

POBREZA DE MUNDO E IMPERAR DEL APARECER. UNA
INDAGACIÓN ACERCA DEL LUGAR DE LA ANIMALIDAD EN LA
FILOSOFÍA DE HEIDEGGER

Poverty of world and rule of the appear. An inquiry about the
place of animality in the philosophy of Heidegger.

Hernán J. Candiloro
Universidad de Buenos Aires – CONICET
hernancandiloro@hotmail.com

RESUMEN: La presente comunicación se propone como una indagación acerca del lugar de la animalidad en la filosofía de Heidegger. Para ello nos detendremos en la caracterización del animal como “pobre de mundo”, presentada por Heidegger en 1929, para luego analizar su relación con la pobreza humana de la que el autor se ocupa ya en 1945, durante los últimos días de la Segunda Guerra Mundial. El objetivo del trabajo residirá en demostrar el peculiar modo en que humanidad y animalidad se articulan en el pensamiento de Heidegger, dando lugar a la manifestación del “mundo de la vida”.

Palabras clave: **pobreza / mundo de la vida / animalidad**

ABSTRACT: This paper aims to clarify the place of animality in the work of Heidegger. We will analyze the thesis about the animal’s “poverty of world”, presented by Heidegger in 1929, and then its relationship with human poverty, subject worked in 1945, during the last days of Second World War. The objective of this paper will be to demonstrate the peculiar way in which animality and humanity articulate themselves and make place to the manifestation of the “world of life”.

Keywords: **poverty / world of life /animality**

Introducción

¿En qué consiste la animalidad del animal y en qué consiste la humanidad del hombre? ¿En qué consiste la esencia de la vida? Estas son las tres preguntas conductoras que estructuran el curso sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica*¹, presentado por Heidegger en 1929. Apenas dos años después de *Ser y Tiempo*, donde la pregunta se refería al ser del *Dasein* como paso previo para el abordaje del ser en su sentido general, se hace evidente un cambio en la dirección del preguntar: la pregunta fundamental ya no tiene como objetivo la explicitación del ser en su sentido general sino ahora la de la esencia de la vida. Heidegger ya se había ocupado de esta pregunta con anterioridad a *Ser y Tiempo* para luego, a causa de insuficiencias contenidas en el planteo mismo de la cuestión, pasar a la pregunta por el ser del *Dasein*. Nos encontramos entonces con una serie de torsiones en el pensamiento de Heidegger: primero, un preguntar por la vida que, a causa de su insuficiencia, deviene en la pregunta por el ser del *Dasein* desarrollada en *Ser y Tiempo* para, unos pocos años más tarde, volver a preguntarse por la esencia de la vida. No obstante, como veremos a continuación, este retorno al preguntar acerca de la vida no es un simple preguntar *de nuevo*, sino que implica también un *nuevo* preguntar, la posibilidad de un acceso renovado.

Entre el primer preguntar acerca de la vida y este otro de *Los conceptos fundamentales* media la analítica existencial, cuyo desarrollo tomaba como hilo conductor al existencial de “ser en el mundo”. Esto no es una simple decisión arbitraria por parte de Heidegger, sino que, a nuestro modo de ver, la elección del “ser en el mundo” como hilo conductor obedece a las insuficiencias aparecidas en el preguntar anterior por la vida. Había sido justamente la ausencia de una explicitación del mundo en su mundanidad lo que volvía insuficiente la indagación anterior respecto de la vida, puesto que, como el propio Heidegger afirma en *Ser y Tiempo* “la vida es una forma de ser a la que le es inherente un «ser en el mundo»”² y que, por ello, la “ontología del *Dasein* [...] es anterior a una ontología de la vida”³. Resumidamente, podemos decir que las indagaciones anteriores a *Ser y Tiempo* carecían de una analítica existencial que les posibilitara un acceso correcto al fenómeno de la

vida. Carecían, en particular, de la explicitación del “ser en el mundo”, con todos los distintos niveles implicados en él.

