



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v74n188.110443>

ACERCA DE LA NATURALEZA EN MARTIN HEIDEGGER. DEL IDEALISMO TEMPORAL DE SER Y TIEMPO AL ACONTECIMIENTO DE LA TIERRA



CONCERNING NATURE IN MARTIN HEIDEGGER. FROM THE TEMPORAL IDEALISM OF BEING AND TIME TO THE EVENT OF THE EARTH

ULISES GOROSITO*

Universidad de Buenos Aires - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - Argentina

Recibido: 4 de agosto de 2023; aceptado: 17 de junio de 2024.

* ulisesgoro@gmail.com / ORCID: 0000-0002-9604-3958

Cómo citar este artículo:

MLA: Gorosito, Ulises. "Acerca de la naturaleza en Martin Heidegger: Del idealismo temporal de Ser y tiempo al acontecimiento de la tierra." *Ideas y Valores*, vol. 74, no. 188, 2025, pp. 179-200.

APA: Gorosito, U. (2025) Acerca de la naturaleza en Martin Heidegger. Del idealismo temporal de *Ser y tiempo* al acontecimiento de la tierra. *Ideas y Valores*, 74(188), 179-200.

CHICAGO: Ulises Gorosito. "Acerca de la naturaleza en Martin Heidegger. Del idealismo temporal de *Ser y tiempo* al acontecimiento de la tierra". *Ideas y Valores* 74, no. 188 (2025): 179-200.



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

RESUMEN

Nuestro objetivo es mostrar que *Ser y tiempo* sostiene una posición idealista, en contraposición a lo defendido por Dreyfus y Spinoza. La naturaleza, que es reducida a lo intramundano, se presenta en esta obra como independiente o anterior al Dasein, más esto supone el despliegue temporal de la existencia. Aun así, *Ser y tiempo* no logra explicitar la excedencia de la naturaleza. Sostenemos que la figura de la tierra y la noción de “acontecimiento” permiten dar cuenta de la esta excedencia.

Palabras clave: acontecimiento, fenomenología, idealismo, naturaleza, tierra.

ABSTRACT

Our aim is to show that *Being and Time* holds an idealistic ground, against what Dreyfus and Spinoza think. Nature, which is reduced to the Within-the-world, presents itself in this work as independent or previous to Dasein, but this supposes the temporal unfolding of existence. Nevertheless, *Being and Time* fails to give an account of the surplus of nature. We argue that the figure of earth and the notion of “event” can address this surplus.

Keywords: nature, idealism, earth, event, phenomenology.

Introducción

En este artículo nos proponemos mostrar el carácter idealista de la fenomenología existencial del período de *Ser y tiempo*. Ante la afirmación de que la naturaleza comparece en el mundo pero que a su ser no le corresponde la intramundinidad (Heidegger 2000 212), es decir, que no es necesario que exista un *Dasein* y que este la descubra para que la naturaleza sea, sumado a la consideración de que el *Dasein* encuentra la naturaleza tal como era antes de su descubrimiento, independientemente o no de su eventual aparición en el mundo (cf. Heidegger 2000 268-270), varios autores han pretendido encontrar aquí una tesis realista (cf. Dreyfus y Spinoza 2002; Hoffman 2002; Pobierzym 2013). Retomando la interpretación idealista de Blattner, mostraremos que los autores que defienden una lectura realista de *Ser y tiempo* no logran ver la temporalización de la naturaleza como *habiendo ya sido*. En efecto, comprenden el desocultamiento de la naturaleza como la mera explicación de algo que simplemente no se percibía, que existía ocultamente de la misma manera como luego se encontraría manifiesto. Sostenemos que la “anterioridad” y la “independencia” no son propiedades que la naturaleza tenga por sí misma, sino que corresponden al modo en que se temporaliza y se manifiesta en el mundo. Hay, en efecto, experiencia de una realidad anterior al *Dasein*, pero este fenómeno no es originario.

El problema evidente reside en que la interpretación idealista no puede dar cuenta de la radical excedencia de la naturaleza a la configuración que lo humano pueda imponerle. Heidegger sostiene en los *Problemas fundamentales de la fenomenología* que “no hay un tiempo de la naturaleza en la medida en que todo tiempo pertenece esencialmente al *Dasein*” (2000 315), pero ya en *Ser y tiempo* se encontraba con fenómenos que no son temporalizados desde la existencia humana. Concluiremos mostrando cómo la figura de la tierra descrita por una fenomenología acontecual permite dar cuenta tanto de la excedencia de la naturaleza como de sus múltiples modos de componerse. No encontraremos que la realidad es una extensión ya dada e indiferente a los modos en que comparece, sino que su ser es constituido al interior del acaecer de mundo y tierra. No se trata, como considera Pobierzym (2013 108-112), de múltiples posibles descubrimientos de la misma naturaleza, sino de la posibilidad de múltiples naturalezas.

Naturaleza intramundana

La naturaleza es descrita en *Ser y tiempo* como un ente intramundano (Heidegger 2014 76), es decir, como un ente al que solo se tiene acceso en tanto pertenece al mundo. El mundo es una estructura ontológica del *Dasein*, no mienta una extensión objetiva en que estarían colocadas las cosas. El aparecer de la naturaleza se halla así subordinado

al mundo,¹ pues el *Dasein* solo puede encontrarla en la medida en que aquello que la naturaleza sea se comprenda desde el plexo de relaciones de entes cuya finalidad última reside en el *Dasein*. La naturaleza, tal como se daría por fuera de la comprensión y del mundo del *Dasein*, no es interrogada por la fenomenología existencial. Si, en cambio, se pretendiese dar cuenta del mundo a partir de una naturaleza ya dada, realidad absoluta e independiente de toda relación con el *Dasein*, se caería en una interpretación del ser como “ser ante los ojos” o “subsistencia” (*Vorhandenheit*), ocultando así el fenómeno de la mundanidad del mundo que inhiere en el ser del *Dasein*. La naturaleza como realidad independiente se presenta en las características que resultan de la objetivación de los entes, tales como su estructura matemática o física. Sin embargo, para Heidegger, el conocer es solo un modo de ser del *Dasein* que no permite encontrar lo que comparece inmediatamente. En efecto, la aparición más inmediata de la naturaleza en el mundo se da como la materia con la que trabaja el *Dasein* (Heidegger 2014 83). A pesar de ello, los elementos naturales que componen los útiles se ocultan y solo la obra producida es atendida; el *Dasein* no se percata de la referencia material al bosque que hay en la madera del mango del martillo. En la existencia cotidiana, el río solo es fuerza hidráulica y la montaña, cantera.

