



Doi: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v74n187.105590>

EL PROBLEMA DE LA NATURALEZA EN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER



THE PROBLEM OF NATURE IN HEIDEGGER'S THOUGHT

ANDREA LEHNER*

Universidad de los Andes - Bogotá - Colombia

.....
Artículo recibido: 10 de noviembre de 2022; aceptado: 23 de mayo de 2024

* *a.lehner69@uniandes.edu.co* / ORCID: 0000-0001-7554-0368

¿Cómo citar este artículo?

MLA: Andrea, Lehner. "El problema de la naturaleza en el pensamiento de Heidegger". *Ideas y valores*, 74,187 (2025): pp. 73-95.

APA: Lehner, A. (2025). El problema de la naturaleza en el pensamiento de Heidegger. *Ideas y valores*, 74 (187), pp. 73-95.

CHICAGO: Andrea Lehner. "El problema de la naturaleza en el pensamiento de Heidegger". *Ideas y valores* 74, 187 (2025), pp. 73-95.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El propósito de este artículo es proporcionar algunas pistas sobre el problema de la naturaleza en la filosofía de Heidegger y mostrar por qué su manera de abordar la naturaleza resulta problemática. Problemática, puesto que, al estar obsesionado por evitar elaboraciones naturalistas de los fenómenos que le conciernen, Heidegger solo se centra en una aproximación existencial a la naturaleza y pone el foco en la forma en que esta se hace manifiesta al Dasein. Esto no le permite elaborar una reflexión filosófica sobre la naturaleza consistente con las ciencias de su época (salvo en algunas contadas ocasiones) y le impide dar un peso suficiente en su obra a la naturaleza.

Palabras clave: Heidegger, naturaleza, aproximación existencial a la naturaleza, antinaturalismo.

ABSTRACT

The aim of this article is to provide a critical analysis of Heidegger's reflections on nature and to show why his approach to nature is problematic. I contend that by being obsessed with avoiding naturalistic elaborations of the phenomena that concern him, he falls into a reductive existential approach to nature, which does not allow him to elaborate a philosophical reflection on nature consistent with the sciences of his time (except on a few rare occasions) and does not allow him to give sufficient weight in his work to nature.

Keywords: Heidegger, nature, anti-naturalism, existential approach to nature.

Introducción

En este artículo me propongo rastrear la concepción de la naturaleza en diferentes momentos de la obra de Heidegger. El fin que busco es poner en evidencia una tendencia antinaturalista en su pensamiento, que lo lleva a defender una aproximación exclusivamente existencial a la naturaleza. El propósito central es exponer por qué razones su antinaturalismo no es muy adecuado para abordar el problema de la naturaleza en nuestra época actual, en la que la crisis ecológica y climática ha empujado a la filosofía a pensar la naturaleza no solo en tanto esta aparece y concierne *a los humanos*, sino buscar maneras de pensarla por y a partir de sí misma.

Dado que en la obra completa publicada de Heidegger hay bastante material sobre este asunto, no podré dar cuenta aquí de forma exhaustiva de todos los momentos en que en ella se reflexiona sobre la cuestión de la naturaleza. Por este motivo me concentraré en tres momentos, apoyándome también en esfuerzos de sistematización anteriores ya emprendidos por varios autores¹. El primero se centra en sus lecciones y escritos² entre 1925-1929. El segundo momento comprende el periodo 1930-1946, época de la famosa *Kehre*, o el *giro hacia el ser* de su pensamiento. En este tiempo Heidegger elabora los conceptos de la tierra (*Erde*) y de *physis*. El tercer momento se centra en la concepción más tardía que plantea un tipo de habitar poético y un *ethos* del *dejar ser* (*Gelassenheit*) como salvación del peligro que implica la técnica moderna. En este recorrido se hará evidente que la naturaleza en los escritos previos a 1930 es pensada en términos muy relacionados con el mundo circundante en el que el Dasein abre sus posibilidades, mientras

-
- 1 E. g. Hans Jonas (1952; 1994), Karl Löwith (1950), Michel Haar (1985), David Zimmerman (1990), Bruce Foltz (1990), Didier Franck (1991), Hans Jonas (1952; 1994), Krell (1992), David E. Cooper (2004), David E. Storey (2015), y más recientemente Beth Cykowski (2021).
 - 2 Para las citas de Heidegger utilizaré la paginación de la *Gesamtausgabe* [Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe* [edición integral]. Fráncfort del Meno: Klostermann, 1975-ss], indicando el número del volumen de la GA seguido por la paginación, y la abreviación del título de la traducción al español (si aplica) y el número de página y la paginación correspondiente a su traducción al español. En el caso de las traducciones al español que no incluyen el número de paginación de la GA solo incluiré la paginación correspondiente a la traducción en español. Para los textos que se citarán en el texto se utilizarán las siguientes abreviaciones seguidas de la página en la que aparece la cita: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925) [GA 20 /HCT], *Ser y tiempo* (1927) [GA 2, ST], *Conceptos fundamentales de la metafísica* (1929/1930), [GA 29/30, CFM], *De la esencia de la verdad* (1931/32) [GA 34, EV], *Introducción a la metafísica* (1935) [GA 40, IM], “El origen de la obra de arte” [GA 5, OOA] en *Caminos de bosque* (1935-1946) [GA 5], “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos* [GA 7, PT] “Ciencia y meditación” en *Conferencias y artículos* [GA 7, CM].

que, en el periodo más tardío, esta es abordada como un ámbito inaccesible, misterioso, que no es posible conocer, sino a lo sumo *dejar ser* en su ocultamiento, a partir de un pensar meditativo que se propone como antídoto al pensamiento calculador.

Los cuatro sentidos de naturaleza: el “originario”, el “derivado”, el “amenazante” y el “estético”

En los cursos y escritos del primer momento Heidegger está en proceso de articular su propia orientación fenomenológica (proyecto que luego abandona), a partir de ciertas insatisfacciones con la fenomenología de Husserl (a la que considera demasiado centrada en la conciencia) y con la fenomenología y antropología filosófica de Scheler (quien sigue concibiendo al humano como animal racional). A su parecer, estas no logran dar con fenómenos *más originarios* que permitan abrir puntos de partida más fundamentales a la indagación filosófica. El fenómeno más originario del que se ocupará en esta época será el de la *relación de ser* del Dasein con aquello en lo que ya siempre está, i. e. el mundo, siempre con la intención de elaborar una ontología fundamental a partir del método fenomenológico.

En las lecciones de HCT de 1925 Heidegger se propone hacer una fenomenología de la *historia* y de la *naturaleza*, que tenga como hilo conductor el tiempo. Lo que lo motiva a llevar a cabo tal proyecto es que hay una *crisis en las ciencias* de su época, tanto en las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) como en las de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), puesto que la relación de estas ciencias con sus objetos de estudio, que están enmarcados ya sea en la región del ser (*Bezirk*) llamada *naturaleza* o en la región del ser llamada *espíritu*, se ha vuelto problemática. Hacer una incursión fenomenológica en estos dos ámbitos (naturaleza/historia), considera Heidegger, permitirá que la ciencia pueda “conocer de modo más originario las cosas mismas por las que se pregunta —antes de que queden encubiertas por indagación científica concreta alguna” (HCT 20). Esta es, en últimas, la tarea decisiva de la fenomenología concebida como *ontología fundamental*, que también se anuncia en el §3 de *Ser y tiempo* (en adelante ST). Heidegger busca acceder a una región previa a la separación de *historia* y de *naturaleza*, y de *espíritu* y *naturaleza*, en la que se fundan estas escisiones, a partir de una descripción fenomenológica de la estructura del mundo, que evidencie los modos *categoriales* en que los entes se presentan en el mundo, a partir de los modos *existenciales* en que el Dasein es-en-el-mundo. Cabe resaltar, entonces, que a Heidegger no le interesa la aproximación a la naturaleza de las ciencias naturales, o la de una ontología naturalista que supone que el mundo está compuesto de *naturas simples* (átomos, datos sensibles, etc.), sino que su aproximación

es *existencial*. Por aproximación *existencial* hay que entender un tipo de análisis que hace explícito cómo la naturaleza sale al encuentro en los modos más cotidianos y próximos al Dasein, en contraposición a la manera objetiva en que la ciencia se aproxima a ella.

