UAB
Universitat Autònoma de Barcelona

IMPLICANCIA DE LA SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA EN LA COMPRENSIÓN DE LA NATURALEZA SEGÚN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER

Maribel Martina Cuenca Espinoza

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons: https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons: https://creativecommons.org/licenses/?lang=es

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license: https://creativecommons.org/licenses/?lang=en

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA
PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Maribel Martina Cuenca Espinoza

IMPLICANCIA DE LA SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA EN LA COMPRENSIÓN DE LA NATURALEZA SEGÚN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER

Tesis presentada al programa de Doctorado
en Filosofía. Departamento de Filosofía,
Universitat Autònoma de Barcelona, UAB.

Director: Jesús Adrián Escudero

Barcelona, 2026

ÍNDICE

Introducción…… 3

1. Metafísica como Meta-*Physis*
   1.1 El saber sobre la *physis* a partir de la preocupación por el ser. El sentido de saber el ser 13
   1.2 El ser de la *physis* y su des-ocultamiento: la verdad (*a-létheia*) de la *physis*…… 25
   1.3 Ser en la *physis* y pensar sobre la *physis*…… 40
   1.4 De la meta-*physis* a la metafísica. La necesidad de la presencia, la consistencia y la permanencia…….. 58

2. Relación entre la *Physis* y la Naturaleza en la metafísica
   2.1 *Physis* original, *physis* derivada y "naturaleza" de las cosas……. 74
   2.2 La tarea de definir a la naturaleza y la diversificación de sus sentidos. El definir como un problema…… 91
   2.3 Entre la *physis* y el objeto de la ciencia natural. ¿Una naturaleza indefinible?..... 113
   2.4 Del ser al ente. El acercamiento y la distancia entre *physis* y naturaleza en el devenir del ser: una *physis* olvidada y recordada desde la naturaleza……. 135

3. Superar la metafísica y pensar la naturaleza
   3.1 El sentido de la "superación". De una metafísica "acabada" a una naturaleza "acabada" 152
   3.2 El tiempo de la metafísica, el tiempo de la naturaleza y el tiempo de su superación…. 165
   3.3 Del ente al ser. La superación del saber metafísico y la situación de la meta-*physis*…. 192
   3.4 Superar y volver a pensar. El sentido de la naturaleza en un otro comienzo y la necesidad de (volver a) pensar: la natural ambigüedad …….. 223

Conclusiones……... 256

Bibliografía……..266

A mi hermana Gaby,
porque tu volar es pensar,
sentir, rescatar, agradecer y aprender

INTRODUCCIÓN

El tema que nos ocupa en la presente investigación es la implicancia de la superación de la metafísica en la comprensión de la naturaleza según el pensamiento de Martin Heidegger. En un contexto en el que son evidentes las consecuencias en el medio ambiente generadas por la presencia e intervención humana en su entorno, otorgar un lugar central a la naturaleza en la investigación académica, en general, y en la investigación filosófica, que nos compete, tiene una importancia manifiesta. En una coyuntura en la que es claro que la naturaleza padece la acción humana desmesurada, cabe preguntarse por la situación de aquella sin la presencia del ser humano. Este preguntar, que puede concebirse, ciertamente, como un imaginar, apunta a una comprensión de la naturaleza que, en lo posible, la piense independientemente de la reflexión humana, la cual, históricamente, ha operado (y lo sigue haciendo) partiendo de asunciones acordadas y proyecciones postuladas. Este esfuerzo de acercamiento a la naturaleza se vincula con un tratamiento fenomenológico de la misma, que es lo que, finalmente, realizamos en el presente escrito, bajo la guía del pensamiento de Heidegger. El lugar de las ideas de este filósofo alemán en la reflexión contemporánea es ampliamente reconocido y su grado de influencia, manifiesto. Por eso, es importante que las ideas heideggerianas sean, en un alto grado, el soporte de una investigación orientada a una comprensión de la naturaleza que la presente, en lo posible, de manera más propia.

Junto a la naturaleza, la superación de la metafísica se presenta como otro eje conceptual de la presente investigación. Una superación de la metafísica que se puede entender, en términos generales, como el momento que asoma después de que el discurso dominante en la historia llegó a su consagración y, también, a su agotamiento. Sobre la naturaleza y la superación de la metafísica, en el marco del pensamiento heideggeriano, se ha investigado y escrito mucho, aunque, en menor grado, con respecto a la confluencia entre tales nociones. Destacamos, a continuación,

algunas fuentes que abordan a la naturaleza, a la *physis* y a la superación de la metafísica, y que han sido importantes para la investigación que hemos emprendido. El artículo de Trish Glazebrook, *From φυσις to Nature, τέχνη to Technology: Heidegger on Aristotle, Galileo, and Newton* (2000), nos ha ayudado a caracterizar a la *physis*, destacando su particularidad, en contraste con la naturaleza que la sucedió. En esa misma línea, el artículo de Susan Schoenbohm, *Heidegger's Interpretation of Phusis in Introduction to Metaphysics* (2001), al tratar a la *physis*, nos ayuda a pensar al ser humano como ser comprehendido en ella. La ponencia de Yuto Kannari, *The experience of nature in Heidegger* (2019), ha sido un punto de partida importante para identificar y organizar los significados de naturaleza a lo largo del pensamiento de Heidegger. El artículo de Juan José Garrido Periñan, *Un diálogo entre naturaleza y libertad en el horizonte del ser. Kant y Heidegger* (2015), ha aportado en el tratamiento de la naturaleza entendida como objeto, mientras que el artículo de Valentina Bulo, *Entre naturaleza y técnica: una cuestión de tacto* (2012), ha hecho lo propio con respecto a la noción de naturaleza natural.

Con respecto a la superación de la metafísica, el libro de Modesto Berciano, *Superación de la metafísica en Martin Heidegger*, ha sido un referente constante en el tratamiento de dicha noción. Para subrayar y tratar la complejidad de la superación de la metafísica, según la lectura heideggeriana, ha ayudado mucho el artículo de Hernán Candiloro, *Resistir a Hegel. Apuntes para una lectura heideggeriana de la consumación de la metafísica*. En la misma línea, en *¿Hay que desconstruir la metafísica?*, Pierre Aubenque insiste en la particularidad de una superación que no es tal. Y, en *Introducción a la metafísica*, Jean Grondin llama la atención sobre la posibilidad y la imposibilidad de la referida superación. Para desarrollar el vínculo entre la naturaleza y la superación de la metafísica, el texto de Roberto Rubio, *Naturaleza y mundo en la transición del pensar de Heidegger tras Ser y Tiempo*, ha otorgado algunas ideas interesantes que nos han ayudado como premisas; ha cumplido un rol parecido la tesis de Philipp Thomas, *Natur im fundamentalontologischen und im seinsgeschichtlichen Denken Martin Heideggers*. No podemos terminar este párrafo sin destacar el aporte de la reflexión de Arturo Leyte, a lo largo de la presente investigación. En su libro *Heidegger* y en su *Introducción* al escrito *Identidad y Diferencia*, hemos podido recoger sugerentes líneas que han ayudado a sustentar conclusiones que ya se iban perfilando en determinados momentos del trabajo.

Lo que se ha escrito sobre el pensamiento de Heidegger, y lo que se sigue escribiendo, denotan una clara prueba de lo que las ideas de este filósofo alemán nos pueden transmitir o sugerir, desde que vieron la luz hasta el día de hoy. Entre tales ideas, destacamos a la naturaleza, pues esta es una noción que, como otras del pensamiento heideggeriano, invita a la discusión por su sentido inacabado, el cual se puede percibir, sobre todo, en las lecciones y escritos posteriores a *Ser y tiempo*. Esta indeterminación de la naturaleza, desde nuestro punto de vista, adquiere sentido y realce en un pensamiento que ya vislumbra el fin de un discurso que ha dominado la historia humana. Y lo comprendemos así porque la naturaleza es un ente representativo, en gran medida, de ese discurso que ha comenzado su finalización. Y, en consonancia con la indeterminación señalada, el referido fin conduce a una superación que no se define como tal y que, de esta manera, invita, también, a la discusión. Por tanto, el tema que nos preocupa reúne dos cuestiones inacabadas, la naturaleza y la superación de la metafísica, bajo la comprensión de que sus respectivas indeterminaciones descansan en una condición inicial y problemática común. Hay que develar y tratar esa condición inicial para comprender a esa naturaleza que, en el pensamiento de Heidegger, redunda en la indeterminación y para comprender que esta situación de indefinición dialoga con una superación que no es superación. Esta cuestión converge, en un grado no menor, con la noción de naturaleza natural, la cual tiene un lugar importante en la presente investigación. Todo esto sustenta la importancia de abordar el tema que hemos formulado.

Si bien, como lo indicamos líneas más arriba, se han emprendido varias y valiosas investigaciones sobre la naturaleza y sobre la superación de la metafísica, en el pensamiento heideggeriano, las mismas se bifurcan, principalmente, en escritos orientados, directa o indirectamente, a la naturaleza, por un lado, y textos concentrados en la superación de la metafísica, por el otro. En la literatura existente no hemos encontrado fuentes que atiendan a la singularidad de la naturaleza heideggeriana y que, por ejemplo, sugieran que su situación se puede comprender mejor a la luz de la historia del ser y todo lo que esta comprehende. Definitivamente, la naturaleza se identifica con un tópico que ya ha alcanzado un lugar en los estudios sobre las ideas de Heidegger, pero, también, consideramos que su respectivo tratamiento ha trazado un camino en el cual todavía hay que andar mucho más. Esto último se manifiesta en una comprensión de la naturaleza que se presenta en determinado momento del pensar heideggeriano, a la cual, en el presente trabajo, referimos como naturaleza natural, y que no es móvil de preocupación de muchas investigaciones

aún. En la pesquisa bibliográfica previa a nuestra redacción, encontramos varias fuentes que atienden a la naturaleza en el marco del pensamiento de Heidegger, pero muy pocas orientadas, directa o indirectamente, a la aludida naturaleza. Esto marcó una limitación para nuestra investigación, lo cual explicamos en el apartado de las conclusiones. Heidegger, también, piensa a la naturaleza como lo que nos sorprende, asalta y domina, tal es la naturaleza natural que evoca a la *physis* y que sigue tomando el nombre de la naturaleza de la ciencia física. Dicha naturaleza, por la ambigüedad que transmite, se debe pensar y estudiar más.

La *physis* es otra noción a la que atiende Heidegger en distintos momentos de su pensamiento y que ocupa una posición importante en la confluencia de la naturaleza y la superación de la metafísica que trabajamos en el presente escrito. Dicha noción también ha sido materia de muchas y cuidadosas investigaciones por parte de estudiosos de la obra de Heidegger. En estos trabajos, en un importante grado, se observa la relación íntima entre la *physis* y el ser; no obstante, a pesar de ello, percibimos que no se termina de reconocer el lugar significativo que aquella tiene en la andadura de la historia de este. Este último punto es importante para los intereses de nuestra investigación. Consideramos que el escrito que en estas líneas introducimos puede aportar a destacar la presencia permanente de la *physis* en la referida historia y, por tanto, su papel en el devenir particular de esta. Esta línea de reflexión puede nutrir más la literatura abocada a comprender el pensamiento de Heidegger.

En estrecha relación con el tema de investigación que hemos planteado, la pregunta central que pretendemos responder es: ¿Qué implicancia tiene la superación de la metafísica en la comprensión de la naturaleza según el pensamiento de Heidegger? Nuestra hipótesis indica que la comprensión de la naturaleza, desde el pensamiento de Heidegger, no puede recalar en un concepto preciso de esta, si la misma se inscribe en una historia que anuncia la "superación" de la metafísica. Ello debido a que esta es, ante todo, meta *physis*, que nació como un pensar y discurrir sobre la *physis*, y a partir de eso se ha desarrollado. Entonces, "superar" la metafísica implica problematizar, por lo menos, sobre lo afirmado acerca de la *physis* y, por ende, sobre la naturaleza, pues esta la sucede a aquella en el pensamiento occidental y se encumbra en él. Por tanto, no se puede recalar en un discurso concluyente sobre la naturaleza, sino, solo promover un pensamiento que siempre la muestre en su natural y necesaria ambigüedad, un pensamiento que piense a la naturaleza en su

particularidad y otredad. Ello en consonancia con el sentido de la "superación", que es transformación y recuperación, antes que eliminación. El significado ambiguo de la naturaleza, claramente manifiesto en la naturaleza natural, en el pensamiento de Heidegger, se puede comprender en atención a la pertenencia de esta a una historia que busca "superar" la meta *physis* que la originó.

En función de la hipótesis presentada, el objetivo general de nuestra investigación es observar y sustentar la condición ambigua de la naturaleza en el pensamiento de Martin Heidegger, a la luz del anuncio de la superación del pensamiento metafísico, en el cual aquella está inscrita. Este objetivo se desagrega en objetivos particulares. El primero de los cuales es presentar y analizar la situación inicial de la metafísica como meta *physis*, comenzando a pensar en las repercusiones de dicha condición en los productos del discurso metafísico. El siguiente objetivo específico consiste en explicar la cercanía y la lejanía, simultáneas, entre la *physis* y la naturaleza, en la historia del ser, en general, y en la metafísica, en particular, y analizar la problemática inherente a dicha situación, evidenciando la relevancia de la misma en las postrimerías de la metafísica. Finalmente, presentaremos y discutiremos el sentido de la superación, extrapolando esta noción a la naturaleza en su eventual acabamiento. Esto nos conducirá a destacar a otra naturaleza y a analizar a un pensar que la pueda tratar en su singularidad y ambigüedad.

Con respecto a la metodología adoptada, hemos partido, naturalmente, de la lectura detenida de las lecciones y los escritos heideggerianos que tratan de manera más constante las nociones principales que llamaron nuestra atención y que comenzaron a dar forma a nuestro problema de investigación y a la tesis que defendemos. Este primer paso conllevó a una primera y fundamental recopilación de información y al fichado respectivo. A continuación, investigamos la bibliografía secundaria concentrada en los ejes conceptuales de nuestro proyecto. A partir de la lectura de diversos y muchos escritos (libros, artículos y conferencias), realizamos una segunda recopilación de información con su correspondiente fichado. Luego, confrontamos esta segunda información organizada con la primera que fue resultado de la lectura de las fuentes heideggerianas. Esta confrontación sirvió para ajustar el problema de investigación y la hipótesis. En función de estos ajustes, emprendimos una nueva etapa de investigación bibliográfica que nos condujo a recopilar más información de estudios vinculados a nuestro proyecto. Esto, finalmente, permitió una última

depuración de nuestro tema, pregunta e hipótesis. Con esta base bibliográfica sistematizada, definimos la cantidad de capítulos del trabajo, las temáticas eje de cada uno y los subcapítulos necesarios para cumplir con los objetivos de las mismas. Con el esquema temático definido, procedimos a redactar. A lo largo de la redacción, tuvimos que hacer algunos ajustes en la constitución de cada capítulo y en la nomenclatura de algunos subcapítulos.

El sentido del primer capítulo de nuestra investigación es la comprensión de la metafísica en su momento inicial, es decir, como meta *physis*, según el pensamiento de Heidegger; para ello, el estudio de la *physis* y su lugar en la historia del ser es preponderante. En función de lo anterior, este capítulo, en primer lugar, trata la relación intrínseca entre la preocupación por el ser y el saber sobre la *physis*. Esta relación íntima se sigue abordando, a continuación, con el tratamiento de la *physis* como acontecimiento de des-ocultamiento, es decir, como movimiento signado por la verdad del ser. Dada la relevancia que muestra la *physis* a partir de lo anterior, en un siguiente momento, se orientará nuestra reflexión en torno a la *physis* comprendida como un escenario natural en el que anda todo ser, en general, y el ser humano, en particular. De esta manera, se abordará la relación íntima entre ser en la *physis* y pensar sobre la *physis*. El capítulo termina con el tratamiento del tránsito de la meta *physis* a la metafísica, en el cual el pensamiento sobre la *physis* devino en un pensamiento alejado de esta por su búsqueda de la consistencia y la permanencia.

Ya situados en la emergente metafísica, el segundo capítulo se concentra en trabajar la relación necesaria y tensa entre la *physis* y la naturaleza en el pensamiento metafísico. Se parte por tratar una especie de evolución de la *physis* durante el desarrollo de la metafísica. A continuación, se presentan los sentidos de la naturaleza que podemos recoger a lo largo de la obra heideggeriana, incidiendo, a partir de ello, en el problema que puede significar el definir. El siguiente paso, en este capítulo, consiste en abordar un sentido de la naturaleza que contempla Heidegger, en un alto grado, después de *Ser y tiempo*. La relevancia del tratamiento de esta comprensión de la naturaleza descansa en la ambigüedad que anida en su seno, al recordar a la *physis* antigua griega y seguir nombrándose, no obstante, naturaleza, como la naturaleza de la ciencia física. La presencia de esta naturaleza natural, como la identificamos, posibilitará pensar en el ser y el ente, esto es, la diferencia ontológica, como sostén de la historia del ser. Este último punto iniciará la última parte

de este capítulo, en la que se estudiará el acercamiento y la distancia entre la *physis* y la naturaleza, en una "época" en la que impera esta, y se observará tal relación como manifestación propia del devenir del ser.

