

El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal¹

Mónica B. Cragolini

Sacrificio- Sobre el sacrificio y el autosacrificio, las víctimas piensan de manera diferente que los espectadores, pero a ellas nunca se les ha concedido la palabra.

Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, § 220.

La pregunta que guiará este artículo es una pregunta que genera una cierta desazón: ¿por qué Heidegger, que supo pensar el avance de la tecnociencia como expropiación de la naturaleza, no supo ver y cuestionar en ese avance el sacrificio que se hace de lo viviente animal? ¿Por qué aceptó como presupuesto que el animal —ese modo de lo viviente no humano— ocupaba un lugar que ya le habían especificado los humanismos? ¿Por qué quien trató de pensar al existente humano desde una crítica a la subjetividad moderna, no pensó al animal, al viviente animal, tanto en el hombre como en sí mismo, de un modo diferente al que lo pensó la filosofía moderna?

Desde estas preguntas, sin embargo, intentaré vislumbrar una posibilidad de apertura, en el modo en que Derrida ha querido analizar la problemática de la escucha. Se tratará de “escuchar” esa posibilidad en el pensamiento heideggeriano, para repensar, desde la misma, un aspecto de las cuestiones biopolíticas contemporáneas, aquel que atañe al modo en que los biopoderes se ensañan con la carne del viviente (sea humano, sea animal). Como señala el parágrafo 220 de *La ciencia jovial*² que cito en el

¹ Este artículo representa mi participación en el panel sobre “Heidegger y la biopolítica”, en las *II Jornadas Heidegger*, desarrolladas en la Biblioteca Nacional entre el 2 y el 5 de setiembre de 2008. Las *Actas* de dichas Jornadas no han sido publicadas.

² Nietzsche, F., *Die Fröhliche Wissenschaft. La Gaya Scienza, KSA 3*, p. 509, trad. al español de J. Jara, en F. Nietzsche, *La ciencia jovial. La gaya Scienza*, Caracas, Monte Avila, vs eds. (las obras de Nietzsche se citan como *KSA* según las *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag, Berlin, 1980).

epígrafe, tanto en el sacrificio como en el autosacrificio, a las víctimas no se les concede la palabra. La “carne” animal del sacrificio diario que buena parte de occidente realiza para su alimentación cotidiana, tanto como la “carne animal” en el hombre, que también buena parte de la humanidad sacrifica día a día en las instituciones, en la economía liberal, en el mundo globalizado, amerita ser escuchada. La carne (animal, humana) como objeto de sacrificio y autosacrificio llama como la voz de lo “viviente”, voz que en general no es tenida en cuenta, en virtud de una consideración demasiado “humanista”, que privilegia el lugar de lo humano como el ámbito de lo espiritual y lo “racional”.

Heidegger y lo viviente

Son conocidos los tópicos en torno a la temática de Heidegger y su relación con lo animal y con lo viviente animal. Como es sabido, en *Ser y tiempo* la referencia al animal aparece sólo dos veces: en el análisis del ser-para la muerte y ante la pregunta acerca de la temporalidad³.

En el seminario de 1929-1930 sobre *Los conceptos fundamentales de la Metafísica*⁴ es utilizada la conocida expresión que se refiere al animal como pobre en mundo (*weltarm*), a la piedra como sin mundo (*weltlos*) y al hombre como configurador de mundo (*weltbilden*)⁵. En este texto, Heidegger aproxima el hombre al animal en su carácter de viviente, afirmando que el animal y el hombre tienen en común, a diferencia de la piedra, la posibilidad de morir. Si hombre y animal comparten el estar vivos, no comparten, evidentemente, el existir, lo que supone la apertura al ser.

Derrida ha abordado la problemática heideggeriana de lo viviente ani-

³ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001, § 49, pp. 246 ss. y § 68 b, pp. 339 ss., respectivamente. En el § 15 existe otra breve referencia al animal como parte del mundo circundante, op. cit., p. 70.

⁴ Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik- Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Gesamtausgabe* 29/30, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1992.