Lo primero que señala tanto en HCT como en ST es que para no pasar por alto el mundo en su mundaneidad hay que evitar, precisamente, concebirlo como *naturaleza* (HCT 216; GA 2 65/ST 93), pues hacerlo implica atribuirle los rasgos que la ciencia atribuye a esta: exterioridad extensa, que *está ahí* (*vorhanden*) frente al sujeto y que se puede determinar y explicar objetivamente “midiendo y determinando [sus] relaciones de la extensión” (HCT 227). Esta aproximación privilegia el modo de aprehensión de la *intellectio* por encima de la *sensatio* (HCT 224; GA 2 96/ ST 122). Una forma de aprehender desimplicada y teórica que nos aleja bruscamente del modo más originario de comparecencia (*Begegnisart*) del mundo. Heidegger opta por una vía de acceso que muestre cómo el Dasein, mientras existe de forma implicada, se relaciona con su mundo. La naturaleza también será aproximada de esta forma: “[La naturaleza] solo es ontológicamente comprensible *desde* el concepto de mundo, es decir, *desde* la analítica del Dasein” (GA 2 65/ ST 93, énfasis agregado).

Su punto de partida es el análisis del mundo más inmediato en el que se encuentra el Dasein, el mundo-en-torno (*Umwelt*), a partir del tipo de *trato* (*Umgang/Umgehen*) cotidiano que tiene el Dasein al ocuparse (*Besorgen*) con los entes que ahí se encuentran, en vistas a una tarea por realizar (*Werk*). El *Umwelt* es una totalidad cerrada de remisiones familiares articulada en vistas a los proyectos del Dasein, y no una suma de cosas aisladas u objetos percibidos a partir de una aprehensión teórica. El Dasein aprehende su *Umwelt* de buenas a primeras a partir de un trato práctico, de un ocuparse que manipula y utiliza, y los entes con los que se pone en relación de buenas a primeras no son *meras cosas* sino útiles (*Zeuge*) (GA 2 67-68/ST 95-6). Los útiles no *son* en sí mismos y por sí mismos, sino que son *para algo* y solo tienen sentido a partir de otros útiles y de la totalidad remisional que se articula en función a la *tarea por realizar*. El modo de ser de estos útiles es el de *estar-a-la-mano* (*zuhandensein*), que funda y es anterior a su mostración como objetos, es decir, como lo que solamente está ahí (*als pures Vorhandenes*). Por lo tanto, el conocimiento de lo que normalmente se llama *objeto*, que tiene el modo de ser de lo que *está-ahí* (*das Vorhandene*), solo es posible a partir de lo que está a la mano (*das Zuhandene*) en la ocupación.

En este orden de ideas, el *primer sentido* de naturaleza también se descubre a partir del trato con útiles con miras a las tareas por realizar de los humanos. Esta no se despliega de buenas a primeras como algo

puramente presente, que está ahí (*vorhanden*), ni como la *fuerza de la naturaleza* estudiada por la física, sino como algo que *está a la mano*, que se descubre por medio del uso que le da el Dasein en su ocupación: “el bosque es [antes que cosa ahí delante] reserva forestal, el cerro es cantera, el río energía hidráulica, el viento es viento ‘en las velas’” (GA 2 70/ST 98). Esta se comprende como algo de lo que se tiene que servir el ocuparse: “el ocuparse recurre al ‘estar a la mano’ del sol, dispensador de luz y de calor. El sol sirve *para* datar el tiempo interpretado en el ocuparse. De esta datación surge la medida ‘más natural’ del tiempo: el día” (GA 2 /ST 413). La naturaleza se revela entonces primariamente como aquello que se puede “aprovechar, emplear, *que sirve* de vía o de medio *para* el comercio, el tráfico (marítimo, aéreo), o de tierra que ofrece sustento y posición, suelo y fundamento *para* construir una casa” (HCT 249). El suelo, por ejemplo, es antes que nada pensado en términos de *para algo*, como “campo de cultivo; el bosque, [como] refugio de los animales que cazamos, de los que nos sirven *para* tiro o monta, de lo doméstico” (HCT 249). El punto central es que, en su *primer sentido*, la naturaleza no aparece “en ninguno de los posibles sentidos de objetividad de la naturaleza, sino siempre [sale al encuentro] en la ocupación con el mundo-en-torno” (HCT 249, traducción modificada). Es decir, en tanto *sirve para* o se tiene en cuenta *para* algún proyecto del Dasein. Esta aparece como una copresencia en el mundo de la ocupación y se tiene de ella una experiencia “tácita y natural” (HCT 250). Esto se puede hacer visible precisamente al observar cómo está configurado el entorno público del Dasein:

en el *Umwelt* público la naturaleza está en todo momento presente para nosotros, si bien en el sentido del mundo con que nos ocupamos. Caminos, puentes, barandillas, señales y demás instalaciones son maneras como nos ocupamos con el mundo de la naturaleza y de la tierra. Al cubrir un andén se está teniendo en cuenta *el clima, el mal tiempo*; con la iluminación pública, con una simple farola callejera es *la oscuridad*, es decir, el cambio concreto de la *luz solar*, su desaparición [...] en los relojes públicos se tiene constantemente en cuenta una conjunción determinada del sistema *cósmico*, la ‘posición del sol’ con respecto a la Tierra. En todo ello hay algo [de la naturaleza] que está presente, que se tiene en cuenta. (HCT 249)³

Para que aparezca como una *Naturding*, como una cosa de la naturaleza, como algo que está-ahí (en la modalidad *vorhanden*), la naturaleza en tanto *Umweltding* tiene que quedar encubierta en su modalidad de *a-la-mano*. Esto ocurre cuando el trato ocupado es modificado y, por

3 Esta cita se transcribe de forma muy parecida en el §15 de *Ser y tiempo*, (GA 2 71/ST 98).

ejemplo, se la observa científicamente, como hace un botánico con las flores que aparecen ante él. Este no las concibe como *las flores en la ladera*, sino como meras plantas sin contexto. En este caso, la naturaleza no hace más parte de la remisionalidad de los *para algos* en vistas de la ocupación del Dasein, sino que se la toma de forma aislada y se la determina en su puro estar ahí ante el que el Dasein puede quedarse “solo *mirando, exponiéndola, interpretando [auslegend]*.” Este otro modo de observar la naturaleza solo es posible si el Dasein se desabsorbe de su mundo más familiar: “[es solo al] alejarse saliendo del mundo-en-torno [que] se hace accesible la supuesta verdadera realidad de la cosa natural pura” (HCT 245). Por lo tanto, el segundo modo en que aparece la naturaleza solo es posible a partir de una modificación del trato ocupado que permite una *desmundanización del mundo [Entweltlichung der Welt]* para que lo *a-la-mano* se revele como cosa que *está ahí*, como objeto. En este caso la naturaleza aparece como desmundanizada, desprovista de valor y sentido existencial, como la aprehenden las ciencias naturales. Heidegger es insistente en que este *segundo sentido* de naturaleza es *derivado* y siempre se funda sobre el modo más inmediato en que esta es descubierta, a partir de la mundaneidad del mundo. En los términos del §43 de ST: “como quiera que se interprete este ser de la ‘naturaleza’, *todos* los modos de ser del ente intramundano están ontológicamente fundados en la mundanidad del mundo y, por ende, en el fenómeno del estar-en-el-mundo” (GA 2, 211/ST 228)⁴. Al segundo sentido, el derivado, solo se puede llegar suspendiendo la mundaneidad del mundo y esto puede ocurrir ya sea mirando las cosas fuera de la totalidad remisional que es el *Umwelt*, como el botánico, o cuando, desde el interior de la ocupación, la remisionalidad se ve interrumpida porque lo *a-la-mano* se vuelve *no-a-la-mano*.