El término del anterior capítulo nos pone enfrente a la metafísica como una "época" ya desarrollada y consolidada. A partir de ello, en el tercer y último capítulo nos concentraremos en estudiar la superación de la metafísica, en tanto esta ya comenzó su finalización, y, en este marco, pensaremos la situación de la naturaleza. En primer lugar, nos detendremos en el sentido complejo de la superación, según Heidegger, y discutiremos la transición de una metafísica acabada a una naturaleza acabada. A partir de la confusión que sugiere la noción de acabamiento, abordaremos, a continuación, el sentido del tiempo de la metafísica, el significado del tiempo de la naturaleza y la posibilidad de comprensión del tiempo de su superación. Esto último nos conducirá a retomar la discusión sobre el sentido de superación, como torsión que expresa transformación y recuperación, y a determinar los alcances de dicha superación al recaer en la metafísica consagrada y, al mismo tiempo, desgastada. Como resultado de tal superación, observaremos y trataremos un reencuentro con la situación inicial de la metafísica como meta *physis*. Esto permitirá retomar a la diferencia ontológica, latente en el decurso de la historia. Finalmente, el último momento del tercer capítulo parte por trabajar el vínculo entre el acabamiento, la superación y el otro comienzo. Bajo este marco, se sustentará la necesidad de abordar a la naturaleza como otra naturaleza, y, en atención a esto, adquirirá realce la naturaleza natural. Esto recalará en la necesidad de un (volver a) pensar, con la posibilidad de otro comienzo y ante una naturaleza ambigua que pide ser atendida, después de superada la metafísica.

Determinadas conclusiones se van perfilando a lo largo del desarrollo del presente escrito, las cuales se consignan, de forma más directa, en el apartado respectivo, al final de este texto. Entre los resultados más importantes de la presente investigación, destacamos un tratamiento de la *physis* pensada por Heidegger, que, en cierto grado, reposiciona a esta en la historia del ser, justificando su correspondiente reconocimiento. También, en otro momento del presente trabajo, luego de la identificación y explicación de maneras de comprender la naturaleza, a lo largo de la obra heideggeriana, llegamos a una noción de la naturaleza que, dada su indeterminación, invita a la reflexión. Referimos a esta naturaleza como naturaleza natural, y, al tratarla, evidenciamos los

problemas para su definición por su carácter incierto. Llamamos la atención sobre esta naturaleza pensada por Heidegger y sustentamos la importancia de investigar mucho más en torno a ella. Además, el vínculo entre esta naturaleza natural y la *physis* redunda en la relevancia del lugar de esta última en la historia del ser, en general, y en la historia de la metafísica, en particular.

En la última parte del presente texto, bajo el marco de la superación de la metafísica, extrapolamos el acabamiento de la metafísica a la naturaleza, por ser esta uno de los principales productos de aquella. Esto nos permite poner en discusión un eventual acabamiento de la naturaleza, rescatar el tiempo de esta, pensado por Heidegger, y deliberar sobre el tiempo original, evidenciando el potencial de esta noción también tratada por el filósofo alemán. El desarrollo del hilo argumentativo de la presente investigación nos sitúa, finalmente, en el momento de finalización de la metafísica, en el que identificamos un necesario volver a las raíces por parte de esta, esto es, un necesario volver a atender a su condición de meta *physis*. En este escenario de las postrimerías de la metafísica, comprendemos a la naturaleza como otra naturaleza y postulamos y tratamos su relación con otro comienzo y con un volver a pensar, acorde con su intrínseca complejidad.

De esta manera, anticipamos determinados resultados, los cuales identificamos y explicamos con mayor detenimiento y rigor en el apartado de las conclusiones, al final del presente escrito. Lo previamente anunciado puede iniciar la comprensión de la importancia de tratar a la naturaleza, en el espectro del pensamiento heideggeriano, poniendo especial énfasis en el escenario de superación de la metafísica. De esta forma, podrá adquirir sentido, paulatinamente, la situación particular y ciertamente indeterminada de la naturaleza, en el pensamiento de Heidegger en su conjunto. Se podrá comprender, además, gradualmente, que esta cuestión se engarza con el reconocimiento de la presencia singular de la *physis* a lo largo de la historia y con un volver a mirarse de la metafísica, en sus postrimerías, como meta *physis*. La situación singular de la naturaleza pensada por Heidegger nos puede enseñar mucho, sin duda. No puede ser de otra manera, si esta es un ente insigne de un discurso que sigue imperando y, a la vez, acabando. Gracias al pensamiento de Martin Heidegger, podemos presentar un acercamiento fenomenológico a la naturaleza, que, encabezado por la naturaleza natural, podría tener un lugar en la discusión contemporánea (movilizada por diversas problemáticas del mundo que habitamos) en sus vertientes epistemológica, biológica y física.

Antes de terminar este apartado, deseo agradecer al profesor Jesús Adrián Escudero por creer en el proyecto de investigación que inició esta tesis y por su gran disposición mostrada, a lo largo del tiempo que tomó este trabajo, a absolver las preguntas que iba planteando, a atender a todos mis pedidos de aclaración. El gran conocimiento de la obra de Martin Heidegger, por parte del profesor Jesús Adrián Escudero, me otorgó la tranquilidad y la seguridad necesarias en cada paso que di al avanzar en la presente investigación. Su libro, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario Filosófico 1912-1927*, fue la fuente que casi siempre consulté, en cada momento en el que debía comenzar a tratar un término del lenguaje heideggeriano y discutir el sentido o la experiencia que transmitía. Dicha fuente contribuyó a apuntalar varios de los pasos que di en el presente escrito. Muchas gracias profesor Jesús Adrián Escudero.

Agradezco también a mi alma mater, la Pontificia Universidad Católica del Perú, por todo lo aprendido desde que ingresé a sus aulas como estudiante y por todo lo que sigo aprendiendo ahora como docente. Gracias a todos los profesores y profesoras que compartieron su sapiencia y así contribuyeron en mi formación. En especial, agradezco al profesor Salomón Lerner Febres, quien me acompañó a iniciar y transitar el camino del pensar heideggeriano, un camino sinuoso y complejo, sin duda, pero, a la vez, revelador y sugerente. Sin su compañía, dicho andar no hubiese sido lo interesante y gratificante que fue, y que sigue siendo.

Es imprescindible agradecer a mi familia que siempre estuvo y está pendiente de todos los sueños que me movilizan, de todos los objetivos que busco cumplir, de todo lo que nutre mi vida y me hace feliz. Gracias papá por siempre alegrarte por mis alegrías y por entristecerte por mis tristezas, por hacer, en cierta forma, mis sueños tus sueños también, gracias por tanta generosidad y amor. Gracias Jessica, hermana, porque eres mi amiga y la persona con la que he estado en tantas luchas, en momentos llenos de alegría y gozo, y también en momentos difíciles y tristes. Gracias por tu solidaridad y enseñanza. Y gracias mamá y gracias tía, porque, al partir, me dejaron su presencia y su luz. Fortaleza y resiliencia son las palabras que mejor nombran a ti mamá y a ti tía, respectivamente. Siempre mi mamá decía algo, que en este contexto resuena más que nunca. “Con la naturaleza no se puede” decía; en alguna medida, la presente investigación dice lo mismo. Por último, pero no menos importante, gracias a Dios por hacer esto posible, porque concreté este

proyecto que inicié años atrás, que demandó mucho tiempo y que me otorgó mucho aprendizaje. Gracias, porque la satisfacción y la alegría que se siente, al concluir la investigación, es invaluable.

CAPÍTULO 1
METAFÍSICA COMO META-*PHYSIS*

1.1 El saber sobre la *physis* a partir de la preocupación por el ser. El sentido de saber el ser

La necesidad de comprender el ser es la tarea principal que debe reconocer y asumir el ser humano, según Martin Heidegger, con todo lo que esto supone e implica; ello es lo que se impone en las postrimerías de la metafísica. La preocupación por el ser está condicionada por el reconocimiento de que este es una cuestión que ha acompañado al andar y pensar del ser humano, desde hace mucho tiempo y, por ende, aquella está comprometida con el esfuerzo por tratar de comprender cómo aquel fue sentido y pensado inicialmente. Comprometerse con ello es hacerse cargo de una labor muy compleja y, también, polémica, pues exige tratar de pensar, en lo posible, como lo hicieron seres que, si bien son humanos como lo fue Heidegger y sus contemporáneos, y como lo somos nosotros, vivieron en un escenario natural, social y cultural muy distinto. Ante esa dificultad determinada por la distancia histórica, la posibilidad de caer en anacronismos, al tratar de comprender cómo comprendieron aquellos seres tan diferentes a Heidegger y a nosotros, está siempre presente. Aun cuando quien quiera comprender se esfuerce por desprenderse de los presupuestos que condicionan su sentir y pensar o, en todo caso, por cuidar que estos se filtren mínimamente, la posibilidad de incorporar estos en la situación y comprensión de ese otro tan lejano está siempre latente.

Con todo, la labor referida se debe asumir y continuar, en el marco de un pensamiento que se inicia en la pregunta primordial por el sentido del ser. Interrogar por el ser es interrogar por el acontecimiento primordial que condiciona la vida de todo ser y que, en el caso del ser humano, lo condujo y lo conduce, indefectiblemente, a pensar. Por ello, esto nos conmina a tratar de

comprender cómo se pensó inicialmente el ser, esto es, cómo se atendió a la vivencia del acontecer y qué ideas ello desencadenó. Esto lo sitúa a Heidegger en los inicios del pensamiento griego, en su primer gran momento, pues, según él, los primeros pensadores griegos, en cierto grado, los más antiguos, muestran un acercamiento genuino y auténtico al ser. Estos se dejan conducir por la mostración de las cosas, por el aparecer de todo lo que forma parte de su realidad, para luego pensar. Este pensamiento inicial (conformado por las ideas de Anaximandro, Parménides y Heráclito, según Heidegger) es expresión de la disposición y del esfuerzo humano por comprender el acontecimiento del ser, en función del propio hablar de este, procurando no sujetar al mismo a ningún presupuesto.

Seguir la mostración del ser es atender a la manera en que todas las cosas, que conforman la realidad, se dan; lo constante y recurrente de este darse se expresa en un movimiento permanente e inacabado que envuelve a todo. Todo lo que es siempre se está mostrando y escondiendo, ocultándose y desocultándose; todo emerge y decae, todo se presenta y se ausenta, en mayor o menor medida. La palabra que, en el pensamiento griego, en general, y, en el pensamiento inicial, sobre todo, nombra ese acontecimiento del ser es φύσις; esta es la palabra principal del pensar inicial (Heidegger, 2012, p. 123; GA 55, p. 101). Este término se presenta en dicho pensar como el legítimo rótulo para referir eso que, en principio, pasa en el mundo[1], en el entorno, en la vida, en general. Ello sustenta la importancia de la palabra φύσις y justifica la necesidad de comprender su significado primigenio, anterior a su posterior interpretación, sobre todo, moderna. Para comprender ese sentido genuino de la *physis*, hay que marcar la distancia entre esta tarea y una mera delimitación conceptual. Para ello, no se debe desatender al vínculo intrínseco entre el ser y la *physis*, esto es, no olvidar que el término φύσις es significativo en tanto nombra el acontecimiento del ser, en tanto refiere la manera en que transitan, común y constantemente, las cosas.

Este acercamiento a la *physis* no se inscribe, pues, en una empresa, como afirmaría Heidegger, abocada a desarrollar una historia de los conceptos, con intereses histórico-filosóficos (Heidegger,

[1] Estamos comprendiendo esta noción de manera general, es decir, no como el mundo en el que es el *Dasein*. Esta comprensión del mundo, en estrecha relación con el ser-ahí, no será tematizada en la presente investigación, en atención a los objetivos de esta. No obstante, en algunos momentos de este escrito, dicho sentido del mundo será aludido, lo cual indicaremos explícitamente.

2001d, p. 201; GA 9, pp. 241-242); la comprensión del sentido genuino de la *physis* se distancia, claramente, del entendimiento de esta, en función de la construcción de su historia como concepto. Adoptar este último proceder es alejarnos del diálogo entre las palabras y aquello que nombran y optar por la conversión de estas a conceptos fijos y precisos, con la consecuente pérdida de la particular experiencia inicial que desencadena la emergencia de un término. El ser y la *physis* dialogan porque este es tal, en tanto surge, este es lo que es, en tanto está apareciendo, su estabilidad es su constante emergencia, y eso, justamente, es la *physis* (Heidegger, 1997, p. 65; GA 40, p. 68). Esta nos remite a dos raíces verbales, φυ y φα*,* que permiten referir a la misma experiencia; a partir de tales, las palabras φύειν y φαίνεσθαι hablan de lo mismo. Φύειν alude a lo que nace sosteniéndose en sí mismo, φαίνεσθαι refiere al brillar, al aparecer; a partir de ello, nos encontramos con dos características que describen, auténticamente, al acontecer del ser. Ello otorga relevancia a la palabra que reúne estos sentidos (Heidegger, 1997, p. 96; GA 40, p. 108). La importancia de la palabra descansa en la importancia de lo que es genuino y primigenio, es decir, de la experiencia nombrada o que se intenta nombrar.

Por ello, el pensamiento sobre la *physis* no es el estudio de una palabra, no es la reflexión sesuda sobre las ambigüedades del significado de un término, más bien, es, ante todo, el pensamiento sobre el ser, el intento de comprensión del sentido de ser, del significado de que nuestro entorno es, de que nuestra realidad es, y de que nosotros somos. Ello se corresponde con el gran esfuerzo de no pensar el ser como una sustancia (Schoenbohm, 2001, p. 144); lo que no es una tarea fácil, pues apunta a sustraernos de un entendimiento del ser que, en un importante grado, se ha consolidado y ejerce influencia en nosotros, en nuestra situación de seres formados a la luz de los postulados del discurso occidental metafísico. En el desarrollo de la metafísica, se instaló y consolidó la correspondencia entre el ser y la esencia entendida como sustancia, en desmedro del acontecimiento genuino del ser que dejó de ser atendido, a pesar de que nunca dejó de aparecer. Se trata, por ende, según Heidegger, de desmontar dicha asunción y de develar el sentido genuino del ser, a pesar de lo difícil que ello sea.

La dificultad de esta cuestión, que es la dificultad de tomar distancia de los presupuestos del pensamiento metafísico, se expresa en lo complejo y lo peligroso de hablar sobre el ser desde el lenguaje humano. Ello debido a que este, aún sin adoptarse en su expresión lógico-científica, ya

arrastra presupuestos, ya muestra sesgos, que se convierten en lastres para un acercamiento auténtico al ser y su acontecimiento. La dificultad de esta cuestión se agudiza con las interrogantes de Susan Schoenbohm: ¿cómo es posible expresar en palabras aquello que se muestra antes de cualquier ente, palabra o nombre? ¿cómo articular el llegar a ser mismo de aquello que determina, por primera vez? (Schoenbohm, 2001, p. 148). En otros términos, ¿cómo hacer el tránsito desde la mostración e interpelación de lo que es hasta su expresión en palabras? ¿cómo vincular el ser, que siempre acontece, con el lenguaje humano, por más que este intente desprenderse de todo supuesto y expectativa? Tales interrogantes nos confrontan con la posibilidad, o con la imposibilidad, de pensar y hablar sobre el ser, salvaguardando su sentido y andadura genuina. Se trata de pensar, indefectiblemente, en la dificultad de nombrar lo inicial, aquello que comenzó todo, aquello de lo que parte o emerge todo y que permite comprender el partir o el emerger mismo. En esta línea, se abre la posibilidad, también, de pensar que hay experiencias que, quizá, no se pueden nombrar, o que la factibilidad de su nombramiento es remota y hasta peligrosa, por el riesgo que puede significar para su mostración originaria, en atención a los supuestos que trae todo lenguaje.

En principio, la *physis* no nombra, sencillamente, a un ente (que es), no nombra (únicamente) al ser de los entes, ni a la nada indeterminada, ni (precisamente) al surgimiento de los entes en el ser (Schoenbohm, 2001, p. 150). Esta idea nos permite subrayar el carácter, ante todo, experiencial y dinámico de la *physis*, reconociendo que esta es, sin duda, una palabra que nombra, pero, antes que eso, es un acontecer, es el movimiento del ser; esto es, es algo que siempre adviene y que el ser humano decidió llamar (como siempre lo ha hecho, históricamente), al ser interpelado por este. Este advenimiento es lo que no se debió dejar de atender en la historia humana, pero eso pasó y el mismo se olvidó. Cuando este olvido se asentó, se entendió que la *physis* requería una definición, es decir, se tenía que indicar qué es, precisa y fijamente, deviniendo ello en su conceptualización; lo que se distanció, claramente, de su ser acontecimiento incesante y cambiante. La respuesta a la pregunta ¿se puede definir a la *physis* sin desconocerla o no reconocerla? es, evidentemente, no; ello no implica, según el pensamiento heideggeriano, que no podamos pensarla. No debemos renunciar a la tarea de pensarla, pues ello significaría abandonar la tarea de (volver a) pensar el ser. Este ya se pensó inicialmente y se pensó cuidadosamente.

