

El animal y el hombre. Derrida lector de Heidegger¹

Manuel E. Vázquez²

Recibido: 20/01/2020 / Aceptado: 03/04/2020

Resumen. La cuestión del límite y la diferencia entre el hombre y el animal se ha convertido en una cuestión filosófica de especial relevancia. Baste reparar en sus implicaciones políticas, sociales, económicas, etc. Por primera vez el hombre puede dirigir su proceso evolutivo. Desde ese contexto, se analizan y discuten los argumentos heideggerianos sobre el tema, tomando como hilo conductor su lectura derridiana. En ella se pone de manifiesto la contradicción entre la necesidad temática y operatoria de un límite (entre el animal y el Dasein en relación a la muerte) y la imposibilidad de fundamentarlo.

Palabras clave: animal, deconstrucción, Derrida, Heidegger, muerte

[en] The animal and the man. Derrida reads Heidegger

Abstract: The question of the limit and the difference between man and animal has become a philosophical issue of special relevance. Just look at its political, social, economic, etc. implications. For the first time man can direct his evolutionary process. From that context, the Heideggerian arguments on the subject are analyzed and discussed, taking their Derridian reading as a conductive thread. It reveals the contradiction between the thematic and operational need for a limit (between the animal and Dasein in relation to death) and the impossibility of founding it.

Keywords: animal, death, deconstruction, Derrida, Heidegger

Cómo citar: Vázquez, M. E. (2020): El animal y el hombre. Derrida lector de Heidegger, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (2), 321-326.

No se comprende a un filósofo más que si se entiende bien lo que éste pretende demostrar y, en verdad, fracasa en demostrar, acerca del límite entre el hombre y el animal.

J. Derrida

Jamás la distinción entre el animal (que no tiene o no es un *Dasein*) y el hombre ha sido tan radical y tan rigurosa, en la tradición filosófica occidental, como lo es en Heidegger.

J. Derrida

La *temática* común a los textos de Heidegger y Derrida que nos ocupan es la diferencia entre el hombre y el animal. El *problema* que suscitan es el lugar del animal en el interior del discurso filosófico, el papel que juega, los compromisos que asume y la retórica que moviliza.

La *forma* en que ambos textos se relacionan es la que brinda la lectura. Todo consiste, pues, en dar a ver –si fuera posible– el momento en que la lectura deja de ser exposición, recolección y tematización del sentido de *un* texto de *referencia* –aquí el texto de Heidegger–, para ser escritura, diseminación y apertura del sentido de *otro* texto –aquí el de Derrida– hecho valer en su *diferencia*. Mostrar –si fuera posible– el momento en que ello ocurre, es el objetivo que persigue el trayecto que se abre.

Todo apunta, pues, en dirección al hombre hecho valer en su diferencia respecto del animal. El hombre es el escenario teórico y vital donde se inscriben humanidad y animalidad. El hombre es el escenario y el espacio del litigio.

De una manera más precisa, cabe apuntar tres operaciones, tres intervenciones posibles en la diferencia

¹ Proyecto de investigación «Estudio sistemático de las lecturas heideggerianas de Jacques Derrida. Confluencias y divergencias» (FFI2016-77574-P) del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (Dirección General de Investigación y Gestión del Plan Nacional de I+D), co-financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE).

² Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y CC.EE., Universidad de Valencia (España)
Manuel.E.Vazquez@uv.es
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5115-4304>

entre el hombre y el animal. Cuando al gran dibujante Chuck Jones, el de Bugs Bunny y el Correcaminos, le preguntaron hace unos años en una entrevista por qué dibujaba animales y no personas, contestó: “Es más fácil humanizar animales que humanizar humanos”³. “Humanizar humanos”, la *humanización del hombre* es la tarea en la que de una u otra manera la filosofía no ha dejado de insistir. Esa es en el fondo la tarea del humanismo en cualquiera de sus formas, es decir, la humanización del hombre guiada por la idea de hombre, por la *humanitas* del *homo*. Llegar a ser humano, pues, equivale a dejar de ser animal. Humanizar es una forma de des-animalizar. La des-animalización que ampara la humanización resulta así orientada a la superación y depuración de lo natural, instintivo, sensible, corporal, en suma, animal. La proyección y la creación que el hombre hace de sí, resulta impensable sin la correlativa construcción del espacio animal que deja atrás y que por contraste ilumina la tarea del hombre respecto de sí mismo. El espacio de lo humano es así espacio inteligible en el que lo real adquiere lo que se entiende es su perfil más propio, es decir, su perfil inteligible. La tarea en la que el hombre llega a ser hombre resulta así en nada diferente de la tarea del *logos* y la *ratio*. Ahí se inscribe la tensión entre un post-humanismo que renuncia a la idea de hombre en el modo en que llega hasta nosotros y un trans-humanismo que apunta a la realización del humanismo mediante la colonización tecnológica del cuerpo, convertido en artefacto inmune a la caducidad, el tiempo y la enfermedad. En ese caso, además de desprenderse de lo animal que hay en lo humano, todo consiste en acceder por elevación bio-técnica a la condición que hasta ahora parecía reservada a los dioses⁴.