La naturaleza comparece mundanamente no solo como la materia de la obra producida, sino también como naturaleza del mundo circundante (*Umweltnatur*, Heidegger 2014 84). Esta naturaleza propia del ambiente se presenta en el clima (*Wetter*, Heidegger 2014 84) –en las lluvias o en la alteración del día y la noche, por ejemplo–. Estos fenómenos climáticos motivan cierta articulación del mundo: las tormentas corroen los andenes y “la posición del sol” determina cierta medición del tiempo (Heidegger 2014 84). Ahora bien, si la reducción de la naturaleza a su utilidad ya es problemática (cf. Haar 1994 19), es difícil no entrever en los fenómenos climáticos –aunque sean susceptibles de ser empleados, como las lluvias y la luz del sol– una excedencia de la naturaleza que se resiste a una apropiación completa por parte del ser humano. Nos parece que esta excedencia es atisbada por Heidegger cuando reconoce que, tanto si la naturaleza comparece como materia de los útiles como si comparece como ambiente, permanece oculta en ambos casos la fuerza emergente y eclosionante por la que llega a la presencia lo que es. La naturaleza descubierta mundanamente no es el poder de la naturaleza (*Naturmacht*) (Heidegger 2014 84) que se agita y pulula, que escapa a la comprensión del ser y excede al mundo. Retomaremos este

1 Para una presentación de la relación problemática entre mundo y naturaleza, véase Gómez (2012), Pobierzyn (2013) y el estudio clásico de Haar (1994).

punto más adelante, pero por ahora baste decir que hay condiciones materiales no mundanas que exceden la significatividad y la comprensión del mundo, y que regularmente pasan desapercibidas al *Dasein*.

Por último, naturaleza, para la fenomenología existencial, puede también referir a la estructura de los entes que el *Dasein* tematiza explícitamente, es decir, que objetiva y coloca ante sí en un ámbito de conocimiento. *Vorhandenheit* es “la denominación del modo de ser de las cosas naturales (*Naturdinge*), en el más amplio sentido de la palabra” (Heidegger 2000 54). El verdadero ser de las cosas, de acuerdo con la proyección científica y objetivante del ser, no sería lo que los sentidos experimentan de ellas (Heidegger 2014 111), sino una estructura geométrica o una magnitud de fuerza ubicada en un punto cuantificable del tiempo. Por esta interpretación que identifica al ser con lo *Vorhandenheit*, que incluso puede aparecer como una creencia natural y cotidiana (Heidegger 2000 88-89), las cosas naturales se presentan como subsistiendo por sí mismas, independientemente de toda relación con el *Dasein* (cf. Blattner 1999 23). De esta forma, lo que la fenomenología existencial descubre es que no hay hechos brutos, independiente de la existencia del *Dasein*, sino que estos solo pueden ser descubiertos en el marco del *a priori* de una proyección (cf. Heidegger 2014 392). Es la proyección fisicomatemática la que posibilita encontrar a los entes como cosas naturales, extensas, durables, con cierta permanencia, y ubicadas en un tiempo sucesivo y lineal (cf. Foltz 12). Así, el conocimiento que objetiva trastoca la comprensión cotidiana: el útil que era comprendido siempre inmerso en un complejo relacional de útiles, donde cada uno cobraba sentido en virtud de las referencias a otros entes, de su función y, en definitiva, de cómo se inscribía en el mundo del *Dasein*, pierde todo este plexo relacional y es comprendido como un objeto aislado cuyas determinaciones ya no residen en la manera en que se adecúa a otros útiles, sino en propiedades físicas del ente (dureza, peso, tamaño, etc.) en tanto “pura cosa material” (*purem materiellen Ding*, Heidegger 2000 98). En breve, los entes subsistentes e independientes del *Dasein* son descubiertos como tales solo en la medida en que sean tematizados en el horizonte de la comprensión previa del ser que tiene cada ciencia. El modo de presencia de los entes intramundanos como cosas naturales (la naturaleza objetivada) se funda en la constitución del ser del *Dasein* y no es algo que pudiera ser encontrado si se supone la ausencia del *Dasein*, es decir, de aquello por lo cual las cosas pueden comparecer como independientes y anteriores. De esta forma, la proyección físico-matemática de la naturaleza que objetiva los entes y permite considerarlos como estando ya ahí, disponibles más allá del mundo en que comparecen, termina por identificar al ser con una realidad (*Realität*, Heidegger 2014 221)

ya dada e independiente. Sin embargo, como señalamos, los objetos, y por tanto las cosas “reales” –aquellas que subsistirían por sí mismas y cuyo ser no estaría determinado por su relación con los otros entes–, no solo son un modo fundado de comparecer del ente, pues dependen del aparecer de los útiles, sino que su ser, la realidad natural, solo es descubierta en virtud de la estructura ontológica del *Dasein*. A pesar de que la realidad aparezca como *Vorhandensein* de las cosas, “todos los modos de ser de los entes intramundanos están fundados ontológicamente en la mundanidad del mundo y con ello en el fenómeno del ser en el mundo” (Heidegger 2014 232). Por ello, la independencia con que comparece el ente es un modo en que las cosas son descubiertas.

Realidad y dependencia ontológica

Desde la analítica del *Dasein* se puede sostener cierto realismo, mas, retomando la terminología kantiana que emplea Blattner para caracterizar a *Ser y tiempo*, se trata de un realismo empírico y no trascendental (cf. Blattner 1999 249): es posible experimentar los entes como cosas a la que inhiere propiedades objetivas aprehensibles por las ciencias, mas este realismo, esta experiencia de las cosas como ya subsistiendo por sí mismas, se funda en la existencia en la medida en que refiere al modo en que el *Dasein* descubre las cosas. No se trata aquí de un realismo trascendental que postule una subsistencia de las cosas por fuera de toda apertura de un mundo configurado desde el *Dasein*, esto es, que creería que la realidad de las cosas descubiertas por la matemática o la física es independiente del mundo y de la manera en que dichas cosas comparecen. El realismo que cabría encontrar en *Ser y tiempo* no sostendría que es prescindible un ámbito de apertura de sentido para que las cosas puedan aparecer portando determinadas propiedades y para que se pueda hablar de ellas. Al contrario, el ser independiente de las cosas es algo fundado en las estructuras de la existencia. Es cierto, entonces, que la realidad puede aparecer como una estructura físico-matemática que determina las propiedades y las relaciones mecánicas entre las cosas (y de allí que la postura de *Ser y tiempo* esté más próxima a un realismo empírico), mas este aparecer como una instancia anterior o independiente al *Dasein* solo es constituido como tal al interior de la existencia.

Es necesario remarcar que no se trata de que los entes dependan del *Dasein* tal que si este no estuviera presente los entes dejarían de ser. Si esto fuera así, no podrían conocerse sucesos anteriores a la existencia del *Dasein*, como tampoco se podría decir nada de aquellos lugares en los que ningún *Dasein* ha estado presente. La dependencia de los entes respecto del *Dasein* es ontológica, no óptica: solamente en tanto el *Dasein* existe hay comprensión del ser y por tanto articulación de todo lo que se

da en el mundo. Solo hay ser, solo hay donación del ser (“*es gibt*” *Sein*, Heidegger 2014 232) en la medida en que existe un ahí, una instancia que lo acoge y articula, el *Da-sein*. Para la fenomenología existencial, esto quiere decir que el mundo solo tiene sentido (y a su vez, los entes pueden comparecer como algo determinado), en tanto es articulado por el ente que comprende el ser. Descubrir o encontrarse con alguna cosa, por más que sea por primera vez, supone ya comprenderla, esto es, poder establecer una relación con ella, sea de objeto, sea de utilidad o sea de solicitud hacia otro *Dasein*; la investigación empírica de las propiedades del ente encontrado podría empero estar aún inconclusa. Si “realidad” mienta el ser de los entes que se suponen subsistentes y ya disponibles a la percepción o contemplación teórica, entonces no son los entes naturales o reales los que dependen del *Dasein*, sino la realidad como uno de los modos de ser como el cual pueden comparecer los entes. Por ello, no es que si no existiera un *Dasein* las demás cosas ya no serían, sino que nada puede allí comprenderse y decirse sobre su ser. Mientras un *Dasein* existe, en cambio, es posible decir que antes de ello se hallaban ciertos entes, fósiles quizás, y que habrá un después en que los entes seguirán siendo. En efecto, solo con la existencia del *Dasein* el tiempo se da y se temporaliza tal que haya algo anterior o posterior.²