Hay un *tercer sentido* que sobresale en HCT y es la naturaleza que captura la atención por ser algo que “amenaza, que estorba, que importuna, se opone” y puede interrumpir el complejo remisional que compone el *Umwelt*. Si llueve, por ejemplo, y hay algún tipo de inundación o desastre, las actividades del *Werkwelt* se ven interrumpidas y *la naturaleza aparece como algo perjudicial y amenazante*. En este caso la naturaleza amenazante revela, de manera no forzada, la mundaneidad del mundo y la condición frágil del Dasein. Para evitar confrontarse con esta naturaleza inoportuna el Dasein, como se señaló más arriba, diseña su mundo teniéndola en cuenta de forma privativa,

4 En HCT dirá algo similar: “las remisiones del mundo-en-torno, en las cuales está primariamente presente [*anwesend*] la naturaleza en el mundo, nos vienen a señalar justamente lo contrario: que *la realidad de la naturaleza hay que entenderla a partir de la mundanidad*” (HCT 250).

excluyéndola de sus entornos cotidianos para que esta no estorbe o importune. El sentido amenazante de la naturaleza vuelve a surgir en el §32 de ST cuando Heidegger habla de los “devastadores fenómenos de la naturaleza” (GA 2 152/ST 175), que van en contra del ser del Dasein. Esta naturaleza amenazante puede mostrarse como un contrasentido o como absurda [*widersinnig*], puesto que el Dasein no logra darle sentido en sus marcos de comprensión. Aunque se mencione solo de pasada, Heidegger apunta a que hay algo de la naturaleza que está más allá del horizonte de comprensión humano. Como lo señala Carman (197-198), esta se muestra como algo radicalmente independiente del Dasein y como indiferente a este y a sus maneras de dar sentido. La naturaleza en este tercer sentido no es absorbible por el horizonte comprensor y su sentido no es explicitable en la interpretación. En otras palabras, no es *intramundanzible*.

El *cuarto sentido* de la naturaleza es planteado en contraposición con la naturaleza que se descubre *en su puro estar ahí*, que sería la manera objetivadora de comprenderla. La mirada objetivadora (como la del científico), al concebir la naturaleza como algo ahí presente, hace omisión de la naturaleza que *se agita y afana* [*als das, was webt und strebt*], que “asalta y nos cautiva como paisaje” (GA 2 70/ST 98). Como sugiere este cuarto sentido, se trata de una naturaleza que no puede captarse ni como el objeto de la investigación científica, ni como algo que permanece en su bajo perfil como *a-la-mano*, sino que es una naturaleza que a veces simplemente se presenta ahí en su puro emerger, no para ser observada objetivamente, sino porque cautiva y asalta y, de esta manera, interrumpe la totalidad remisional del *Umwelt*. La naturaleza en este cuarto sentido será la que más investigará Heidegger entre los años 1930-1945, que será la naturaleza entendida en tanto *phusis*.

A partir de estos *cuatro sentidos* es posible afirmar que la manera en que la tradición filosófica y la ciencia (los dos blancos a los que se dirige la crítica de Heidegger) han comprendido la naturaleza, ya sea como sinónimo de mundo o como *naturaleza externa* al *Umwelt* del Dasein, que se estudia a partir de la mirada teórica y desimplicada de la ciencia, es en realidad una naturaleza en sentido derivado. Su sentido está fundado en uno más *originario*, que tiene la determinación *ontológico-categorial* del estar-a-la-mano (GA 2 71/ST 99). A esta naturaleza solo se puede acceder a partir de la mundaneidad del mundo, en otras palabras, cuando se la convierte en un ente intramundano. A pesar de que Heidegger menciona a veces a la naturaleza como *lo que siempre está ahí*, que es anterior a la producción humana y fundamental en tanto materia para esta —lo que parece señalar que esta ha estado ahí antes del mundo y la historia humana—, la naturaleza solo se hace inteligible a partir de la totalidad significativa que compone el

mundo del Dasein. Conceptos como naturaleza, materia, vida, animal, empleados por las ciencias ópticas están siempre fundadas en este sentido más originario de la naturaleza como *lo a la mano*.

Ahora bien, que la naturaleza sea *intramundana* no quiere decir que Heidegger esté negando que haya una naturaleza exterior al mundo humano. En un curso dictado por esta misma época, titulado *Interpretaciones fenomenológicas de la Crítica de la razón pura de Kant (1927-1928)* Heidegger dice lo siguiente:

La naturaleza física solo puede mostrarse (*vorkommen*) de forma intramundana cuando el mundo, es decir, el Dasein existe. Esto no quiere decir que la naturaleza no pueda ser a su manera propia, si no se muestra como intramundana, sin la existencia de un Dasein humano y, por lo tanto, si no hay mundo. Solo porque la naturaleza está por sí misma ahí [*von sich aus vorhanden ist*] puede salir al encuentro del Dasein dentro de un mundo. (GA 25, 19, traducción propia)

A pesar de que la naturaleza parece entonces solo poder ser comprendida cuando se la intramundaniza, esta, no obstante, es en su modo de ser propio, así el Dasein no exista para acogerla en su ser. Por lo tanto, Heidegger puede ser considerado como realista en lo que respecta a las cosas de la naturaleza, pues estas *existen de forma independiente*, así haya o no haya mundo y Dasein. Carman le llama a esto un “realismo óptico” (Carman 197-198). No obstante, Heidegger sí sugiere que solo es posible acceder a ella *desde la comprensión existencial* del Dasein. Por lo tanto, como señala Carman, aunque Heidegger es un *realista óptico* con respecto a la naturaleza externa, también es un *antirrealista ontológico* en lo que se refiere a la posibilidad de comprender esa naturaleza por fuera del horizonte de comprensión humano, es decir por fuera del mundo.

Heidegger no parece reconocer aquí algo valioso que pretende la ciencia y es precisamente su intento por no pensar la naturaleza a partir de una aproximación existencial. Como lo señalan algunos comentaristas⁵, la ciencia busca acceder a la naturaleza no-relacionada con los proyectos y la totalidad significativa que es el mundo humano, es decir su cometido es conocer una naturaleza que no es intramundana. Si nos detenemos en lo que dice en el §32 de ST, Heidegger da indicaciones que apuntan a corroborar su idea de que la manera *objetiva* de aproximarse a la naturaleza (la de la ciencia) yace sobre una comprensión más fundamental, constituida en el fenómeno del ser-en-el-mundo. Aunque el ideal para todo conocimiento sería llegar a una ciencia “que

5 Dreyfus, Hubert. *Being-in-the-World: Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. MIT Press, 1991: 109-121. La lectura del Dreyfus es retomada y ampliada por Storey, *Naturalizing Heidegger*, 2016: 71-74.

fuese tan independiente del punto de vista del observador como presuntamente lo es el conocimiento de la naturaleza” (GA 2 152/ST 174), ese punto de vista desde ninguna parte es inalcanzable, pues todo conocimiento, hasta las ciencias más exactas, se basan en un comprender previo, determinado históricamente, que se pasa por alto y queda sin aclarar en ellas. Por este motivo, la tarea de la ontología fundamental es elaborar mejor la estructura de prioridad en las que estas ciencias ónticas se fundan, a partir de cómo se muestran las cosas mismas de la forma más inmediata y cercana (GA 2 152/ST 176). El conocimiento más originario, más *auténtico*, es precisamente aquel que permite a la interpretación comprender que “su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver, y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas” (GA 2 152/ST 176).