Dicho cuidado supone la disposición y el esfuerzo por tratar de comprender al ser, evitando, en lo posible, que las categorías y los presupuestos que condicionan a todo ser humano, instalado en un contexto histórico particular, desconozcan y tergiversen a esa experiencia que acontece. Se trata de evitar, en lo posible, ajustar el acontecimiento del ser a asunciones y proyecciones que le son ajenas. Si tal acontecer es la experiencia constante y permanente del aparecer que, de este modo, es presencia, el reto consiste en imaginar esta presencia libre de su lectura óntico-metafísica, es decir, libre del entendimiento de que algo está presente, en respuesta a una esencia que sostiene su existencia. El acontecimiento del ser, que es el movimiento de la *physis*, es presencia, que pasa, que ocurre, siempre cambiante, sin un curso claro, mostrándose y ocultándose. Pero, desde la óptica de la reflexión metafísica, aquel no se entiende, se desestima y se rechaza o, en el peor de los casos, se concibe como una especie de poder anómalo, caracterización que se presenta desde un discurso que ha concluido que todo debe sujetarse a un principio de causalidad, pues ello asegura explicaciones definitivas (Scott, 2001, p. 27). Dicha concepción constituye un peor escenario que el de la desestimación y el rechazo, pues, al desestimar y rechazar, se deja, en cierto grado, al acontecimiento del ser andando, evidentemente, sin protagonismo, pero siempre "vivo" y, en ese sentido, con la posibilidad de mostrarse, aunque sea tímida y subrepticiamente. Mientras que esta posibilidad, en el caso de la caracterización forzada y artificial, es muy remota, dado que se equipara, categóricamente, a la emergencia permanente, que es *physis*, con un postulado consolidado que ha incorporado y defiende el ser humano, que es quien, justa y paradójicamente, puede pensar el surgimiento como aparecer y ocultar, a la vez.

El ser humano puede pensar el ser, pues, de hecho, ya intentó hacerlo, ya antes comprendió que había que atenderlo y luego hablar de él, procurando evitar que pre-juicios y propósitos trazados, con antelación, empañen dicho acercamiento. Reafirmamos que dicha tarea de pensar auténticamente el ser es muy difícil, no obstante, según Heidegger, en las lecciones de 1942/43 *Parménides*, hubo quienes comprendieron el sentido de dicha labor y la adoptaron naturalmente, estos dan lugar al pensamiento inicial, un gran momento del pensamiento griego. En las sentencias que hemos conservado de Anaximandro, Parménides y Heráclito, se evidencia ese compromiso con el pensamiento del ser, que es atención al movimiento de la *physis*.

> "Anaximandro, Parménides y Heráclito son los únicos pensadores iniciales [*die einzigen anfänglichen Denker*]. Ellos no lo son, empero, por abrir y comenzar el pensar occidental. Antes de ellos "hay" ya pensadores. Ellos son pensadores iniciales porque piensan el inicio. El inicio es lo pensado en su pensar. Esto suena como si el "inicio" fuera algo semejante a un "objeto" que los pensadores acometen por sí mismos con el fin de examinarlo con atención. Pero hemos dicho ya en general, sobre el pensar de los pensadores, que es un retroceder [*Zurücktreten*] ante el ser." (Heidegger, 2005b, p. 13; GA 54, p. 10)

Los pensadores iniciales son tales porque comprenden que hay que atender al inicio, esto es, dejar que "hable" el mundo, que el acontecimiento del ser se despliegue naturalmente, sin obstáculos. Ellos comprendieron el sentido de pensar el ser como un retroceder ante este, como un darse cuenta, por tanto, de cómo debemos, en principio, andar en el mundo. La palabra "retroceder" (*Zurücktreten*) es primordial, pues su sentido nos indica un volver hacia atrás y, con ello, un reconocer que se estuvo "adelantado", que el ímpetu humano se apresura y que, sobre todo, es necesario controlarlo. Ya hay algo aconteciendo, ya hay un movimiento incesante y permanente que muestra que las cosas emergen y aparecen, para luego sumergirse y no mostrarse; ello es el acontecimiento que los pensadores iniciales nombran φύσις. Retroceder ante el ser es retroceder ante la *physis*, el ser humano experiencia el ser como "arremetida" y comprende, por eso, que lo que lo rodea lo afecta, que las formas de ser que son como él y las que están junto a él lo conciernen. En principio, pues, se trata de comprender que, antes que todo, padecemos la *physis*, es decir, estamos condicionados por el ser; no atender a ello es no comprender nuestra situación inicial como seres humanos y confundirnos con la autoconcepción de sujetos que interrogan lo que los rodea, a través de una re-presentación de lo mismo.

La condición del ser humano convocado por la *physis* y la comprensión del ser, a partir de ello, se muestra, en primer lugar, en la historia del pensamiento, en el único fragmento de Anaximandro que se ha conservado; por ello, según Heidegger, este puede reconocerse como el primer pensador inicial. El fragmento en cuestión evidencia la observación del pensador presocrático de la mostración del ser y, por tanto, su comprensión de cómo genuinamente acontecen las cosas. "A partir de donde las cosas tienen el origen [surgen], hacia allí se encamina también su perecer, según la necesidad; pues se pagan unas a otras condena y expiación por su iniquidad según el tiempo fijado." (Heidegger, 2000c, p. 240; GA 5, p. 322) La constante en la vida es el surgir y el perecer, todas las cosas emergen y decaen, necesariamente; y ese surgir y perecer están vinculados

intrínsecamente, pues desde donde se aparece en eso mismo se oculta. Tales conforman un mismo evento, son momentos de lo mismo, por eso están unidos, y de la preservación de su unión depende la justa permanencia del acontecer. Si el surgir y el perecer se entienden como procesos distintos, no se comprende el acontecimiento del ser, y si dicha separación se postula y se predica, luego se instala una confusión en la comprensión del acontecimiento del mundo. Ello sucede cuando no se observa, con tranquilidad, lo que pasa, cuando nos "desprendemos" de la mostración de la *physis*. El fragmento de Anaximandro, según el pensamiento de Heidegger, evidencia un esfuerzo por permanecer en la referida observación.

Parménides es otro pensador inicial cuyas ideas prueban el compromiso con el advenimiento del ser, esto se muestra en sus fragmentos conservados y reunidos bajo el nombre de Poema. La cuestión del ser está latente a lo largo de este, y, en determinados momentos, toma un protagonismo contundente, como una preocupación inherente al andar del ser humano. Desde el pensamiento heideggeriano, Parménides es el primer pensador en tratar el ser de manera directa, esto es, quien, por primera vez, hace del problema del ser una preocupación expresa; lo que justifica, inobjetablemente, su consideración como un pensador inicial (Heidegger, 2002a, pp. 79-80; GA 62, p. 393). En el análisis que realiza del Poema, el filósofo alemán trata de acercarse, en lo posible, a la experiencia del ser que pudo haber tenido Parménides, de modo que haya motivado su preocupación explícita sobre este; esto es, trata de acercarse a la experiencia del ser que anima al Poema, a la vivencia de la *physis*, sin presupuestos. Ya hemos indicado que esta tarea es compleja e, incluso, polémica, por la posibilidad de que, por más esfuerzo que haga, el ser humano no pueda pensar algo sin que sus premisas, perfiladas en un contexto histórico, influyan, en determinada medida. Con todo, no deja de ser una tarea valiosa, pues la moviliza, también, la necesidad de tomar distancia de la interpretación del ser esgrimida por el discurso metafísico, esa que lo concibe como un concepto vacío y general, antes que comprenderlo como experiencia (Heidegger, 2000c, pp. 261-262; GA 5, p. 352). A lo largo del Poema, se evidencia la necesidad de pensar el ser, como una especie de continuación del acontecimiento del mismo, esto es, vivenciar el ser, estar siendo, conduce, indefectiblemente, a pensar en que se es y a pensar en cómo se es. El pensar (que es *noein*) no es una decisión, sino, una prolongación de ser; en ese sentido, ser y pensar[2] son lo mismo. Cuando somos, ya pensamos.

[2] En el subcapítulo 1.3 abordaremos, de forma más detenida, dicho pensar.

Estos fragmentos reunidos bajo el nombre de Poema, justamente, muestran esa intimidad entre el ser y el pensar; ellos expresan el pensamiento de Parménides, a partir de su experiencia del ser que es, también, su mismo acontecer. Quien piensa se da cuenta de cómo suceden las cosas, se da cuenta de que transitar en la vida es recorrer caminos que nos pueden guiar hacia una comprensión auténtica del ser, pero también es seguir caminos que nos confunden y que nos instalan en la errancia. El acontecimiento del ser es, por tanto, complejo, nuestro acontecimiento en él y con él es muy difícil y demandante, porque puede caer, permanentemente, en el error. Experienciar y pensar ello es, finalmente, contarlo; eso hace Parménides en su Poema.

> "Pues bien, yo te diré (y tú, tras oír mi relato llévatelo contigo) las únicas vías de investigación pensables. La una, que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la Verdad); la otra, que no es y que le es necesario no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; pues no podrías conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo." (Kirk et al., 2013, pp. 326)

El acontecimiento de la vida se mueve en torno al ser y al no ser, estos condicionan la mostración de las cosas. Si bien se trata de seguir la vía del ser, es inevitable desviarnos por el camino del no ser, porque este está latente, al acecho, empañando todo aparecer y conduciendo hacia el ocultamiento. Quien atiende a la *physis* se da cuenta de esto, pues ella nombra el movimiento del ser; vivir la *physis* y observarla es percatarse que lo que es, también, es lo que no es, pues todo lo que emerge también se sumerge, todo lo que aparece, tarde o temprano, desaparece. Por decirlo de alguna forma, el ser no anda solo, siempre está (mal) acompañado por el no ser. Con todo, percatarse de esto no implica, simplemente, asumirlo con resignación, sino, tratar de evitar la confusión entre lo que es y lo que no es, o, en todo caso, percatarnos de nuestro ser confusión. En esta línea, el pensamiento de Heidegger alienta a la comprensión del ser, lo cual está relacionado, también, con la comprensión de que no estamos comprendiendo o de que estamos confundiendo. La comprensión de la incomprensión tiene sentido en el pensamiento heideggeriano.

Cuando habitamos la *physis* notamos la vía de lo que se muestra y también el camino de lo que se oculta, y no como sendas opuestas, sino, como expresiones de lo mismo, es decir, del ser. Lo importante es no dejar de notar esto, es decir, no dejar de comprender al ser, no dejar de comprender que el ser y el no ser se vinculan íntimamente, sin caer en la confusión entre estos. Si

no nos damos cuenta de ello, caemos en la ignorancia, dice Parménides, y así nos dedicamos a andar como seres "sordos y ciegos a la vez, (…) gentes sin juicio." (Kirk et al., 2013, p. 329) Por ello, debemos escuchar al ser, ver lo que muestra la *physis* y pensar en todo eso, sustrayéndonos, en lo posible, de las coordenadas con las que un discurso, que ha desatendido al ser, ha delimitado y constreñido nuestro acercamiento a las cosas. Eso posibilitará que comprendamos la presencia que expresa el ser, de la mano del surgimiento permanente de lo que aparece y luego se oculta, que es la *physis*. Todo lo que acontece es, en tanto se muestra y se esconde permanentemente, por eso ser es ser presente y no ser presente; el vínculo intrínseco entre estos es el sentido del ser. Para que la presencia del ser se despliegue naturalmente, se necesita que algo se presente y también que no se presente, por tanto, dicha presencia no es presencia que se inclina hacia lo presente y rechaza lo ausente, sino, más bien, los congrega a ambos. Como observábamos líneas atrás, con ocasión del pensamiento de Parménides, la comprensión del ser comprehende la comprensión del no ser, porque al andar en la *physis* nos damos cuenta que estamos, y estaremos, a merced de dos caminos, uno que es[3] y el otro que no es.

Habíamos indicado, también, que el darnos cuenta de cómo es el acontecimiento del ser nos conduce a pensar en él y a hablar del mismo, como lo hizo Parménides. Heráclito, el tercer pensador inicial, según Heidegger, también alimenta ese vínculo entre el ser, el pensar y el hablar, y ello es evidente a partir del lugar que el λόγος tiene en sus ideas. Desde la óptica de la reflexión occidental, se suele afirmar que el *logos* heraclíteo es como el principio ordenador de la realidad; Heidegger, siempre procurando tomar distancia de los postulados del discurso metafísico, emprende la tarea de escarbar en el sentido inicial y genuino de este λόγος. Dicha labor, presente en el texto de 1951 *Logos*, lo conducirá a pensar en la relación entre esta palabra y otro término griego y, a partir de ello, a pensar en el vínculo estrecho entre el *logos* de Heráclito y la experiencia del ser de este presocrático. "(…) Una vez, en los comienzos del pensar occidental, la esencia del lenguaje destelló a la luz del ser. Una vez, cuando Heráclito pensó el Λόγος como palabra directriz para, en esta palabra, pensar el ser del ente. Pero el rayo se apagó repentinamente. Nadie cogió la luz que él lanzó ni la cercanía de aquello que él iluminó." (Heidegger, 1994d, p. 198; GA 7, p.

[3] Dicha vía, subraya Parménides, es la senda que acompaña a la verdad. Sobre esta noción, en el pensamiento de Parménides, trataremos en el siguiente subcapítulo que aborda a la *alétheia*.

233) El λόγος en Heráclito es el poner en una palabra lo que se piensa del ser, a partir de experienciarlo; aquel es el nombre que prolonga el pensar sobre lo que se vive.

El pensamiento de Heidegger sobre el *logos* de Heráclito se nutre del vínculo que aquel reconoce y destaca entre esta palabra y el *legein* griego (λέγειν). El término *legein* significa, inicialmente, "poner delante", en el sentido de sacar a la luz lo que está opacado; se trata de traer a la presencia algo que está oculto. Eso significa, primigeniamente, λέγειν, y no, "decir" (significado atribuido, usualmente, a tal término); en todo caso, el decir, reconocido históricamente, responde, ante todo, a un "poner delante" algo, en atención a lo cual, esto está presente. Todo decir se asienta en una experiencia; para decir λέγειν se experienció que, en el mundo, las cosas acontecen así, que el movimiento, que condiciona a todo ente, redunda en sacarlo a la luz, conducirlo a la presencia, pues este siempre está atrás, oculto. Esa es la constante del acontecimiento del ser, así se es siempre, así somos los seres humanos y, también, son así los demás entes junto a nosotros. Lo permanente es que todo es presente porque es ausente, todo surge porque decae, todo aparece porque está desaparecido; ese es el constante movimiento y eso es *physis*. Que el *logos* (vinculado con el *legein*) sea una noción primordial para el pensar de Heráclito evidencia, según Heidegger, el darse cuenta, por parte de este pensador presocrático, que lo que se muestra, en el acontecer del ser, es un movimiento que, inalterablemente, apunta a descubrir lo oculto en todas las cosas. Heráclito piensa eso y lo nombra, así se comprende el lugar del *logos* en las ideas de este.

A partir de este rescate del sentido más genuino de "*legein*" y, por tanto, de "*logos*", se puede retomar el significado común que se atribuye a estos, esto es, "decir". *Legein* refiere un decir, sin duda, pero un decir asentado en un "poner delante", un decir que dialoga con este. Decir es llamar y convocar, es, por ende, llamar a la presencia a algo, querer sacar de lo oculto a algo y hacerlo aparecer; de esta manera, decir es un traer delante que reúne, que congrega, todo lo que llama, y así contribuye a la manifestación del ser. De esta forma, el "decir", el "congregar" y el "poner delante" confluyen y hablan, en un grado importante, de lo mismo. El *logos* de Heráclito, en su relación íntima con el *legein*, repercute, a la larga, en la comprensión del lenguaje. (Heidegger, 1994d, pp. 197-198; GA 7, pp. 232-233). Este pensador inicial enseña que el *logos* no es un postulado fundamental ni un principio ordenador de todo lo existente, es, más bien, algo más elemental, simple, pero, no por ello, irrelevante. El *logos* es fruto de lo que Heráclito "recoge" de

lo que ve y vive y, luego, pone en palabras. Un poner que se esfuerza por contar lo que se ha experienciado, procurando, en lo posible, que tal contar no se sujete a códigos previamente definidos ni a objetivos trazados con antelación. Lo cual, como ya se ha indicado, es una tarea muy difícil de concretar, pero no por eso deja de ser valiosa.