Dreyfus y Spinoza consideran que Heidegger buscó establecer en *Ser y tiempo* un “realismo robusto” respecto de la ciencia, entendido como la “creencia” de que la ciencia puede brindar acceso a los “componentes del universo” (2002 250) tal como aparecen en sí mismos, a diferencia de como se nos aparecen cotidianamente. Para defender esta lectura, los autores primero buscan modos de abrir los entes tal que estos sean ajenos a la comprensión cotidiana del mundo y puedan así presentarse como radicalmente extraños. La angustia descrita por Heidegger y las experiencias de ruptura del mundo cotidiano ante el encuentro de un útil fuera de uso presentadas en el parágrafo 16 de *Ser y tiempo* permitirían encontrar los “componentes subsistentes del universo” (*occurrent components of the universe*, Dreyfus y Spinoza

2 Al respecto, Blattner comenta que “Preguntamos qué pasó antes de que los humanos llegaran a ser, qué podría pasar luego de que hayan fallecido, y qué podría haber pasado si nunca hubieran existido [...] estamos preguntando nuestras preguntas desde el punto de vista empírico. Estamos eliminando en el pensamiento al *Dasein*, pero no el tiempo. Pero (desde el punto de vista fenomenológico), el tiempo depende del *Dasein* y si [...] eliminamos en el pensamiento al tiempo, encontramos que los criterios que determinarían las respuestas a nuestras preguntas han sido también eliminados en el pensamiento. Desde este punto de vista trascendental, nuestras preguntas no pueden ser respondidas, no porque no podamos figurar cómo responderlas, sino más bien porque el marco (*framework*) que debería determinar una respuesta está ahora ausente” (Blattner 1999 249).

2002 255). Una vez hallada cierta naturaleza como “habiendo estado siempre allí” (Dreyfus y Spinoza 2002 254), sería posible investigarla sin volver a incorporarla a la comprensión cotidiana, hasta encontrar los “aspectos esenciales” (Dreyfus y Spinoza 2002 257-258) de las cosas realmente existentes más allá de la comprensión del *Dasein*.

Encontramos varios problemas con esta propuesta. Si bien los autores muestran la manera de salir del ámbito de sentido práctico y cotidiano en que las cosas nos son ya familiares, esto no quiere decir que hayan logrado sortear la estructura de la interpretación en que se despliega la comprensión, no solo de los útiles, sino también de los objetos o entes naturales. La interpretación de un ente como algo supone, de acuerdo con *Ser y tiempo*, tanto el contexto en que aparece ese ente, el recorte o perspectiva desde el cual se lo aborda, como también, por último, cierto grupo de conceptos que determinan las estructuras de lo que ha de aparecer (Heidegger 2014 168). Consideramos que, en tanto la proyección científica se adecúa a la estructura de la interpretación, no habría que concebir a la proyección científica como un puente que nos permitiría acceder a una realidad inmutable o independiente de la existencia del ente que comprende el ser, sino como cierto marco hermenéutico que delimita aquello que podemos encontrar. Si bien Dreyfus y Spinoza encuentran un dispositivo con el cual hallar las propiedades esenciales de las cosas que existirían independiente y anteriormente al *Dasein*, no nos dicen por qué los elementos constitutivos de la realidad habrían de ser cosas sustantivas con “propiedades esenciales” (Dreyfus y Spinoza 2002 257). Lo que está supuesto y lo que permite encontrar tales cosas es una proyección científica del ser que determina lo que aparece como algo subsistente. Nos parece que otra proyección científica encontraría otra estructura de la naturaleza. Como señala Gall, no solo la objetividad científica es “solo una manera en que la naturaleza se muestra”, ni la única ni la necesaria, sino que también la ciencia natural pretende reducir “la manera diversa en que se muestran las cosas en favor de una determinación” (Gall 2014 341-342).³

Si Heidegger es un realista, no lo es en sentido trascendental o “robusto”, sino empírico: ni la objetivación científica ni las experiencias posibles de ruptura de las cadenas remisionales del mundo cotidiano, sea en la angustia o en el encuentro de un útil inempleable, nos presentan ante una sustancia con propiedades esenciales que existiría de esta forma por fuera de toda proyección. Si lo radicalmente extraño,

3 Por ello, dice Gall, la ciencia no puede dar cuenta de la “plenitud escondida del desocultamiento de la naturaleza, esto es, el revelar y *ocultar* de la naturaleza” (2014 342). Foltz también enfatiza que la naturaleza objetiva no se encuentra ya ahí, sino que presupone la proyección propia de la modernidad.

buscado por Dreyfus y Spinoza, se presenta como un ente subsistente, es porque la comprensión moderna del ser ya está operando. Mas esto no quita que sea posible determinar un ente como anterior o no dependiente de un ámbito humano; simplemente queremos decir que solo podemos hallarlo como tal al interior del mundo. Dreyfus y Spinoza encuentran paradójico que haya prácticas o comportamientos que den sentido a los entes como siendo independiente de estas mismas prácticas (Dreyfus y Spinoza 2002 254). Nosotros, por el contrario, consideramos que un idealismo puede dar cuenta de cómo aquello que en la experiencia cotidiana y natural se presenta como independiente o exterior a toda comprensión es en verdad intencionado en ese modo por un polo agente o subjetivo. Por tanto, que sea “coherente pensar en seres independientes de prácticas humanas” (Dreyfus y Spinoza 2002 261) no es suficiente para salir del planteo idealista.