Por lo tanto, aunque lo ideal para las ciencias sería salir de ese círculo de la comprensión previa, y así alcanzar un tipo de ciencia que aprehenda el objeto independiente del punto de vista del observador, esto no es realmente dentro del sistema de Heidegger. Lo decisivo no es buscar salir del círculo, pues este es inescapable, en tanto es la *estructura existencial de prioridad* del Dasein mismo, sino hallar maneras de entrar en él de forma menos abarrotada por las interpretaciones sedimentadas de la tradición filosófica y de la mirada acrítica de las ciencias naturales. En este orden de ideas, la ciencia no debe sobrepasar los límites de la finitud humana (los límites del círculo), ni pretender que puede descubrir la forma en que las cosas son “en sí mismas” (Storey 73), independiente del observador que está en un mundo. Heidegger, entonces, concede que la naturaleza objetiva, entendida como la naturaleza en sí misma y no según las estructuras de comprensión de quien accede a ella, no es cognoscible ni pensable, puesto que no hay posibilidad de aprehenderla por sí misma, por fuera del contexto del mundo. En otras palabras, sí hay para él una naturaleza fuera del círculo, solo que no podemos acceder a lo que esta es en sí misma, ni podemos pronunciarnos sobre ella fuera del contexto del mundo.

La naturaleza definitivamente no *intramundanizable*, que es recalcitrante a entrar en el horizonte de comprensión del mundo (i. e., la naturaleza violenta y sin sentido), al no poder ser ubicada en nuestro horizonte de comprensión queda reducida a ser simplemente un límite infranqueable. Algunos comentaristas (Storey 62) la han equiparado a una naturaleza *nouménica*, una cosa-en-sí, que Heidegger no se aventura a pensar y a caracterizar en sentido *positivo*, sino que se contenta con señalarla como una otredad radical incognoscible, incomprensible,

que rebasa los límites de la comprensión humana. Al rebasar los límites de la finitud de nuestra comprensión, su ontología fundamental se desentiende de ella.

Lo que veremos a continuación es que Heidegger se enfoca más en el *tercer y cuarto sentido* en sus escritos posdoctorado, cuando se da el giro (*Kehre*) hacia el ser en su pensamiento. El *tercer sentido* es el de la naturaleza en su incomprendibilidad, como aquella que se retira y retrae y no entra en la manifestación del mundo y, por ende, no entra en el horizonte de comprensión humana. El *cuarto sentido* previamente señalado, la naturaleza que *se agita y afana y asalta y cautiva*, que se muestra en una modalidad que no es ni la de *lo-a-la-mano* ni la del *estar-ahí* (mostración temporal del ente cuando se dan los modos deficientes de la ocupación) ni la del *puro estar-ahí*, apunta hacia una vía de aprehensión que arrebatara al humano y tiene el potencial de iniciarlo en un preguntar auténticamente filosófico.

Segundo momento. La naturaleza en tanto physis y tierra

Tanto *Conceptos fundamentales de la metafísica* (1929/1930), como *De la esencia de la verdad* (1931/1932) e *Introducción a la metafísica* (1935) muestran una nueva orientación en el pensamiento de Heidegger. En estos textos ya no es la analítica existencial del Dasein el método que permite acceder al modo más originario en que se muestran los fenómenos, sino un tipo de reflexión que procura “volver a ganar esa dimensión original del acontecer en la existencia filosófica, para solo así volver a ‘ver’ todas las cosas con más sencillez, con más fuerza y con más perseverancia” (CFM 48). Esto lo hará a partir de una incursión en los comienzos de la filosofía occidental, en lo que él llama el “acontecer fundamental” (*Grundgeschehen*), que templó anímicamente al Dasein hacia la metafísica. En esta época cobrarán importancia esos dos sentidos de naturaleza que, como vimos, quedaban ocultos tanto para el mirar preocupado de la ocupación, como para la mirada objetivadora.

En su incursión por los orígenes de la filosofía occidental Heidegger rescata un sentido más originario de *ser* (entendido como *physis* que ama ocultarse), de *mundo* (como la totalidad de entes que entra a la manifestación, que inicialmente se nombraba también *physis*), de *verdad* (como *a-letheia* o desocultamiento) y de *pensamiento* (como *logos* que procura *arrancar* eso que se desoculta). Lo importante para nuestro análisis es que el sentido de *physis* implica una equivocidad que señala hacia una ambigüedad inherente a la metafísica desde sus orígenes. Percatarse de esta equivocidad de la *physis* “arrebata”⁶ (*ergreifen*)

6 Heidegger considera que el preguntar auténticamente metafísico solo puede comenzar si, como lo dice en el §15 de CFM, quien pregunta es arrebatado (*ergriff*) por aquello

a ciertos humanos (los que filosofan), los pone en un temple anímico distinto hacia lo ente y los inicia en el preguntar filosófico (CFM 32). Para entender este *ser arrebatado*, Heidegger considera necesario incursionar en la historia de la metafísica y comprender cómo preguntas fundamentales *arrebataron* a ciertos pensadores.

La *physis* es definida tanto en CFM como en EV y en IM como “el imperar (*das Walten*) que se constituye a sí mismo de lo ente en su conjunto” (CFM 52; EV 23; IM 29). *Walten* puede traducirse como *imperar* o *lo que manda sobre algo*, lo que *gobierna*, pero también como lo que *prevalece* o lo que *predomina*. Su sentido señala, por un lado, a una manera espontánea de constitución que hace posible que surja el conjunto de entes (lo *imperante*) y, por el otro, a eso que gobierna y dirige a lo ente que sale a la manifestación en su conjunto (el *imperar*). La *physis*, que Heidegger entiende como el sentido más originario de ser, tiene entonces una doble acepción: una se relaciona con lo que emerge (la totalidad de los entes); otra, con aquello que dota a los entes de su naturaleza (de su *ousia*), este sería el ser del ente. Esa *physis* que se despliega permaneciendo son los *physei onta*, o los entes que se manifiestan, los entes visibles. En sus orígenes, señala Heidegger, la *physis* no era un contraconcepto de historia, sino que se refería a lo ente en su *totalidad* e incluía “la historia humana, los sucesos naturales, el obrar divino” (EV 24/CFM 52).

No obstante, si bien la *physis* tiene un lado de desocultamiento, también tiene un lado que regresa al ocultamiento. Heidegger insiste que en los orígenes de la filosofía en la Grecia antigua hubo quien se percató de esta equivocidad. Es decir, de que hay algo de la *physis* que no surge, que se retrae, para permitir que aquello que se despliega y se abre pueda manifestarse. Este sería un tercer sentido de *physis* que es el que más *arrebata* e inquieta al pensamiento. Como dice el fragmento

.....
 que da qué pensar en la metafísica. En otras palabras, no basta con simplemente familiarizarse con conceptos metafísicos abstractos (como el de mundo, finitud y aislamiento/soledad que trabaja en CFM), sino que hay que ver cómo estos arrebatan al que pregunta y cómo le conciernen como humano que existe. En sus palabras: “Por muy ampliamente que podamos tratar *sobre* [la metafísica], todo sigue siendo un malentendido si no estamos *arrebataados* por tal preguntar. En el intento de tratar de la filosofía misma hemos sido víctimas de una equivocidad. Aunque hemos hablado *de* filosofía, pese a todo no hemos hablado *desde ella*. [...] Lo decisivo es que salgamos de este tratar sobre..., y *comencemos con el actuar en la metafísica misma*” (CFM 85). Para que el preguntar filosófico realmente arrebate es necesario no comenzar la indagación con preguntas “vacías y generales, tan indeterminadas que *nos* dejan indiferentes, que en el fondo no *nos* afectan, ni menos aún *nos* arrebatan” sino “hacer surgir estas preguntas en su necesidad y posibilidad *desde un temple de ánimo fundamental*, y tratar de conservarlas en su autonomía y equivocidad” (CFM 86). A esta manera de filosofar él la llama un “filosofar viviente”.