El *logos*, en tanto trae delante y reúne, es como un lugar o posada que congrega a todas las cosas y así salvaguarda su ser. Aquel es el lugar en el que las cosas se mantienen reunidas y se hacen presente, en el *logos* se evidencia, propiamente, el desenvolvimiento de todo lo que es, es decir, la manera como las cosas transitan entre el ocultarse y el mostrarse, permanentemente. Por eso el *logos* es primordial, este nombra el movimiento perpetuo del ser, que se expresa, propiamente, en el acontecer de la *physis*. Ello sustenta, finalmente, la consideración de Heráclito, por parte de Heidegger, como uno de los pensadores iniciales. Este acercamiento heideggeriano a Anaximandro, Parménides y Heráclito es ambicioso, arriesgado e, incluso, (como lo hemos observado antes) polémico; tratar de pensar tal como pensaron personas de más de dos mil años de antigüedad es muy difícil, si no, imposible. No obstante, esta es una tarea valiosa, no tanto porque alcance lo que busca, sino, sobre todo, por lo que deja o va develando mientras se realiza. Los pensadores referidos son pensadores presocráticos, pero también son más que eso, son los que, propiamente, pensaron el inicio y comprendieron cómo este pensar se vincula íntimamente con el experienciar y hablar. Las ideas de estos muestran la comprensión auténtica del ser y, a la vez, ayudan a comprender lo que pasó después de ellos, esto es, la emergencia del pensamiento metafísico[4]. Estos pensadores pre-metafísicos contribuyen a comprender cómo fue surgiendo la confusión del pensamiento occidental, cómo se inició el malentendido de la experiencia del ser.

Después de tratar a los pensadores iniciales, podemos afirmar que el ser muestra ciertos caracteres en los que se funda la confusión, que luego se alinea con la tergiversación, y que va configurando, poco a poco, el discurso metafísico. La presencia del ser es un punto relevante para comprender a este. El ser es presencia en atención a su aparecer, este aparecer no es algo que se agregue o que se vincule con el ser por casualidad; "el ser es esencialmente *en tanto* que aparece." (Heidegger, 1997, p. 97; GA 40, p. 108) ¿Qué significa que el ser es su aparecer? significa que el ser es en

[4] Retomaremos el estudio de los pensadores iniciales en el siguiente subcapítulo, con ocasión del tratamiento de la *alétheia*.

tanto se muestra, ¿y cómo se muestra? se muestra en un movimiento constante que transita entre lo que se oscurece y lo que brilla, entre lo oculto y lo develado, entre lo que desaparece y lo que aparece; esa es la situación permanente del ser. La particularidad del aparecer de este permite comprender la dificultad de atenderlo, de contemplarlo y, con mayor razón, lo complicado de asirlo conceptualmente. La presencia del ser colisiona con esto último, porque ello intenta "aquietarlo" y eso es irrumpir contra su despliegue natural que parte de lo oculto a lo desoculto, y viceversa, incesantemente. La presencia del ser comprehende, en ese sentido, lo que es presente y lo que no es presente, y así hay que experienciarlo, pensarlo y contarlo. Así lo hicieron los pensadores iniciales cuando atendieron a la *physis*.

La comprensión de la presencia del ser es la comprensión de la permanencia de la *physis*, en tanto esta es surgir que se presencia y así se despliega (Heidegger, 2006, p. 309; GA 66, p. 366); el surgimiento de ella es permanente, el presenciarse es constante e interminable, porque lo que es presente no es ausente, pero su despliegue lo vuelve, siempre, a la no presencia. La presencia del ser no expresa, por tanto, un trayecto con un punto de partida y un punto de llegada fijos, tales concepciones no permiten comprender el movimiento de dicha presencia. El ser es presencia pues su acontecimiento es aparecer, pero un aparecer que no se desprende de un desaparecer, en ese sentido, no es un aparecer fijo o quieto; lo permanente de este aparecer no es su mismo aparecer, sino, su devenir en desaparecer perpetuamente. La presencia del ser no se agota en su aparecer, su aparecer no es una meta; cuando lo presente, que es, aparece, no llega a un estadio final, no cumple un objetivo. Lo presente no se desprende de lo no presente, por eso, es difícil de concebir y definir. Nos confundimos, en nuestro acercamiento al ser, cuando intentamos equipararlo con algo que se pueda re-presentar por la mente humana y, consecuentemente, definir categóricamente. Así procedió el pensamiento occidental, posterior al pensamiento inicial, concibiendo y, luego, encumbrando al ente, entendiéndolo como lo presente y perdiendo de vista, así, que todo, incluyendo a eso presente, es una manifestación del ser. El desarrollo de la metafísica es el desarrollo de una incomprensión de la presencia del ser, la que luego devino en olvido de este.

1.2 El ser de la *physis* y su des-ocultamiento: la verdad (*a-létheia*) de la *physis*

La comprensión del sentido auténtico de la *physis* nos conduce a dar un siguiente paso: este consiste en presentar la diferencia entre esta y la naturaleza, es decir, iniciar la discusión acerca de la distancia entre la experiencia de la *physis* y el concepto de naturaleza. Se suele afirmar que φύσις significa naturaleza, que la naturaleza de los antiguos griegos se decía φύσις. Tales afirmaciones son, por lo menos, problemáticas. A continuación, vamos a presentar y desarrollar determinados puntos que nos inician en la comprensión de lo problemático de tales aseveraciones, concentrándonos en la particularidad de la *physis*. Quien investiga sobre la *physis*, desde hace más de dos mil años, es un ser humano inscrito en el marco de la reflexión metafísica y, como tal, este está imbuido por los presupuestos y el enfoque de la misma. De hecho, Martin Heidegger fue un pensador que llamó la atención sobre la necesidad de pensar el ser, desde su pertenencia a la metafísica y su afirmación del fin de esta. La *physis* es, ante todo, un evento, no un postulado o concepto, la *physis* es el emerger constante, el llevar a aparecer permanente de las cosas, que, en principio, se muestra. De esta manera, el acontecer de la *physis* no depende de factor externo alguno que la haga posible; ella es su acontecer, este viene de ella y vuelve a ella. El ser humano es el ser que la experiencia y la piensa, pero ello, inicialmente, según Heidegger, no se equipara con la percepción sensible y la consecuente construcción de un concepto.

El movimiento de la *physis*, como observa Heidegger en *La pregunta por la técnica*, es un movimiento de ella y permanece en ella, el cual posibilita el aparecer de las cosas, el traerlas delante, por eso, la *physis* se puede considerar *poiesis*, en su sentido más auténtico. "La φύσις es incluso ποίησις en el más alto sentido, porque lo φύσει tiene en sí mismo (ἐν ἔαυτῷ) la eclosión del traer-ahí-delante, por ejemplo, la eclosión de las flores en la floración. En cambio, lo traído-ahí-delante de un modo artesanal y artístico, por ejemplo la copa de plata, no tiene la eclosión del traer-ahí-delante en él mismo sino en otro (ἐν ἄλλῳ), en el artesano y el artista." (Heidegger, 1994c, p. 14; GA 7, pp. 12-13) La eclosión de las flores en la floración es un ejemplo muy ilustrativo de la andadura sola de la *physis*, pues el acontecimiento de ello no depende, claramente, de ningún agente externo. Las flores se abren y así aparecen porque se abren y así aparecen, en principio, simplemente por eso; el acontecer de la *physis* se expresa así y de otras tantas maneras, es inevitable. Tal apertura no se funda en la acción de alguien o algo, sino, sencillamente, sigue el

movimiento inherente a la *physis*. Ese es el inicio de cualquier estudio posterior, estructurado en función de hipótesis y de principios corroborados; lo crucial es no desatender ese advenimiento inicial, lo que, sin embargo, sucedió en el pensamiento occidental.

Por eso la *physis* no es simplemente naturaleza, la *physis* es una especie de fuerza por la cual las cosas llegan a ser, gracias a la cual estas aparecen y son encontradas en su presencia por el ser humano (Glazebrook, 2000b, p. 178). La idea de desocultamiento es inherente al acontecer de la *physis*, pues justamente en este lo recurrente es el surgir, el sacar a la luz, el traer delante (como en la eclosión de las flores en la floración), y ello es, justamente, desocultar. La palabra ἀλήθεια nombra, genuinamente, el acontecimiento de la *physis*, en ese sentido, esta se puede considerar ἀλήθεια. Además del sentido de desocultamiento, esta palabra tiene el significado de verdad, un sentido posterior a aquel y que será importante, también, pues su presencia devendrá en una suerte de idea-guía que marcará los pasos, en un grado relevante, en el planteamiento de interrogantes y en la búsqueda de sus respectivas respuestas, en el pensamiento occidental. Pero lo crucial, como se puede suponer, es atender al sentido inicial de la palabra, al desocultamiento que nos reencuentra con el evento de la *physis* y, por ende, con el acontecimiento del ser. La comprensión de este nos conduce a la *physis* y, ahora, a la *alétheia*, e, indirectamente, a pensar en la verdad y, más adelante, a problematizar sobre su sentido.

> "Porque la esencia griega de la verdad sólo es posible en unión con la esencia griega del ser en tanto φύσις. A causa de la conexión esencial única entre φύσις y ἀλήθεια, los griegos pueden decir: el ente es verdadero en tanto ente. Lo verdadero es como tal un ente. Esto significa: lo que impera y se muestra como tal está al descubierto. Lo descubierto como tal encuentra su estabilidad al mostrarse. La verdad como el estar al descubierto no es un añadido al ser." (Heidegger, 1997, pp. 97-98; GA 40, p. 109)

Pensar en el ser y en la *physis* es pensar en la verdad, esta verdad es la verdad originaria de los griegos, porque responde a la palabra ἀλήθεια. Por eso, en el escenario inicial del pensamiento de estos, antes de referir a "la verdad", hay que insistir en la ἀλήθεια, ya que este es el nombre que nombra, valga la redundancia, de la manera más fiel, al surgimiento de la *physis* que es el acontecimiento del ser. Ἀλήθεια es, originalmente, ἀ-λήθεια, esta es una palabra que surge de la unión de la letra α y del término λήθη, el cual refiere la idea de ocultamiento; dicha palabra surge para nombrar el acontecimiento de algo que ha llegado a mostrarse, que ha dejado atrás cualquier

velamiento, esto es, la idea del des-ocultamiento (Heidegger, 1994a, p. 227; GA 7, p. 267). Algo estaba oculto y es des-ocultado, dicha experiencia es *a-létheia*, es verdad. El ente que es, en tanto surge y se muestra presente, es verdadero pues ha dejado de ser oculto; la verdad griega nace del aparecer que acontece en la *physis*, en ese sentido, su presencia no es artificial. La verdad griega no es un postulado que se añade a lo contemplado, sino una palabra que "prolonga" la experiencia del ser, sin dejar de referir a la mostración de este. Tal es la verdad presente en las ideas de los pensadores iniciales; Parménides y Heráclito atienden, de forma más recurrente y detenida, a la *alétheia*.

En Parménides, la verdad es la verdad del ser, pues pensar el ser es pensar en su verdad, atendiendo, evidentemente, a su sentido de des-ocultamiento. En su dedicación al ser, en determinado momento de su Poema, Parménides necesita tratar a la verdad, como una cuestión necesaria para comprender mejor, en su riqueza y su complejidad, la experiencia del ser. La verdad es la diosa verdad, ella es el destino del ser humano, ella acompaña a este, guiándolo o tratando de hacerlo. El ser humano es llevado en un carro tirado por yeguas bajo la guía de las doncellas Helíades que muestran el camino a seguir; estas, en su avanzar, ya van mostrando cómo es la verdad. El acontecer de estas es abandonar "las mansiones de la Noche" tendiendo hacia la luz, es "haberse quitado de la cabeza los velos"; el andar de tales doncellas es transitar desde lo oscuro a lo luminoso, desde lo velado a lo develado. Este andar es ya una preparación para el encuentro con la diosa verdad y, en cierto sentido, ya es, o comienza a ser, el mismo encuentro. Por eso, la presencia de las doncellas es importante, ellas ya muestran a la verdad como un evento, como un movimiento de de-velamiento, como un salir a la luz y mostrarse, latente en la oscuridad; esta se deja atrás pero no se abandona. De esta manera, habla Parménides de la verdad en su Poema, apelando a lo mítico y a lo divino, no con fines ornamentales, pues contar así el encuentro con la verdad es presentar, de manera genuina y vigorosa, su experiencia del ser (Heidegger, 2005b, pp. 10-11; GA 54, pp. 7-8).

Dicha experiencia le dice que la verdad no es una entidad inmutable, que se encuentra al final del camino, para ser percibida por el ser humano, por eso aquella es como una diosa, como un ser con vida que acontece, permanentemente, transitando entre la oscuridad y la luz, entre lo borroso y lo diáfano, entre lo confuso y lo claro. Dicho tránsito es el acontecer propio de la *physis* que siempre

habla y al que hay que escuchar para luego contar. Cuando se escucha, se escucha el decir de lo permanente y estable, y también el decir de lo cambiante y finito (el decir de los mortales). En nuestro acontecer con la *physis*, recordemos, hay dos vías que se nos presentan, la del ser y la del no ser, las que, inevitablemente, transitamos, en consonancia con el movimiento del desocultamiento y el ocultamiento que es la verdad del ser (Heidegger, 2005b, pp. 15-16; GA 54, pp. 13-14). El Poema de Parménides trata a la verdad y procura mostrarla auténticamente, como una experiencia de des-ocultamiento. Esto es así porque aquel trata al ser y lo piensa, procurando salvaguardar, en lo posible, eso que es; y ¿qué es? es un evento que experienciamos y en el que nos damos cuenta que lo presente nos conduce, indefectiblemente, a lo ausente, y viceversa.

La constante en el movimiento de la *physis*, que es el poner delante lo opacado, evidentemente, dialoga con la comprensión del *logos* de Heráclito, desde la lectura de Heidegger. Recordemos que ya hemos observado ello a partir del sentido de dicho *logos* (vinculado con el "*legein*") como un poner delante, como una especie de posada que reúne y presenta las cosas. Toca subrayar la relación entre ese evento primordial (que es el *logos*) y la verdad comprendida, inicialmente, por los griegos. A partir de la relación elemental que entabla el ser humano con su entorno, esto es, con los entes que son como él y con los que están junto a él, se evidencia que el poner delante y reunir las cosas resume bien el acontecimiento del ser. Siguiendo a Heidegger, cuando Heráclito contempla la realidad, procura contarla sustrayéndola de todo presupuesto y expectativa propia, esforzándose para que su condicionamiento histórico-cultural no empañe la mostración genuina del ser. Dicha tarea, ya lo hemos indicado, es loable, a pesar de ser polémica, y merece atenderse por todo lo que nos puede dejar.

A partir del *logos* de Heráclito, acontecer es mostrarse permanentemente, vivir es hacerse presente desde lo ausente, ser desde el no ser; y esa es, justamente, la verdad del ser. Lo que sale a la luz dejando atrás a la oscuridad puede ser llamado "verdadero", desde la *alétheia* griega. Hay una relación intrínseca entre el des-ocultamiento y el traer delante del *logos* de Heráclito, tales dicen lo mismo; por eso, afirmar que el *logos* es el evento primordial del mundo es afirmar que la verdad es la manera como adviene el ser. Pero no se debe dejar de destacar que tal verdad es, ante todo, des-ocultamiento, porque todo parte del término que nombra lo que pasa, es decir, ἀ-λήθεια. La verdad tiene un lugar relevante en el pensamiento inicial porque ἀλήθεια es el término que refiere

el movimiento del *logos* en el acontecimiento del ser. Hablar del *logos* es hablar de la verdad y del ser, en Heráclito, en particular. Hablar del ser y de la *physis* es hablar, también, de la verdad, en el pensamiento inicial.

El ocaso de este pensamiento se irá mostrando cuando, paulatinamente, el acercamiento a la *physis* vaya tomando una dirección que, inicialmente, de manera indirecta, se aparte del movimiento inherente a ella. Dicho acercamiento, sin dejar de reconocer la dinámica de la *physis*, va a ir perfilando un camino abocado a definir el sentido de esta como "esencia", tratando de aprehender lo que la misma es, nítida y claramente. En principio, dicha mirada expresa un acercamiento válido, porque la anima un legítimo interés por comprender el significado del ser; lo problemático radica en que tal acercamiento irá desatendiendo, poco a poco, al ser como un acontecer, como algo que siempre está andando y transitando entre lo oculto y lo desoculto. De esta manera, a medida que dicha aproximación se desarrolle, el movimiento del ser va a ser relegado, en nombre de la determinación de su sentido. El movimiento constante y permanente colisiona con la fijación que anima a la determinación de la esencia. La historia del pensamiento sobre el ser muestra, primero, un pensamiento que procura pensar el inicio, de la forma más auténtica; pero el fin de este pensamiento dará lugar a un acercamiento que incida en el establecimiento de la esencia del ser, sin percibir, con claridad, que esta dirección adoptada expresa el no reconocimiento de lo propio de ese ser que se busca conocer. Así se inicia, gradualmente, la metafísica como pensamiento que olvida el ser.