Pero no sólo se trata de la humanización del hombre. También cabe una *humanización del animal*. Ya lo advirtió Heidegger a propósito de Rilke⁵ y Walter Benjamin a propósito del ratón Mickey⁶. Es algo que se prolonga hasta el debate actual sobre el reconocimiento del animal como sujeto de derechos⁷. El animal humanizado es tanto una representación paradójica del hombre, así animalizado, como una representación insuficiente del animal, resultante de proyectar sobre él un modelo humano a modo de ortopedia. Su destino -el destino del animal-, parece estar fuera de él, en lo otro de él, y así, paradójicamente, llega a ser lo que no es, es decir, un hombre.

Por ello cabe una tercera operación, inversa, resultante de la *animalización del hombre*. De hecho, quizá el tiempo en el que estamos y la condición que exhibimos comenzaron de una manera fabulosa y por tanto ficticia,

la mañana en que Gregorio Samsa despertó convertido en cucaracha. Sin duda una forma de devenir animal, pero también un diagnóstico.

En ocasiones, la conversión del hombre en animal es una práctica metódica, un procedimiento de deshumanización, como testimonia la obra de Primo Levi: “el *Lager* es una gran máquina para convertirnos en animales”⁸. En ese caso, la metamorfosis que convierte al hombre en animal tiene la forma de la deshumanización. La deshumanización degradante que priva al hombre de su condición y lo convierte en su contrario. Sin embargo, ahí también se deja ver el antropocentrismo que, en el fondo, no convierte al hombre en animal, sino –siendo rigurosos– en lo que hemos hecho de los animales y en lo que los hemos convertido. Todo ello está dicho, no para minimizar –cosa imposible– lo que Levi testimonia, sino para intensificar su crueldad, pues no hay realidad más degradada y sometida que la que concedemos al constructo llamado “el animal”, casi un espejo inverso, negativo riguroso del hombre. Dicho sea, también, para señalar el antropocentrismo denegado presente tanto en el testimonio de quienes padecen las prácticas deshumanizadoras, como de quienes las infligen. La víctima y el verdugo participan así de una misma lógica, la lógica desde la que es pensado el animal a que es reducido el hombre.

Esa macabra alquimia que convierte al hombre en su contrario quizá adquiere su perfección, no cuando extraordinariamente se encuentra al servicio del horror, sino cuando cotidianamente se hace del trabajo un factor de animalización. Tal cosa ocurre en el trabajo alienado propio del capitalismo, cuya expresión ideológica es la Economía Política. Marx lo dice así:

“el hombre (el trabajador) sólo se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales, cuando come, bebe y procrea o, a lo sumo, cuando mora en un techo y se acicala, etc. y en sus funciones humanas se siente solamente como un animal. Lo animal se convierte para él en lo humano y lo humano en animal.”¹⁰

La única libertad reservada al hombre es la que deriva de su condición animal. En el capitalismo el hombre es libre, pero sólo con la libertad que queda reservada a lo que hay en él de animal, condición a la que se ve reducido. Lo animal acaba así ocupando el espacio humano del hombre y lo humano es remitido a su espacio animal. Bastaría dar un paso más y comprender la cultura como domesticación, para desembocar en el *parque humano*,

³ Chuck Amuck, Farrar Straus & Giroux, N.Y., 1983, citado por Tausig, M., “The Language of Flowers”, *Critical Inquiry*, Vol. 30, No. 1 (Autumn 2003), pp. 98-131.

⁴ Hottois, G., *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*. Vrin, Paris, 2017; Ferry, L., *La revolución transhumanista*, Alianza, Madrid, 2019.

⁵ Heidegger, M., *Parménides* (1942-1943) (trad. C. Masmela), Akal, Madrid, 2005. pp. 196 y ss.; “¿Para qué poetas?” (1946). *Caminos del bosque* (trad. H. Cortés, A. Leyte). Alianza, Madrid, 2010.

⁶ Benjamin, W., “Experiencia y pobreza”, *Discursos interrumpidos I*. Taurus, Madrid, 1989.