B123 de Heráclito, la *physis* ama el ocultamiento. Heidegger equiparará este sentido de la *physis* con su concepción del ser y comprenderá al ser en tanto ser como esta *physis* que se retrae para que *lo que es* (los entes) puedan salir a la manifestación. Esta experiencia de la *physis*-ser como desocultamiento y ocultamiento es, para él, el acontecer fundamental que da comienzo al filosofar⁷. Podemos afirmar, entonces, con respecto a la equivocidad de la *physis*, que, si bien la metafísica por lo general se ha concentrado en los dos lados, *physis* como totalidad de lo ente visible y *physis* como el ser de lo ente, hay también una tercera modalidad, la de la *physis en tanto physis*, o del ser en tanto ser, que apunta a su parte verbal, que no es pensable como se piensan los entes. Esta última modalidad podría considerarse *ontológica*. Las otras dos modalidades serían: su lado *óntico*, lo que de ella se mantiene en la presencia, el “salirse y sostenerse fuera de sí en sí mismo” (*in-sich-aussich-Hinausstehen*) de la *physis* (IM 23), que compone la totalidad del ente visible en su conjunto (*los physei onta*) y su lado *óntico-ontológico* que consiste en aquello que, de la *physis*, sigue imperando en lo que se mantiene en la presencia (en los entes) y que, por lo tanto, los dota de una cierta naturaleza o esencia, la *ousia*, (la *physis de los physei onta*, o la naturaleza/esencia de los entes). Esta triple distinción apunta a la diferencia que hace Heidegger con respecto al ser: (1) el ser en tanto ser (que es el que siempre ha olvidado la metafísica de la presencia y que la ontología fundamental intenta recobrar); (2) el ser de los entes (que es el ser que la metafísica occidental ha pensado en términos de presencia); (3) los entes (aquello con que propiamente se inicia en las ciencias ónticas, que pierde de vista el ser en tanto ser).

Heidegger insiste, sobre todo en CFM, que el preguntar filosófico que luego se llamará metafísica surgió precisamente porque el humano, a pesar de ser parte de la *physis*, y ser gobernado por su imperar y no tener sobre ella poder (CFM 52), puede de alguna manera *traer a la palabra (legein)* el *logos* de la *physis*, lo puede desocultar (*entbergen*): “el hombre, en tanto que existe como hombre, siempre se ha pronunciado ya sobre la *physis*, sobre el conjunto imperante al que él mismo pertenece [...] existir como hombre significa ya pronunciar lo que impera” (CFM 52). Eso que impera es el *logos* de la *physis*, pero este permanece por lo general en estado de ocultamiento (*krupptein*). Por lo tanto, el *legein* humano es un intento por retirar del ocultamiento o

7 En EV lo expresa así: “En esta sentencia de Heráclito está pronunciada la experiencia fundamental con la cual, en la cual y desde la cual despertó una mirada a la esencia de la verdad como no-ocultamiento de lo ente. Y esta sentencia es vieja, tan vieja como la propia filosofía occidental. Es más, tenemos que decir que esta sentencia expresa la experiencia fundamental y la actitud fundamental del hombre antiguo, con la que por primera vez comienza precisamente el filosofar” (EV 25).

desencubrir el *logos*. Esto, sin embargo, no es nada fácil de conseguir, pues el *logos* de la *physis* (el imperar de las cosas) tiende a ocultarse. La filosofía es precisamente el intento por, a partir del *logos* humano, sacar del ocultamiento el *logos* de la *physis*, volverlo manifiesto: “la filosofía es la reflexión sobre el imperar de lo ente, sobre la *physis*, para pronunciarla en el *logos*” (CFM 54), es una búsqueda de “lo ente en su no-ocultamiento” (EV 24).

La búsqueda de la verdad es precisamente esta labor de arrancar del ocultamiento lo imperante de la *physis* para traerla al desocultamiento. Esta es entendida en los griegos, según Heidegger, como “un robo que tiene que arrancarse al ocultamiento en una confrontación en la que, precisamente, la *physis* trata de ocultarse” (CFM 55). En otras palabras, la verdad no es algo que simplemente esté allí disponible, sino que “en tanto que des-encubrimiento exige la intervención del ser humano entero”, pues aquello que la *physis* oculta es precisamente “lo propio de ella, que no está manifiesto a la luz del día” (CFM 56). Y desencubrir eso, agrega, es el “destino de la finitud del hombre” (CFM 56).

¿Por qué le es al humano necesario arrancar al ente de su ocultamiento? Heidegger lo explicará en CFM a partir de las palabras de Novalis que indican que la filosofía parte de un temple anímico fundamental, el de la nostalgia [*Heimweh*], que lo impulsa a querer estar en todas partes en casa (CFM 28)⁸. Esto solo es posible precisamente porque el humano *no* está en todas partes en casa en la *physis*, lo que lo instiga a configurarse esa casa, su mundo. Sin poder reconstruir aquí el detalle de la argumentación de CFM, baste con señalar que Heidegger afirma que el humano, a diferencia del animal, es configurador de mundo (§67) precisamente porque no está en casa en la *physis*. Su existencia es una apertura en medio de la *physis* a partir de la cual la *physis* en y a través del *logos* puede hacer que lo ente en cuanto tal acceda a la manifestabilidad. Debido a que no está del todo en casa en la *physis* el humano necesita configurar un mundo para habitar en ella. Al hacerlo, se abre a su propia finitud y a su propia temporalidad (la historia).

En *El origen de la obra de arte* (OOA) esa *physis* donde el humano configura su mundo será elaborada con más detalle. Su parte que ama ocultarse, que no se deja traer al desocultamiento y, por lo tanto, genera esa nostalgia de no estar en casa, se llamará la tierra (*Erde*). La tierra es la parte retraída de la *physis*, la naturaleza en sentido más ontológico. La obra de arte tiene la particularidad de traer a la manifestación el mundo y la tierra de una manera ejemplar. A diferencia de los utensilios

8 Las palabras textuales que Heidegger cita de Novalis son: “La filosofía es propiamente nostalgia [*Heimweh*], un impulso a estar en todas partes en casa [*ein Trieb überall zu Hause zu sein*]”.

(cuyo modo de ser es el de *lo a la mano*), o de lo que se encuentra como objeto aislado una vez el complejo remisional se interrumpe, las obras de arte son capaces de *abrir mundo* y *traer aquí a la tierra*.

En esta época mundo será comprendido en un sentido más histórico, como horizonte *inobjetivable* donde acontece la verdad epocal y donde, a partir de *decisiones*, y de formas de comprender lo ente, se configura el destino humano de determinada manera (GA 5, 33, 37/OOA 32, 34). Es también el horizonte de posibilidad en el cual una época histórica y una cultura se relacionan de cierta manera con lo ente y en el que las decisiones que se toman encauzan las rutas de la historia⁹. La obra de arte abre el mundo (en sentido ontológico), eso que ya siempre está ahí y que no es posible tener directamente a la vista, precisamente porque al contemplarla se interrumpe de alguna manera la ocupación cotidiana, lo que nos lleva más allá de lo *ordinario* y hacia lo abierto. Abrir el mundo implica poner el mundo en exhibición, tematizarlo. Pero a su vez, la apertura del mundo hace también manifiesta a la tierra.