Dada la relación íntima entre el ser, la *physis* y la *alétheia*, lo que acontezca con el primero pasará, también, con estas; si se va delineando, poco a poco, un no reconocimiento de aquel, lo mismo sucederá con ellas. El surgimiento como distintivo del movimiento de la *physis* y el des-ocultamiento como sentido de la verdad griega se irán, paulatinamente, perdiendo. La *physis* y la *alétheia* dejarán de ser tales, esto es, dejarán de ser palabras que nombran, auténticamente, el acontecimiento del ser, e irán deviniendo en términos, siempre aludidos, pero que comprenden significados que no se condicen con lo que llamaron inicialmente. Se inicia una "época" (según el sentido fenomenológico de ἐποχή, como puesta en paréntesis) en la historia del pensamiento sobre el ser, en la que el distanciamiento respecto de este (el sustraernos de su comprensión) se expresa

en la situación híbrida de la *physis* y de la *alétheia*. Estas palabras se siguen diciendo, pero lo que nombran ya no es, en cierto grado, la experiencia que, inicial y propiamente, referían.

Determinadas ideas del filósofo griego Platón son la base para que Heidegger lo considere como quien inicia el pensamiento metafísico. La preocupación por el ser sigue presente en el pensamiento de este filósofo griego y ella se expresa en su comprensión del conocimiento. El ser humano aspira al conocimiento y tal es el conocimiento de la verdad del ser. El ser responde a la presencia de la Idea (*Eidos*), la que es una especie de entidad suprasensible responsable de la presencia de las cosas sensibles en el mundo. Algo es, en dependencia de la presencia de la Idea respectiva que contiene el ser de aquello. De esta manera, algo es un árbol, por ejemplo, debido a la Idea de árbol. Las Ideas son el ser que posibilita que las cosas, que percibimos sensiblemente, sean; ellas son el sostén ontológico de todo lo existente. Por tanto, emprender el conocimiento de algo implica orientar nuestra atención hacia la Idea que determina su ser. En el pensamiento de Platón, la Idea adquiere protagonismo en el proceso que sigue el ser humano para conocer el ser; este, en su afán de conocer, tiene que atender, en primer lugar, a las Ideas, tiene que orientar su mirada hacia estas, porque ellas significan la verdad del ser.

Este acercamiento al ser y, por ende, a su verdad, se distancia, claramente, de la comprensión del ser por parte de los pensadores iniciales, porque, como se ha tratado, en esta hay un esfuerzo por atender a cómo se muestran (por sí mismas) las cosas, para luego nombrar la experiencia que se presencia. Fruto de ello, se observa que el acontecimiento del ser consiste en el surgimiento perpetuo de lo no presente a lo presente, en ese movimiento permanente que transita de lo desoculto a lo oculto, y viceversa, y que, con propiedad, se llama des-ocultamiento. La observación de la mostración de las cosas posibilita hablar de *physis*, de ser y de verdad. En el pensamiento platónico sobre la verdad del ser, lo determinante es la atención puesta en las Ideas, pues estas sustentan la situación de las cosas. La reflexión platónica atiende a todo aquello que está presente en el mundo y que lo podemos percibir a partir de nuestros sentidos, pero muestra un claro convencimiento de que todo lo presente en la realidad que habitamos, y que percibimos sensiblemente, es lo que es, no en atención al movimiento que muestra la *physis*, sino, en función de las Ideas que definen el ser. Estas Ideas trascienden lo sensible, son entidades que se distancian, claramente, de todo lo que caracteriza a las cosas cuya presencia es mostración en el mundo; es

necesario inteligir estas Ideas para, de esta manera, conocer la verdad del ser. El protagonismo de estas, en el proceso de conocimiento del ser, es el protagonismo de una aproximación reflexivo-intelectual, por parte del ser humano, en desmedro de una disposición a atender a la mostración genuina del ser.

Esta reorientación en la aproximación al ser, que protagoniza la filosofía de Platón, repercute en la *physis* y en la *alétheia*, en tanto estas están intrínsecamente relacionadas con aquel. Si el acontecimiento del ser ya no se comprende desde sí, sino, en dependencia de ciertas realidades a las que no hay que atender, sino, contemplar intelectualmente, el traer delante y ser presencia de la *physis* va perdiendo relevancia. Y, a partir de ello, el término *alétheia*, que comprende el ocultamiento y desocultamiento constante que acompaña al andar de todo lo que es, comienza a ser desatendido, en tanto la experiencia del ser, que, propiamente, nombra, comienza a ser relegada. La verdad inicial griega, esto es, ἀλήθεια, inicia un camino de opacamiento, en nombre del convencimiento de que la verdad del ser se fundamenta en la justeza de la mirada con respecto a las Ideas. En ciertas líneas de *La doctrina platónica de la verdad*, Heidegger reflexiona al respecto.

> "La ἀλήθεια pasar a estar bajo el yugo de la ἰδέα. Desde el momento en que Platón dice que la ἰδέα es la dueña y señora que permite el desocultamiento, está remitiendo a algo no dicho: concretamente que a partir de ahora la esencia de la verdad ya no se despliega como esencia del desocultamiento a partir de una plenitud esencial, sino que se traslada a la esencia de la ἰδέα. La esencia de la verdad desecha el rasgo fundamental del desocultamiento." (Heidegger, 2001c, p. 192; GA 9, p. 230)

La verdad comienza a experimentar un cambio, a partir de dejar de significar eso que la ἀλήθεια griega, que la origina, significó. La palabra ἀλήθεια sigue presente, se sigue diciendo, incluso, probablemente, sigue significando des-ocultamiento, pero, paradójicamente, dicho des-ocultamiento ya no es tal, ya no es la experiencia a la que el pensamiento inicial atendió y nombró. Sucede algo forzado que también puede caracterizarse como contradictorio, pues, si el des-ocultamiento ahora se sujeta a la Idea (y a la atención puesta en ella), se está imponiendo a aquel un sentido que no tiene, porque esa dependencia de la Idea no se vincula con el acontecimiento de traer delante lo no presente, el cual lo originó. Incluso, si el des-ocultamiento se supedita a la Idea,

el des-ocultamiento ya no es des-ocultamiento, pues no refiere a la mostración constante y permanente de lo oculto y lo desoculto, sino, a otra cuestión.

La palabra ἀλήθεια se banaliza y se conserva, al parecer, simplemente, por la costumbre, porque ya no nombra lo que inicial y propiamente nombró. Siendo más rigurosos, ἀλήθεια ya no refiere a ἀ-λήθεια en el acontecimiento del ser, sino, a algo, más que diferente, más bien, opuesto, que redunda en la quietud y en la justeza de la mirada, lo que se distancia, con claridad, del movimiento y de la indeterminación de la presencia del ser. Se sigue diciendo ἀλήθεια, sin pensar, en todo caso, en el sentido pleno de ἀλήθεια, se sigue diciendo ἀλήθεια, sin hablar auténticamente de ἀλήθεια. Permanece un rótulo frío que dice algo que no dice, ἀλήθεια es, pero no es lo que es. Con todo, la historia de la Alegoría de la Caverna, según Heidegger, da ciertas señales de que el sentido inicial de la *alétheia* griega, en Platón, se ha relegado, sin duda, pero no se ha erradicado, aún.

Ello se comprende a partir de la imagen que sostiene a la historia, la de una caverna oculta a la luz. En dicha imagen, resuena el sentido de des-ocultamiento de la *alétheia*, pues la caverna subterránea que se presenta no está cerrada, está abierta a la realidad externa, pero, a la vez, está conformada de tal modo (una bóveda que la tapa y unos muros de tierra que la cercan), que se muestra velada. La caverna es, pues, un lugar abierto y cerrado a la vez, que sugiere la idea de salir al exterior (lo desoculto), donde todo resplandece, desde un escenario oculto y oscuro (Heidegger, 2001c, pp. 187-188; GA 9, p. 224). Dicha historia es la historia de un camino a seguir con miras a comprender la verdad, el camino de un prisionero que es liberado y asciende desde el fondo de una caverna hacia el mundo exterior. La noción de camino sugiere pensar en el movimiento, esto es, en un andar que recala en la comprensión de la verdad del ser. Ello puede dialogar, en cierto grado, con el movimiento de des-ocultamiento que es la verdad, tan presente en las ideas de los pensadores iniciales.

Pero dicho acontecimiento se interrumpe y es sucedido por la quietud, una quietud que se subraya porque expresa el reencuentro entre el alma y las Ideas, en el que hay que dirigirse a estas, para aprehender el ser y, así, conocer la verdad. Se llega a un momento cumbre en el que se debe permanecer, porque significa la intelección segura de la esencia de las cosas; esto da por finalizado el movimiento del des-ocultamiento, porque al alcanzarse el conocimiento se afirma y asegura lo

desoculto, lo presente y lo permanente. Si bien en la historia Platón plantea la posibilidad de que el prisionero liberado regrese a la caverna y, en ese sentido, retome el movimiento, este no permite evocar al des-ocultamiento, pues este acontecimiento ya concluyó cuando el alma conoce al ser al contemplar las Ideas. Definitivamente, el pensamiento de Platón nos otorga determinado sustento para pensar en la reconsideración de la verdad como *alétheia*, ya en la filosofía griega, y también para pensar, por ende, en el redireccionamiento de la comprensión del sentido de lo verdadero en la metafísica. Retomaremos esta reflexión en el siguiente capítulo, cuando tratemos la situación de la *physis* en el marco del desarrollo de la metafísica.

El pensamiento del filósofo griego Aristóteles nutre, también, la discusión sobre la ἀλήθεια como nombre del ser y, a partir de ello, aporta en la comprensión de esta como una problemática en el horizonte de la reflexión griega. Para entender esto debemos partir del acercamiento aristotélico al ser; dicho acercamiento se expresa en determinadas ideas que se desprenden de algunos de sus escritos. Heidegger se concentra, en determinado grado, en la *Metafísica*, pues, según su perspectiva, en el tratamiento de la Filosofía Primera (*Prote Philosophia*), se pueden identificar dos principales sentidos que Aristóteles reconoce en la *physis*, los cuales refieren al ser. Consideramos que tales significados pueden brindar elementos valiosos para discutir mejor sobre el ser y, por consiguiente, sobre la *alétheia*. Otro escrito aristotélico que contribuye a dicha discusión es la *Física*, esta es una clara muestra del convencimiento del filósofo griego de la importancia de pensar, detenidamente, aquello que nos rodea y que nos comprehende, es decir, la *physis*. La palabra "Física" es, en principio, el término que nombra el interés por pensar y comprender todo lo que es en la *physis*, todo lo que reúne su acontecimiento. Esta "Física", por tanto, no es una ciencia, sino, es, originalmente, ἐπιστήμη φυσική, es decir, es el intento de penetrar en un asunto (en este caso, la *physis*) para conocerlo.

> "La ἐπιστήμη φυσική no es sólo una recopilación de hechos en los diversos ámbitos, sino que en la misma medida y originalmente es un reflexionar sobre la interna legalidad [*die innere Gesetzlichkeit*] de todo este ámbito mismo. Se pregunta qué es la vida misma, qué es el alma, el surgir y el perecer (γένεσις y φθορά), qué es el suceder en cuanto tal, qué es el movimiento, qué el lugar, qué el tiempo, qué el vacío en el que se mueve lo movido, qué es este automotor en su conjunto y qué es el primer motor." (Heidegger, 2010b, p. 59; GA 29/30, p. 49)

La ἐπιστήμη φυσική, o la Física aristotélica, atiende a la *physis* y entiende que esta comprehende muchos y diversos hechos; esta congrega múltiples y diferentes entes envueltos en un permanente movimiento. Esta Física se da cuenta de todo lo que es en la *physis* y trata de dar cuenta de ello. Eso la conduce a dar un paso más y pensar en la dinámica interna de esta. Dicho paso es crucial en la historia del pensamiento sobre el ser, en general, y en la filosofía aristotélica, en particular, porque, por un lado, lo impulsa un interés comprensible de tratar de precisar qué desencadena todo esto que pasa en la *physis*. Y, por otro lado, el dar este paso conlleva preguntas en torno a la situación en la que queda el movimiento de esta, después de emprender la tarea de reflexionar sobre su dinámica interna y establecer determinadas conclusiones. En otras palabras, ¿en qué medida la precisión de la causa del movimiento de la *physis* conduce a desestimar su ser, básicamente, movimiento de des-ocultamiento (*alétheia*)? ¿en qué grado el conocimiento de lo que desencadena tal movimiento inicia un no reconocimiento del ser ocultamiento y desocultamiento eterno de la *physis*? Esta cuestión es importante para comprender el desarrollo de esta Física aristotélica y la presencia, mucho tiempo después, de la Física como ciencia. En el marco del pensamiento sobre el ser y la *alétheia*, los escritos Metafísica y Física- este último, según Heidegger, "un libro (…) que nunca ha sido pensado de manera suficiente y profunda" (Heidegger, 2001d, p. 201; GA 9, p. 242)- aportan y, en cierto grado, trabajan conjuntamente.

Un primer sentido de la *physis* que contempla Aristóteles, según Heidegger, es aquel que congrega todas y cada una de las cosas que son en ella; tal sentido se remite, directa y básicamente, a todo lo que es en la *physis*, τὰ φυσικά, a todo lo que forma parte de esta, los φύσει ὄντα. Tal acercamiento a la *physis* es más descriptivo, pues se presenta como a merced de todo lo que reúne esta, para dar cuenta de ello. El otro sentido de la *physis* es uno que, sin dejar de remitirse a todo lo que esta muestra, se pregunta por el ser del ente en tanto tal, esto es, por lo que hace que los φύσει ὄντα sean eso mismo que son. Ello denota, paulatinamente, un acercamiento menos descriptivo a la *physis*, cuando el mismo recala en la noción de esencia; preguntar por el ser de los entes que son en la *physis* es interrogar por la esencia [*Wesen*] (Heidegger, 2010b, pp. 59-60; GA 29/30, pp. 49-50). Esta noción expresa la necesidad (no inválida, en principio) de definir, categórica y minuciosamente, el ser de lo que es; se apunta, con ella, a establecer algo fijo y preciso que sustenta la presencia de los *physei onta* y que siempre explicará lo que son, más allá del movimiento constante de estos.

Lo más importante en este punto es atender a cómo se emprende esta tarea; como lo introducíamos líneas arriba, lo problemático no radica en la búsqueda de justeza y precisión, sobre todo, sino, en la manera en que dicha búsqueda puede repercutir en la comprensión de aquello que, en su ser acontecimiento, no dialoga, con naturalidad, con tales estándares. En otras palabras, lo problemático se presenta cuando, en nombre de la indagación por la esencia, se desatiende a que eso (cuya esencia se busca) siempre está en movimiento y, por ende, siempre está dispuesto al cambio. El problema se agudiza cuando la tensión entre la quietud (de la esencia) y el movimiento (de lo que acontece) no se reconoce y, posteriormente, se olvida. Con todo, la reflexión aristotélica sobre la *physis*, como lo trata Heidegger en sus lecciones de 1929/30 *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*, constituye un momento muy importante, en la historia del pensamiento sobre el ser, porque nutre la discusión sobre este con ciertas nociones que reafirman la necesidad y, también, la dificultad de acercarse a él; más allá, por cierto, de que se discrepe con las ideas del filósofo griego o se suscriba las mismas.

> "(…) el término φύσις se despliega en los dos significados fundamentales: φύσις como φύσει ὄντα, el ente tal como se hace accesible en la física, en la investigación de la naturaleza en sentido estricto, y φύσις en el segundo significado como naturaleza, tal como hoy aún seguimos empleando el término cuando hablamos de la naturaleza del asunto, de la esencia del asunto. Φύσις en el sentido de aquello que constituye el ser y la esencia de un ente es οὐσία. La separación de estos dos significados de φύσις (…) y la historia de ellos y su desarrollo alcanzan su punto culminante en *Aristóteles*, que precisamente reúne el preguntar por los φύσει ὄντα en su conjunto (…) y la pregunta por la οὐσία, el ser del ente (…), y designa este preguntar como πρώτη φιλοσοφία, prima philosophia, Filosofía Primera, filosofía en sentido auténtico." (Heidegger, 2010b, pp. 60-61; GA 29/30, pp. 51-52)

El segundo sentido de la *physis*, que se aboca a la comprensión de aquello que determina que algo sea (lo que se comienza a entender como esencia), conduce a hablar de οὐσία en la filosofía aristotélica. Esta palabra, en la reflexión de este filósofo griego, es el término que mejor nombra esa esencia que se está tratando de determinar. La historia mostrará que la emergencia y la afirmación de esta palabra contribuirá a la consolidación de la idea de esencia. De esta forma, paulatinamente, οὐσία será más que un término, será la idea que presenta el sentido, por excelencia, del ser de los φύσει ὄντα. Por esto, según Heidegger, en la filosofía aristotélica se llega al momento

cumbre del tratamiento de los referidos sentidos de *physis*, pues, si bien en la misma se distingue a tales, no se recala en un divorcio entre los mismos, más bien, se salvaguarda la relación entre estos. Y ello es posible, gracias a la noción de *Prote Philosophia*, a la filosofía en sentido primario y auténtico, que reúne en su reflexión la atención puesta en todas las cosas que son y la determinación del ser que hace que tales sean[5].