⁷ Cyrulnik, B., De Fontenay, E., *Les animaux aussi ont des droits*, Paris, Seuil, 2013; Kymlicka, W., Donaldson, S., *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, 2013.

⁸ “La transformación de los seres humanos en animales”, era el objetivo del *Lager* (*Los hundidos y los salvados*, Muchnick, Barcelona, 2000, p. 47). De ahí que, “precisamente porque el *Lager* es una gran máquina para convertirnos en animales, nosotros no debemos convertirnos en animales; que aún en este sitio se puede sobrevivir, y por ello se debe querer sobrevivir, para contarlo, para dar testimonio” (*Si esto es un hombre*, Muchnick, Barcelona, 2002, p. 21).

⁹ Ross, C., *Primo Levi's Narratives of Embodiment: Containing the Human*, Routledge, London-New York, 2010.

¹⁰ Marx, K., *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, en *Escritos de Juventud*, FCE, México, 1986, pp. 598-599.

paisaje propio del post-humanismo en el modo en que lo ha dibujado Sloterdijk¹¹.

Ninguna de esas tres operaciones es factible sin la diferencia entre el hombre y el animal. No sólo la supone, también en cada una de ellas se apunta una precisa construcción del animal -entre imaginario y genérico, pero siempre fabuloso-, que sirve de eficaz contrapunto a la imagen del hombre que apuntala.

También la filosofía necesita la diferencia entre el hombre y el animal. Más aún, se instituye en el espacio que traza y acota su constitución “teo-antropo-zoológica”¹² -como la califica Derrida-, en paralelo con la constitución onto-teo- lógica a la que apela Heidegger. Me refiero a la tríada que constituyen el animal, Dios y el hombre. En tanto que referentes últimos, en su relación mutua se decide lo que es cada uno de ellos. No hay uno sin referencia a los otros, en un camino que la filosofía no ha dejado de recorrer. Por eso cada uno de ellos se delimita y recorta sobre el fondo doble y simbólico que le ofrecen los otros dos vértices de ese triángulo de imposible geometría. Pero nada de ello sería posible sin un saber previo, sin un conocimiento anterior, una comprensión por confusa que sea, de cada uno de esos extremos. Es así como Dios, el hombre y el animal, tanto abren el espacio del sentido que acotan, como son tematizados en el interior de ese mismo espacio. Forman parte de la filosofía a título de filosofemas y, al mismo tiempo, abren el espacio de la filosofía. Leo a Heidegger en el primer semestre del curso 1928-1929, es decir, justo tras la aparición de *Ser y tiempo*:

“filosofamos constante y necesariamente en cuanto que existimos como hombres. Ex-sistir como hombres, ser ahí como *hombres*, *da-sein* como hombres, significa filosofar (*Als Mensch da sein, heißt philosophieren*). El animal no puede filosofar. Dios no necesita filosofar. Un Dios que filosofase no sería Dios porque la esencia de la filosofía consiste en ser una posibilidad finita de un ente finito”¹³.

Todo el acento debe recaer sobre la secuencia que enlaza al hombre, la existencia y la filosofía. La filosofía es el rasgo diferencial del hombre respecto del animal y Dios. Una cuestión de falta y exceso. *Exceso* porque un ente supremo e infinito no necesita filosofar, pues su existencia es esencial. *Falta* porque el animal, definido desde la carencia -conviene retenerlo-, no puede filosofar. Ni el espacio divino de lo sobrenatural, ni el territorio natural del animal constituyen el paisaje de la filosofía. Su lugar es intermedio. En él se inscribe la doble referencia constitutiva del hombre. Por una parte, natural y animal; por otra, abierto a lo sobrenatural: ni enteramente natural, ni completamente divino. Sólo allí donde se puede y se necesita, la filosofía encuentra su lugar. Por eso el acento debe recaer, en el fondo, no sobre el hombre, el animal o Dios, sino sobre la existencia:

hay filosofía porque existimos como existimos; porque nuestra existencia es como es -es decir, tarea de sí misma, algo por hacer-, hay filosofía. Y nada de ello ocurre ni en el caso del animal, ni en el caso de Dios. Sólo el ente que consiste en asumirse a sí mismo como tarea -el hombre-, existe realmente. Sólo él necesita la filosofía y sólo él puede filosofar en la forma reservada a la “posibilidad finita de un ente finito”.

