieses an sich halt und dadurch in sich gestrafft und so erst recht auf das Seiende, dazu es sich verhält, ausgerichtet und ihm voll ausgesetzt bleibt. **Schweigen: die gesammelte Aufgeschlossenheit für den übermächtigen Andrang des Seienden im Ganzen*** (Heidegger, 2001, p. 111).

—“Mantener el silencio es reunir, el reunir del comportamiento completo de uno de forma tal que este comportamiento se aferre a sí mismo y de esa manera se encuentra atado en sí mismo y así se mantiene propiamente orientado y completamente expuesto al ser con el que se relaciona. *Mantener el silencio: la apertura unida por el dominio repentino de los seres como un todo*”— (Traducción propia).

Este mantener el silencio es realmente un dejar que las cosas aparezcan como ellas mismas; y hacerlo así se fundamenta en lo que Heidegger llama la *“ursprünglichen Verschwiegenheit des menschlichen Daseins, aus der heraus es sich, d.h. das Ganze des Seienden, inmitten dessen es ist, zum Wort bringt”* (2001, p. 111), (itálicas en el original). —*“reticencia originaria del Dasein Humano, una reticencia por la cual Dasein se trae a sí mismo —esto eso, al todo de los seres, en medio del cual él es— a palabras”*—. Este pasaje, que aparece casi al final de esta particular sección del curso, titulada *“Zu Wahrheit und Sprache”* “Sobre la verdad y el lenguaje”. debe leerse en conjunto con el pasaje introductorio de este mismo parágrafo, que apunta a ampliar la idea: *“Diese Gebundenheit in die Übermacht des Seins ist uns das tiefste Wesen des Menschen”* (2001, p. 100). —*“Este lazo con el poder superior del Ser es para nosotros la esencia superior de los seres humanos”*— (Traducción propia). El pasaje dice así:

Weil der Mensch—und *nur* weil der Mensch dieses Wesens ist, existiert er ***in der Sprache, ja muss*** es so etwas geben wie ***Sprache*** des Menschen. Das Tier spricht nicht, weil es nicht sprechen kann. Und es kass nicht, weil es nicht zu sprechen braucht. Es braucht nicht zu sprechen, weil es nicht muss. Es muss nicht, weil es nicht in der ***zugehörigen Not*** ist. Es ist nicht in solcher Not, weil es nicht ***genötigt*** wird. Es wird nicht genötigt, weil es ***für die bedrängenden Mächte verschlossen*** ist. Für welche? Für die Übermacht des Seins! (Heidegger, 2001, pp. 100-101) (itálicas en el original).

—*“En virtud de que solamente los seres humanos son de esta esencia, ellos existen en el lenguaje, y de hecho debe existir algo como el lenguaje humano. El animal no habla porque no puede hablar; y no puede hacerlo porque no tiene la necesidad de hablar. No necesita hablar porque no tiene que hacerlo, porque no se encuentra a sí mismo en la urgente necesidad de hablar, porque no es forzado por necesidad y porque se encuentra clausurado con respecto a los poderes asaltantes. ¿Cuáles poderes? ¡El poder superior del Ser!”*— (Traducción propia).

Los animales pueden comunicar, señalar, mostrar e incluso proveer información, como lo indica Heidegger —las abejas después de todo pueden informar sobre cómo llegar a la miel, y los perros labradores nos pueden llevar al pato recién cazado—. Pero su comunicar no es lenguaje. La comunicación de los animales no es diferente a la cháchara de *Das Man* (los ellos, la masa). El zumbido de las abejas es tan lenguaje como lo es la cacofonía de las voces humanas en un supermercado o en una cervecería. El *“Dasein Humano”* [*menschlichen Daseins*], una expresión para pensar con cautela, puede ascender desde el bullicio sin sentido de los “humanos promedio corriendo en la calle” en la medida en que ellos se permitan a sí mismos ser ‘dominados’ (“overpowered”) por el Ser. Mientras que en “¿Qué es la Metafísica?” la esencia de la verdad es la esencia de la libertad, acá la esencia de la verdad se encuentra atada a la reticencia fundamental del *Dasein*

en el humano, no a lo humano, sino al *Dasein* en el hombre. Esta reticencia es el fundamento del lenguaje, a su vez, base de la verdad. Los animales, y ciertas modalidades de humanos son incapaces de la verdad puesto que no se encuentran dominados (*overpowered*) por el “poder superior del Ser”.