⁵ Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik- Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, op. cit., p 273.

mal y del animal en general en varios de sus textos y conferencias: en “Les fins de l’homme”⁶, “Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique”, “La main de Heidegger (Geschlecht II)”⁷, “L’oreille de Heidegger. Philopolémologie (Geschlecht IV)”⁸, *De l’esprit: Heidegger et la question*⁹, *Apories*¹⁰, *Fichus*¹¹, en el seminario sobre el animal, publicado en forma completa póstumamente (*L’animal que donc je suis*)¹², en su diálogo con Roudinesco¹³, y se ha referido a la cuestión en otras obras. Más allá del modo explícito en que Derrida aborda esta problemática, al que enseguida me referiré, me gustaría plantear lo siguiente como eje de mi trabajo: es evidente que Heidegger intenta pensar al existente humano de modo diferente a como lo han planteado los humanismos; sin embargo, para separar a este existente de ciertas interpretaciones de la antropología filosófica de su época, que quería aprovechar los resultados de las ciencias biológicas para redefinir al hombre, el filósofo alemán parece retornar a cierta actitud humanista. Derrida, siguiendo la línea levinasiana, ha criticado diversos aspectos de la analítica del *Dasein* en sus connotaciones aún subjetivistas, pero ha reconocido un cierto lugar privilegiado a la escucha, lugar que amerita ser muy tenido en cuenta en la obra heideggeriana. Es en este lugar que ubico mi modo de abordaje de la cuestión del viviente animal, transformando, en parte, la dirección de aquella vieja pregunta acerca del lenguaje animal: ya no dirigiéndola hacia la cuestión de la posible “respuesta” animal, sino hacia la problemática de la respuesta del animal humano.

¿Cuál es, según Heidegger, el nudo de la distinción animal-Dasein? Lo que está negado al animal es la estructura del “en cuanto tal”: en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad* se señala que el animal tiene relación con el ente, pero no con el ente en cuanto tal

⁶ En Derrida, J., *Marges - de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.

⁷ Ambos en Derrida, J., *Psyché. Invention de l’autre*, Galilée, Paris, 1987.

⁸ En Derrida, J., *Politiques de l’amitié*, Galilée, Paris, 1994.

⁹ Derrida, J., *De l’esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987.

¹⁰ Derrida, J., *Apories. Mourir -s’attendre ‘aux limites de la vérité’*, Galilée, Paris, 1996.

¹¹ Derrida, J., *Fichus*, Galilée, Paris, 2002.

¹² Derrida, J., *L’animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2006.

¹³ Derrida, J., E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Fayard/Galilée, Paris, 2001.

(“als Struktur”)¹⁴. Este “en cuanto tal” es el que funda, de alguna manera, la posibilidad del logos.

En este texto, como señala Derrida,¹⁵ y como he indicado anteriormente, Heidegger quiere ponerse a distancia de los biologicismos,¹⁶ cuyas consecuencias a nivel político conocemos claramente. Este separarse obliga a un cierto humanismo, algo similar a lo que acontece, según mi parecer, en los cursos sobre Nietzsche. Allí, el intento de separar a Nietzsche de los biologicismos obliga a Heidegger, en el otro extremo, a interpretar la voluntad de poder en términos de la razón instrumental, como fuerza calculadora antecedente del operar de la razón tecnocientífica. El problema a plantearse, entonces, es el siguiente: ¿por qué el tomar distancia con respecto a las antropologías biologicistas culmina en una postura cercana al humanismo, entendiendo por tal toda posición que coloca al hombre como centro y medida de valoración de todo lo que es? ¿No existe en esta actitud un presupuesto no analizado del mismo humanismo, el que sostiene una distinción entre dos planos: el de lo humano-espiritual y el de lo animal-biológico? El biologicismo, de alguna manera, obedece a los mismos presupuestos metódicos que el humanismo, en la medida en que determina lo fundamental del hombre desde un cierto “aspecto” (o propiedad) del mismo. Es claro que cambia el lugar desde donde se hace la valoración, pero no el lugar privilegiado asignado a lo humano. Es por esta razón que, al defender a Nietzsche de las posturas vitalistas y biologicistas, Heidegger produce un giro en el lugar de la valoración, y transforma al pensador del eterno retorno en un teórico de la tecnociencia (en su figura del ultrahombre como tecnócrata dominador del mundo).