En el célebre pasaje sobre el templo griego Heidegger lo pone en los siguientes términos:

Allí alzado, el templo reposa sobre su base rocosa. Al reposar sobre la roca, la obra *extrae* de ella la oscuridad encerrada en su soporte informe y no forzado a nada. Allí alzado, el edificio aguanta firmemente su tormenta que se desencadena sobre su techo y es así como *hace destacar* su violencia. El brillo y la luminosidad de la piedra, aparentemente una gracia del sol, *son las que hacen que se torne patente* la luz del día, la amplitud del cielo, la oscuridad de la noche. Su seguro alzarse *es el que hace visible* el invisible espacio del aire. Lo inamovible de la obra contrasta con las olas marinas y es la serenidad de aquella la que *pone en evidencia* la furia de estas. El árbol y la hierba, el águila y el toro, la serpiente y el grillo solo *adquieren de este modo su figura más destacada y aparecen como aquello que son*. Esta aparición y surgimiento mismos y en su totalidad, es lo que los griegos llamaron muy tempranamente *physis*. Esta *ilumina* al mismo tiempo aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada. Nosotros lo llamamos tierra. (GA 5, 31/OOA: 30, énfasis agregado)

Como puede evidenciarse, en el abrir mundo de la obra Heidegger no ha todavía abandonado su idea de que la *physis* es un tipo de ente

9 En palabras de Michel Haar, “el concepto de mundo se amplía considerablemente [en OOA] con respecto al de *Ser y tiempo*. Aunque aún sigue siendo definido como un conjunto de posibilidades, y no como un ente subsistente, un en sí o una totalidad de entes, este conjunto de posibilidades va más allá de las acciones prácticas cotidianas al nivel de la ocupación y tiene que ver con escogencias morales y políticas, las ‘vías (*Bahnen*) de decisión’ y de acción que ofrece una época particular de la Historia” (Haar, *Le chant de la terre*, 123, traducción propia).

que comparece desde el horizonte del mundo, en este caso abierto por la obra, y esta no aparece en aislamiento sino en su remisión a otros entes del mundo. En este caso, es el templo (obra humana) el que hace destacar a los entes naturales, el que los hace visibles y discernibles. El templo extrae la roca y su aguante permite destacar la violencia de la tormenta. Gracias a la piedra de la que está hecho el templo es que la luz del día, la amplitud del cielo y la oscuridad de la noche se hacen patentes. Como puede evidenciarse, Heidegger reelabora en otros términos la idea de que la naturaleza, como algo que aparece y surge como la *physis* de los griegos, entra a la manifestación en el mundo humano. La obra hace que la materialidad de la *physis* se destaque a partir del mundo.¹⁰

Por abrirle espacio al mundo la obra de arte es relacionada por Heidegger como algo que despliega un tipo de verdad (*aletheia*) más originaria. En ella se abre un claro (*Lichtung*), lugar abierto donde tiene lugar el acontecimiento de la desocultación de lo ente de una determinada manera en cada época, mientras se retiran otras posibilidades de ser (GA 5, 42/OOA 38). La *Lichtung*, al abrir el mundo, normalmente pasa desapercibida, pero de alguna manera es la condición de posibilidad del acceso que tiene una época determinada a los entes intramundanos.

La obra de arte lleva a la manifestación el juego recíproco entre mundo y tierra que Heidegger llama el combate (*Streit*): “el mundo se funda sobre la tierra, la tierra surge a través del mundo”, ambas son modalidades de descubrimiento. En el combate uno quiere imponerse sobre el otro, pero también se necesitan el uno al otro y por esto uno intenta absorber al otro. Este combate se funda en el combate más primordial (*Urstreit*), entre el ocultamiento y el desocultamiento, entre el claro y la oscuridad, propios al ser-*physis*. Similar a ese combate que vimos más arriba que debe hacer el *logos* con la *physis*, para traerla al desocultamiento, la obra de arte muestra cómo un claro (*Lichtung*) puede abrirse en medio de aquello que se retrae, y así puede abrirse el mundo, que siempre tiene una contracara que es la tierra. Como sugiere Young (Young 40), el mundo es la superficie iluminada de una región inexplorada y no delimitada de oscuridad insondable que sería la tierra. Esta permanece siempre en retirada y es ininteligible, superando en creces los modos que tiene el humano para desocultar lo que

10 El realce que hace el mundo a la *physis* se puede evidenciar también en este pasaje: “la roca se pone a soportar y a reposar y así es como se torna roca; los metales se ponen a brillar y destellar, los colores a relucir, el sonido a sonar, la palabra a decir. Todo empieza a destacar desde el momento en que la obra se refugia en la masa y peso de la piedra, en la firmeza y flexibilidad de la madera, en la dureza y el brillo del metal, en la luminosidad y oscuridad del color, en el timbre del sonido, en el poder nominal de la palabra” (GA 5, 35/OOA 33).

ama ocultarse. El ser en tanto *physis* tiene entonces esta doble modalidad para Heidegger, de mundo y tierra. Por un lado, tiene un impulso hacia la luz (mundo) y, por el otro, hacia el retraimiento (tierra). Este doble impulso implica que el ser-*physis* no es algo permanente, inmutable, sino una entidad agitada, similar a esa naturaleza que *se afana y se agita* mencionada de paso en ST, que señalamos más arriba como el *cuarto sentido* de la naturaleza.

En la obra de arte la tierra surge como ocultamiento y no se la fuerza al desocultamiento. Se la deja ser en toda su incomprendibilidad, ininteligibilidad a la que normalmente no se atiende y en la que la ciencia tampoco repara. Esta se trae al desocultamiento de una forma impenetrable, y solo se puede mostrar como tierra “cuando permanece sin descubrir y sin explicar” (GA 5, 36/OOA 33). En las grandes obras de arte esta tierra en su incomprendibilidad es *traída aquí* y se la deja ser en su misterio e ininteligibilidad:

La tierra hace que se rompa contra sí misma toda posible intromisión. Convierte en destrucción toda curiosa penetración calculadora. Por mucho que dicha intromisión pueda adoptar la apariencia del dominio y El Progreso, bajo la forma de la objetivación técnico-científica de la naturaleza, con todo, tal dominio no es más que una impotencia del querer. La tierra solo se muestra como ella misma, abierta en su claridad, allí donde la preservan y la guardan como esa esencialmente indescifrable que huye ante cualquier intento de apertura; dicho de otro modo, la tierra se mantiene constantemente cerrada. [...] Traer aquí la tierra significa llevarla a lo abierto, en tanto que aquello que se cierra a sí mismo. (GA 36/OOA 33-34)

Aquí encontramos nuevamente el *tercer sentido* de la naturaleza, como aquello que tiene una plenitud de aspectos que están siempre más allá de lo que es inteligible o de lo que entra en el horizonte de manifestación (o el claro) en una época determinada. Por otro lado, como señala Michel Haar, al ser aquello que no se muestra, la tierra parece ser el límite de lo histórico, una suerte de reverso de la historia (Haar 109). Apunta hacia una cierta permanencia en retirada transepocal o como un fondo no histórico que necesita del mundo para poder actualizarse y mostrar un estilo epocal. Todo ente intramundano, así sea producido, guarda algo de este origen terreno primero (Haar 125).

A partir de los textos analizados en esta sección podemos establecer que en esta época Heidegger no se aproxima a la naturaleza a partir del *Umwelt* del Dasein y de su *trato concernido*, sino que vuelve al sentido griego en el que esta se presenta desde sí misma (*physis*), pero siempre en retraimiento (*tierra*). El *logos*, la *obra de arte*, las *decisiones históricas*, fundan sobre esa tierra un mundo. Y lo hacen precisamente

porque hay una tendencia en el Dasein a no tener un lugar propio en la tierra, a no estar en casa en ella, a ser esa ruptura en la *physis*, que la trae al *logos*. Al rescatar este sentido de la *physis* en sus comienzos griegos Heidegger pretende recuperar el acontecimiento fundador de la metafísica occidental, que surge de una ruptura en medio de la *physis* que hace posible que un ente (el humano) pueda arrancar el *logos* a esta y así fundarse un mundo. Algo que se conserva de los análisis del primer momento es que sin mundo la *physis* no puede venir a la manifestación, ni la tierra en su ocultamiento puede traerse a la presencia. En otras palabras, el mundo continúa siendo el lugar de la manifestación de la *physis*.