C. Pasando ahora al curso del verano de 1934, *La Lógica como la Pregunta por la esencia del lenguaje*—Martin Heidegger, *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*, trans. Wanda Torres Gregory and Yvonne Unna (Albany: SUNY Press, 2009). Me referiré tanto a esta edición como a la edición GA.—, es necesario señalar el hecho de que este estudio había sido anunciado originalmente como “Der Staat und die Wissenschaft” (El Estado y la Ciencia). Se podría suponer que su intención era la de retomar algunos asuntos que Heidegger había articulado en su famoso *Rektoratsrede* del verano anterior y, por supuesto, también en la línea de argumentación desarrollada en la primera parte del curso del año académico de 1933-34, discutido anteriormente (Wolin, 1993)—Este texto contiene el discurso como Rector así otros textos políticos del mismo periodo de estos cursos—. Se dice que Heidegger empezó esta orientación con las palabras “Ich lese *Logik*”, que debió haber sorprendido y enojado a algunos funcionarios NS (Heidegger, 1998, GA, p. 38). Supuestamente Heidegger hizo esto para disuadir a los nazis de atender a sus conferencias magistrales. El manuscrito que se publicó, basado en apuntes de un estudiante, sí inicia con una discusión etimológica de la palabra “Lógica”. En la medida en que la lectura avanza, se descubre que Heidegger no olvidó sus intenciones de discutir “el Estado”, ni mucho menos debatir la cuestión del quién de una nación, para sumergirnos en las gélidas aguas de la “lógica”.

En efecto, propiamente Heidegger inicia, después del breve desvío a través de la historia de la palabra ‘lógica’, con la siguiente afirmación: “*Wir stehen vor der Erschütterung der Logik, die wir nicht etwa 1934 zu Zwecken einer beliebigen ‘Gleichschaltung’ vornehmen, sondern an der wir seit zehn Jahren arbeiten und die auf einer Wandlung unseres Daseins selbst gründet, einder Wandlung, die die innerste Notwendigkeit unserer eigenen geschichtlichen Aufgabe bedeutet*” (Heidegger, 1998, p. 11).

— “Nos encontramos ante la reestructuración de la lógica, la cual no emprendemos en 1934 tal vez con el propósito de un arbitrario “*Gleichschaltung*,” pero en la que hemos estado trabajando por diez años y que se encuentra fundamentada en una transformación de nuestro *Dasein* mismo, una transformación que significa la necesidad más íntima de nuestra propia tarea histórica”— (Traducción propia).

Lo anterior se podría interpretar como si Heidegger estuviera intentando diferenciar su proyecto del de aquellos que se podrían llamar contradictoriamente “Vulgares Nazis”. Es interesante que acá Heidegger se refiera a un ‘arbitrario *Gleichschaltung*, como si quisiera sugerir que puede existir otra clase: esencial, fundamental, necesaria, metafísicamente obligatoria, dominante, ideterminante! Si se toma

cualquiera de las palabras clave de Heidegger se puede entender qué es lo que se encuentra incipientemente formulado en esta afirmación. En cualquier caso, si aún se tenían dudas sobre lo que Heidegger pudo haber querido decir, o insinuar subrepticamente, con la expresión de una “sincronización arbitraria, o alineación y armonización”. El siguiente pasaje sorprendente disolverá cualquier duda:

Diese Frage ist nicht von der Art, dass sie nur als schlauer Einfall dem Scharfsinn eines einzelnen entspringt, sondern hinter ihr und vor ihr stehen übermächtige Notwendigkeiten. Selbst diese wirken nicht immer, so dass selbst das Ereignis des Weltkrieges die Frage nach dem Menschen in keiner Weise angerührt oder gefördert hat. Sieger und Besiegte sind zunächst in ihren alten Zustand zurückgefallen. Der Weltkrieg ist also als geschichtliche Macht für die Zukunft unseres Planeten noch gar nicht gewonnen, noch nicht entschieden. Er wird nicht entschieden durch die Frage, wer gesiegt hat, sondern er wird entschieden durch die Erprobung, vor die die Völker gestellt sind. Die Entscheidung fällt aber durch die Antwort, die wir der Frage, wer wir sind, geben, d.h. durch unser Sein (Heidegger, 1998, p. 46).