Los dos sentidos de la *physis* tratados por Aristóteles (desde la lectura heideggeriana) también ayudan a comprender el lugar ambiguo de este filósofo griego en la historia del pensamiento sobre el ser. El primer sentido que destaca a todas las cosas que son en la *physis* y que guía, en un grado importante, a la reflexión presente en la *Física*, descansa en un proceder más descriptivo. Esto delinea un camino que consiste, principalmente, en atenernos a lo que es y tal cual es en la *physis*, es decir, atender a la situación de los distintos y múltiples entes en la *physis* y percatarnos, a partir de eso, que todos están signados por el movimiento. El segundo sentido. que pregunta por la esencia del ser, traza un camino que, sin duda, se diferencia (no se divorcia) del anterior, pues este ensaya cierto distanciamiento de los entes que son para precisar en qué consiste que estos sean. Esta segunda senda apuesta por la quietud de la definición del ser, sin desconocer, en principio, al acontecimiento que este es, pero sí mellando, poco a poco, de manera indirecta, la mostración de lo que es. Los referidos significados de la *physis* dan luces de la situación compleja y ambigua de Aristóteles en la historia que piensa el ser; desde la perspectiva heideggeriana, él es un filósofo griego heredero, aún, de ciertas ideas de los pensadores presocráticos, pero también es un filósofo que se va alineando con la dirección inaugurada por la metafísica.

Él retiene de los presocráticos esa disposición a partir de la *physis* y, siempre, volver a ella, atendiendo al movimiento que protagonizan todos y cada uno de los entes que son en la misma. Pero Aristóteles también subraya la idea de esencia, sujetándose a la directriz metafísica que conmina a priorizar lo fijo y consistente, como base del conocimiento del ser. De esta manera, la situación de la filosofía aristotélica es ambivalente en la historia del pensamiento sobre el ser. Heidegger observa ello en algunos momentos del escrito *Meditación*, de manera concisa y,

[5] Heidegger, no obstante, observa que Aristóteles no termina de aclarar el vínculo íntimo entre los referidos sentidos de la *physis* y, por ende, no concluye la explicación de por qué la unión de las interrogantes que los sustentan constituye el auténtico filosofar. No nos detenemos en esta observación porque ello nos desviaría del hilo argumentativo de nuestra investigación.

ciertamente, críptica: "1. Aristóteles como acabamiento de lo antes aún extraño; φύσις concebida como ἐντελέχεια. 2. Aristóteles como inicio de lo más tarde corriente desde hace tiempo." (Heidegger, 2006, p. 332; GA 66, p. 397) Aristóteles se encuentra en un momento que va cerrando lo primeramente pensado y hablado por los griegos; en su reflexión se encuentran sedimentaciones de las ideas presocráticas, las que, desde la óptica del discurso metafísico, ya son extrañas. En el pensamiento aristotélico, la *physis* tiene un lugar importante, la clara muestra de ello es su *Física*; Aristóteles todavía sigue dialogando, en cierto grado, con esa *physis* que es movimiento permanente, el cual está condicionado a un surgir que es su *telos*. Pero las ideas aristotélicas también aportan a la consolidación del inicio de una "época" (en el sentido fenomenológico de ἐποχή) que desatiende al ser en su sentido primigenio de acontecimiento constante y que opta por destacar una manifestación de este, confundiendo, luego, dicha expresión con el mismo ser. Es atractivo, para la época referida, orientarse hacia lo que es único, fijo, preciso y, en ese sentido, permanente, disposición que, como ya hemos acotado antes, no es ilegítima, per se; lo ilegítimo, por ser dañino, es que tal dirección adoptada no reconozca la singularidad de la experiencia del ser que posibilita que todo sea. En esa situación de atender a la *physis* como experiencia del ser y de, a la vez, priorizar a la esencia como sustento de lo que es, se encuentra Aristóteles, según Heidegger.

Aristóteles ya forma parte de la metafísica, siguiendo a su maestro Platón, pero su *Física* ofrece razones para seguir pensando en la herencia presocrática de la experiencia del ser como *physis* (Glazebrook, 2000b, p. 169). En dicho escrito, Aristóteles presenta un claro interés por escudriñar la *physis* y el movimiento que es. En la *Metafísica* también se trata la *physis*, aunque de manera menos directa, evidentemente. Una lectura paralela de dichos acercamientos permite comprender mejor el pensamiento aristotélico sobre la *physis* y, por ende, sobre el ser; consideramos que, en cierto grado, así se ha orientado Heidegger en su dedicación a Aristóteles.

La referida posición ambigua de este filósofo griego, en la historia del pensamiento sobre el ser, también otorga elementos importantes para considerar que en su filosofía ya se perfila, en cierto grado, el sentido de la verdad griega como un problema. Ello se entiende si partimos de la íntima imbricación, ya tratada, entre el ser, la *physis* y la *alétheia*, en determinados representantes del pensamiento griego. El ser, en tanto acontecimiento, y la *physis*, en tanto surgimiento permanente,

se vinculan con la ἀ-λήθεια que nombra el des-ocultamiento; habíamos observado que, en principio, esta palabra refiere naturalmente cómo las cosas son. En el caso de los pensadores iniciales, Parménides y Heráclito, observábamos cómo la *a-létheia* griega era protagonista al atender al ser y hablar sobre él; de esta forma, destacábamos que la verdad griega era un evento que reunía al ocultamiento y al desocultamiento, originariamente. Pero con el inicio de la metafísica, observamos que el redireccionamiento del pensamiento sembró dudas sobre la presencia de dicha verdad y la permanencia de su nombramiento genuino del ser.

La presencia de la Idea y su responsabilidad en el conocimiento del ser, en Platón, funda, según Heidegger, la lectura metafísica del mundo; como lo abordamos, varias líneas más atrás, el protagonismo de las Ideas repercute en la desatención del ser como, primordialmente, experiencia. En esa línea, se subrayó cómo, finalmente, la presencia de la Idea platónica, que posibilita que algo sea, desestima la atención en la *physis* y su mostración como des-ocultamiento, lo cual repercute, negativamente, en el evento de la *alétheia* o verdad griega. En todo caso, lo que se puede afirmar es que, en la reflexión de Platón, la *alétheia* o verdad griega es afectada, pues no es clara su situación en el marco de un pensamiento que enfatiza la atención en la Idea que sostiene al ser. La palabra "*alétheia*" se sigue diciendo, en el marco del pensamiento platónico, sin duda, pero la experiencia de des-ocultamiento, que genuinamente nombra, es, por lo menos, relegada. De ahí que se pueda afirmar la presencia de la *alétheia* pero, paradójicamente, también, el ocultamiento del movimiento que inicialmente aquella nombró. En otras palabras, se sigue hablando de la "*alétheia*", sin referirse, propiamente, a la *alétheia*; en este escenario, *alétheia* significa más verdad que *alétheia*.

El segundo sentido de *physis* presente en la filosofía aristotélica, y lo que ya hemos podido concluir al respecto, aporta, también, a la comprensión de la *alétheia* como un problema ya en el pensamiento griego. Tal sentido descansa en la precisión de lo que determina que las cosas sean, esto es, dicho significado apunta a establecer la esencia, permanente e imperturbable, del ser. Como se observó en su momento, dicho acercamiento, al apostar por la quietud y la estabilidad de la definición del ser, puede colisionar con el movimiento que, ante todo, este es; la insistencia, válida, en principio, en la delimitación de su esencia, puede devenir en el no reconocimiento de su ser perpetuo acontecimiento y, por tanto, cambio. Esta tensión, que alimenta el mencionado sentido

aristotélico de la *physis*, tiene sus alcances en la ἀ-λήθεια y su situación como palabra que, inicialmente, nombró, de manera auténtica, al ser. Cuando se comienza a desestimar el movimiento que es el ser, se desatiende su ser acontecimiento que transita de lo ausente a lo presente, y viceversa, permanentemente; eso implica, indefectiblemente, dejar de mirar, poco a poco, a la experiencia de des-ocultamiento, esto es, a la *a-létheia*. Y en la medida en que la determinación de la esencialidad del ser se desarrolla e intensifica, la idea de des-ocultamiento va perdiendo vigencia. Si cada vez se destaca, con más fuerza, la esencia fija, concreta y estable del ser, se prioriza su ser desocultamiento, en desmedro de su ser, también, ocultamiento. De esta manera, la ἀ-λήθεια originaria es afectada, comienza a perderse su sentido original e, incluso, podemos decir que comienza a ser "intervenida", pues su desocultamiento se impone a su ocultamiento.

La preocupación aristotélica por comprender lo que permite que las cosas sean lo que son conduce, indirectamente, a replantear a la *alétheia* y, así, a perder, paulatinamente, a la verdad griega original. Esta afección a la *alétheia* original es indirecta, definitivamente, porque el otro sentido de la *physis*, contemplado por Aristóteles, es un sentido que parte de esta y siempre retorna a ella; recordemos que este significado atiende a todos y cada uno de los entes tal cual son en la *physis*. El compromiso del pensamiento aristotélico con la *physis* está claramente refrendado en su *Física*. Pero, paradójicamente, la apuesta por la esencialidad del ser[6] atenta contra el movimiento de des-ocultamiento que es la *physis*. En la reflexión aristotélica, la palabra ἀ-λήθεια sigue presente, pero, sin decir, en cierto grado, todo lo que comprehende; se dice ἀ-λήθεια, pero sin decir, propiamente, ἀ-λήθεια. Se atiende a la *physis* y se reconoce su ser, genuinamente, movimiento inacabable, pero, también, se emprende la tarea de abordar el ser bajo la concepción de la esencia permanente.

De esta forma, se perfila la problemática de la verdad en el pensamiento griego, gracias, en un grado importante, a las maneras platónica y aristotélica de comprender al ser y las repercusiones de estas en la situación de la *alétheia* o verdad griega. Además, en tanto el ser es, originalmente, acontecimiento permanente, inacabable e impredecible, podríamos pensar que el mismo contribuye, en cierto grado, a que la *alétheia* que lo nombra devenga en problema. El ser, pensado

[6] Este punto está claramente vinculado con la idea de *ousía*, que ocupa un lugar importante en la filosofía aristotélica; atenderemos a esa noción, de forma directa, en el subcapítulo 1.4, dado los objetivos de este último apartado del capítulo 1.

inicialmente, es surgimiento que se muestra, es decir, *physis*, y tal es movimiento constante y, por ende, difícil de asir. En ese sentido, toda pretensión de nombrarlo y de precisar algo, con respecto al mismo, podría estar destinada al fracaso. Como indica Heidegger, en *Meditación*, el ser, como *physis*, "hace devenir la ἀλήθεια presenciarse de lo estable (y de este modo forma previa de la objetividad)" (Heidegger, 2006, p. 339; GA 66, p. 405); si el mismo ser conduce a eso, entonces, este no acepta el establecimiento de su verdad. Por tanto, en determinada medida, el mismo ser, en su acontecimiento, conduce a que la *alétheia* pierda parte de su sentido propio. En la situación de la verdad griega se evidencia el destino que acompaña a la historia del ser.

1.3 Ser en la *physis* y pensar sobre la *physis*

Los acercamientos al ser y su verdad, por parte de los pensadores iniciales, Platón y Aristóteles, muestran, evidentemente, divergencias importantes que prueban la riqueza y la complejidad del pensamiento griego. Pero ello, más allá de estas diferencias, también nos permite notar a un ser cuyo mismo acontecer lo conduce, indefectiblemente, a pensar en lo que pasa, esto es, en el movimiento que envuelve a todas las cosas en el mundo y que, también, lo condiciona a él. Más allá de los derroteros que tome dicho pensar y de las palabras, ideas y conclusiones que el mismo desencadene, hay una cuestión innegable: un ser piensa la *physis*, a la vez que se mueve en y con ella.

> "Φύσις nombra todo este imperar por el que el hombre mismo es gobernado y sobre el que no tiene poder, pero que justamente lo gobierna y lo dirige, a él, al hombre que siempre se ha pronunciado ya sobre él. Lo que él entiende -por muy enigmático y oscuro que en los casos individuales pueda ser-, él lo entiende, ello se le aproxima, lo porta y oprime [*trägt und erdrückt*] como aquello que *es*: φύσις, lo que impera, lo ente, todo lo ente." (Heidegger, 2010b, p. 52; GA 29/30, p. 39)

El ser humano es en la *physis*, su acontecimiento es el acontecimiento de la *physis*; ello significa que esta lo envuelve y, así, lo conduce permanentemente. En ese sentido, el ser humano es un ser subordinado a "lo que decida" la *physis*, esto es, un ser condicionado al ritmo y movimiento de esta. Todo hacer de este, por muy simple o sofisticado que sea, responde, en principio, a cómo se vaya desplegando la *physis*; el ser humano, inicialmente, no decide, sino, transita siguiendo el camino que esta vaya trazando. La *physis* conduce a todos los entes hacia donde ella se dirige, sin

consultar, de forma indefectible y eterna. El ser humano, para comenzar, debe comprender eso, debe comprender que la *physis* se impone, pues lo abruma y lo lleva. Los pensadores iniciales comprendieron eso, sin reticencias, y se esforzaron por pensar, atendiendo a lo que mostraba el lugar que habitaban. Y lo que mostraba dicha realidad es que todo acontece ocultándose y desocultándose perpetuamente. Aquellos vieron esto, lo pensaron y hablaron al respecto.

El hablar de los pensadores iniciales, también, según Heidegger, es una clara muestra de que hablar sobre la *physis* es acontecer en y con ella. Aquellos no decidieron contar sus ideas sobre el mundo, sino, más bien, este los "empujó" a decir lo que vivían y pensaban, pues "(…) existir [*Existieren*] como hombre significa ya pronunciar lo que impera." (Heidegger, 2010b, p. 52; GA 29/30, p. 40). Ser humano es ser en y con la *physis*, y ser humano es, también, hablar sobre esta; este es un decir que es como una prolongación del ser y de nuestro ser. No se trata de que decidimos hablar sobre la *physis*, sino de que, al ser con y en ella, ya estamos hablando del surgimiento que se impone, sin que haya que tomar conciencia de ello. Así surgen las palabras que nombran, auténticamente, lo que pasa, como ἀλήθεια que refiere al des-ocultamiento y como λόγος que indica, genuinamente, el reunir y traer delante. Ser en la *physis* es hablar sobre ella, porque somos hablando sobre ella, hablando con ella y siendo conducidos por ella.

Quien habla es el ser humano, sin duda, pues este es el ente que es posibilidad de decir y, al hacerlo, además, contribuye al acontecimiento del ser, en general, y a la mostración de las cosas, en particular. Esto es, el ser humano no inaugura dicho acontecimiento y mostración, sin duda, sino, más bien, su posibilidad de decir puede ayudar a que el advenimiento sea presencia. El lenguaje, en este sentido, no es un instrumento (como el pensamiento occidental lo ha afirmado, históricamente), sino, es, ante todo, una consecuencia del acontecimiento del ser; el lenguaje no es una herramienta del ser humano, sino, es una manifestación de su ser condicionado por la *physis*. En el devenir del ser acontecen muchas y diversas cosas, muchas y diferentes manifestaciones de este, que deben su presencia al mismo y su envolvente y eterno movimiento. El mismo ser humano, también, es comprehendido en tal acontecimiento, por ello, su movimiento, en principio, no descansa en una decisión de él. Con todo, este es un ser particular, porque puede pensar y hablar acerca de lo que atiende y, así, ayudar a la apertura de ello.

> "En ese carácter de poner nuestra atención en la cosa se encierra, por así decir, también el que la cosa misma en cierto modo nos diga: yo estaba ya aquí antes de que tú reparases en mí, antes de que tú me aprehendieses. En este prestar atención a las cosas, en este nuestro atender a las cosas, en este nuestro reparar en ellas, no les aportamos nada, no les llevamos nada, ni siquiera es en cierto modo que vayamos a "venderles" nada, sino que son las cosas, las cosas mismas, las que nos topan [*begegnen*] así [nota a pie omitida]." (Heidegger, 2001b, p. 83; GA 27, p. 74)

Para pensar y hablar sobre algo, ese algo ya tiene que ser, por ende, el ser precede a todo pensamiento y lenguaje humano. Sin menoscabar la importancia de que el ser humano piense y hable de las cosas que son, es crucial subrayar el que estas ya acontecen antes de que este las atienda, ya hay cosas que pasan antes de que este se dé cuenta de ellas. Esto puede parecer obvio, pero, dado el postulado metafísico de la figura del sujeto racional responsable del conocimiento, es necesario insistir en ello. Cuando reparamos en las cosas, no les aportamos nada en cuanto a su ser, de nuestra atención a ellas no depende que estas sean, más bien, el acontecer de su ser ya se nos impone; en principio, estamos como obligados a encontrarnos [*begegnen*] con ellas. Esto no desconoce el hecho de que, al pensar y hablar de lo que es, contribuyamos a la mostración de lo mismo, pero se debe insistir en que ello es una ayuda, nada más. Heidegger está afirmando, pues, que una cosa es y, nada más, esto es, tal no es con ocasión de algo ni por razón de alguien, simplemente, es. El pensar y hablar de una cosa no la define, sino, solamente, puede contribuir o facilitar su mostración. Esta idea es claramente distante, por ejemplo, de la afirmación del *homo mensura* del sofista Protágoras de Abdera, que sostiene que el ser humano es la medida de todas las cosas que son y que no son.