Si hasta ahora nos hemos opuesto a quienes pretenden poder encontrar y conocer entidades naturales por fuera de la comprensión del *Dasein*, cabe mencionar ahora la propuesta de una ontología de la historia de Jaran (2019). En su libro, el autor sostiene una tesis sorprendente: asumiendo un dualismo entre naturaleza e historia, describe lo que parece un realismo de las entidades históricas tal que, incluso ante la desaparición de todo humano, los entes intervenidos por lo humano portarían las huellas de la historia humana: una espada seguirá siendo una espada más que un pedazo de hierro (2019 148). Para Jaran el sentido histórico de una antigüedad no proviene de la comprensión, sino de la intervención causal humana que la produce. Si bien Jaran interpreta la comprensión descrita por Heidegger de forma idealista, tal que la compara con el operar de las categorías del entendimiento kantiano (2019 111-112) y asevera que “la comprensión del ser establece una serie de distinciones ontológicas fundamentales que posibilitan la manifestación del ente de diversas maneras”, “establece un marco al cual el ente tiene que ajustarse si quiere manifestarse ante el *Dasein*” y “determina de qué manera pueden ser los entes” (2019 118), el objetivo de Jaran de fundamentar un realismo de las entidades históricas lo impulsa a concebir la posibilidad de encontrar un ente sin que medie la proyección existencial, lo que en definitiva implica concebir una configuración del mundo humano no ordenada por la comprensión del *Dasein* (cf. Jaran 2019 113). Por nuestra parte, consideramos que las estructuras de la interpretación evitan que una cosa se presente evidentemente y sin ambigüedad como un ente histórico (para sortear este obstáculo, Jaran (2019 143) recurre a la característica excepcional de lo humano de poder discernir lo natural de lo artificial). Dado que la historicidad de la cosa remite al modo de donación en un mundo configurado en última instancia por el proyecto existencial que el *Dasein*

es, la antigüedad no logra establecerse como algo cuya historicidad le vendría de sí misma. Un lugar de culto que se encuentre en un valle hace del valle una naturaleza histórica sin que se involucre una causalidad eficiente humana. Una réplica indiscernible de una antigüedad también muestra que su carácter histórico no parece provenir de su manifestación evidente. Por lo tanto, la realidad histórica también supone la comprensión del *Dasein*.

En conclusión, no encontramos que *Ser y tiempo* describa la posibilidad encontrar cierto ente, sea producido o no por lo humano, por fuera de la comprensión del *Dasein*, de manera que el sentido de este ente no esté determinado por el mundo en que comparece. Habiendo descrito hasta ahora la posibilidad de encontrar, al interior del mundo del *Dasein* y por lo tanto asumiendo un idealismo temporal, antes que hubieran existido en un tiempo anterior, exploraremos ahora cómo se da esta temporalización de la naturaleza.

Temporalización de la naturaleza

Si el *Dasein* puede descubrir que ciertas cosas son fósiles, es decir, vestigios de sucesos pasados, es porque estos entes logran imbricarse en la significación del mundo al encontrar el punto en el tiempo en que hubieran existido. La investigación arqueológica puede llevarse a cabo en la medida en que supone un tiempo objetivo, sucesivo y de calendario. Es decir, no solo supone la temporalización del tiempo del mundo por el cual el *Dasein* puede tener trato con los demás entes, sino también el tiempo vulgar u ordinario del reloj que toma al sol como medida; ambos fenómenos, el tiempo del mundo y el tiempo vulgar, encuentran su fundamento, de acuerdo la fenomenología existencial de *Ser y tiempo*, en la temporalidad del *Dasein* (cf. Blattner 1999 28). En efecto, el mundo es descubierto como habiendo ya sido en virtud de que el ser del *Dasein* –y por ello el mundo mismo– se temporaliza. Más precisamente, el tiempo objetivo por el cuál puede determinarse una anterioridad al *Dasein* es lo que Heidegger llama “tiempo vulgar”. Este tiempo se funda en el tiempo del mundo, el cual a su vez se temporaliza desde la temporalidad originaria (cf. Blattner 1999 28). Nos es imposible tratar pormenorizadamente aquí los distintos niveles del tiempo expuestos en *Ser y tiempo*; describiremos solamente los rasgos fundamentales de la temporalización del tiempo que hacen comprensible que la naturaleza aparezca como algo anterior al *Dasein*.

El *Dasein* existe cotidianamente junto a entes intramundanos con los que tiene cierto trato. Según *Ser y tiempo*, el *Dasein* ya comprende el ser del útil con el que trata, pues comprende su “para”, es decir, su funcionalidad de acuerdo con el plexo de relaciones en que se encuentra. Mas esto solo es posible en tanto el *Dasein* ya es advenidero, esto es,

en tanto constantemente se adelante a sí mismo y anticipa el útil con el que emprenderá la tarea del caso. Por otro lado, solo porque el *Dasein* también es su haber-sido puede retornar desde la finalidad anticipada al ente que ha de emplear, es decir, retener todo el contexto práctico en el que encuentra el útil. El *Dasein* en verdad nunca se orienta por un ente aislado, sino por el todo de útiles en que comparece cada útil. Por último, reteniendo el útil con el que ha de realizar cierta actividad y anticipando para qué ha de emplear ese útil, el *Dasein* puede presentar manipulando el útil del caso (Heidegger 2014 381-382). Como se ve, el ocuparse (*Besorgen*) de los útiles se funda en la “temporalidad en el modo del presentar reteniendo y estando a la expectativa” (Heidegger 2014 438).

Ahora bien, ocuparse con los útiles requiere poder contar con el tiempo, pues cada actividad se realiza “ahora”, “luego”, “antes”. Cuando el *Dasein* se absorbe en su tarea y “se sume en el presente” (Heidegger 2014 438), comprende, aunque no temáticamente, cada tarea desde un “ahora”, “ahora ya no” o “ahora aún no”. El *Dasein* ya siempre articula el tiempo en un “discurso implícito” (*stillschweigenden Rede*, Heidegger 2000 312) diciendo “ahora, luego, entonces” (Heidegger 2014 454). El tiempo, como tiempo del mundo se temporaliza primariamente desde el presentar inherente al trato del *Dasein*. Cada ahora, por otro lado, no es un instante cual punto en un fluir continuo, sino que tiene cierta duración de variable amplitud. Más que de un ahora cuantitativo, se trata de un ahora cualitativo (cf. Gómez 2016 106): “ahora mientras comemos”, “ahora en estas vacaciones o en este trayecto”. Cabe señalar que el ahora del tiempo del mundo se data y determina su distensión desde los entes que el *Dasein* emplea. Por último, en la medida en que al decir “ahora”, el *Dasein* articula temporalmente los entes, el tiempo del mundo también está caracterizado por la significatividad, pues cada ahora es adecuado o no para realizar cierta actividad (Heidegger 2014 446).

Heidegger considera que cotidianamente el *Dasein* se expide sobre el tiempo como si fuera algo subsistente,⁴ dando así una interpretación vulgar del tiempo. Por ello, el tiempo se le presenta como una secuencia de horas subsistentes por sí mismos (Heidegger 2014 454), que fluyen constante y unidireccionalmente del pasado hacia el futuro (Heidegger 2014 455). Si el tiempo del mundo era fechado por lo que se presentaba

4 Escribe Heidegger: “Cuando, pues, *este* curarse del tiempo retrocede hasta el tiempo comprendido implícitamente y lo ‘contempla’, ve los ahora, que también de alguna manera son ‘ahí’, dentro del horizonte de *aquella* comprensión del ser que guía constantemente a este mismo ‘curarse de’. Los *ahoras* son, por ende, también en cierto modo implícitamente ‘ante los ojos’ (*mitvorhanden*), es decir, hacen frente los entes y también el ahora. Aun cuando no se dice expresamente que los ahora sean ‘ante los ojos’ como las cosas, se los ‘ve’ ontológicamente, sin embargo, dentro del horizonte de la idea del ‘ser ante los ojos’ (*Vorhandenheit*)” (Heidegger 2014 455).