*Tercer momento. Técnica, habitar poético
y dejar ser (Gelassenheit)*

El sentido de la naturaleza en tanto *physis* y *tierra* señala ya hacia el proyecto más tardío del pensamiento de Heidegger. Este se despliega en su conferencia “La pregunta por la técnica” (1949). La manera en que la naturaleza es puesta al descubierto en la época moderna es, para Heidegger, peligrosa. La técnica moderna tiene una manera, o un conjunto de maneras (señalado en el prefijo Ge-), de poner ante sí el mundo, que Heidegger acuña con el rótulo de *Gestell*. La técnica moderna emplaza de forma desafiante a los entes en una totalidad. Esta estructura de emplazamiento que es el *Gestell* alude a la manera en que la técnica moderna provoca al humano a hacer salir de lo oculto a lo ente en el modo de un solicitar (*Bestellen*) (GA 7 24/PT 22).

La técnica moderna, al igual que el *logos* previamente, la *poiesis* (el producir) y la *obra de arte*, es otra manera de “hacer salir lo oculto” (*Entbergen*), pero este no es un ‘traer-ahí-delante’ poiético a la naturaleza, sino una provocación [*Herausfordern*]. Esta “pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que pueda ser extraída y almacenada” (GA 7, 18/PT, 17). El reino de la tierra (*Erdreich*) sale de lo oculto ahora “como una cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral” (GA 7, 18/PT, 17). La provocación es un tipo de hacer salir de lo oculto que *emplaza (stellt)* a la naturaleza de una manera provocadora, a que haga disponibles sus recursos a los humanos: “al aire se lo emplaza a que dé nitrógeno, al suelo a que dé minerales, al mineral a que dé, por ejemplo, uranio, a este a que dé energía atómica, que puede ser desatada *para* la destrucción o *para* la utilización pacífica” (GA 7, 19/PT, 17). Este tipo de desocultamiento provocador fuerza a la naturaleza a desocultarse no a la manera en que la actitud teórica, como la del botánico, ponía ahí delante la naturaleza, sino como *stock* de existencias (*Bestand*). También provoca a la ciencia a desocultar la Naturaleza como una trama de fuerzas calculable de antemano (GA 7,

25/PT 23), para que sea predecible y sus procesos replicables, en vistas a su uso y aplicación.

Como señala Heidegger en su ensayo “Superación de la metafísica”, la técnica es la “metafísica consumada”, el momento en que la voluntad del humano se torna en voluntad de voluntad (una voluntad que básicamente está impulsada por un afán de conquista como fin en sí mismo) (GA 7, 76/SM, 76). Es el momento más extremo del olvido del ser como *physis*. Las maneras en que la tecnociencia ponen al descubierto la naturaleza procuran hacerla constantemente presente y disponible y olvidan que esta siempre se oculta. El asalto metafísico-tecnológico sobre la tierra pone en peligro la relación del humano consigo mismo y con todo lo que es. Por un lado, porque la tierra está siendo devastada (GA 7, 31/PT 31), por el otro, porque, al estar compelido a *solicitar* (*bestellen*) a la naturaleza, el *hacer salir de lo oculto* (*Entbergen*) mismo se le oculta al humano y *así también la verdad*. *Este modo de hacer salir lo oculto “empuja al hombre al peligro de abandonar su esencia libre”* (GA 7, 36/PT 34); *es decir, le clausura la posibilidad de tener una relación más cercana con el ser y asumir su existencia de una forma más auténtica*. El humano moderno, entonces, se convierte en un funcionario del *Gestell*.

En este período Heidegger plantea varios antidotos al *Gestell*. Por un lado, está lo que llama *Gelassenheit*, el dejar-ser, que está relacionado con el *habitar poético* y el *pensar meditativo*, contrapuesto al pensar calculante¹¹. La *Gelassenheit* es una actitud con la que “dejamos de ver las cosas tan solo desde una perspectiva técnica [...]” y nos percatamos de que incluso en esta perspectiva técnica siempre hay “algo que se muestra y al mismo tiempo se retira” (S 29). La *Gelassenheit* consiste precisamente en una actitud de apertura al misterio del ocultamiento-desocultamiento, “la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico, *la apertura al misterio*” (S 29). Esta abre la posibilidad de que el habitar en el mundo sea distinto: “promete un nuevo suelo y fundamento sobre los cuales mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico, pero al abrigo de su amenaza” (S 30). Sin poder adentrarnos en el detalle de estos modos del habitar, es suficiente para nuestro argumento definirlos como maneras que, en medio del mundo técnico, respetan al ser-*physis* y a la tierra en su misterio y permiten al Dasein demorarse en aquello que tiene más próximo,

11 En su conferencia “Serenidad” Heidegger expone que hay una creciente falta de pensamiento en su época, hay una “huida ante el pensar [meditativo]” y un exceso de pensamiento calculante que planifica, investiga, organiza, cuenta, calcula. El pensamiento calculante no se detiene nunca a meditar, no se detiene a pensar en aquello que *imperá* en lo que es; es decir, no es arrebatado por el hecho de que el ser *es* (cfr., *Serenidad*, p. 20).

meditando activamente sobre ello. Vemos entonces que Heidegger rescata esa manera de ser en medio de los entes del Dasein que de vez en cuando se suspende de su absorción en la ocupación y se deja asaltar por esa naturaleza misteriosa, para que esta pueda venir al mundo sin ser provocada y se la *deje ser* en su misterio.

El habitar poético es la manera en que Heidegger reelabora lo que en *Ser y tiempo* llamó el *ser-en* como tal, la manera en que el Dasein *es en* su mundo y que le permite estar concernido por este. En el habitar el mundo se le abre al Dasein. Lo poético del habitar retoma la idea de que el *logos* es esencial para poder traer al desocultamiento eso que normalmente tiene la tendencia a ocultarse (la *physis-ser*). Al igual que en OOA, Heidegger insistirá en esta época en que la mejor manera de traer al desocultamiento la tierra en su ocultamiento es poética. No es la ciencia ni la tecnología, sino habitar poéticamente para dejar que las cosas se muestren desde sí mismas hacia donde Heidegger encaminará sus últimos ensayos. Como se puede evidenciar, en estos textos Heidegger dará primacía al *tercer* y *cuarto* sentido de la naturaleza señalados previamente.

Consideraciones finales

Es claro que la pretensión de Heidegger es reservar modos de acceso a la tierra que impidan al pensar calculante y a la objetivación tecnocientífica, aliadas con la metafísica de la presencia, imponer su mandato provocador sobre ella. En este sentido, Heidegger opta por un *ethos* que respete a la tierra en su misterio, y aboga cada vez más por una *vía poética* de aproximación a ella. No obstante, el corolario inevitable es que la naturaleza termina siendo relegada a un ámbito misterioso sobre el que el Dasein funda su mundo y el Dasein auténtico se torna en un pastor que guarda la tierra en su misterio. Es en el modo de acceso que contempla a la naturaleza en su misterioso retraimiento donde ubica la salvación del peligro acarreado por la alianza entre *técnica-ciencia-metafísica*.

Esto implica que Heidegger no se involucra realmente con pensar la naturaleza desde sí misma, sino que opta por la vía de declararla ya sea como lo que solo es comprensible a partir del mundo articulado por los proyectos humanos, o como una cosa en sí, ininteligible, que no es posible traer al horizonte de manifestación. Heidegger parece así cerrar todo diálogo posible con otras aproximaciones curiosas a la naturaleza, que, en vinculación con los avances de la ciencia, la quieren estudiar y comprender mejor por sí misma y desde sí misma.