En nada de ello cabe detenerse aquí, salvo en la diferencia entre el hombre y el animal que supone el espacio teo-antropo-zoológico de la filosofía que también suscribe Heidegger. En rigor, para buena parte de la filosofía el problema es desplazado de la diferencia a la propiedad. Me explico. La diferencia entre el hombre y el animal, dada por sentada, está subordinada a la cuestión de la propiedad del hombre que hace explícita su distancia con el resto de vivientes. La diferencia entre el hombre y el animal resulta así un problema interior a la filosofía, pero, al mismo tiempo, opera como su supuesto. Lo que está en juego, pues, no es sólo un problema de la filosofía, sino el problema que es la filosofía, es decir, su constitución problemática, su compromiso con lo que Derrida ha llamado “significado trascendental”. Toda la filosofía, en la forma en que la conocemos, se alza sobre la diferencia entre el hombre y el animal que supone. Lo que es tanto como decir, descansa en el hombre que al construirse a sí mismo, construye su mismidad desde su diferencia con el animal. Al decidir su diferencia construye su identidad. La condición de posibilidad de esa identidad, pues, se encuentra en lo otro de ella que nombra el rótulo “el animal”.

Todo consiste, pues, en señalar la diferencia específica del hombre respecto del animal. Eso es lo que Heidegger lleva a cabo siguiendo una larga tradición al límite confundida con la filosofía. La especificidad del *Dasein* se cifra en la peculiar relación consigo que le concede la existencia en tanto tarea de sí misma, pero esa existencia sólo puede ser calificada como auténtica respecto de la muerte. El *Dasein* se comprende y elabora a sí mismo en su existir, respecto de la muerte contemplada como posibilidad de la propia vida. Esto sólo acontece en el *Dasein*, tal es su privilegio. Lo que equivale a decir: sólo el *Dasein* es capaz de relacionarse con la muerte como muerte, pues sólo para él es algo más que la interrupción de la vida, sólo para él es una posibilidad de la propia vida. Eso no pertenece al registro de los hechos, sino a su sentido. Inscrita en la vida, la muerte le brinda su horizonte y, por tanto, la limitación propia del tiempo finito de una vida. Respecto de ese horizonte, las cosas y los asuntos no desaparecen, sino que encuentran un sentido y merecen una valoración. No en razón de alguna instancia intemporal, objetiva o intersubjetiva, sino desde la temporalidad con fecha de caducidad de la propia vida, la singularidad no universalizable y la soledad (*Einsamkeit*) que son propias de la existencia. Respecto del horizonte de la propia existencia que es la muerte, las cosas, los asuntos y la vida adquieren la densidad de un sentido tan singular y propio como el que tiene la propia existencia cuando es contemplada respecto de su fin.

En la muerte, en la relación a la muerte que es privilegio del hombre, se cifra, pues, la diferencia entre el

¹¹ Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000; Duque, F., *En torno al humanismo*, Tecnos, Madrid, 2006.

¹² *La bestia y el soberano I*. (trad. C. Peretti, D. Rocha), Manantial, Buenos Aires, 2010, p. 32.

¹³ *Introducción a la filosofía* (trad. M. Jiménez), Cátedra, Madrid, 1999, p. 19; GA 27, p. 3 (cursivas nuestras).

Dasein y el animal. Esa muerte es comprendida por Heidegger como “posibilidad de lo imposible”¹⁴. Lo que en ella se abre no es algo, sino la falta de algo. Es la manera humanamente factible en que lo hasta ese momento presente deja de ser tal, desapareciendo y así dejando de ser el haz de posibilidades que el *Dasein* elabora en su existencia. Sin embargo, no me interesa el punto en el que el texto de Heidegger se alza y se construye, sino el instante en que desfallece, reintroduce la complejidad que orillaba y reducía su construcción, y abre así el espacio aporético sobre el que, en el fondo, de verdad se alza. Ahí debe ser legible la conmoción interior donde un texto se deshace al hacerse y darse a leer como tal texto, con su coherencia, su verdad y sus pretensiones.

Repito con Heidegger: “La muerte es la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del *Dasein*”, es decir, la posibilidad de una imposibilidad. El comentario de Derrida:

“Hay varios casos tipificados de esta proposición nuclear. Se la cita con frecuencia. Apenas se destaca en ella una paradoja sobrecogedora, sin calibrar quizá todas las explosiones en cadena que guarda en reserva en el subterráneo de la analítica existencial. Más vale citar algunos de esos casos. Éstos nos obligarán a preguntarnos: ¿es esto una aporía? ¿dónde situarla? ¿en la imposibilidad o, lo cual no viene a ser necesariamente lo mismo, en la posibilidad de una imposibilidad?”¹⁷

Nada de ello está dicho para completar el sentido del texto heideggeriano, glosarlo, aclararlo o cualquier otra operación hermenéutica, sino para desestabilizarlo desde su interior, atendiendo al orden de sus razones, siguiendo su lógica. Su deconstrucción da lugar a otro texto, no a la disolución aporética que conduce al silencio.