ante el *Dasein* en su actividad y si por ello cada ahora era adecuado o no para determinada tarea, la comprensión vulgar del tiempo, en cambio, pasa por alto estas estructuras y los ahora quedan amputados de sus referencias significativas (Heidegger 2014 455). Los ahora ya no se diferencian por su referencia a un determinado ente, sino que son tomados como instancias puntuales aisladas que se siguen unas luego de otras, idénticas en su forma más no en su contenido (Blattner 1999 219). El tiempo es entonces comprendido dentro del horizonte de la subsistencia (*Vorhandenheit*, Heidegger 2014 455): los ahora pasan y conforman un pasado subsistente por sí mismo, al igual que los ahora que aún han de venir constituyen un futuro. Solo mediante una modificación de la comprensión del tiempo del mundo el *Dasein* encuentra el tiempo vulgar (Blattner 1999 215), es decir, una linealidad de instantes puntuales, cuantificables objetivamente y gracias al cual es posible decir que hubo cierto acontecimiento anterior al *Dasein*. La anterioridad del mundo como un pasado en que ningún *Dasein* existió no está ya ahí, sino que tiene su origen en la temporalidad del *Dasein*. No es que la realidad de un mundo arcaico, anterior a la humanidad e incluso a cualquier forma de vida, sea en verdad una ilusión, sino que encuentra su sentido y nos resulta comprensible y accesible sobre la base de la temporalidad originaria.

Si la derivación del tiempo vulgar desde el tiempo del mundo y este desde la temporalidad originaria es exitosa,⁵ Heidegger logró explicar cómo es que el *Dasein* puede descubrir entes que hubieran existido antes que él. En efecto, la temporalización de la existencia lleva al establecimiento de un tiempo objetivo y lineal, cuyos sucesos resultan fechados en referencia a un ente que funge como reloj, el sol. Solo así tiene sentido hablar de un mundo anterior, solo así son comprensibles los entes que se habrían dado previamente al *Dasein*.

Hemos visto que, en el contexto de una fenomenología existencial que busca dar cuenta del sentido del ser a partir del análisis del ente que comprende el ser, la naturaleza solo es atendida como un momento al interior del mundo y, dado que el mundo es una estructura del ser del *Dasein*, la naturaleza no comparece como una realidad independiente por sí misma: la naturaleza “presupone la ontología de la mundaneidad del mundo para su desvelamiento” (Gómez 2012 100). Luego de haber expuesto cómo el tiempo objetivo, en el cual se daría un pasado que ya no es, se deriva de la temporalidad originaria, cabe ahora decir que, si las ciencias matemáticas o incluso arqueológicas encuentran una naturaleza anterior al *Dasein*, es porque la naturaleza aparece mediante

5 Blattner duda que la derivación temporal haya sido emprendida con éxito en *Ser y tiempo*, cuestión en la que no podemos profundizar aquí.

la temporalización de la existencia. La apelación a un pasado anterior al humano supone la constitución del fenómeno de “lo anterior”. El pasado objetivo, como instancia escindida del ahora mundano y del *Dasein* en general, es solamente una temporalización del tiempo o, más específicamente, es la explicitación vulgar del tiempo del mundo –el cual se funda en la temporalidad extática del *Dasein*–. “No hay un tiempo de la naturaleza en la medida en que todo tiempo pertenece esencialmente al *Dasein*” (Heidegger 2000 315). Las proyecciones científicas de la naturaleza suponen la temporalización de la existencia y solo por eso pueden ubicar un fenómeno en el tiempo objetivo y lineal.⁶

Heidegger considera que el descubrir un ente lo devela “como lo que ya era antes, independiente de su estar o no descubierto” (Heidegger 2014 270), mas esto se da en la medida en que dicho ente es integrado en el tiempo, cuyo origen es la temporalización del *Dasein*. Pero en caso de que no hubiera un *Dasein*, tampoco se daría el tiempo ni siquiera como una linealidad continua de instancias puntuales unas seguidas de otras, no habría ni un antes ni un después. Por ello, se perdería el marco de inteligibilidad por el que se podrían decir que se dan o no entes: si no hubiera ningún *Dasein* y el tiempo no se temporalizara, no se daría el ser y por tanto ni se podría decir que subsistirían entes ni que no subsistirían. La importancia de la temporalización retrospectiva de la naturaleza, esto es, su integración al mundo y al despliegue temporal de la existencia tal que pueda encontrársela como habiendo ya siempre sido, es de suma importancia para determinar el alcance del

6 La tesis fenomenológica que sostiene que el pasado objetivo, supuesto por las ciencias, se funda en una temporalidad originaria primordialmente humana, y que por ello los enunciados que hablan de una realidad anterior o posterior a lo humano tienen sentido solamente suponiendo las condiciones subjetivas de donación de sentido, es criticada por Meillassoux. Una discusión pormenorizada nos es aquí imposible, pero baste decir que no consideramos que Meillassoux haya refutado las tesis fenomenológicas fundamentales que sostienen que 1) El tiempo se temporaliza, esto es, no se dona en principio como una sucesión de instantes discretos en los que se contendrían la totalidad de los sucesos del universo; y que, 2) hay donación de sentido o ámbito de desocultamiento o, en términos de Meillassoux, que el pensamiento no puede eliminarse a sí mismo de modo que pueda intuir una cosa tal como esta exista independientemente del pensamiento. En términos perceptivos, no es posible intuir los rasgos visuales de la cosa eliminando tanto los ojos como la mirada (cabría decir algo análogo respecto de las cualidades matemáticas de la cosa, que es lo que interesa a Meillassoux). Ahora bien, el problema que vuelve a plantear Meillassoux nos parece de suma importancia para la filosofía contemporánea: ¿cómo es posible pensar y conocer una realidad que no se reduzca a ser una mera construcción humana?, ¿cómo evitar reducir el sentido de todo acontecimiento a un sentido constituido por una instancia personal y humana, pero sin eliminar con ello la situacionalidad de nuestra experiencia? Para una confrontación entre el pensamiento de Heidegger y el de Meillassoux, véase Gall (2014) y Blok (2016).

idealismo y del realismo en *Ser y tiempo*. En efecto, que la naturaleza sea desocultada no quiere decir que habría entes subsistentes e independientes por sí mismos que el *Dasein* no hubiera todavía encontrado efectivamente. El descubrimiento o desocultamiento, como apertura ontológica, implica la precomprensión del ser de lo hallado, es decir, no sus rasgos empíricos que han de ser investigados, sino la posibilidad de situarlo en un tiempo y espacio ya abiertos.