El planteo presentado en *Los conceptos fundamentales* comienza entonces por articular la vida en tres regiones de acuerdo a su relación con el mundo: la región de lo “sin mundo”, la de lo “pobre en mundo” y la de lo “configurador de mundo”. Lejos de darse aisladamente unas de las otras, estas regiones son aspectos de la vida misma, que toman como criterio la relación de la vida con el mundo. En este sentido, creemos que el objetivo de *Los conceptos fundamentales* no reside en la explicitación de tal o cual mundo, peculiar a tal o cual región, sino que en cambio, lo que se intenta explicitar es el mundo que reúne todas las regiones de la vida y que es “inherente” y esencial a ella. Dicho sencillamente, el curso persigue la explicitación de lo que, jugando con la expresión de Husserl, podríamos llamar “mundo de la vida”. El mundo que hace posible una diferenciación entre regiones vitales, esto es: el mundo en tanto tal, en su mundanidad.

Heidegger ubica el punto de partida de esta explicitación del “mundo de la vida” en la región de lo “pobre de mundo” a la que identifica con la correspondiente al animal. Es necesario reparar en que la identificación entre lo “pobre en mundo” y el animal carece de una justificación en el texto y que su estatus, dice Heidegger, es el de una “tesis”. En este sentido, es importante que tengamos presente este valor que Heidegger le adjudica a la “pobreza de mundo” del animal, para contrapesar cualquier crítica que sostenga que Heidegger *define* la animalidad del animal. Podríamos decir que la pobreza de mundo del animal es una apuesta, una hipótesis sostenida sobre la fragilidad de un “quizás” que, dice Heidegger, cualquier afirmación sobre el animal se ve impedida de traspasar⁴.

Ahora bien, aunque Heidegger parta de una indagación acerca de la animalidad, no obstante –y queremos insistir en ello–, el fenómeno buscado es el mundo en cuanto tal, el mundo como fenómeno de la vida en general. Para ello, la investigación procederá comparativamente entre las regiones hasta llegar a un concepto unificante de mundo. Concepto cuya comprensión se da como presupuesta para la diferenciación en regiones de la vida, pero que sin embargo debe ser explicitado. En este sentido, puesto que la investigación procederá comparativamente, Heidegger ubica su punto de partida en el análisis de lo “pobre en mundo” por ser ésta la región intermedia respecto de las dos restantes. En efecto, a diferencia de la piedra, lo “pobre de mundo” *tie-*

1. M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007.

2. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Buenos Aires, FCE, 2009, p. 269.

3. *Ibid.*, p. 270 [la cursiva es de Heidegger].

4. Cfr. M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, trad. cit., pp. 327-328.

ne alguna experiencia del mundo –característica que lo emparenta con el hombre–; pero a diferencia de este último, su experiencia está dada al modo del “carecer”, del *no tener* mundo –situación que lo acerca a la piedra–⁵. Por consiguiente, tenemos aquí una primera caracterización de la pobreza, a saber: pobreza es tener en el modo de la privación; tener al modo del no tener mundo⁶. Sin embargo, todavía resta ver cómo puede darse un tener tal y si es acaso peculiar del animal.

La hipótesis de que el animal es “pobre de mundo” nos marca ya una diferencia importante con la región de la piedra: el animal no pertenece a la esfera de lo “sin mundo”, sino que tiene cierta experiencia peculiar del darse de la vida, aunque esta experiencia difiera de la que tiene lo “configurador de mundo”, puesto que no se enfrenta a lo que se da “en tanto que ente”. Tengamos presente esta primera aproximación al animal: el animal *tiene* cierta experiencia del mundo que Heidegger llama “pobreza”. Comencemos entonces por pensar cómo se da dicha experiencia. Para ello será conveniente que nos detengamos un momento en cómo se da en general la apertura del mundo, para así comprender qué nos quiere decir Heidegger cuando habla de “pobreza” y que luego podamos tener una idea de cuál es la experiencia que el animal tiene del mundo.