Con todo, esta idea, que refiere al ser de las cosas como total y estrictamente independiente de la atención que el ser humano les presta a estas, no es ajena a la polémica, pensando en los postulados y afirmaciones asentadas en el pensamiento metafísico, entre los cuales, se asume la dependencia del conocimiento de algo respecto de la perspectiva de quien lo conoce. Atendiendo al pensamiento heideggeriano, en todo caso, se podría reconocer que es difícil trazar la línea que separa el acontecer propio del ser de una cosa y la ayuda humana para que ello se muestre, a partir del pensamiento y del lenguaje, dada la misma naturaleza del ser. Recalcamos que la riqueza de muchas ideas heideggerianas no consiste en ser nociones convincentes ajenas a la polémica, que recalan, no difícilmente, en un consenso; sino, sobre todo, en ser ideas valiosas por lo que dejan

(no tanto por lo que alcanzan), bajo la forma de interrogantes y de llamadas de atención a postulados históricamente asumidos y no suficientemente discutidos.

Atendamos, a continuación, más a ese ser cuya singularidad radica en que es posibilidad de ser comprensión. El ser del ser humano consiste en que este acontece siendo posibilidad de ser de diversas maneras, además, está en su ser darse cuenta de ello y hacerse cargo de lo mismo; esto último es lo primordial. Por ello, el ser humano no, simplemente, es, sino, es ahí [*da*], merced a un mundo [*Welt*] que lo envuelve en su acontecimiento y de lo cual se puede dar cuenta. El ser humano puede notar que es en un lugar que lo condiciona y puede percatarse, también, que puede responder a la interpelación del mundo, esto es, a la demanda que entablan los entes que son como él y los otros entes que están junto a él. En ese sentido, él puede saber cómo se es (ahí) en el mundo, es decir, todo lo que comprehende acontecer en el ser y con el ser, por eso, es un ser-ahí [*Da-sein*] (Heidegger, 1998, pp. 67-68; GA 2, pp. 56-57). El ser humano puede reparar en lo que pasa ahí, en el mundo que le sale al frente, y, por ende, en su pertenencia al ser. En definitiva, su ser es peculiar, en ello descansa, primordialmente, su existencia; no solo es, sino, es en un mundo [*in-der-Welt-sein*], en el que puede reparar y al que puede comprender (Heidegger, 1998, p. 83; GA 2, p. 77). Hay una relación íntima entre el ser humano, en tanto *Da-sein*, y el mundo[7]; ella descansa en el vínculo, inicial y primario, entre el ser humano y el ser.

Incidamos en la cuestión de la posibilidad. Ser humano es ser, ante todo y antes que todo, posibilidad que puede comprender. Lo principal no es, por tanto, lo que se es actualmente, o lo que se llegó a ser, sino, lo que se puede ser (más allá de que, efectivamente, se llegue a ser) y la comprensión de eso; ese es el significado de ser humano. En ello descansa, básicamente, la manera como ha acontecido y acontece el ser humano en la historia del ser; que este comprenda su ser significa que este asuma, así, su existencia.

> "No haber asumido jamás la ex-sistencia [*das Da-sein*], μὴ φῦναι, es lo que se dice del hombre, del hombre como aquel que está esencialmente juntado con la φύσις que *es quien* la conjunta. (…) Aquí se muestra la posibilidad más pavorosa de la ex-sistencia [*des*

[7] Los objetivos del presente trabajo nos conducen a pensar y hablar de ser humano antes que de *Dasein*; justamente, los textos de Heidegger, que son centrales para la presente investigación, refieren, sobre todo, a *Mensch* o a *Menschdasein*. En el marco de este escrito, no se niega que seamos *Dasein*, pues nos reconocemos así, pero, paulatina y finalmente, se afirma que somos, ante todo, *Mensch*, es decir, seres humanos.

> *Daseins*]: la de quebrar la fuerza sometedora del ser en el acto violento extremo contra sí mismo. La ex-sistencia [*das Dasein*] tiene esta posibilidad no como salida vacua, sino que es esta posibilidad en tanto que es, pues en todo acto violento, y en cuanto ex-sistencia [*als Dasein*], ésta se tiene que quebrar en el ser." (Heidegger, 1997, p. 161; GA 40, p. 186)

Lo problemático del acontecer del ser humano parte del desatender, por parte de este, su ser ahí, esto es, el no prestar atención a su unión con la *physis* y, por ende, a la manera como esta lo puede conducir. El ser humano debe partir por reconocerse, así, como existencia y, en función de eso, hacerse cargo de su andadura. En atención a ello, podrá comprender las muchas y diversas posibilidades que es y cómo cada una de estas entraña particulares dificultades y desafíos. Sobre esta base, el ser humano podrá comprender, en su autenticidad, como su ser posibilidad también lo puede conducir a distanciarse del ser hasta no reconocerlo; esto es, su ser posibilidad es posibilidad, también, de alejarse de su ser. El ser que es puede facilitar (paradójicamente) que no comprenda lo que es, hasta, incluso, que rechace su ser. El ser de la existencia congrega, pues, muchas, diversas y particulares posibilidades, alguna de las cuales, puede, incluso, confrontar y retar al mismo ser que la posibilita. Ello permite comprender la particularidad y la dificultad del acontecimiento del ser humano; la complejidad del vivenciar de este no consiste, en principio, en los varios y diferentes asuntos problemáticos que enfrenta, sino, ante todo, en el no asumir y afrontar la posibilidad, de ser de muchas maneras, que es. La cuestión primigenia para el ser humano es comprenderse como existencia a partir de su ser en y con la *physis*. Pero en la "época" de la metafísica este no se asume como tal, pues ha encumbrado una interpretación de sí que se concibe como autoconocimiento que le da sostenibilidad. Pero tal autoconocimiento, más bien, muestra cómo se violenta a sí mismo, empoderando lo desoculto y lo presente y relegando su posibilidad de ser oculto y ausente, también. La violencia contra sí mismo es desafiar y violentar, finalmente, la emergencia del ser.

Antes que autoconocimiento, el ser humano es, primigeniamente, acontecimiento, desatender esto conduce a distorsionar el sentido de la vida humana, concibiendo a esta como un proceso ascendente con etapas diferenciadas y cerradas, supeditadas a determinados objetivos a alcanzar. Pero esta caracterización de la vida es artificial, por no ser genuina, y, además, ser restrictiva y represiva, porque sujeta a aquella a un modelo predeterminado, impidiendo, con ello, la comprensión de sucesos o momentos que no calzan con las coordenadas del proceso postulado y

consolidado, pero que, a pesar de su subestimación, siguen siendo. Comprender la vida como acontecimiento es comprender, propiamente, el experienciar y el vivir sin presupuestos ni expectativas, esto es, comprender a tales en su auténtico e impredecible ser. Acercarnos a la vida como acontecer es como "abrir la puerta" a aquellas experiencias, muchas veces catalogadas como extrañas o incomprensibles (desde el decurso metafísico de la vida), y contribuir a que desplieguen su ser, sin temor al enjuiciamiento o, incluso, a la censura.

Consecuentemente, comprender al ser humano, como un evento que acontece, permite comprender el sentido de ciertas cuestiones familiares en nuestras vidas; cuando el ser humano es comprendido como desenvolvimiento temporal de una historia de vida, podemos comprender que nuestras vidas son narrativas, con todo lo que ello comprehende (Guignon, 2001, p. 48). Esto posibilita retomar preguntas sobre la vida que no se han respondido (desde la perspectiva lógico-racional-metafísica), pero no para resolverlas, necesariamente, sino, para acercarnos a ellas de forma más genuina, para volver a plantearlas, sin presupuestos ni obligaciones; y, así, poder develar que muchas de ellas no se pueden responder porque están condicionadas por eventos incomprensibles. La incomprensibilidad de la vida es la incomprensibilidad de la historia que es cada ser humano, y eso se debe comprender. Cuando este anda su camino, va trazando su historia, de manera particular, incierta e inesperada; ello revela su ser incomprensión, esto es, su ser pregunta permanente.

> "1. La determinación de la esencia del hombre *jamás* es respuesta, sino esencialmente pregunta.
> 2. El preguntar esta pregunta y su decisión son históricas, y no de una manera genérica sino que constituyen el acontecer histórico.
> 3. La pregunta de quién sea el hombre se debe plantear siempre en conexión esencial con la pregunta de qué pasa con el ser." (Heidegger, 1997, p. 130; GA 40, p. 149)

El discurso metafísico nos ha conducido a asumir que el significado de ser humano es una cuestión ya resuelta, a partir de su definición como un sujeto racional; pero eso es encumbrar una manera de ser que desconoce el ser existencia del ser humano. La afirmación y consolidación de la referida definición niega la situación de ser-ahí que acompaña al ser humano y, por ende, niega su ser permanente posibilidad de ser de muchas y diversas maneras. Este es, primigeniamente, cambiante y, en ese sentido, problemático; no lo es porque tenga muchos problemas, sino, porque, desde

siempre, es problema. Por ello, esgrimir, categóricamente, un concepto que lo defina es no reconocerlo en su ser. Con todo, es importante preguntar por el ser del ser humano, pero comprendiendo que este mismo preguntar está envuelto por el mismo evento que es el ser que se piensa. En ese sentido, tal preguntar es histórico, es decir, acontece con el ser humano, atendiendo a las distintas posibilidades de su ser, a que algunas de estas se desocultan y otras se ocultan, a que el desocultamiento y el ocultamiento están intrínsecamente relacionados. Interrogar por el ser humano es, evidentemente, preguntar por el ser, pues aquel es, indefectiblemente, en el acontecimiento de este.

Por eso, la pregunta por el ser humano no es la pregunta por un ente que debe, en lo posible, ser sustraído de su mundo para ser abordado objetivamente. Por el contrario, dicha pregunta nos conmina a pensar y comprender a un ente (particular, sin duda) partiendo del ser y volviendo, siempre, a él. Comprender al ser humano es comprender al ser, y tal es el ser de la *physis* que lo rige. En ese sentido, la comprensión del acontecer humano nos conduce a una palabra primordial para la comprensión del advenimiento de la *physis*: τέλος. Todo lo que es, en y con la *physis*, responde a un τέλος, esto es, a una terminación o fin que conduce su movimiento permanentemente. El *telos* no es una meta ni una finalidad, es el término (fin) que acompaña, inexorablemente, a lo que es; dicha palabra no tiene una connotación negativa, pues no refiere a la idea de que algo ya no puede continuar o fracasó. Todo ente que es está acompañado, siempre, por un *telos*, por una terminación que siempre lo delimita, pues comienza a ser con esta y gracias a esta; el *telos* condiciona el movimiento permanente de todo lo que es, como se afirma en el curso de 1935 *Introducción a la metafísica* (Heidegger, 1997, p. 62; GA 40, pp. 64-65). Esta terminación se puede comprender como la consumación o la realización de algo, porque es lo que limita, desde siempre y para siempre, el acontecimiento de todo ente que es. El movimiento de cada ente, que es en la *physis*, se despliega según su *telos* o límite, en este se asienta y sostiene cada cosa que es. El acontecimiento de cada ente responde a un *telos*, porque parte de este y vuelve, siempre, a este.

Por ende, el ser humano, que acontece en y con el ser, también responde a un *telos*, su andar en el mundo está delimitado, esto es, condicionado por un término o fin. Dicho término o fin no es un punto en el tiempo que dicta la interrupción de su existencia, más bien, es la terminación o la realización que acompaña y acompañará, perennemente, su acontecimiento. El *telos* del ser

humano muestra lo que este es y lo que puede ser, por eso es límite que demarca los caminos que va andando, desde y por siempre. El término o fin de algo se gesta desde el inicio, por eso, la andadura de cada ente, que es, es terminación o realización permanente. En ese sentido, el andar del ser humano es ya término, desde un comienzo, porque es búsqueda constante de realización. Dicha búsqueda no es sencilla, sin duda, porque sigue el trazo del acontecimiento ondulante e impredecible del ser, porque en ella se manifiesta el incesante desocultamiento y ocultamiento que este es. Con todo, hay que hacerse cargo de tal búsqueda, eso es atender al ser y comprenderlo o, en todo caso, intentar hacerlo.

El no reconocimiento de esa búsqueda, que somos, se afirmó y consolidó en la metafísica, en favor de la concepción de la vida como un proceso evolutivo con etapas distintas que hay que comenzar y acabar, para alcanzar metas alineadas con expectativas ajenas al término o fin (*telos*) del ser. Dicha concepción de la vida humana se corresponde con el entendimiento del mundo como naturaleza (la naturaleza legitimada, sobre todo, por la ciencia moderna), en el que no hay posibilidad de pensar teleológicamente las cosas, pues el movimiento ya no es comprendido como génesis (o surgimiento permanente), sino, como locomoción, y las causas son concebidas como eficientes, antes que contempladas como finales (Glazebrook, 2000a, p. 112). Ello asegura un conocimiento artificial (no genuino) del mundo y de la vida humana, porque se asienta en el no reconocimiento de la dificultad de la comprensión del ser. Tal no reconocimiento denota una huida de un acercamiento natural al mundo, en nombre de la permanencia de una re-presentación segura y controlada de este.

La comprensión de lo que genuinamente es el ser colisiona con la seguridad y el control, pues estas nociones no tienen lugar en el acontecimiento de todas y cada una de las cosas que son. Tal comprensión, por tanto, tampoco es comprensión plena, porque nunca se finiquita, nunca está cerrada. La comprensión [*Verstehen*] siempre está aconteciendo junto con el ser humano que intenta comprender y comprenderse, ese ser que es *Da-sein*, que es existencia o posibilidad de ser de muchas maneras. Al ser así el ser que busca comprender, la posibilidad que es se refleja, también, en su comprensión (Heidegger, 1998, p. 168; GA 2, pp. 191-192). De esta manera, esta puede ser, efectivamente, comprensión, pero también incomprensión, el ser humano que atiende al ser puede comprender, pero también confundirse al respecto, y creer que está comprendiendo

cuando en realidad no lo está haciendo. También el ser humano, que es existencia, puede quedarse en la antesala de la comprensión, a pesar de todo el esfuerzo desplegado, y así ser, solo, pre-comprensión. Esta situación de la comprensión no se funda en la incapacidad humana, la incomprensión no se explica, en principio, por la carencia de habilidad, inteligencia o destreza de quien quiere conocer. La dificultad de comprender es tal por el acontecimiento que es quien trata de comprender, y este es así por su pertenencia al ser. Finalmente, el complejo acontecer de la comprensión es expresión del des-ocultamiento permanente del ser.

Hans-Georg Gadamer nutre el pensamiento heideggeriano, sobre la comprensión, con la siguiente reflexión: "*Comprender* no significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar en un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana." (Gadamer, 1998, p. 105) Cuando el ser humano es, ya está comprendiendo; está comprendiendo bien, comprendiendo mal, o pre-comprendiendo, pero está comprendiendo de alguna forma. La comprensión [*Verstehen*] es un acontecimiento que acompaña al ser humano, no por una orientación consciente de este o una decisión, sino, por la relación íntima entre el mismo y el ser, pues el *Da-sein* tiene que responder a la interpelación del mundo. La comprensión "arrastra" las preguntas, inseguridades y confusión del ser humano, en ese sentido, pensándola, de manera auténtica, no se puede sistematizar y configurar como un proceso con fases depuradas que se suceden y que deben ser respetadas, para asegurar el conocimiento. Comprender es andar en el mundo y, como tal, la imprevisibilidad lo acompaña, porque su andar es transitar entre lo no presente y lo presente, permanentemente. Por tanto, comprender no es conocer, en el sentido de fijar y asegurar el significado de algo que interesa; comprender es continuar nuestra relación con todos y cada uno de los seres que se muestran, sin poder determinar con seguridad a qué nos pueda conducir ello.