La cuestión, pues, radica en dónde ha de ponerse el énfasis: en la posibilidad de la imposibilidad o en la imposibilidad de la posibilidad, en la posibilidad o en la imposibilidad, en el carácter objetivo del genitivo o en su carácter subjetivo. Heidegger, recuerda Derrida, define la imposibilidad como “la posibilidad del poder-no-estar-ya-ahí” (*die Möglichkeit des Nicht-mehr-Daseinkonnens*)¹⁸. Es decir, la posibilidad de ya no ser posible o no seguir siendo posible, pero no la imposibilidad de

ser posible¹⁹. Quedémonos, pues, con la distinción entre la posibilidad de no poder y la imposibilidad de poder. Sin duda la línea divisoria entre una y otra es sutil. Sutil pero decisiva porque significa que “la posibilidad más propia del *Dasein*, a saber, la muerte, es la posibilidad de un poder no-estar-ya-ahí o de un ya-no-poder-estar ahí como *Dasein*”. La apuesta heideggeriana cae del lado de la posibilidad de no poder, antes que de la imposibilidad de poder. Sin embargo, todo ello se complica al introducir la cuestión del “como tal”, pues

—como indiqué— la especificidad del *Dasein* frente al animal se juega en el acceso a la muerte como tal. Leo a Heidegger en el parágrafo 53 de *Ser y tiempo*, traducido por Derrida:

“La proximidad más próxima (*die nächste Nähe*) del ser-para-la-muerte como posibilidad está tan alejada como sea posible (*so fern als möglich*) de algo efectivo (*einem Wirklichen*). Cuanto más se entiende esta posibilidad en su desvelamiento (*Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird*), tanto más puramente (*um so reiner*) penetra (avanza en el interior de, *dringt vor*) ese entendimiento en la posibilidad como tal de la imposibilidad de la existencia en general (Heidegger subraya: *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*)”²¹

Reparemos en que se trata de dos sentencias y dos formas de elaborar la posibilidad. La primera, remite a la relación entre muerte y realidad o efectividad (*Wirklichkeit*). La muerte es lo más cercano, vivimos en la proximidad absoluta con la muerte. En cualquier momento puede llegar. Sin embargo, es inmensa su lejanía respecto de no importa qué realidad efectiva. De ahí que no sea una posibilidad que llega para actualizar algo hasta ese momento ausente. La muerte no es la posibilidad de algo. Si no es algo ni nada actualiza, en ese caso debe ser pensada como la posibilidad de algo que no es real, algo imposible, es decir, la posibilidad de un imposible. Algo, por tanto, que desborda la relación entre potencialidad y actualidad. La muerte no actualiza una realidad

¹⁴ “La muerte, como posibilidad, no le presenta al *Dasein* ninguna «cosa por realizar», ni nada que él mismo pudiera ser en cuanto tal. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia (...) todo existir. En el adelantarse hacia esta posibilidad, ella se hace «cada vez mayor», es decir, se revela tal que no admite en absoluto ninguna medida, ningún «más» o «menos», sino que significa la posibilidad de la inconmensurable imposibilidad de la existencia. Por su misma esencia, esta posibilidad no ofrece ningún asidero para una espera impaciente de algo, para «imaginarse en vivos colores» lo real posible, y olvidar de esta manera su posibilidad. El estar vuelto hacia la muerte, en cuanto adelantarse hasta la posibilidad, hace por primera vez posible esta posibilidad y la deja libre en cuanto tal”. *Ser y tiempo*. (trad. E. Rivera), Trotta, Madrid, 2016, p. 282.

¹⁵ Tal es el modelo que ya se apuntaba en “Ousia et grammé” (1968), *Marges — de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

¹⁶ *Ser y tiempo* § 50, (Trad. E. Rivera, p. 274).

¹⁷ *Aporías. Morir-esperarse (en) los «límites de la verdad»*, (trad. C. Peretti), Paidós, Barcelona, 1998, pp. 111-112.

¹⁸ *Ser y tiempo* § 50. Op. cit.

¹⁹ “Heidegger no dice la posibilidad de ya no poder ser *Dasein*, sino la posibilidad de poder no estar ya ahí o de ya no poder estar ahí. Es la posibilidad de un poder-no o de un ya-no-poder, pero en modo alguno la imposibilidad de un poder”. *Aporías. Morir-esperarse (en) los «límites de la verdad»*, p. 112.