La pobreza de los temples de ánimo

En *Ser y Tiempo* Heidegger sostiene que el nivel más básico de apertura del mundo, sin el cual nada puede afectar al *Dasein*, reside en los “temples de ánimo” (*Stimmung*). Lo que éstos abren, empero, no son ante todo los entes, sino una instancia anterior, esto es, el mundo,

5. “Si por mundo entendemos lo ente en su accesibilidad respectiva, si la accesibilidad de lo ente es un carácter fundamental del concepto de mundo, entonces el animal, si es que lo vivo es capaz de acceder a algo distinto, está del lado del hombre. En el animal y en el hombre hallamos un *tener mundo*. Por otra parte, si la tesis intermedia acerca de la pobreza de mundo del animal ha de mantenerse legítimamente y si la pobreza es un carecer y el carecer es un no tener, entonces el animal está del lado de la piedra [...] Aquí se entrelazan en cierta manera los extremos de falta de mundo y de configuración de mundo”. *Ibid.*, p. 250 [la cursiva es siempre de Heidegger].

6. “Lo pobre no es en modo alguno el mero «menos», el mero «más escaso» frente al «más» y el «mayor». Ser pobre no significa simplemente no poseer nada o poseer poco o poseer menos que el otro, sino que ser pobre significa *carecer*.” *Ibid.*, p. 245; “Ser pobre en el sentido de *encontrarse pobre* [*Armmütigkeit*], no es una mera indiferencia frente a la posesión, sino precisamente aquel excepcional tener como si no tuviéramos.” *Ibid.*, p. 246; “El animal tiene algo y no tiene algo, es decir, carece de algo. Lo expresamos así: el animal es pobre de mundo, carece fundamentalmente de mundo.” *Ibid.*, p. 262 [la cursiva es siempre de Heidegger].

aquello que hace posible el venir a la presencia de los entes. Por esta razón, los “temples de ánimo” señalados –la angustia y el aburrimiento profundo– son aquellos que no están primariamente referidos a nada “ante los ojos”, y que por ende abren el mundo en tanto tal⁷. En estos temples señalados, los entes se hunden en la insignificatividad y el *Dasein* sale del “mundo” –con comillas⁸–, entendido como la sumatoria de los entes ante los ojos. Ningún ente puede hacer frente en la angustia, y sin embargo *algo* permanece, esto es, el mundo –sin comillas–, la pura posibilidad de venir los entes a la presencia.

En los temples señalados faltan los entes, falta el “mundo” –con comillas– y no obstante el mundo –sin comillas– impera. Lo que angustia no es un ente y sin embargo tampoco la nada, sino algo intermedio: la potencia de ser ente, pero en tanto que potencia. La angustia es un cierto *carecer* de aquel “mundo” que Heidegger advierte escribirá con comillas porque hace referencia a la sumatoria de los entes. Ahora bien, ¿dónde reside lo señalado de estos temples de ánimo? En un faltar los entes y al mismo tiempo abrir el mundo en tanto tal; dicho sencillamente: en la pobreza. Ninguno de estos temples abre el mundo “en tanto que ente” y sin embargo abren una experiencia primaria del mundo ante la cual el *Dasein* se singulariza, esto es: abren el mundo en su mundanidad. Recién en esta singularización que se da a partir de la pobreza de los temples de ánimo señalados, el hombre puede salir fuera de sí, ex-sistir propiamente.

Tenemos aquí una primera analogía entre la caracterización de la pobreza del animal, presentada por Heidegger como un “tener y no tener mundo”, como la imposibilidad de acceso al mundo “en tanto que ente”; y la patencia del “poder ser en el mundo” a la que el *Dasein*

7. “[...] lo que nos aburre directamente no es *ningún ente que se pueda indicar determinadamente* ni ninguna conexión entre ellos. Sin embargo, eso no significa en modo alguno que aquí no se halle absolutamente nada que aburra” *Ibid.*, p. 152; “Pasada la angustia, suele decir el habla cotidiana: «No era realmente nada.» Esta manera de hablar es en efecto ópticamente exacta por lo que se refiere a *lo que* era. El habla cotidiana se endereza a un curarse y un hablar de lo «a la mano». Aquello ante que se angustia la angustia no es «nada» de lo «a la mano» dentro del mundo. Pero este «nada» de lo «a la mano» se funda en el «algo» más original, en el *mundo* [...] *aquello ante que se angustia la angustia es el mismo «ser en el mundo»*”, M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. cit., p. 207; “El angustiarse abre original y directamente el mundo como mundo. No es que se empiece por desviar reflexivamente la vista de los entes intramundanos, para pensar sólo en el mundo, ante el cual acaba de surgir la angustia, sino que es la angustia lo que como modo del encontrarse abre por primera vez el *mundo como mundo*”, *idem* [la cursiva es siempre de Heidegger].