—“Esta pregunta [la pregunta acerca de la esencia del ser humano] no es la clase de pregunta que solamente surge como una idea repentina de la astucia de un individuo, sino más bien es el tipo de pregunta que detrás y delante de ella se encuentran necesidades dominantes. Incluso estas no siempre funcionan, de forma tal que aún el evento de la Guerra Mundial de ninguna manera ha tocado o promovido la pregunta acerca del ser humano. Victoriosos y vencidos, de momento, han vuelto a caer en su vieja condición. Por lo tanto, la Guerra Mundial como un poder histórico de nuestro planteo no ha conquistado ni decidido nada [*Der Weltkrieg ist also als geschichtliche Macht für die Zukunft unseres Planeten noch gar nicht gewonnen, noch nicht entschieden*]; ni será decidida por la pregunta de quién ha triunfado, sino más bien por el rastro, que el *Volker* está enfrentando. La decisión es alcanzada, sin embargo, a través de la respuesta que le damos a la pregunta por quiénes somos, esto es, mediante nuestro ser”— (Traducción propia).

Leer esto causa asombro. ¿Desde qué punto de vista se puede llegar a pensar que una calamidad, un desastre, una carnicería tan monumental como la Primera Guerra Mundial no fue decisiva, ni logró conquista alguna para la humanidad, ni contribuyó en nada a nuestro entendimiento del ser humano? Pero tal vez aún más asombroso fue el efecto que esta afirmación, viniendo del filósofo alemán más famoso de su tiempo, debió haber tenido en los jóvenes estudiantes reunidos en su salón de conferencia, muy posiblemente adornados con sus uniformes militares, con la probabilidad de que el mismo Heidegger estuviera vistiendo una chaqueta militar con la insignia nazi en su solapa, como lo vemos en las fotografías de este periodo.

En la página 50 de GA 38, Heidegger explícitamente se dirige a la SA en su conferencia —una muy interesante comunicación indirecta con los nacionalistas en sus clases, quienes supuestamente no fueron persuadidos de mantenerse alejados voluntariamente asistieron a un curso esotérico que parecía ser sobre “lógica”—. En efecto, este curso es peculiar en cuanto los editores han permitido, o no han suprimido, los ataques de emoción del auditorio. En este sentido, este curso es más una transcripción que un manuscrito. A lo largo del texto hay expresiones entre paréntesis [*Trampeln*], pisoteos que dan a entender aprobación o confirmación de algo que Heidegger recién ha dicho. De hecho, este curso resulta ser una jeremiada (*Jeremiad*) que retoma su Discurso Rectoral del verano anterior. Heidegger reta a los estudiantes a que se identifiquen con la tarea del Estado, a tomar su trabajo científico en la universidad como otra forma de contribuir a la victoria de la nación puesto que al asumirla: “nuestra voluntad y la del Estado se hacen una” (“wollen wir den Willen eines Staates”) (Heidegger, 1998, p. 56).

El curso luego da un giro hacia una pregunta, ahora familiar, a saber, el interrogante sobre lo que significa ser un pueblo, sobre quiénes somos “nosotros”, quiénes nos reconocemos como un “pueblo”. Y antes de que dirija mi atención hacia lo que Heidegger tiene que decir sobre los animales, los negros (*Negroes*) y los pueblos sin historia, debo llamar la atención momentáneamente a un pasaje que aparece hacia el final de la conclusión de las reflexiones de Heidegger sobre el “quien” del pueblo. El apartado dice así:

Wir sind ein Volk, nicht das Volk...Wir sagten, das Wir ist ein entscheidungsmässiges Wir. Nun ist aber doch gerade nicht in unseren Willen gestellt, ob wir zum Volk gehören oder nicht; das kann doch durch unsere Beschlussfassung nicht entschieden werden. Denn darüber ist schon immer, ohne unseren Willen, entschieden aufgrund unserer Abstammung, über die wir selbst nicht entschieden haben. Staatsangehörigkeit kann man vielleicht wollen, aber Volkszugehörigkeit nie. Was soll hier also eine Entscheidung?”(Heidegger, 1998, p. 60) (Comparar con Heidegger, 1998, p. 116).