²⁰ *Aporías. Morir-esperarse (en) los «límites de la verdad»*, p. 112. A partir de este momento en particular y, en general, en todo *Aporías*, encontramos una exposición que como se ha destacado, se encuentra “entre las más importantes que Derrida produjo” (Lawlor, L., *This is not sufficient. An essay on animality and human nature in Derrida*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 53).

²¹ *Aporías. Morir-esperarse (en) los «límites de la verdad»*, p. 115. “Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich. Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt”. *Sein und Zeit*, p. 262. Traducción de E. Rivera: “La máxima proximidad del estar vuelto hacia la muerte en cuanto posibilidad es la máxima lejanía respecto de lo real. Cuanto más desveladamente se comprenda esta posibilidad, tanto más libremente penetrará el comprender en la posibilidad en cuanto posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general.” (p. 282). Traducción de J. Gaos: “La cercanía más cercana del «ser relativamente a la muerte» en cuanto posibilidad está lo más lejos posible de nada real. Cuanto más desembozadamente se comprende esta posibilidad, tanto más puramente «precura» el comprender la posibilidad como la de la imposibilidad de la existencia en general.” (*El ser y el tiempo*, FCE, México, 1971, p. 286).

anterior potencialmente preexistente. No es real, ni potencial ni actualmente.

La segunda sentencia traza una proporción: cuanto más se comprenda la posibilidad que es la muerte en lo que abre y da a ver, tanto más avanza y se adentra dicha comprensión en “la posibilidad *como tal de la imposibilidad de la existencia en general*”. Pero hay que añadir algo más. Algo decisivo: el “como tal” (*als*) referido a la posibilidad. En la segunda frase de Heidegger –apunta Derrida– “el esquema del desvelamiento, a saber, la *verdad* de esta sintaxis, convierte lo imposible, en genitivo, en el complemento de nombre o en el suplemento aporético de lo posible (posibilidad *de* lo imposible), pero también en la manifestación de lo posible *como* imposible, tornándose el como (*als*) la figura enigmática de ese emparejamiento monstruoso”²². Para decirlo de otra forma, en el primer caso se trata de la posibilidad *de* la imposibilidad; en el segundo, de la posibilidad *como* posibilidad *de* la imposibilidad. En el primer caso se trata de un genitivo, el segundo hace del genitivo un complemento nominal. En el primer caso se trata de una posibilidad paradójica, la posibilidad *de* la imposibilidad; en el segundo es otra cosa, la posibilidad *como* imposibilidad. Todo el acento debe recaer, pues, en el “*als*” (como, en tanto que), “*figure énigmatique*” –dice Derrida–, del “*accouplement monstrueux*” entre posibilidad e imposibilidad, al dar a ver la posibilidad *como* imposibilidad. Con razón “guarda en reserva lo más impensable”.

El “como tal” de la segunda sentencia significa que la posibilidad es comprendida como imposibilidad, lo que equivale a decir que la posibilidad más propia del *Dasein* es su propia imposibilidad. El asunto muestra su importancia cuando se advierte que ahí está en juego lo más propio del *Dasein*. En efecto, la realidad del *Dasein* no es una realidad temática (*Vorhandensein*), ni una realidad pragmática (*Zuhandensein*), ni tampoco es una realidad orgánica (animal). No es ninguna de esas cosas por el carácter de posibilidad que compete al *Dasein*. Su ser es ser- posible, *Möglichkeit*, no aprehensible teóricamente, ni accesible fenoménicamente, ni orgánicamente vital. Si la posibilidad es lo que más propiamente define el ser del *Dasein*, en ese caso, al hablar de la posibilidad más propia del *Dasein* como im-posibilidad, el “como” hace que la muerte sea la posibilidad menos propia. De este modo, lo que constituye lo más propio del *Dasein* constituye al mismo tiempo lo menos propio de él.

En ese caso la pregunta es inmediata: si el *Dasein* no tiene acceso al “como tal” de la muerte y sólo tiene acceso a su más propia posibilidad por mediación del “como” de la imposibilidad, y si en ambas condiciones se cifra la especificidad del hombre frente al animal, en ese caso ¿dónde está la diferencia entre el hombre y el animal? ¿Qué ha sido de ella y que será de la rígida distribución de lugares que arbitra la analítica existencial gracias a ella? Lo que antes aparecía como un límite infranqueable, ahora, al saltar su punto de anclaje en la muerte propia, aparece contaminado por aquellas otras formas de muerte que había apartado de sí y depositado en el reino animal de lo orgánico.