8. Cfr. *ibid.*, §14, pp. 77-78.

se enfrenta en la angustia. En los dos casos una pobreza, un faltar los entes, y sin embargo, dice Heidegger, una riqueza, el imperar del mundo, el venir a la presencia en cuanto tal. Heidegger hace uso de la expresión “pobreza” (*Armut*) para referirse tanto al animal como al hombre; y siempre la caracteriza de la misma manera, por ejemplo: en 1945, en su discurso titulado “La pobreza” dice respecto del hombre: “Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos”⁹; y en *Los conceptos fundamentales*: “[...] pobreza de mundo del animal, pobreza que, dicho a grandes rasgos, es, no obstante, una riqueza”¹⁰. También en *Serenidad*, se hace referencia a la pobreza de pensamiento que se encuentra yerma y que entonces puede ser tierra fértil; nuevamente una pobreza cuya riqueza está en las posibilidades que abre¹¹.

Ahora bien, si en su nivel más básico los “temples de ánimo” abren el mundo en tanto tal, en él ya tenemos también nuestro primer encuentro con la animalidad; con aquello que siguiendo a Derrida podemos llamar “el animal que yo soy”¹² y que apareciera elidido en *Ser y Tiempo*: el cuerpo. En su curso de 1934 sobre la pregunta por la esencia del lenguaje, Heidegger reafirma algo que ya había sostenido en *Ser y Tiempo*, esto es: nunca estamos aislados del mundo dentro de los límites de un yo, sino que nos encontramos siempre en un “temple de ánimo” que nos mantiene fuera junto a la apertura del ser. Pero ahora agrega que este “estar siempre fuera”, no es un flotar en el aire, sino un mantenerse firme y erguido con los pies sobre la tierra¹³. En el afuera más primigenio de los “temples de ánimo” está ya implícito el cuerpo. Esto también es afirmado por Heidegger en sus cursos sobre Nietzsche:

[...] ser corporal no quiere decir que al alma le esté añadida una masa llamada cuerpo, sino que en el sentirse el cuerpo está de antemano contenido en nuestro sí-mismo, de manera tal que en sus estados nos atraviesa a nosotros mismos por completo. No «tenemos» un cuerpo como llevamos una navaja en el bolsi-

llo; el cuerpo tampoco es simplemente un cuerpo físico que nos acompaña y del que constatamos, expresamente o no, que está también allí delante. No «tenemos» un cuerpo, sino que «somos» corporales [...] No estamos en primer lugar «vivos» y después tenemos un aparato llamado cuerpo, sino que vivimos [*leben*] en la medida que vivimos corporalmente [*leiben*].¹⁴

En el curso de 1934 Heidegger sostiene que el cuerpo y los “temples de ánimo” están compenetrados uno en el otro, aunque habitualmente creamos que las sensaciones corporales son la causa de un determinado temple anímico: “Decimos, por ejemplo, que «un dolor de estómago marca mi ánimo (*Stimmung*)», y hablamos de una «desavenencia (*Vers-timmung*) estomacal»; pero no creemos que un temple de ánimo pueda causar un dolor de estómago”¹⁵. La compenetración entre el cuerpo y los “temples de ánimo” es tal que, en los cursos sobre Nietzsche, Heidegger llega a afirmar que “en cada estado corporal vibra un modo en el que nos dirigimos a las cosas que nos rodean y a los seres humanos que están con nosotros. Una pesadez estomacal puede tender un velo de sombra sobre todas las cosas”¹⁶. Vemos entonces que no sólo la apertura primigenia del mundo depende de lo corporal, sino también el trato con los entes “a la mano” y también con los otros *Dasein*.