—“Somos *un Volk*, no *el Volk*...Nosotros dijimos, el Nosotros es un Nosotros que se encuentra tras el modo de la decisión. Ahora, sin embargo, no depende de nuestra voluntad el que pertenezcamos o no al *Volk*; esto, sin duda, no puede ser decidido mediante la aprobación de una resolución puesto que eso ya ha sido resuelto, sin nuestra voluntad, con base en nuestra ascendencia, sobre la cual nosotros no estamos decididos. La ciudadanía [*Staatsangehörigkeit*], tal vez puede ser deseada, pero la pertenencia a un *Volk* jamás. ¿Cuál es, entonces, el propósito de una decisión acá?”— (Traducción propia).

Posteriormente, Heidegger se pregunta: “Es treten hier also zwei wesentliche Zwischenfragen auf: 1. Was ist ein Volk? 2. Was heisst Entscheidung?” (Heidegger, 1998, p. 60). —“Dos preguntas esenciales intermedias surgen aquí: 1. ¿Qué es

un pueblo? 2. ¿Qué es una decisión [o qué significa una decisión]? Veremos que ambas preguntas se encuentran unidas”— (Traducción propia). En efecto, el ser de un Pueblo es su decisión por sí mismo y determinada por su historia. Ser un pueblo es decidir por su historia, su destino. Esto ya es familiar para nosotros desde el análisis de Heidegger sobre la temporalidad y la historia en el capítulo cinco de *Ser y Tiempo*. Lo que es importante en estas observaciones, hechas a la sombra de la Ley de Nuremberg que privó al pueblo judío de la ciudadanía alemana, es que uno puede “tal vez desear [*vielleicht wollen*]” la ciudadanía, pero “jamás” el pertenecer a un pueblo.

En cualquier caso, la pregunta sobre la pertenencia a un pueblo (*peoplehood*) lleva al interrogante por la historia y la historicidad, lo que constituye la razón por la cual se abordará el tema de los animales y de los pueblos sin historia. La esencia de la historia va a revelar la naturaleza del ser de lo humano puesto que “la historia es el ser de lo humano”, es el “carácter distintivo del ser humano”. El ser humano es claramente temporal. Su temporalidad es su historia. Ahora bien, el siguiente es el pasaje clave que enlaza historia y pertenencia a un pueblo (*peoplehood*):

Wenn wir jetzt die Frage nach dem Wesen der Geschichte aufnehmen, könnte man denken, wir haben willkürlich entschieden, was Geschichte sei, nämlich Geschichte sei das Auszeichnende für das Sein des Menschen. Man könnte einerseits einwenden, dass es Menschen und Menschengruppen (Neger wie z.B. Kaffern) gibt, die keine Geschichte haben, von denen wir sagen, sie seien geschichtslos (Heidegger, 1998, p. 81).

—“Si se aborda ahora el preguntar acerca de la esencia de la historia, uno podría pensar que se ha decidido arbitrariamente lo que la historia es, a saber, aquello que es distintivo de los seres humanos. Uno podría objetar, por otra parte, que hay seres humanos y grupos humanos (negros como por ejemplo los kafires) que no tienen historia, de los que decimos que son sin historia”— (Traducción propia).

No estaría de más preguntar: ¿Ser sin historia es equivalente a ser pobres de mundo? Esto es, en efecto, lo que Heidegger quiere decir; lo que se hace explícito en las líneas que siguen de inmediato:

Andererseits aber hat das tierische und pflanzliche Leben eine jahrtausendelange und wechselvolle Geschichte. Dafür geben die Versteinerungen ein lehrreiches Zeugnis. Ja, ich nur das Leben, worunter wir das Tier und die Pflanze begreifen, sondern auch die ganze Erde hat ihre Geschichte. Wir verfolgen doch diese Geschichte, z.B. die Veränderungen der Erdkruste. Der Geologe verfolgt die Geschichte der Erde in ihren Zeitaltern. Es gibt also auch ausserhalb des menschlichen Bezirks Geschichte fehlen wie bei den Negern. Also wäre Geschichte keine auszeichnende Bestimmung des menschlichen Seins (Heidegger, 1998, p. 81).