Pero hay más. Está contenido en el paso del “como” al “como tal”, pues recordemos que no sólo se trata de la muerte en su relación con la existencia, sino del acceso al “como tal” de la muerte. Todo se cifra en el aparecer de la muerte *como tal*. Eso es imposible para el animal. Está rodeado de y en comercio con cosas, objetos, personas o animales, pero ni aquellas se le muestran como sillas o mesas, ni aquellos como muebles o árboles, ni aquellas como... Aparecen, se muestran, se dan a ver y son algo, pero ni se muestran ni se le dan a ver como el algo que son. En la inmediatez²³ del animal con las cosas, absorbido en su trato con ellas, privado de la distancia que abre el horizonte temporal de la propia finitud, no desaparecen las cosas, sino en lo que éstas consisten. Eso sólo es accesible al hombre. Sólo el hombre es capaz²⁴ tiene la facultad de acceder a las cosas en lo que son. Sólo para el hombre, las cosas que son, son algo. Esa es su posibilidad –secretamente asociada a la muerte– y la imposibilidad del animal, incapaz así de acceder a la muerte *como tal*. Simétricamente, en positivo, eso mismo también constituye la propiedad del hombre. La pregunta en este caso es: concedamos que es así en el caso del animal privado del acceso a las cosas “como tal”, ¿pero de verdad el hombre tiene acceso al *como tal* de la muerte? ¿De verdad tal cosa es *posible*?

Como tal, de la muerte no hay experiencia ni sujeto. Su aparecer tiene la forma de la desaparición que rehúsa la visión exigida por la teoría. Cuando llega es para hacer partir a aquello de lo que se dice y dejarnos su cadáver. Nadie tiene experiencia de su propia muerte. Cuando llega, él desaparece y deja de estar ahí. Llegar y salir son aquí lo mismo, como también lo es cada uno y su muerte. La misma a la que, sin embargo, no puede acceder *como tal*. El aparecer de la muerte *como tal* equivale a la desaparición del *como tal*. El suyo es un aparecer imposible. Tan pronto aparece y se muestra como tal, se convierte en el cese de la vida (*Ableben*) o la finalización (*Verenden*), pero deja de ser muerte al devenir objeto legal, forense, biológico o médico. Si lo imposible es el aparecer de la

²³ Tal podría ser una aproximación a la cuestión de la *Benommenheit*, en tanto esencia de la propiedad del organismo referida al animal en el curso de 1929-1930.

²⁴ Posibilidad tiene “por una parte, el sentido de la virtualidad o de la inminencia del porvenir, del «esto siempre puede suceder en todo momento», hay que esperárselo, me lo espero, nos lo esperamos y, por otra parte, el sentido del poder, de lo posible como de aquello de lo que soy capaz, aquello cuya potencia, cuyo poder o cuya potencialidad tengo. En die *Möglichkeit* co-habitan ambos sentidos de la posibilidad”, *Aporías. Morir -esperarse (en) los «límites de la verdad»*, pp. 104-105

²⁵ Cuestión central la que enlaza el “como tal”, la muerte y el habla. Cuestión heideggerianamente impensada: “Los mortales son aquellos que pueden hacer la experiencia de la muerte como muerte (*den Tod als Tod erfahren können*). El animal no es capaz de esto (*Das Tier vermag dies nicht*). Pero el animal tampoco puede hablar. Entre la muerte y el habla, la relación esencial brilla el instante de un relámpago, pero todavía permanece impensada (*ist aber noch unge-dacht*)” (*De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1987, p. 193). Ahí se abre, pero no se articula, la relación entre la muerte y el habla, el mortal y el hablante: “ambas observaciones –comenta Derrida– están deliberadamente yuxtapuestas sin que Heidegger se sienta autorizado a ir más allá del hecho de subrayar, cual relámpago en el cielo, el vínculo entre el *como tal* de la muerte y el habla” (*Aporías. Morir -esperarse (en) los «límites de la verdad»*, p. 66). La “interrogación temática” de la relación entre el mortal y el hablante constituye el objeto de Agamben, G., *Le langage et la mort*, Christian Bourgois, 1991. Agamben en todo momento da por hecha la relación entre el “como tal” y el lenguaje. Es eso lo que justamente Derrida pone en tela de juicio.

²² *Aporías. Morir -esperarse (en) los «límites de la verdad»*, p. 115

muerte, en ese caso la muerte se ausenta, se retira y queda siempre un poco más allá de su aparición *como tal*. Es la figura misma de lo imposible. Sólo es, si es imposible.