Resumamos entonces lo visto hasta aquí. Hemos comenzado por la tesis de que lo animal es “pobre de mundo” para luego preguntarnos cuál es la experiencia del mundo implícita en la pobreza. Vimos que Heidegger la define como un “tener y no tener” mundo, y especificamos cómo esa pobreza es lo definitorio de los “temples de ánimo” señalados: la carencia de ente y sin embargo el imperar del mundo. Vimos también cómo el modo más originario de éxtasis implícito en este nivel primero de apertura del mundo remite ya al “animal que yo soy”, mi cuerpo como estando ya presente en el primerísimo estar fuera. Destacamos entonces la compenetración entre “temples de ánimo” y “cuerpo”, tal y como es formulada por Heidegger. En efecto, en 1945 Heidegger dirá que “la pobreza” es “lo espiritual”, pero no ya como lo opuesto a lo material sino, por el contrario, entendido como la condición de posibilidad de la escisión misma entre cuerpo y alma, cuerpo y “temples de ánimo”. La historia de la metafísica y el humanismo habrían intentado obturar esta pobreza y habrían llegado a su punto

9. Heidegger, M., *La pobreza*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 93.

10. M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, trad. cit., p. 309 [la cursiva es de Heidegger].

11. Heidegger, M., *Serenidad*, trad. Y. Zimmermann, Barcelona, Odós, 1994, p. 71.

12. Cfr. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008.

13. M. Heidegger, *GA 38 - Logik, als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1998, p. 152.

14. M. Heidegger, *Nietzsche*, T1, trad. J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000, p. 455.

15. M. Heidegger, *GA 38 - Logik, als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, ed. cit., p. 153.

16. M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. cit., p. 455.

máximo al comprender al hombre como sustancia, es decir, como aquel “ente que *es* de tal suerte que *para ser* no ha menester de otro ente”¹⁷. De hecho, ¿qué es ese menester del que la sustancia *carece*, sino otra forma de referirse a la pobreza? La sustancia carece de pobreza, carece de menester y entonces está viva como una piedra.

Cuidar la pobreza

Pero pensemos ahora la relación entre la pobreza y el animal que yo no soy, el otro. Al igual que el hombre, el animal *es* también corporal, aunque su modo de ser no sea el de la ex-sistencia, ni su relación con el tiempo –que, en efecto, también tiene– tenga el modo del prolongarse histórico sobre el advenir. A partir de esta corporalidad del animal y de la constitución esencialmente similar de sus órganos sensoriales respecto de los del hombre; Heidegger afirma que, a diferencia de lo “sin mundo”, el animal ofrece una “esfera de transponibilidad”¹⁸. Esto quiere decir que el hombre *puede* transponerse en el animal, que este posee un espacio propio, un cierto mundo, que el hombre podría ocupar empáticamente si no fuera porque el animal *rechaza* esa posibilidad constantemente. La transposición permanece entonces como pura posibilidad imposibilitada de actualización, y por ende imposibilitada de ser conquistada y dominada por el hombre. Si dicha transposición se realizara efectivamente, dice Heidegger, el *Dasein* se pondría en el lugar del animal, desplazándolo de su espacio propio y apropiándose de sus posibilidades, en lo que, por un lado, es una crítica a la empatía husserliana –imposibilitada de acompañar al otro en tanto que otro– y, por otro, nos recuerda el modo deficiente del “procurar por” que Heidegger había presentado en *Ser y Tiempo* con el nombre de “sustitutivo dominador”¹⁹. Imposibilitado de apropiarse de las posibilidades del animal, pero abriéndolas en tanto que posibilidades mismas, el hombre *puede* en sentido fuerte acompañar al animal, a la

17. R. Descartes, *Principia*, n° 51, p. 24, en *Ouvres*, Adam-Tannery, vol. VIII, citado en M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. cit., p. 107.

18. “En esta pregunta: ¿podemos transponernos en el animal?, presuponemos como incuestionable que, *en general*, con relación al animal sea posible tal cosa como un acompañar, un *acompañamiento del acceso y el trato del animal en su mundo*, que eso no sea un puro contrasentido. No es en absoluto cuestionable que el animal en cuanto tal arrastre consigo en cierta manera una esfera tal de la transponibilidad. Cuestionable sigue siendo sólo lograr de hecho nuestro transponernos en esta esfera determinada.” M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, trad. cit., p. 254 [la cursiva es siempre de Heidegger].

19. Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. cit., §26, p. 138.

manera requerida por un acompañar auténtico, es decir, sin perder su lugar propio, ni desplazar al animal del suyo. Por consiguiente, rechazo por parte del animal, y posibilidad del hombre de transponerse, se corresponden mutuamente.

Esto ya nos da una pauta de por qué la afirmación sobre la pobreza de mundo del animal era una tesis, puesto que si bien sabemos que, a diferencia de lo que sucede con la piedra, hay un mundo del animal, éste es inalcanzable para el hombre y debe permanecer entonces como un misterio, una pregunta imposible de ser respondida. Cualquier afirmación sobre ello deberá, por ende, tener el valor de una hipótesis arrojada sobre este trasfondo insondable. Heidegger sostiene que no se puede llegar a “lo propio” del animal, y que las indagaciones llevadas a cabo no nos han conducido hacia un conocimiento de la esencia del animal, sino, en cambio, hacia el conocimiento de nosotros mismos en tanto que formamos parte de la vida. La investigación ha dado un *paso atrás* acercándonos hacia el animal que somos.

Lo que caracteriza al animal no es entonces un *qué*, una esencia distinta a la del hombre, sino un *cómo*, un modo de darse del mundo al que Heidegger llama “pobreza” y que se abre al hombre en sus templos de ánimo señalados. La pobreza no es, por ende, ni una minusvalía, ni un simple faltar o una mera indigencia, sino un carecer, una privación del ente donde, empero, es el mundo mismo el que se impone con toda su violencia. Una pobreza, tanto humana como animal –vital– que, a decir del propio Heidegger, es en realidad una riqueza. Lejos de ser una simple ausencia, la pobreza es un modo distinto de tener en el que incluso la posesión cotidiana se ve superada y enriquecida.

¿Qué significa entonces que el animal sea “pobre de mundo”? Ante todo que, como afirma el propio Heidegger, el animal no tiene acceso al “ente en tanto ente”, puesto que, a diferencia del hombre, no está caído; y sin embargo eso no quiere decir que no acceda al ser. Por el contrario, el animal se encuentra ensimismado en lo abierto de la apertura misma, el animal *es* uno con la propia apertura del ser; a diferencia del hombre que debe reencontrar y reafirmar esta pobreza cotidianamente obturada: “Si la conducta [del animal] no es una relación con lo ente, ¿es entonces una relación con la nada? ¡No! Pero si no con la nada, entonces en cada caso con algo, lo cual entonces, después de todo, tiene que *ser y es*”²⁰.

Lo que el hombre debe resguardar no es aquello que lo diferencia del resto de la vida, para así evitar perderlo y deshumanizarse, tal y

20. M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, trad. cit., p. 306 [la cursiva es de Heidegger].

como creía el humanismo, sino, por el contrario, lo propio del hombre consiste en resguardar aquello que *tiene en común* con la vida, esto es: la pobreza. Una pobreza que en tanto que “mundo de la vida” es el fundamento abismal que vincula al hombre con el animal: “La animalidad del hombre tiene un fundamento metafísico más profundo que el que pueda enseñarse nunca de modo biológico-científico con la referencia a una especie animal existente que se asemeja aparentemente en ciertos aspectos de una manera exterior”²¹.

Resguardar la pobreza que el hombre lleva en sí y que lo emparenta con el resto de la vida, cuidar (*sorgen*) el mundo en tanto que “mundo de la vida”, origen del ente y de la distinción tradicional en cuerpo y alma; cuidar esa pobreza donde Heidegger afirma reside “lo espiritual”, el origen del venir a la presencia en tanto tal. Resguardar ese “mundo de la vida”, ser el “lugarteniente de la nada”²², eso significa ser “el pastor del ser”: “El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En este «menos» el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad”²³. Este es el humanismo de Heidegger, si es que podemos seguir llamándolo así: el hombre es el encargado de cuidar la pobreza, en tanto que lo común con lo viviente; y recordemos que el animal *es* esa pobreza. En tanto que poseído por el lenguaje, el hombre es el ente que puede hablar en nombre de la nada, de aquello y de aquel privado de palabra, y así es el encargado de preservar el silencio abrigado en el habla. La pobreza no se muestra solamente en los templos de ánimo señalados, sino que anida también en la poesía, “el lenguaje es la casa del ser” y “en su morada”, abrigado por sus ropajes, habita la pobreza del hombre²⁴.