—“Por otra parte, sin embargo, la vida animal y vegetal tiene miles de años y se encuentra llena de acontecimientos. Los fósiles dan una evidencia instructiva de esto. Sí, no sólo la vida, incluidos los animales y las plantas, sino también el planeta entero tiene su propia historia; por ejemplo los cambios de la corteza terrestre. Los geólogos rastrean la historia de la Tierra en sus edades. Existe, por lo tanto, historia por fuera de la región de lo humano. Por otro lado, al interior de la misma región humana, la historia puede estar ausente, como ocurre con los Negros. Por ende, la historia no sería una determinación distintiva del ser humano”— (Traducción propia).

Habría que decir sarcásticamente: “si los Negros tienen historia, entonces la historia no sería una ideterminación distintiva del ser humano!”. Sin embargo, sí sabemos que existe algo como una “historia del planeta”. Por ende, lo que llamamos “historia natural” —según lo cual Heidegger invita a incluir la historia de la vida de los animales, plantas y Negros— debe ser diferente de la historia que le es propia al *Dasein* humano. En efecto, la temporalidad que diferencia a estas diversas clases de historia se puede distinguir de la siguiente forma:

Flujo (<i>Flow</i>)	Proceso (<i>process</i>)	Suceso/Evento (<i>Happening</i>)
Tierra	Vida	Ser humano

Así, la temporalidad de la Tierra es determinada por un flujo (*ablauf*) de las corrientes del tiempo (*tides of time*), por así decirlo; la de la vida, por un movimiento o un proceso (*Bewegung*) de nacer, deteriorarse y sucumbir; y la de los seres humanos, por un suceso o un evento (*Geschehen*) que verdaderamente temporaliza. Los eventos son los sucesos de la historia. Ellos temporalizan la historia. (La historicidad es una verdadera eventualidad, la posibilidad de un suceso). En contraste, todo lo demás es un una forma cruda o derivada de la historia.

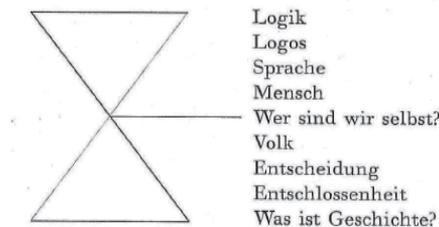
Auch die Natur, die lebendige wie die nichtlebendige, hat ihre Geschichte. Aber wie kommen wir dazu zu sagen, dass Kaffern geschichtlos seien? Die haben doch ebensogut Geschichte wie die Affen und Vögel. Oder haben Erde, Pflanzen und Tiere vielleicht doch keine Geschichte? Zwar scheint es unbestreitbar, dass das, was vergeht, alsbald der Vergangenheit angehört; aber nicht jegliches, was vergeht und der Vergangenheit angehört, braucht in die Geschichte einzugehen.

Wie ist es mit den Umdrehungen des Propellers? Dieser mag sich tagelang drehen—es geschieht dabei doch eigentlich nichts. Wennn das Flugzeug freilich den Führer von München zu Mussolini nach Venedig bringt, dann geschieht Geschichte. Der Flug ist ein geschichtliches Geschehen, aber nicht das Laufen der Maschine, obzwar der Flug nur geschehen kann, indem die Maschine läuft. Und doch ist nicht nur das Zusammenkommen der beiden Männer Geschichte, sondern das Flugzeug selbst geht in die Geschichte ein und wird vielleicht später einmal im Museum aufgestellt (Heidegger, 1998, p. 83).