Del “en cuanto tal” parece entonces que se puede ocupar quien logra “arrancarse” de la dominación del ente, y el animal, en esa idea heideggeriana del mismo encerrado en el estrecho conducto de sus necesidades, encierro que lo obliga a “utilizar” los entes, carece de esta “propiedad” del hombre. Tal vez, y eso habrá que considerarlo, el estrecho conducto en el

¹⁴ Véase Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Trotta, Madrid, 2008, pp. 168 y ss.

¹⁵ *Ibid.*, p. 170.

¹⁶ Véase Grondin, J., “Derrida et la question de l’animal”, en *Cités*, 30, Paris, PUF, 2007, pp. 31-39.

que ha quedado el animal en el pensamiento heideggeriano sea el propio oído de Heidegger, incapaz de escuchar la voz que no logra pensar por fuera de un esquema humanista.

El animal y la responsabilidad

Uno de los puntos desde los cuales se puede abordar la cuestión de la animalidad es el de la respuesta-responsabilidad ante el otro. En el antes mencionado diálogo con Nancy, Derrida se planteaba precisamente este interrogante¹⁷. Conversando sobre la responsabilidad, y el carácter de la misma como no programable y no previsible, en virtud de que se refiere siempre a lo incalculable, al acontecimiento, se analiza la cuestión de la responsabilidad animal.

Porque es parte de la tradición cartesiana que llega, según Derrida, incluso hasta Heidegger y el mismo Lévinas, el considerar que el animal no responde, sino que solamente reacciona (por ejemplo, ante estímulos). Existe como una suerte de confianza ciega en esa distinción, confianza tan ciega como la que cree en la separación o distinción entre el hombre y el animal. Estos conceptos y esta tradición ameritan, sin duda, ser deconstruidos. Porque la asignación de no responsabilidad para el animal excluye al mismo del ámbito de la crueldad (para ser cruel es necesario estar bajo la ley), pero no plantea el problema de que la crueldad humana, inadmisibles de parte de un hombre hacia su semejante, es habitual (o no es considerada crueldad) por parte del hombre hacia otro ser vivo como el animal.

A esta problemática de la respuesta en relación el animal de alguna manera “responde” Derrida en una conferencia pronunciada en Chicago en 1989, “El oído de Heidegger”. ¿Por qué señalo que responde a esta problemática, si en la misma el tema del animal aparece explícitamente mencionado sólo para indicar que el animal no tiene ni amigos ni oído, quedando, entonces, atrapado en el presupuesto humanista antes indicado?

¹⁷ Me refiero a J. Derrida-J-L. Nancy, “Responsabilité-Du sens à venir”, en Guibal, F., Martin, J.C., (dirs.), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Galilée, París, 2004, pp. 165-200.

Si, como señala Derrida en *Fichus*¹⁸ refiriéndose al modo en que Adorno aborda la problemática del dominio sobre la naturaleza, “el fascismo comienza cuando se insulta a un animal, incluso al animal en el hombre”, tal vez sea necesario, desde la idea de sacrificio antes indicada, “hacer lugar” ya no para “dirigir la palabra” (ya sea llamando, ya sea insultando), sino para escuchar al otro. Otro que se silencia en la carne del sacrificio y del autosacrificio, y que llama, porque *es* el otro.

Heidegger, la llamada y el oído

Si la responsabilidad es responsabilidad imposible (ante lo incalculable del acontecimiento no programable), entonces, tal vez la respuesta tenga que ver con una capacidad de *escucha* de la llamada. Hay que “dejarse” llamar por el otro. Por ello Derrida parte del *Hören* del parágrafo 34 de *Ser y Tiempo* (“...als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt”), aquel que remite a la “escucha de la voz del amigo que todo Dasein porta consigo” para pensar el lugar que la voz juega en esta expresión, y de la llamada (*Ruf*), que aparece en *Del camino al habla*.