La muerte se une así al amor, el secreto, la amistad, el don... todas esas figuras de fenomenología imposible que Derrida no ha dejado de recorrer. En todas ellas su mostración *como tal* equivale a su desaparición, anulación o conversión en otra cosa. Por eso —a pesar de lo indicado por Heidegger— de la muerte sólo tenemos experiencia en el fallecimiento del otro. Es decir, en la dimensión sentimental, biográfica, biológica, legal y ajena de la muerte. Nada que ver, pues, con la “muerte como tal”. Mi muerte, en el único sentido que puede tener la expresión, es la muerte del otro en mí:

“La muerte del otro vuelve así a ser «primera», siempre primera, como la experiencia del duelo que instaura mi relación conmigo mismo (...). La muerte del otro, esa muerte del otro en «mí» es, en el fondo, la única muerte nombrada en el sintagma «mi muerte», con todas las consecuencias que se puedan sacar de ello”²⁶

Debe añadirse algo más. Si la muerte sólo es en tanto que imposible, si se sustrae a comparecer como tal, en ese caso parecen desplomarse —pero para dar lugar a otra cosa, otro texto— todo lo que ello sustenta en *Ser y tiempo*. Por ejemplo, la autenticidad/inautenticidad del *Dasein*, la diferenciación entre todas las clases de muerte (*ableben, verenden, sterben*, etc.), el deslinde de la analítica existencial respecto de la biología y las ciencias particulares, etc. y, resulta obvio, la diferencia entre el hombre y el animal. Eso no significa que todo quede sumido en una masa homogénea de imprecisos perfiles. Más bien viene a poner de manifiesto la dificultad de trazar un límite preciso allí donde creíamos que lo había. Eso equivale a pensar ese límite de otra forma, no a dejar de pensarlo. Pensar, como afirma Derrida, que no se trata de “la línea unilineal e indivisible de dos bordes,

el Hombre y el Animal en general”, sino de algo “múltiple y heterogéneo” dotado de historia y una heterogeneidad y multiplicidad no reducible. Como indica Derrida, “más allá del borde *supuestamente* humano, más allá de él pero en absoluto en un solo borde opuesto, en (el) lugar de «El Animal» o de «La-Vida-Animal», ya hay ahí una multiplicidad heterogénea de seres vivos (...)”²⁷.

Definitivamente, el animal siempre ya ha estado ahí. Puede ser la anterioridad de lo que ya estaba ahí y ante cuya observación uno se afirma —por imprecisa que sea la manera en que ello se hace— en su diferencia del animal observado, sabiéndose así humano²⁸. Pero también puede ser la anterioridad de algo supuesto en la afirmación del sujeto. La existencia separada del animal nos enfrenta a la perplejidad de algo que está *fuera* de nosotros, pero también *en* nosotros, algo que somos y algo que no somos, pero que tampoco dejamos de ser. Todo ello hace que el discurso de Derrida sobre el animal se haga cargo de la historia de la ruptura sin mediación entre el hombre y el animal; se rebele contra la universalidad abstracta de “el animal” y reconozca la multiplicidad heterogénea que bajo tal rótulo se nombra; no se confunda con la cuestión del derecho de los animales o el activismo animalista; asuma el carácter fabuloso del animal que habita el interior del discurso filosófico, etc.^{28,29} Sólo así cabe elaborar la complejidad ahora explícita del más allá de Heidegger al que conduce la lectura derridiana de Heidegger.

²⁷ *El animal que luego estoy si(gui)endo*. (trad. C. Peretti, C. Rodríguez). Trotta, Madrid, 2008, pp. 47-48

²⁸ Aunque también puede darse el caso contrario de la mirada metafísica: “El animal está ahí antes que yo, ahí a mi lado, ahí delante de mí -de mí, que estoy si(gui)endo tras él-. Y así pues, también, puesto que está antes que yo, helo aquí detrás de mí. Me rodea. Y desde este ser-ahí-delante-de-mí se puede dejar mirar, sin duda, pero -la filosofía lo olvida quizás, ella sería incluso este olvido calculado— él también puede mirarme. Tiene su punto de vista sobre mí. El punto de vista del otro absoluto y esta alteridad absoluta del vecino o del prójimo nunca me habrá dado tanto que pensar como en los momentos en que me veo desnudo bajo la mirada de un gato”. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. p.26.

²⁹ *El animal que luego estoy si(gui)endo*. pp. 47-48

²⁶ *Aporías. Morir -esperarse (en) los «límites de la verdad»*, p. 123