Excedencia de la naturaleza

Hemos visto entonces que, de acuerdo con la fenomenología existencial, el pasado objetivo que ya no es presente resulta de la temporalización del tiempo y por lo tanto algo solo logra comprenderse y darse en el modo de la anterioridad en tanto exista un *Dasein*. Ahora bien, esta derivación solo logra explicar el pasado de una antigüedad como habiendo pertenecido a un mundo que ha sido (Heidegger 2014 411). Por ello, Heidegger puede considerar que la naturaleza también es histórica, pero solo en la medida en que es sitio donde acontecen sucesos humanos (Heidegger 2014 419). La historia del mundo, su modo de ser pasado, se reduce a aquello que significa para y por el *Dasein*. Si bien es cierto que la vasija que se rajó o el tejido que se apolilló acusan una subsistencia en el “curso del tiempo”, este tiempo no es para Heidegger el que en verdad caracteriza a la vasija como una antigüedad histórica; no remite a la historicidad del pasado (Heidegger 2014 410), pues no es por el hecho de que la vasija se haya ido deteriorando con el tiempo que es histórica, sino por su inherencia en el mundo de un *Dasein* que ha sido. Sin embargo, el apolillarse del tejido o el resquebrajarse de la vasija no dejan por ello de acusar otra temporalidad y otra historicidad a la del mundo. Si bien Heidegger puede explicar cómo es que un *Dasein* es su pasado y cómo esta facticidad motiva sus decisiones, no puede dar cuenta de la caducidad de las cosas mismas ni de la temporalidad que compete no al sentido, sino a la materialidad finita de las cosas. La temporalidad específica de la naturaleza no logra ser explicada por la fenomenología existencial de *Ser y tiempo*.⁷

Si las cosas pueden ser comprendidas y encontradas en virtud de que el *Dasein* es el ahí en que acontece la apertura del mundo, el claro (*Lichtung*) por el cual las cosas pueden ser descubiertas (Heidegger 2014 150), Heidegger menciona en el §80 otra claridad necesaria para el despliegue del mundo cotidiano. No se trata ya de una claridad

7 Jaran (2019) también da cuenta de cómo el carácter histórico de las antigüedades no proviene de haber persistido en el tiempo objetivo, pero al aceptar el dualismo entre naturaleza e historia humana no considera problemático que el sentido del pasado pueda reducirse a la vida humana.

ontológica (*Lichtung*), sino de una claridad óptica (*Helle*, Heidegger 2014 444), pero que también se presenta como necesaria para que sea posible el trato con los entes. El *Dasein* organiza sus quehaceres según la “salida del sol” (Heidegger 2014 444) gracias a la temporalización del trato: anticipando el recorrido del sol puede establecer una serie de horas que culmina con la medición del tiempo en “días” y la división de estos de acuerdo con los sitios que va ocupando en el cielo el “sol peregrinante” (Heidegger 2014 445). De esta forma, el trato del *Dasein* “hace uso del ser a la mano del sol, que dispensa luz y calor” (Heidegger 2014 455). Sin embargo, no deja de ser extraño que no solo una cantera o un río puedan comparecer como útiles, sino también el sol mismo; pues no parece que el *Dasein* pueda apropiarse del sol y de todo lo que su presencia conlleva, tal como lo hace con el agua de una represa. Como señala Haar, pareciera que Heidegger se encuentra aquí con “cierta dependencia del *Dasein* respecto del tiempo natural” (1994 22). En el párrafo 15 de *Ser y tiempo*, Heidegger había considerado que con el mundo comparece también una naturaleza no solo como material del útil, sino también en ciertos fenómenos atmosféricos, como la lluvia sobre el andén o la oscuridad en las calles iluminadas por los faroles. Pareciera entonces reconocer otra temporalidad que no logra reducirse a la existencial y que remite a algo irrebasable e inapropiable por completo y que, si ha de ser utilizado, es por adecuación a su alteridad y no por su introducción a la significatividad del mundo.⁸ Que la naturaleza pueda comparecer por fuera del mundo humano es reconocido en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*⁹ a diferencia de *Ser y tiempo*; sin embargo, tampoco en el curso del 27 se interroga por el ser de esta naturaleza.

Creemos que esta oscilación entre una concepción intramundana de la naturaleza y una que reconoce su alteridad se enmarca en la distinción entre naturaleza y cultura que Heidegger parece asumir en este momento de su pensamiento. Si, por un lado “la cultura no es como la naturaleza” (Heidegger 2000 213), dado que la primera pertenece a lo propiamente histórico y humano, y que bajo ninguna instancia puede

8 Son estos problemas los que motivan a que Hoffman también vea en *Ser y tiempo* cierto realismo, aunque diferente del aquí discutido. Hoffman encuentra en los templos de ánimo un acceso cognoscitivo al mundo no mediado por la comprensión. Para una crítica a esta postura, véase Yuan.

9 Dice allí Heidegger: “Al ser de lo subsistente (*Vorhandenen*), de la naturaleza, no le pertenece la intramundinidad como una determinación ontológica de su ser, sino como una *posible* determinación, pero una determinación necesaria para la posibilidad de la descubribilidad de la naturaleza. A la naturaleza *descubierta* le pertenece estar ya dentro de un mundo, pero al *ser* de la naturaleza no le pertenece la intramundinidad” (Heidegger 2000 212).

comprenderse fuera del mundo, por otro lado “el mundo es solo si existe un *Dasein* y en la medida en que existe. La naturaleza puede ser también incluso aunque no exista ningún *Dasein*” (Heidegger 2000 213). Sin embargo, consideramos que la noción de “tierra” caracterizada en escritos posteriores, permiten comenzar a pensar esta excedencia de la naturaleza.

Hacia una fenomenología acontecimental de la tierra

La fenomenología del acontecimiento heideggeriano, que cuestiona no tanto el sentido del ser del ente humano, sino el acaecer del ser, encuentra que la tierra es una figura esencial al acontecimiento.¹⁰ En “El origen de la obra de arte” Heidegger afirma que las grandes obras de arte inauguran una época instituyendo un mundo fundado sobre una tierra. En cada época se comprende de modo diferente aquello que quiere decir “ser”, aquello por lo que puede decirse que algo es en vez de no ser. Mas la historia del ser no es un relato sobre opiniones subjetivas erradas, sino que la comprensión epocal corresponde al modo en que el ser se destina en el mundo y por ello al modo en que se experimenta el ámbito de presencia en el que aparecen los entes. El ser acaece epocalmente instituyendo un mundo; de allí que haya discontinuidades y transformaciones entre el mundo antiguo, el mundo medieval y el mundo moderno. En efecto, “en cada ocasión se abrió un mundo nuevo con una nueva esencia [...] Cada vez aconteció un desocultamiento de lo ente” (Heidegger 2010 55). Más aún, con cada instauración de una época también la tierra se desocultó de determinada manera.

La obra de arte reposa sobre la tierra y solo al hacerlo el suelo, las montañas, las tormentas comienzan a exponerse, a hacerse perceptibles y afectivas para un pueblo. No es que se desoculte un océano sustancial, sustrato de propiedades, sino una furia oceánica, un océano que es la impetuosidad del oleaje:

Allí alzado, el edificio aguanta firmemente la tormenta que se desencadena sobre su techo y así es como hace destacar su violencia [...] 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. (Heidegger 2010 30)

Por ello, la tierra no mienta una extensión planetaria compartida, sino el modo afectivo en que comparecen los entes en determinada

10 Trataremos aquí solamente con el acontecer *histórico* del ser, mas cabe tener en cuenta que Schürmann (2017 187) distingue, por un lado, el acontecimiento histórico del ser de, por otro, el presenciar múltiple y diferencial del ser.

constelación histórica. De la misma manera en que el mundo no remite a una suma de entes, la tierra aquí tampoco designa el conjunto de los entes naturales; es una figura del acontecimiento y por ello permite describir el modo histórico en que el ser acaece. Es importante destacar que, si bien Blok también busca en la noción de tierra desarrollada en “El origen de la obra de arte” una figura que permita describir lo que excede al mundo configurado desde la comprensión humana, concibe la tierra como un ente cuya emergencia es anterior a lo humano. Nos parece que aquí la cuestión no se trata de ubicar la emergencia del planeta tierra en un momento ubicado en el tiempo objetivo, pues la fenomenología de *Ser y tiempo*, como mostramos, puede dar cuenta del sentido de las descripciones que recurren al tiempo de calendario. La tierra “es” una figura del acaecer del ser: da cuenta del modo material y sustractivo en que se configura el ámbito en que se despliega la existencia.