¿Qué significa que el Dasein porta al amigo a través de su voz? ¿Qué indica esta metonimia en la que la voz (la parte) parece valer por el todo (el amigo)? ¿Qué es lo que aquí importa: lo dicho por la voz, la voz, o la escucha de la voz? Pareciera que, de lo que se trata, es de la escucha (*das Hören*) de la voz, no de *lo dicho* por la voz o del *decir* de la misma. Este amigo no es un sujeto, ni es una persona: lo que importa es “estar-al-alcance de la voz”¹⁹. Por ello, Derrida prefiere indicar que el amigo es evocado, y ni siquiera es evocado en su totalidad, sino en una parte: en su voz junto a mí, junto al *Dasein* que soy. Ni siquiera podría decir que esa voz del amigo está en mí en tanto *Dasein*, ya que el *Dasein* no es, justamente, un yo que pudiera incluir en su “interioridad” una parte del otro. El *bei*

¹⁸ Derrida, J., *Fichus. Discours de Francfort*, op. cit., trad. esp. *Acabados seguido de Kant, el judío, el alemán*, trad. de P. Peñalver, Trotta, Madrid, 2004, la cita es de p. 37.

¹⁹ “El oído de Heidegger”, en Derrida, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998, pp. 339-413.

sich patentiza un “junto a”, al que luego me referiré también al hablar del modo en que Heidegger indica cómo los animales viven “con” el hombre en la casa. El *bei sich*, para Derrida, “excluye a la vez la exclusión y la inclusión, la trascendencia y la pertenencia, la exterioridad de un extraño absoluto y la intimidad del absolutamente próximo, la distancia y la proximidad”.²⁰

Para comprender qué es el oído del *Dasein* es necesario entender que es ese portar (*tragen*) la voz del amigo. Aquí se trata de un portar (*tragen*) cerca de sí (*bei sich*), un “portar sin portar”. Un portar al otro en la proximidad pero al mismo tiempo en la distancia. Cuando en “El habla”, en el texto de 1950 (*Del camino al habla*) Heidegger remita a la llamada (*Ruf*) como aquello que “no está ni en el oído ni lejos del oído”²¹ señalará que la llamada llama en sí misma, yendo y viniendo entre la presencia y la ausencia (“*Das Rufen ruft in sich un darum stets hin und her, her: ins Anwesen; hin: ins Abwesen*”). La llamada, entonces, es un espaciamiento entre la ausencia y la presencia, en relación con la proximidad y la distancia, así como lo era la escucha de la voz del amigo que el *Dasein* porta junto a sí.

Derrida nota que la evocación del amigo supone una crítica al modo aristotélico de pensar el logos, modo del cual Heidegger resiente su conversión en una teoría del juicio. De allí la necesidad heideggeriana de retornar a una escucha pre-aristotélica, a una verdad previa del logos. Sin embargo, Heidegger coincide con Aristóteles en su diferenciación entre el hombre y el animal, y si bien el filósofo alemán muestra sus reticencias con respecto a la definición aristotélica del *zoon lógon ékhon*, se podría decir que para ambos el animal no tiene amigos (así como, para Heidegger, no tiene manos, no tiene entonces tampoco oído para portar al amigo):

La diferencia estructural entre el *Dasein* y el no-*Dasein*, por ejemplo el animal, es la diferencia entre un ente abierto al como tal y un ente que no lo está, y por ello es *weltarm*, pobre en mundo. Al mismo tiempo, la voz del amigo y, por consiguiente, la amistad en general, no se da a oír más

²⁰ *Ibíd.*, pp. 344-345.

²¹ *Ibíd.*, p. 356.

que en el espacio fenomenológico del “como tal”. No hay amistad más que dentro de un mundo en el que el *Verstehen* y la fenomenología son posibles. Y el animal, si existiera algo así que tuviera alguna unidad, no tendría oído. Oído capaz de escuchar²².

Para Derrida, todas las figuras del *Mitsein* son, de alguna manera, figuras del amigo (aún las no amistosas, como el no escuchar, el abandonar, el desafiar)²³. Desde este punto de vista, el animal estaría excluido del *Mitsein*.

El tránsito por el *Hören* de *Ser y Tiempo* y el *Ruf* de *Del camino al habla*, llevará a Derrida a un texto posterior, *Qué es la filosofía* (de 1955-56), en el que la *philosophía* es escucha de la voz y llamada del ser. Es posible la correspondencia (*Entsprechen*) prestando oídos (*hören*) a lo que la filosofía ha dicho. La *Destruktion* supone un apropiarse de la tradición “abriendo nuestro oído”(*unser Ohr öffnen*):

Destrucción quiere decir: abrir nuestro oído, liberarlo con vistas a aquello que, entregado a nosotros en la tradición, se dirige a nosotros o nos dirige su inyunción como ser del ente²⁴.