—“Incluso la naturaleza, tanto la animada como la no animada, tiene su historia. Pero, ¿Cómo llegamos a afirmar que los kafires no tienen historia? Ellos tienen historia de la misma forma que los simios y las aves. ¿O es que acaso la Tierra, las plantas y los animales posiblemente y después de todo no tienen historia? La verdad es que parece incontrovertible que aquello que pasa, de inmediato pertenece al pasado; sin embargo, no todo lo que pasa y pertenece al pasado necesita entrar a la historia”.

¿Qué hay de las revoluciones de las hélices? Estas podrían rotar día tras día, sin embargo, en propiedad nada sucede de ese modo. Aunque, si el aeroplano lleva al *Führer* de Munich a Venecia para encontrarse con Mussolini, entonces la historia sí sucede. El vuelo es un suceso histórico, pero no lo es el funcionamiento de los motores, a pesar de que el vuelo sólo es posible si los motores funcionan. Y, sin embargo, no sólo la reunión de los dos hombres es historia, sino el aeroplano mismo entre a la historia y tal vez algún día en el futuro será exhibido en un museo”— (Traducción propia).

En este contexto la historia es una eventualidad epocal. El hacer historia mediante la decisión de un pueblo de ingresar a ella da así vía libre a su propia historia. Aquí la historia humana es propiamente la firmeza (*deciseveness*). Esto es resumido en un diagrama que Heidegger debió haber dibujado en el tablero (Cfr., 1998, p. 97):



En otras palabras: la pregunta por la lógica se convirtió en la pregunta por la esencia del lenguaje, que se convirtió, a su vez, en la pregunta por la esencia del *Dasein* humano. Esta última, por su parte, no es otra que la pregunta por quiénes somos como pueblo, puesto que el ser humano no puede ser otra cosa que miembro de un pueblo. Preguntar quién soy yo como un ser humano es preguntar qué significa ser miembro de una colectividad histórica. Esta pregunta, sin embargo, se refiere desde siempre a la pregunta por quién es un pueblo: quién soy yo es fundamentalmente la pregunta quiénes somos nosotros. Es la pregunta por “un pueblo”, que no es otra que la pregunta por una decisión. Una pregunta sobre el ser de ¿cada? no es sino una pregunta sobre una decisión acerca del ser de un pueblo. Este acuerdo es posible en virtud de la resolución (*resoluteness*) y la firmeza (*decisiveness*) al enfrentar lo que es el reto de la verdad. Así, tenemos entonces que la historia es: la decisión resuelta y firme sobre el destino de un

pueblo. Para llegar a ese punto, sin embargo, se requirió que muchos seres humanos y muchos pueblos fueran exiliados de la historia; de hecho, que fueran asimilados al estado de “animales sin historia”.

El curso que había sido anunciado como “El Estado y la Ciencia”, que se ocultaba como un curso sobre la lógica como la esencia del lenguaje, resultó ser de hecho un curso sobre el “Estado” y la filosofía a su servicio. En un pasaje cerca al final del libro titulado “*El Estado como el ser histórico de un pueblo*”, Heidegger escribe:

*Weil das Sein des geschichtlichen Daseins des Menschen in der Zeitlichkeit, d.h. der Sorge, gründet, deshalb ist der Staat wesensnotwendig—der Staat nicht als ein Abstraktum und nicht hergeleitet aus einem erdachtetem und auf eine zeitlose an sich seiende Menschennatur bezogenen Recht, sondern der Staat als das Wesensgesetz des geschichtlichen Seins, kraft dessen Fügung erst das Volk geschichtliche Dauer, d.h. die Bewahrung seiner Sendung und den Kampf um seinen Auftrag, sich sichert. **Der Staat ist das geschichtliche Sein des Volkes** (Heidegger, 1998, p. 165, énfasis propio).*

—“Ya que el ser del *Dasein* histórico del ser humano está fundamentado en la temporalidad, esto es, en el cuidado, entonces el Estado es esencialmente necesario —el Estado, no en tanto abstracto, y no como derivado de un derecho que es inventado y relativo a una naturaleza humana eterna que es en sí misma—, sino el Estado en cuanto la ley de la esencia del ser histórico, por virtud de cuyos decretos el *Volk* primero asegura para sí mismo su permanencia histórica, esto es, la preservación de su misión y su lucha sobre su mandato. **El Estado es el ser histórico del Volk**”— (Traducción propia).