Heidegger también enfatiza en que la tierra comparece como aquello que se oculta y se cierra, que rehúye toda inserción en el mundo. El modo en que pesa la piedra, su ser afectante, no puede aprehenderse ni ser calculado; en caso de que la piedra sea llevada a una báscula, obtendríamos solamente una determinación matemática que nada dice sobre el modo y la intensidad en que la piedra comparece ante nosotros. Del mismo modo, el color solo reluce y se muestra “cuando permanece sin descubrir y sin explicar” (Heidegger 2010 33). No solo no es posible que la tierra se desoculte por completo en una pura transparencia, sino que también obstruye toda pretensión de “objetivación técnico-científica de la naturaleza” (Heidegger 2010 33). La tierra acaece y se expone en lo abierto como aquello cerrado que retorna a sí mismo (Heidegger 2010 34), que rehúye toda representación y maquinación, y se expresa como una alteridad irreducible al mundo, como una facticidad nunca dominable.

Si bien en primera instancia podría parecer que tierra y mundo retoman el dualismo moderno naturaleza-cultura, consideramos que esto no es del todo correcto. En primer lugar, tierra y mundo son figuras ontológicas que dan cuenta de la apertura unitaria del espacio de sentido de un pueblo histórico, esto es, del acaecer del ser. El ser se dona como mundo y como tierra tal que en todo ente del mundo ya se expresa la tierra: “el mundo es ‘terrestre’ (terreno), la tierra es mundana” (Heidegger 2011 225). Mundo y tierra no son dos regiones ópticas contrapuestas, las cosmovisiones culturales en oposición a la naturaleza “salvaje” y no arremetida por el furor empresarial humano. Esto no quita que tierra y mundo estén en contienda (*Streit*). El mundo acusa la tendencia a que todo brille transparentemente en la apertura y que todo sentido sea comprensible hasta en sus últimas instancias. La tierra, en cambio, da cuenta de la excedencia nunca aprehensible del todo, la

opacidad en el claro de aquello que no logra integrarse por completo a la significatividad del mundo,¹¹ lo que rehúye a toda comprensión y proyección de sentido (cf. Heidegger 2006 20). El ser, como acontecimiento histórico, acaece mundana y terrenalmente, y por eso no instaaura dos instancias separadas ónticamente. El acaecimiento inaugura un único espacio en que comparece todo lo que es y en el que aquello que se ausenta puede afectar como ausente en vez de ser un vacío indiferente.

El pensamiento heideggeriano orientado a la historia del ser, al dar cuenta de que el mundo se mundaniza y en ello la tierra se expone por primera vez como lo que se oculta, al comprender que tierra y mundo son el modo en que acontece el ser inaugurando el ámbito en que los entes comparecen, atestigua también que ni la tierra ni el mundo, e incluso ni siquiera “los hombres y los animales, las plantas y las cosas” (Heidegger 2010 30) que allí habitan, estaban ya dados de forma independiente al acontecimiento, pues no subsisten, ni son objetos inmutables o sustantivos:

La obra templo, ahí alzada, abre un mundo y al mismo tiempo lo vuelve a situar sobre la tierra, que solo a partir de ese momento aparece como suelo natal. Los hombres y los animales, las plantas y las cosas, nunca se dan (*vorhanden*) ni se conocen como objetos inmutables para después proporcionarle un marco adecuado a ese templo que un buen día viene a sumarse a todo lo presente. (Heidegger 2010 30)

No hay, entonces, una realidad ya dada, leyes o estructuras permanentes de la naturaleza que existirían desde siempre, por fuera de todo pliegue histórico; al contrario, todo lo que se presenta toma su sentido del acaecer epocal del ser. O, más precisamente, con cada institución de una época nuevos entes comparecen (cf. Schürmann 2017 206) –pues tanto aquello que quiere decir “ser”, como también los modos afectivos en que se destaca lo ente y en que la tierra logra afectar, son transformados–. La Naturaleza, entendida ya sea como un sistema de leyes invariables o como la estructura física y matemática de las cosas, es simplemente el modo en que la tierra se ha configurado desde la modernidad, permitiendo en última instancia su reducción a un mero abastecimiento de recursos hasta llevarla a la destrucción. La naturaleza objetiva de *Ser y tiempo*, que era descubierta en la tematización científica, se muestra con la fenomenología de la historia como la proyección de la ciencia moderna y no como una categoría general de todo ente (cf. Foltz 60).

11 Para un análisis semiótico del mundo y de la tierra a partir de los conceptos aquí empleados de “transparencia” y “opacidad” de sentido, véase Bertorello.

Ahora bien, si la física-matemática pudo reducir la naturaleza a un sistema de leyes universales y necesarias, a un conjunto de estructuras *a priori* que al medir y calcular determinan qué es lo efectivamente real, es porque esa ciencia pertenece a la época histórica de la técnica: la ciencia moderna es motivada por la técnica moderna (Heidegger 1994 23-24). La esencia de esta técnica, *das Gestell* o “estructura de emplazamiento”, no describe ciertas innovaciones tecnológicas, sino la configuración histórica contemporánea caracterizada tanto por la reducción de la tierra a una extensión cuantificable que solo comparece como recurso (*Bestand*) (Heidegger 1994 22), como por el empobrecimiento del mundo, su mecanización y limitación de todo posible a lo que es susceptible de ser producido. Con el acaecer tecnológico del ser, la tierra es provocada a que provea suministros y energía (Heidegger 1994 17) y solo por ello es que aparece realmente como reservas acumuladas o aún explotables. Además, las relaciones que se establecen en el mundo garantizan un sistema de producción y distribución de recursos, una red de abastecimiento que busca la “máxima utilización con el mínimo gasto” (Heidegger 1994 18). No es que se instaure una represa hidroeléctrica sobre un río ya disponible como recurso, sino que “es más bien la corriente [del río] la que está construida en la central” (Heidegger 1994 18). Los recursos naturales no están ya ahí por fuera del emplazamiento técnico, como si ya se experimentara en cada elemento natural el mayor rédito que se podría explotar, sino que solo cobran tal sentido al interior del acaecer técnico del ser.