Y se entiende entonces que, en ese retorno a la tradición preplatónica del logos, sea a través de Heráclito que la escucha (*Hören*) y la pertenencia (*Zugehören*) queden asociadas. Por ello, para Heidegger, el oído, el escuchar es una reunión, un recogimiento de sí hacia la palabra que se nos dirige (*Anspruch*). Es necesario, para decirlo en términos derridianos, el apóstrofe. Y si la filosofía es tensión (*Streben*) determinada por el eros, es *ad-tendere*, es decir que para Heidegger el *Verstehen* es posible si hay *Hören* previo, una escucha que supone una cierta comunidad del compartir. El Dasein está atento a la escucha del otro, “Y en esta escucha obediente (*Hörigkeit*) hay en efecto pertenencia del Dasein: éste es por consiguiente *zugehörig*, pertenece a lo que se podría llamar la pertenencia o reparto de la comunidad”²⁵.

²² *Ibíd.*, p. 353.

²³ *Ibíd.*, p. 357.

²⁴ *Ibíd.*, p. 364.

²⁵ *Ibíd.*, p. 355.

Es cierto que en este texto Derrida no le reconoce a Heidegger un tratamiento diferente de la problemática de la animalidad. Sin embargo, me he referido a las cuestiones del *bei sich* y la comunidad porque pienso que a partir de las mismas se puede pensar una fisura²⁶ en el pensamiento heideggeriano en torno a la problemática de lo viviente animal.

Es claro que el “en cuanto tal” le es una y otra vez negado al animal, y ya he indicado cómo, de alguna manera, esa negación obedece a un presupuesto humanista que impediría la comunidad hombre-animal. Sin embargo, hay una estar en casa, un co-habitar con el animal que amerita nuestra atención. Cuando en el parágrafo 50 de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger se refiere a los animales domésticos, señala que los mismos no se encuentran en la casa, sino que “forman parte de la casa”²⁷. Y no lo hacen como el tejado, ni como cualquier útil, sino que los animales “viven” junto con nosotros (*sie “leben” mit uns*), estamos con ellos si bien no existimos conjuntamente (ya que el animal, ya lo ha dicho Heidegger, no existe), pero “dejamos que estos animales se muevan en nuestro mundo”²⁸. Existe un acompañamiento (*ein Mitgehen*) del animal que, si bien no come con nosotros, está junto a nosotros²⁹.

Pero Heidegger insiste en que el animal no puede “dejar ser” al ente como ente, sino que todo aparece para él como parte de sus necesidades.

²⁶ Utilizo aquí el término “fisura” en sentido deconstruccionista, es decir, como línea de fuga para el replanteamiento de determinadas cuestiones, y no en el sentido de una posible incoherencia o inconsistencia argumentativa heideggeriana. Encontrar “fisuras” es un modo de no considerar cerrada una problemática, y de poder seguir pensando en lo que en la misma se plantea.

²⁷ Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik- Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, op. cit., pp. 307 ss. Nótese cómo Heidegger diferencia ese *Mitsein* de un *Mitexistieren* en p. 308, donde aparece el término “*Mitgehen*”.

²⁸ Derrida, J., *El animal...*, op. cit., p. 186.

²⁹ Aquí podría plantearse la objeción de que ese animal “que nos acompaña”, también de algún modo, en otra figura, “es sacrificado” en la comida, a pesar de que “no come” con nosotros, como apunta Heidegger, es “comido” por nosotros. Esto es cierto, y sería parte de otro trabajo analizar los diferentes modos en que se sacrifica al animal, sea o no objeto de la alimentación. Sin embargo, y a pesar de que en el texto Heidegger se refiere al animal doméstico, creo que se podría plantear un “estar junto a nosotros” del animal extensivo a otros ámbitos más allá de la casa.

Y es entonces, en este punto, en donde quisiera cambiar la dirección de la pregunta, y poner el acento no en el oído del animal, sino en el oído del hombre.

Cuando Derrida deconstruye el concepto de invención para pensar la cuestión de la invención del otro³⁰, muestra cómo la *inventio* y el *invenire* remiten al acontecimiento por venir: lo que viene es lo otro, y no lo Mismo. Si lo que viene es lo otro, es necesaria una cierta “pasividad”, un “dejar venir” al otro, una apertura de escucha ante la llamada incalculable. El decir sí a la alteridad supone un pacto preliminar: un dejarse llamar y un saber escuchar³¹.