Este apartado, de hecho, permite complementar el esquema de Heidegger de la página 97 de la GA con el siguiente bosquejo:

El Ser Humano – (*Menschlichen Dasein*)
 Un Pueblo – (*ein Volk*)
 Tiempo– (*Zeit*)
 Historia – (*Geschichte*)
 Ser– (*Seyn*)
 El Estado – (*Der Staat*)

El Estado, alrededor del cual un pueblo se reúne y se preserva a sí mismo, es el ser histórico de un pueblo. El Estado, entonces, nos debemos preguntar: ¿Es una expresión del Ser, como tal? , ¿Tenemos acá de hecho una ontología política que fundamenta al Estado en la estructura misma del *Dasein* humano? El bestiario de Heidegger es en efecto el dorso de esta ontología política. Sus reflexiones ocultas sobre los animales han resultado tener implicaciones políticas explícitas y cruciales. Su bestiario, claramente, es un bestiario belicoso, controversial y agonístico.

RECAPITULANDO – PERO AÚN NO UNA CONCLUSIÓN

A pesar de que hemos dejado de lado, por el momento, el análisis de otro de los textos importantes de Heidegger sobre la cuestión de lo animal, a saber GA 85, sí tenemos, espero, suficiente material para llegar a las siguientes conclusiones. Así, en Heidegger, los animales, las plantas y ciertos humanos son:

- Sin mundo – incluso si son pobres de mundo, es decir, su mundo es un simple ambiente.
- Sin lenguaje – incluso si se comunican, ellos no hablan porque no lo tienen que hacer.
- Sin historia – incluso si se encuentran en el tiempo, su tiempo no es eventualidad epocal – un suceso.
- Sin afecto (*affectless*) – son prisioneros de sus cuerpos y alrededores (esto es más claro en GA 85).

Lo que los seres vivientes no-*Dasein* son, sin embargo, es determinado prácticamente, a través de una yuxtaposición dimétrica, por lo que *Dasein* es, a saber:

- Lenguaje
- Es a través del lenguaje que *Dasein* temporaliza.
- Pero esta temporalización es en el fondo una decisión
- Las decisiones están fundamentadas en la resolución, que es la forma como un “nosotros” historiza.
- En la historia, *Dasein* es su *mit-Sein*; puesto que es en la historia donde el *Dasein* produce una relación de uno a otro (*a self-a self-relation*).
- La historia, sin embargo, ¿o por la misma razón?, es una lucha por la resolución (*struggle out resoluteness*).
- Esta resolución es preservada en el Estado. El Estado es la encarnación (*embodiment*) temporal de la decisión de un pueblo.
- El Estado es la nación vuelta sobre sí misma en su decisión – es el responder a su destino. El Estado es la respuesta de un pueblo que pregunta quién es, a partir de su decisión de ser él mismo.

La consecuencia de esta yuxtaposición es la exclusión de los animales, las plantas y ciertos humanos del mundo, el lenguaje, la historia e incluso las emociones. Esto es consecuente con el hecho de que los animales, las plantas y ciertos humanos no pueden temporalizar. En la medida en que no pueden hacerlo, tampoco pueden trascender. Esto es claro hacia el final de la conferencia, cuando Heidegger resume: “*Die Sprache ist das Walten der weltbildenden und bewahrenden Mitte des geschichtlichen Daseins des Volkes. Nur wo Zeitlichkeit sich zeitigt, geschieht Sprache; nur wo Sprache geschieht, zeitigt sich Zeitlichkeit*” (Heidegger, 1998, p. 169). —“El lenguaje es el principio dominante del centro formador de mundo y preservador del *Dasein* histórico del *Volk*. Solamente cuando la temporalidad

se temporaliza a sí misma, sucede el lenguaje; y únicamente donde el lenguaje sucede, la temporalidad se temporaliza a sí misma”— (Traducción propia).