La afirmación de que el animal es “pobre de mundo” está entonces muy lejos de menoscabarlo. Más bien todo lo contrario, el animal estaría *en* lo abierto mismo y por eso éste se le abriría en tanto que apertura. El hombre, en cambio, está caído, y entonces inmediata y regularmente abre lo abierto en tanto que ente. Pero sin embargo, en tanto que “pastor del ser”, es el encargado de proteger la pobreza,

21. M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. cit., p. 455.

22. Cfr. M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, trad. H. Cortés y A. Leyte, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 93-108.

23. M. Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, trad. H. Cortés y A. Leyte, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 281.

24. Cfr. *ibid.*, p. 259.

resguardando el “mundo de la vida” en la poesía. La poesía no es poesía del hombre, lo que se transmite en ella no son anécdotas, sino el “mundo de la vida” mismo en tanto que “pobreza” común con la vida.

Conclusión

En 1946 Heidegger caracteriza al humanismo como un intento de definir lo propio del hombre con la intención de evitar que éste se deshumanice. El *homo humanus* es, sostiene Heidegger, la negación del *homo barbarus* o del *homo animalis*²⁵. El hombre es en este respecto la negación de la nuda vida; y el humanismo se corresponde entonces con lo que a partir de Foucault denominamos “biopolítica”. Frente a este humanismo que busca que el hombre sea “más humano” a partir de la afirmación de su diferencia específica, Heidegger sostiene la necesidad de reencontrar la “humanidad” del hombre en la pobreza, es decir, en lo que tiene en común con las otras regiones de la vida. En efecto, también en lo sin mundo puede manifestarse un mundo, como por ejemplo en la piedra tallada, en un templo o una pintura.

En lo que a su esencia refiere, el hombre no se distingue de cualquier animal, o mejor dicho, el hombre *es* él mismo un animal. Lo que lo diferencia de las otras regiones de la vida no es un *qué*, sino un *cómo*, un modo distinto de abrir una misma esencia. La vida es esencialmente pobreza, en los términos en los que la hemos señalado, pero mientras que el animal está siempre ensimismado en ella, el hombre debe desenterrarla del olvido como la pobreza que es y así afirmarla. Si el animal es entonces la vida misma, la vida desnuda, el hombre debe en cambio afirmar la desnudez que esconde bajo sus vestidos, la afirmación de la vida, de la animalidad, de su cuerpo, de la pobreza de aquel que carece de vestidos. ¿Qué sería si no “lo ónticamente más cercano y no obstante lo ontológicamente más lejano”²⁶ a lo que Heidegger refiere una y otra vez en *Ser y Tiempo* si no el propio cuerpo, desnudo en su sentido más radical y oculto por debajo de todos los entes con los que se disfraza el ser?

En este sentido, en 1945, pocos días antes de que finalice la Segunda Guerra Mundial, Heidegger retoma el tema de la pobreza, para convocar a su afirmación por parte del hombre. Este desentierro de la

25. Cfr. *ibid.*, pp. 259-297.

26. “Sin duda el *Dasein* es ónticamente no sólo algo cercano o incluso lo más cercano –nosotros mismos *somos* en cada caso él. A pesar de ello, o justo por ello, es ontológicamente lo más lejano.” M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. cit., §5, p. 25 [la cursiva es de Heidegger].

pobreza no es una elevación de la esencia del hombre, un incremento de su capacidad de conquistar y dominar; sino que, por el contrario, encarna una afirmación de lo que el hombre tiene de pobre, de la falta y la potencia que resiste ser actualizada, entificada y dominada por la razón calculadora. La vida es pobreza, y el hombre es afirmación de la pobreza, afirmación de la carencia. Esa es la distancia que separa al hombre del animal, la distancia de un velo, como diría Nietzsche, la distancia que un “¡sí! dicho a la vida” tiene con la vida misma, un “¡sí! dicho a la vida” que se sostiene sobre una peculiar relación con el tiempo.