Por ello, también la fenomenología de la historia se contrapone a la creencia realista en una realidad independiente a todo acontecimiento de desocultamiento, a toda apertura de cierta composición de tierra y mundo. El descubrimiento de la fenomenología de la historia es que el modo en que se destina el ser, en que se desoculta inaugurando un mundo en contienda con una tierra, determina lo que los entes sean. Mas no es ya una instancia singular y personal la que despliega por mor de sí el mundo, la que configura desde su comprensión la significatividad de las cosas, como sucedía en *Ser y tiempo*. El esenciair técnico del ser (*das Gestell*) no es causado por la manipulación por el hombre de algunas máquinas sofisticadas ni es algo constituido por una conciencia singular y perversamente automatizada, sino el modo en que se emplaza la época moderna tal que la tierra devenga un gran abastecimiento de recursos al que el hombre se ve solicitado a explotar. Lo efectivo comparece como reserva no por un acontecimiento que estuviera más allá de lo humano, pero que tampoco puede atribuirse a una creación subjetiva, voluntaria y humana (Heidegger 1999 25).

La época tecnológica expresa el gran peligro de que, con la aceleración de la explotación y el consumo, se olvide que la configuración

técnica es solamente un modo de acaecer de la contienda de tierra y mundo, y que lo humano no logre experimentar que su comportamiento empresarial corresponde solamente a una época posible. La montaña comparece históricamente al interior de la configuración técnica como mina de carbón y por ello el hombre es llamado a explotarla, a buscar extraer los máximos recursos con el mínimo gasto; pero lo que se oculta es que este es solamente un modo posible en que puede aparecer la montaña, el modo más pobre y destructivo de ellos. Lo que se oculta con la técnica es que el ser acaece, que tierra y mundo no son sustancias ni entes ya dados, sino figuras que caracterizan el ámbito en que se desarrolla la existencia y que por ello pueden conformar distintas configuraciones a la contemporánea. Donde *das Gestell* domina, toda otra posibilidad de apertura es eliminada (Heidegger 1994 29) y el acontecimiento del desocultamiento cae en el olvido. O más bien, la configuración técnica oculta que “el ser (*Sein*) es posibilidad, lo nunca presente ante la mano (*Vorhandene*) y sin embargo siempre otorgador y denegador en el rehuso, a través del acaecimiento-apropiador (*Ereignung*)” (Heidegger 2011 376). Lo que se oculta es el acontecimiento del ser en tanto tal, es decir, que la realidad no es algo ya dado, sino configurada en cada momento de la historia del ser. Se olvida que otro mundo y otra tierra son todavía posibles, que hay una “transformación todavía posible de la historia occidental” (Heidegger 2011 80).

Conclusión

Si la fenomenología existencial de *Ser y tiempo* lograba explicitar que la experiencia de la naturaleza como una realidad objetiva e independiente era el resultado de una proyección científica, mas no conseguía interrogar el ser de la naturaleza no reducible al mundo entendido como modo de ser del *Dasein*, la fenomenología orientada a la historia del ser no solo identifica a la naturaleza caracterizada como un sistema de leyes que determina el comportamiento mecánico entre las cosas como el modo moderno de desocultamiento del ser, sino que al incorporar la contienda de tierra y mundo al acontecimiento, evita reducir el ámbito en que se configura lo real a los modos humanos de comprender el ser, es decir, comienza a pensar la excedencia propia de la naturaleza al mundo configurado por mor del *Dasein*. La fenomenología del acontecimiento no encuentra que la ciencia o la poesía o algún otro saber pueden tener accesos diferentes a la misma naturaleza (cf. Pobierzym 2013 108-112), pues la tierra no es una realidad subyacente e invariable que solo restaría descubrir en su verdad eterna y trascendente a todo emplazamiento histórico. La tierra de la fenomenología acontecual no refiere a un mononaturalismo, al universo compartido por todos los humanos y vivientes, pues ni es el planeta ni una estructura

físico-matemática. Más bien da cuenta del múltiple acontecer del ser, de los diversos modos en que los entes pueden afectar y relacionarse, como también de la posibilidad de que nuevos entes presencien. Comprender el ser como acontecimiento de la contienda entre tierra y mundo es comenzar a dar cuenta de la multiplicidad inherente a la presencia, al acaecer de la diferencia (cf. Schürmann 2017 19), por lo cual un mundo y una tierra diferentes a las modernas y tecnológicas son posibles. La tierra no mienta lo idéntico que sería revelado desde distintas perspectivas ni un conjunto de entes naturales, sino que es una figura diferenciante que da cuenta de la composición siempre abierta de lo que los entes sean y de los modos en que se destacan afectivamente. La excedencia de la naturaleza que la fenomenología existencial de *Ser y tiempo* no podía tematizar, la fenomenología acontecencial logra inscribir como figura esencial de todo despliegue del ser.

Bibliografía

- Bertorello, Adrián. "Mundo, obra y artefacto." *Dios, ser humano, mundo. Entre la filosofía y la teología*. Compilado por Daniel Beros, Roggero, Jorge, David Roldán y Flavia Soldano Deheza. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2016. 119-134.
- Blattner, William. *Heidegger's temporal idealism*. Cambridge: University Press, 1999.
- Blok, Vincent. "Thinking the Earth: Critical Reflections on Quentin Meillassoux's and Heidegger's Concept of the Earth." *Environmental Ethics* 38.4 (2016): 441-462.
- Dreyfus, Hubert y Spinoza, Charles. "Coping with Things-in-Themselves: A Practice-Based phenomenological Basis of Realism." *Heidegger Reexamined. Volume 2: Truth, Realism, and the History of Being*. Editado por Hubert Dreyfus y Mark Wrathall. Routledge, 2002. 249-278.
- Foltz, Bruce. *Inhabiting the Earth. Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*. New Jersey: Humanities Press, 1995.
- Gall, Robert. "Knowing, Counting, Being: Meillassoux, Heidegger, and the Possibility of Science." *The Journal of Speculative Philosophy* 28.3 (2014): 335-345.
- Gómez, Mario. "La Naturaleza ama ocultarse: su brotar, imperar y sustraerse en la obra heideggeriana." *Instantes y Azares*, XII.10 (2012): 95-116.
- Gómez, Mario. "La noción de pretérito perfecto a-priori como tiempo del mundo en *Sein und Zeit* de Martin Heidegger." *Dios, ser humano, mundo. Entre la filosofía y la teología*. Compilado por Daniel Beros, Jorge Roggero, David Roldán y Flavia Soldano Deheza. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2016. 95-118.
- Haar, Michel. *The song of the Earth*. Indiana University Press, 1993.
- Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.

- Heidegger, Martin. "Del origen de la obra de arte. Primera versión." *Revista de filosofía. Universidad Iberoamericana*, 115 (2006): 11-34.
- Heidegger, Martin. *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza, 2010.
- Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2011.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: FCE, 2014.
- Hoffman, Piotr. "Heidegger and the Problem of Idealism." *Heidegger Reexamined. Volume 2: Truth, Realism, and the History of Being*. Edited by Hubert Dreyfus and Mark Wrathall. Routledge, 2002. 319-327.
- Jaran, François, *La huella del pasado*. Barcelona: Herder, 2019.
- Meillassoux, Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Éditions du Seuil, 2016.
- Pobierzym, Ricardo. *Naturaleza y ecosofía en Martin Heidegger*. Buenos Aires: Voria Stefanovsky, 2013.
- Schürmann, Reiner. *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. Madrid: Arena Libros, 2017.