Así, en la medida en que las plantas, los animales y ciertos humanos —para continuar con el eufemismo— no temporalizan, ellos no pueden experimentar la Muerte como Muerte. Es a la luz de esta década de trabajo sobre la mundanidad, la temporalidad y el lenguaje que las siguientes afirmaciones empiezan a cobrar sentido, aseveraciones hechas por Heidegger después de la Segunda Guerra Mundial: *“Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben”* (Heidegger, 1994, p. 27). —“La agricultura es ahora una industria de alimentos a motor en esencia, igual a la fabricación de cadáveres en una cámara de gas en los campos de exterminio, el bloqueo y la hambruna de las naciones [era el año del bloqueo de Berlín] y la fabricación de las bombas de hidrógeno” (Traducción propia)—.

Y otra afirmación igualmente escalofriante, realizada justo tras la anterior:

Hunderttausende sterben in Massen. Sterben sie? Sie kommen um. Sie werden umgelegt. Sterben sie? Sie werden. Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen. Sterben sie? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert. Und auch ohne Solches—Millionen verelenden jetzt in China durch den Hunger in ein Verenden. Sterben aber heisst, den Tod in sein Wesen austragen. Sterben können heisst, diesen Austrag vermögen. Wir vermögen es nur, wenn unser Wesen das Wesen des Todes mag (Heidegger, 1994, p. 56).

—“Cientos de miles murieron en masa. Pero, ¿realmente mueren? Ellos sucumben. Ellos son acabados. Pero, ¿realmente mueren? Ellos son liquidados inadvertidamente en los campos de exterminio; incluso aparte de eso, justo ahora millones de personas empobrecidas están pereciendo de hambre en China. Pero el morir es resistir la muerte en su esencia. Ser capaz de morir significa ser capaz de esta resistencia. Nosotros somos capaces de esto únicamente si la esencia de la muerte hace posible a nuestra propia esencia”— (Traducción propia).

En este contexto tendría gran relevancia un pasaje de 1957 sobre la “Naturaleza del Lenguaje”. Allí Heidegger escribe: *“Die Sterblichen sind jene, die den Tod als Tod erfahren können. Das Tier vermag dies nicht. Das Tier kann aber auch nicht sprechen. Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht”* (Heidegger, 1957, p. 203). — “Los mortales son aquellos quienes pueden experimentar la muerte como muerte. Los animales no lo pueden hacer así. Pero los animales tampoco pueden hablar. El rol esencial entre la muerte y el lenguaje se muestra ante nosotros, pero aún se mantiene como no pensado”— (Traducción propia). Tal vez deberíamos concluir que todos aquellos seres vivientes

que habitan junto con el *Dasein* humano en la región de lo viviente —plantas, animales y ciertos humanos— no mueren realmente. Ellos simplemente perecen, simplemente sucumben. Todos esos gitanos, negros africanos, homosexuales, judíos, etc., quienes murieron en los campos de concentración no murieron en realidad puesto que ellos no se encontraban poseídos por el “poder superior del Ser”. Cuando se lee todo esto en conjunto, es fácil pensar que el bestiario brutal de Heidegger no es sino un bestiario de exterminación, un bestiario genocida —una ontología política de exterminio—^ϕ

REFERENCIAS

Elden, S. (2006). “Heidegger’s Animals”. *Continental Philosophy Review*, (39, pp. 273-291).

Heidegger, M. (1957). *Die Wesen der sprache. Unterwegs zur Sprache*, 1959, Neske: Pfullingen.

Heidegger, M. F.-W. von Herrmann (ed.) (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. Vittorio Klostermann (1994). *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt am Main: , *Gesamtausgabe*, Vol. 79.

Heidegger, M. (1996). *Being and Time*. Albany, New York: SUNY Press.

Heidegger, M. (1998). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (2001). *Gesamtausgabe*, GA 36/37. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (2010). *Being and Truth*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Herf, J. (2006). *The Jewish Enemy: Nazi Propaganda during WW II and the Holocaust*. Cambridge: Harvard University Press.

Mendieta, E. ,an der Linden, H. y Smith, T. (eds.). (2006). “*The impeal bestiary of the U.S.: alien, enemy combatant, terrorist*”. *Radical philosophy today IV*. Charlottesville, VA: Philosophy documentattion center.

Rorty, R. (1998). “Human Rights, Rationality and Sentimentality”. En: *Truth and Progress. Philosophical Papers*, Vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press.