Todo llamado es, como se señala en el diálogo con Nancy, una demanda de amor, y como tal, incumplible, infinita, en un punto, insoportable. Este llamado del otro no se inscribe en el círculo de la comunicación, que implica siempre, de algún modo, conciencias enfrentadas. No se trata, entonces, de la cuestión de si entendemos o no entendemos el lenguaje del animal, o del tema acerca de su “respuesta”, sino de si estamos abiertos a esa posibilidad de llamada de otro “no humano” en ese co-habitar, no sólo en la casa, sino también en otros ámbitos.

En el curso de 1929-1930, Heidegger insiste en que el animal no puede “dejar ser”³² al ente, ya que siempre lo considera en relación de utilidad. El animal está como en un estrecho conducto “que no se ensancha ni se estrecha”, conducto que, como sugerí más arriba, pareciera que es el propio oído de Heidegger, en donde ha quedado atrapado.

En la última conferencia dictada en Francia, la conferencia de Estrasburgo de junio del 2004, dedicada al tema de la soberanía, Derrida recuerda que el *Zarathustra* es “uno de los más ricos bestiarios de la biblioteca filosófica occidental”.³³ Y se refiere al final de la segunda parte de la obra,

³⁰ Derrida, J., “Psyché. Invention de l’autre”, en *Psyche. Inventions de l’autre*, op. cit., pp. 11-60.

³¹ Véase Derrida, J., *Ulysse gramophone*, Galilée, Paris, 1987, pp. 89 y ss. donde se habla del sí de la afirmación, del asentimiento en relación con la cuestión de la escucha (el “teléfono”).

³² Ninguna modalidad del *Seinlassen des Seienden als solchen* es posible para él, según el parágrafo 60.

³³ Derrida, J., “Le souverain bien –ou l’Europe en mal de souveraineté”, en *Cités*, Nro 30, Paris, PUF, 2007, pp. 103-139, cita de la p. 111.

en “Die stillste Stunde”, en la que algo le habla sin voz, en la hora del mayor de los silencios, a Zarathustra, diciéndole: “Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que caminan con pies de paloma mueven el mundo”.

¿No será entonces que habría que cambiar la dirección de la pregunta, por lo menos temporariamente, y preguntarnos si podríamos, tal vez, escuchar esa llamada “sin voz” del animal como otro? Es decir, la cuestión sería si el existente humano, que se adjudica la “posibilidad” de “dejar ser”, puede dejar ser al viviente animal, dejándose llamar por esa “voz sin voz” de ese otro que también lo habita, en esa comunidad que somos con el viviente.

Si pensamos a la biopolítica como el ejercicio de los biopoderes en la vida del hombre en tanto vida biológica o ente viviente, entonces, la pregunta por la animalidad se torna pregnante, sobre todo, por eso que hacemos tanto con el otro animal, como con el animal que somos. El avance de la tecnociencia sobre la vida supone un “sacrificio” que, por otra parte, por siglos se ha considerado “natural” cuando es ejercido sobre el animal. Este sacrificio, que comporta el homicidio —así llamado real y así llamado simbólico— del animal (en el otro, en nosotros, y en el animal en sí mismo) no se considera como tal homicidio en virtud de un presupuesto fuertemente humanista, que diferencia jerarquías de vida para determinar cuál puede ser aniquilada. Este sacrificio implica una “utilización” de lo viviente animal en aras de las necesidades así llamadas “humanas”.

Heidegger excluye al animal (y a la planta) del ámbito del conflicto desvelamiento-velamiento, justamente, “porque ningún animal y ninguna planta tienen palabra”³⁴. Así como la pregunta de Bentham no se refería a si el animal piensa, sino, a si el animal sufre, si puede sufrir, tal vez la pregunta aquí sería si el hombre puede dejar ser al ente, y sobre todo, si puede (o podrá, algún día) “dejar ser” en el llamado al ente viviente que denominamos animal. Para que la voz sin voz (sin palabra) se nos torne audible.

³⁴ Heidegger, M., *Parmenides, Gesamtausgabe* 44, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1993, p. 237.