Debido a que su interés primordial fue siempre ganar una vía de acceso más adecuada o traer a la presencia un sentido más primordial de naturaleza, sin pasar por las ciencias ópticas que ya siempre la

presuponen, la aproximación de Heidegger a la naturaleza (y al Dasein) es *antinaturalista*. Al privilegiar el acceso más existencial a esta en el primer momento de su obra, el más originario en sentido griego en el segundo momento y el más misterioso en la última etapa, Heidegger cierra la posibilidad de hacer una filosofía de la naturaleza informada por las ciencias de su época, que permitan comprender mejor, por ejemplo, la continuidad del humano con esta. No le parece digno de investigar de forma naturalista que el humano sea el que desde el *logos* habla de la *physis*, ni le parece importante explicar en términos evolutivos esto por qué pudo ser así. Simplemente declara que el ser humano tiene una capacidad de abrirse un claro en medio de los entes y de configurar un mundo. Su resistencia a toda explicación naturalista, tanto la de la ciencia que objetiva la naturaleza y la de las ciencias ópticas que asumen de entrada qué es la vida y qué es el espíritu, no le permite implicarse con aquel mundo extraño y asombroso que las ciencias ópticas encuentran en sus exploraciones empíricas. Solamente en CFM hay un involucramiento consistente con la biología de su época, que le permite exponer el tipo de acceso que tiene el Dasein a su mundo y explicar su particularidad a partir de una tonalidad fundamental, que hace que el mundo le concierna. Después de este esfuerzo, sin embargo, se centra en exponer cómo, para salvarse en medio del peligro en el que se está, de ser provocado a provocar a la tierra, la salida es el habitar poético.

Heidegger no logra, entonces, tener una reflexión filosófica robusta sobre la naturaleza y la aborda solo de forma tangencial. Solo puede mostrar cómo esta se le muestra al Dasein desde su mundo y cómo el Dasein puede tener una actitud más serena y no provocadora frente a ella. La escucha atenta y serena termina haciéndole tan poca justicia a la naturaleza y pensando tan poco lo que en ella da qué pensar, como el pensar calculante y el tipo de provocación técnico-metafísica que Heidegger intenta superar. La obsesión por ganar una vía de acceso adecuada, por poner en evidencia la estructura de prioridad que hace posible a las ciencias, de alguna manera llevan a Heidegger a no involucrarse con la aventura de pensar la naturaleza en tanto naturaleza. Opta por una vía que es bastante cómoda para la filosofía: declararla como lo oculto que solo podemos desocultar en su ocultamiento.

Uno de los grandes retos que tiene la filosofía contemporánea es precisamente plantear de manera coherente un marco de inteligibilidad de la naturaleza, que pueda dar cuenta informada de los procesos naturales y del lugar que ocupa el humano en esta. Heidegger asume como presupuesto incuestionado una separación infranqueable entre aproximaciones naturalistas y aproximaciones existenciales, en vez de intentar articularlas. Al partir de este divorcio no le queda sino confinarse a no explicar al humano en continuidad con la naturaleza

y desentenderse de estudiar los fenómenos de la naturaleza, para comprenderla mejor y encontrar un mejor ajuste con ella. Uno de los grandes retos de la filosofía que intenta pensar hoy en día la naturaleza y nuestra relación con ella, a raíz precisamente de la devastación de la tierra, es hallar formas de poner en diálogo versiones naturalistas, tanto del humano como de la naturaleza, con versiones existenciales. Esta tarea resulta urgente, precisamente porque permite abrir una alternativa para pensar la existencia humana en la naturaleza, diferente a las que provee ya sea el naturalismo reduccionista, ya sea la filosofía de corte trascendental, que hace de la naturaleza un ámbito misterioso, nouménico, por miedo a especular sobre ella. La filosofía de Heidegger está, por lo tanto, mal equipada para esta tarea de pensar al humano en continuidad con el mundo natural, sin reducir su carácter existencial. Tampoco puede entrar en diálogo con una ciencia crítica, pues reduce todo intento científico a ser una intromisión calculante y provocadora. La ciencia también puede ser una forma curiosa que permite que los fenómenos se muestren desde sí mismos, y no todas sus maneras de traer a la presencia necesariamente implican una provocación de la tierra. Este diálogo le permitiría a la filosofía asumir las consecuencias ontológicas de ciertos hallazgos científicos sobre la materia, la vida, la historia evolutiva del humano.

Si la filosofía quiere aportar hoy algo en esta época de devastación ecológica, más allá de señalar infatigablemente que a la base de dicha devastación se encuentra la razón calculadora moderna y su tendencia provocadora, puede ser conveniente que asuma la tarea que Heidegger concede a la Filosofía Primera artistotélica, que no se había vuelto aún un pensamiento compartimentalizado, y aún no separaba a los *phusei onta* de los asuntos de la *techné* y el *ethos*. La tarea de la Filosofía Primera era precisamente integrar a las distintas ciencias ónticas en un marco de inteligibilidad (una metafísica) acorde con ellos y dar cuenta del lugar del humano en la naturaleza, así como pensar los distintos entes que hay en la naturaleza en su particularidad. Al volver la naturaleza un misterio, Heidegger no logra pensar a fondo el lugar que ocupa el Dasein en esta y lo aleja radicalmente de la posibilidad de verse en casa en ella. Al volverla un misterio que hay que respetar en su impenetrabilidad, radicaliza el divorcio entre el humano y su entorno natural e imposibilita intercambios fructíferos entre la filosofía y las ciencias naturales.

Bibliografía

Cooper, David. "Heidegger on Nature". *Environmental Values* 14.3 (2005): 339-345. [<http://www.jstor.org/stable/30302105>]

- Cykowski, Beth. *Heidegger's Metaphysical Abyss. Between the Human and the Animal*. Oxford: Oxford University Press, 2021. Print.
- Foltz, Bruce. *Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*. Amherst, NY: Humanities Press, 1995. Print.
- Haar, Michel. *Le chant de la terre*. Paris: Éditions de L'Herne, 1985. Print.
- Heidegger, Martin. *Caminos del bosque*. Traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés. Madrid: Alianza Editorial, 2010. (GA 5). Print.
- Heidegger, Martin. Ciencia y meditación. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 2001: 39-60. (GA 7).
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Trad. de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Editorial Gedisa, 2001. (GA 40).
- Heidegger, Martin. La cosa. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 2001: 143-160. (GA 7).
- Heidegger, Martin. La pregunta por la técnica. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 2001: 9-37. (GA 7).
- Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Madrid: Alianza Editorial, 2007. (GA 29-30). Print.
- Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft*. Verlag Vittorio Klostermann, 1995. (GA 25).
- Heidegger, Martin. Poéticamente habita el hombre. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 2001: 163-177. (GA 7).
- Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006. (GA 20).
- Heidegger, Martin. ¿Qué es metafísica? *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2007: 93-108. (GA 9).
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2003. (GA 2).
- Heidegger, Martin. *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1989.
- Jonas, Hans. "Gnosticism and Modern Nihilism". *Social Research* 19.4 (1952): 430-452. [<https://www.jstor.org/stable/40982356>]
- Jonas, Hans. *The Phenomenon of Life*. Northwestern University Press, 2001.
- Krell, David Farrell. *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*. Indiana University Press, 1992.
- Löwith, Karl. "Nature, History and Existentialism". *Social Research* 19.1 (1952): 79-94. [<https://www.jstor.org/stable/14004350>]
- Storey, David. *Naturalizing Heidegger*. State University of New York Press, 2015.
- Young, Julian. *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge University Press, 2001.
- Zimmerman, Michael. *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity*. University of California Press, 1994.