El comprender se asienta en la atención a lo que es, desprendiéndonos, en lo posible, de todo presupuesto que obstaculice y vicie una mirada genuina a lo que pasa a nuestro alrededor, lo cual, siempre, nos comprehende. Dicha atención, según Heidegger, sostiene las ideas de los pensadores iniciales, como lo hemos tratado en los anteriores subcapítulos. En esta línea, se inscribe la reflexión del filósofo alemán sobre una sentencia de Parménides, muy estudiada a lo largo de la historia, aquella cuya clásica traducción refiere a que "el ser y el pensar son lo mismo" (τὸ γὰρ

αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι). Dicha proposición, como indica Heidegger en el curso de 1935 *Introducción a la metafísica*, no ha sido propiamente pensada, más bien, su estudio se ha sujetado a los códigos del pensamiento que ha olvidado al ser, por eso, su interpretación es falsa (Heidegger, 1997, pp. 127-128; GA 40, p. 145). Lo primordial que explica la tergiversación del referido enunciado griego es la comprensión del sentido de "*noein*" (νοεῖν). Este término se tiene que comprender, primigeniamente, como una palabra que nombra una especie de respuesta ante el aparecer que se muestra en el acontecimiento del ser; cuando los diversos y múltiples entes se presentan, el ser humano no tiene opción, simplemente se da cuenta de estos, los tiene que atender y así comenzar a pensar. Este pensar es como una continuación, inevitable, de la mostración de las cosas en el movimiento del ser, tal pensar, por ende, no es una acción que decide hacer el ser humano. Dicho pensar es acontecimiento intrínsecamente vinculado con el advenimiento del ser.

Pero la sentencia de Parménides ha sido traducida e interpretada sin considerar ello. A lo largo de la historia del pensamiento occidental (posterior al pensamiento inicial), lo que ha primado son los postulados y objetivos del discurso metafísico, desde estos se ha estudiado todo, inclusive, lo previo a la emergencia de la metafísica. El "*noein*", que forma parte de la proposición referida, también ha sido entendido bajo los códigos de la reflexión occidental; por ello, su sentido de ser "un pensar-respuesta", que sigue a la interpelación del ser, se pierde y es reemplazado por la asignación del significado de pensamiento humano como facultad humana. Cuando νοεῖν se equipara al pensamiento humano entendido como una capacidad, se reduce su significado inicial, se limita en gran medida; cuando ello sucede, al mismo tiempo, se ensalza, en un alto grado, al ser humano como un ser que posee una habilidad, que desarrolla una percepción. De esta manera, se olvida la condición primaria de este ser, esto es, la condición de ser un ser que acontece diferenciándose de los otros entes y, a la vez, estando junto a estos, en tanto es en la *physis* o el ser (Schoenbohm, 2001, p. 157). Se inicia, así, un empoderamiento del ser humano que desarrolla la concepción del mismo como alguien que es capaz de percibir y de razonar y, consecuentemente, de gestionar el conocimiento de la verdad.

El problema de tal empoderamiento consiste en que contribuye a desatender y olvidar a la situación inicial del ser humano, la de ser un ser que, en tanto transita en la *physis*, padece el des-ocultamiento del ser. Eso somos, genuinamente, y eso no es bueno ni malo, simplemente, es, y hay

que hacernos cargo de ello. El ser humano, en principio, no controla nada, pero el ser tampoco lo hace, el acontecimiento del ser no se comprende bajo esos términos. No hay nada ni nadie que fundamente la realidad y que determine el proceso que siguen todas las cosas que forman parte de esta. Simple y sencillamente, el mundo acontece en tanto es, y el ser humano y los demás entes, que están junto a él, también acontecen, porque son. El movimiento del ser no supone un plan o una ruta predeterminada, aquel no es lineal, uniforme ni causal, simplemente, se da, de forma impredecible. Lo oculto y lo desoculto, que reposan en él, no son fases o etapas claramente diferenciadas, sino, momentos inseparables, unidos en su diferencia. Además, el des-ocultamiento, que es, puede transmitir muchos y diversos sentidos, lo que redunda en la dificultad de su comprensión, que es la dificultad de comprender, evidentemente, la verdad (*a-létheia*).

> "Des-ocultamiento" puede significar que el ocultamiento es abandonado, cancelado, superado o expulsado, con lo cual abandonar [*Wegnehmen*], cancelar [*Beseitigen*], superar [*Überwinden*[8]] y expulsar [*Bannen*] son esencialmente distintos. "Des-ocultamiento" puede significar también que el ocultamiento de ninguna manera es permitido [*nicht zugelassen*], que, aunque sea posible y una constante amenaza, no existe ni puede originarse. A partir de esta multiplicidad de significados del prefijo "des-", vemos fácilmente que ya en este respecto es difícil determinar el des-ocultamiento." (Heidegger, 2005b, p. 21; GA 54, p. 20)

La diversidad y multiplicidad de sentidos del des-ocultamiento permite comprender que este no es un concepto, porque no se puede fijar o definir. Des-ocultamiento puede significar muchas cosas, en atención a lo que pasa con el ocultamiento, pensándolo desde lo que puede sugerir el prefijo "des". Pero esto no es una cuestión semántica ni morfológica, como se podría suponer, sino, ante todo, una cuestión ontológica, en tanto el des-ocultamiento o la ἀ-λήθεια es una palabra que nombra la experiencia del ser (como se trató en el subcapítulo anterior). El punto primordial es, pues, el acontecimiento del ser, esto es, ¿cómo acontece el ser? ¿cómo se da el ocultamiento y el desocultamiento? ¿cómo las cosas o los seres se des-ocultan? Lo que es, ante todo, es el acontecimiento del mundo, que interpela al ser humano y lo "invita" a pensar y hablar de él; así surgen, finalmente, las palabras.

[8] El tratamiento de este término griego tendrá un lugar importante en el capítulo 3, en función de los objetivos de la presente investigación.

Los diferentes sentidos del des-ocultamiento permiten entender la dificultad de pensar y comprender al ser. Ya es complejo comprender el vínculo, en su distinción, entre el ocultamiento y el desocultamiento, esto es, la íntima relación entre dos cuestiones que podemos considerar, incluso (desde nuestra formación metafísica), opuestas. Y aumenta la complejidad, el atender a que el des-ocultar se puede comprender de varias maneras. Es una tarea muy difícil pensar y comprender el des-ocultamiento del ser; por ende, es muy complicado comprender la verdad, la verdad original griega, que es *a-létheia* o des-ocultamiento. Si atendemos más a la situación del ser humano respecto de los demás entes que son diferentes a él, en general, y respecto a los demás entes que son como él, en particular, podemos entender lo dificultoso que es comprender el des-ocultamiento del ser, en toda su amplitud.

El ser humano es existencia en tanto es posibilidad de ser de muchos modos, por ende, es posibilidad de comprender y de comprenderse. Este, como *Dasein*, existe entre y junto a otros entes, y, con respecto a los demás seres humanos o *Dasein*, co-existe. Ser, en el mundo del ser humano, es ser con otros seres humanos, necesariamente; el *Dasein* es en el mundo con otros *Dasein*. Ello, evidentemente, no es producto de una decisión del ser humano, sino, expresión del acontecimiento y mostración del ser. Aquel anda en el mundo con otros seres humanos, existe con otros que existen como él; por ello, su existencia es coexistencia [*Mitdasein*], existir es co-existir. (Heidegger, 1998, p. 139; GA 2, p. 152). Los seres humanos se relacionan, natural y necesariamente, en el acontecer cotidiano que los comprehende, de manera inevitable y perpetua. En ello descansa la coexistencia, pero esta se tergiversa si la pensamos en términos espaciales, esto es, si la afirmamos en atención a que los espacios suelen ser ocupados por más de un ser humano. Entonces, como solemos estar los seres humanos en determinados espacios, juntos, coexistimos. Pero esta lectura de la coexistencia se funda en la asunción del ser humano como un sujeto espacial y en el olvido del mismo como una manifestación del ser.

La coexistencia no descansa en que el *Dasein* no esté espacialmente solo, sino en que los otros seres humanos también están (son) en el mundo, como él (Heidegger, 1998, p. 145; GA 2, p. 161). Por ello, un ser humano puede encontrarse solo en un lugar, esto es, no estar acompañado, empíricamente, por otro u otros seres humanos, durante un tiempo determinado; pero, con todo, aquel sigue coexistiendo. La coexistencia es anterior a la soledad espacial. Y, en tanto esta

coexistencia descansa en la existencia que es el ser humano, presenta, también, la imprevisibilidad y dificultad de esta, que es herencia del acontecimiento del ser. La complejidad de la existencia reposa en la posibilidad de ser de muchas maneras que es esta, por tanto, la coexistencia también es difícil, pues es como el encuentro de muchas y diversas posibilidades de ser. Este encuentro puede devenir en comprensión, pero, también, en tensión; con todo, más allá de cómo se decante este coestar, este es necesario e inevitable. La coexistencia significa que el ser humano tiene que atender a distintas y numerosas cuestiones con otros, lo cual conduce a una situación no sencilla que siempre nos condiciona. Desde la coexistencia, el ser humano tiene que atender a una cuestión primordial: la cuestión del ser, desde su des-ocultamiento o verdad.

> "Hay que plantear, pues, la cuestión de la esencia del ser-unos-con-otros, es decir, la cuestión de la estructura de una determinada forma de ser, a saber, de la forma de ser de lo que llamamos existencia o Dasein, la cual existencia o Dasein se caracteriza por su *Existenz*, por su existir [nota a pie omitida]. Y la respuesta que hemos obtenido es la siguiente: el ser-unos-con-otros es un compartir la verdad." (Heidegger, 2001b, p. 116; GA 27, p. 107)

La preocupación del ser humano por la verdad es la preocupación de todos y cada uno de los seres humanos por esta. La *a-létheia* no es pensada por uno, sino, por todos, desde la existencia que es coexistencia. La verdad no es el objeto de estudio de uno o de un determinado grupo; pero esto no se comprende si no se parte de la verdad como des-ocultamiento. La verdad inicial griega está íntimamente vinculada con el movimiento de la *physis*, y este con el acontecimiento del ser. Por tanto, la *a-létheia* no es un concepto, sino, un movimiento constante y permanente; tal es el devenir del ser. Y el ser humano que dice ἀλήθεια también es un ser que transita en y con la *physis* y que pertenece al advenimiento del ser. En ese sentido, la verdad y el ser humano "están en las mismas condiciones", esto es, tales son en tanto expresan el acontecimiento del ser. De esta manera, el ser humano, en cierta forma, es des-ocultamiento (así como la verdad) y transita entre lo no presente y lo presente, indefinidamente; no desatendamos a que este es posibilidad de ser, de muchos modos. El ser humano que atiende al des-ocultamiento del mundo es un ser que, al mismo tiempo, se está des-ocultando; el ser humano que atiende al movimiento del ser y que es acontecimiento, también es coexistencia. Ello explica, finalmente, que pensar, auténticamente, el acontecimiento de todas las cosas que nos aparecen y hablar sobre esto es una tarea muy difícil, sin duda, pero necesaria. Se trata de pensar el ser desde el des-ocultamiento y la coexistencia.

Por eso, la labor asumida por los pensadores iniciales significó (y significa) un gran reto, al esforzarse por pensar y hablar sobre lo que, genuinamente, es la *physis*, procurando que no se filtren, en lo posible, presupuestos forjados en todo contexto humano. La disposición por pensar y hablar sobre el ser está presente, en gran medida, en el pensamiento antiguo griego; pero la atención a aquel como acontecimiento de des-ocultamiento, y el consecuente decir, al respecto, son propios del pensamiento inicial anterior a la metafísica. La historia del pensamiento sobre el ser es, en un grado importante, griega, pues la mayoría de los pensadores griegos presentan ideas que expresan una disposición a comprender qué significa "ser"; esto se presenta como una preocupación, de manera directa o indirecta. Pero, según Heidegger, solo en los pensadores iniciales esa preocupación partió de la *physis* y, siempre, volvió a ella. Solo estos pensadores comprendieron que el sentido genuino del ser se muestra en la *physis*, esto es, en todas las cosas que reúne esta; por ende, sus ideas, no ajenas, en determinado grado, a cierto ejercicio de abstracción, siempre se remiten a aquellas. En las ideas de los pensadores iniciales hay una especie de "fidelidad" a la *physis*, la que se va perdiendo, paulatinamente, en los siguientes pensadores griegos.

Esta pérdida no se debe, necesariamente, a una indiferencia o a un rechazo (directo o consciente) a la *physis*, tal es, más bien, en determinados e importantes casos, una consecuencia de la búsqueda por precisar el significado del ser de todo lo que se mueve alrededor del ser humano y con el mismo. Paradójicamente, esa búsqueda desencadenó el dejar de atender a la *physis*, cuando lo que la impulsó fue el acontecimiento de todos los seres comprehendidos en ella. Lo central, en este momento, es comprender cómo aconteció la atención a la *physis*, cómo esta atención dejó de ser tal, gradualmente; pues eso aportó al nacimiento de la metafísica. Para ello, hay que centrarnos en el significado que fue adoptando el término φύσις; esta palabra, paulatinamente, dejó de referir al surgimiento permanente de lo oculto hacia lo desoculto, y comenzó a aludir al ser del ente, esto es, a lo que es el ente como tal. Eso la condujo a tomar, progresivamente, distancia respecto de su sentido genuino de emergencia constante y perpetua, y, con ello, a dejar de atender, poco a poco, a τὰ φύσει ὄντα, a las cosas que son en la *physis*, para entender lo que determina que estas sean. "Según la aclaración de la palabra φύσις, esta significa el ser del ente. Cuando se pregunta περί φύσεως, por el ser del ente, entonces la deliberación sobre la *physis*, la "física" ["*Physik*"], en

sentido antiguo, por el hecho de referirse al ser trasciende ya por sí misma el ente τὰ φυσικά. La "física" determina desde los comienzos la esencia y la historia de la metafísica." (Heidegger, 1997, p. 26; GA 40, p. 20) El interés por τὰ φυσικά, paradójicamente, conduce a trascender las cosas que son en la *physis*, con miras a comprender el ser; ello sucede en determinado momento del pensamiento griego.

Lo que despertó el interés inicial, es decir, τὰ φύσει ὄντα, comienza a ser desestimado en nombre del ser que posibilita que estos sean; en términos más básicos, las cosas que se encuentran en la *physis*, desde un inicio, llaman la atención, interpelan y desencadenan preguntas, pero, en la búsqueda de respuestas, los entes que interesan, luego, ya no interesan. Lo sumamente problemático de esta cuestión no reside en que estos pierdan interés para el ser humano, de hecho, eso puede pasar (como, efectivamente, pasó en la historia del pensamiento occidental), sino en que lo que, en adelante, conduce las reflexiones, se deba a aquello que ya es desestimado. Lo que preocupa es el ser del ente como tal, esto es, una cuestión que se sostiene en el ser de los entes que ya no preocupan. Pero, sin la atención inicial en τὰ φυσικά, no hubiese sido posible abordar el ser del ente como principal preocupación filosófica, de esta forma, esta existe porque τὰ φύσει ὄντα son. Sin embargo, la búsqueda reflexiva se direccionó de esta manera y comenzó su desarrollo, sin darse cuenta de esta incongruencia interna.

La pregunta por lo que es el ente, como tal, condujo a una respuesta que se asentó en la idea de que había que ir "más allá" de las cosas para resolver dicha interrogante, había que trascender τὰ φύσει ὄντα para llegar a una resolución. "En griego "por encima de", "más allá de" se llama μετά. El preguntar filosófico por el ente como tal es μετὰ τὰ φυσικά, pregunta por algo más allá del ente; es metafísica." (Heidegger, 1997, p. 25; GA 40, p. 19) La atención inicial en τὰ φυσικά se va replanteando, paulatinamente, hasta asumirse como preocupación por μετὰ τὰ φυσικά; la idea de lo "más allá" comienza a adquirir realce. Va emergiendo, pues, un convencimiento de que para comprender el ser de las cosas hay que trascender estas. Este redireccionamiento del pensamiento es la semilla de la metafísica que ha regido, y rige, gran parte de la historia del ser. La metafísica, originalmente, responde a las palabras μετὰ τὰ φυσικά, es decir, está condicionada por una preocupación que remite, finalmente, a las cosas que se muestran ocultándose y desocultándose. Y si bien en aquella destaca el tomar distancia de estas, la misma no puede, en principio, eliminar

la remisión a τὰ φύσει ὄντα, en último término. La metafísica, en tanto es, originalmente, μετὰ τὰ φυσικά, no puede "desprenderse" de la φύσις. Es cierto que, en términos óntico-cronológicos, la metafísica ha disuelto, prácticamente, todo vínculo con las cosas que acontecen; sin embargo, en términos ontológicos, la metafísica no puede eliminar su relación con estas. Heidegger trata de develar esto último, en determinado grado, en su pensamiento.

No se puede eliminar la ligazón entre algo y aquello que lo originó; se puede desconocer o no reconocer esto último, sin duda, pero ello no es suficiente para erradicar una unión genuina que trasciende cualquier decisión adoptada y proceder asumido. La unión entre un árbol y sus raíces, por ejemplo, permanece, a pesar de que estas, generalmente, no sean visibles; tal unión continúa aún en el caso de que el árbol sea derribado. El vínculo íntimo entre algo y aquello de lo que nació se puede invisibilizar, sin duda, pero ello no se equipara, evidentemente, con la no existencia de dicha relación. La metafísica es una "época" en la historia del ser que ha ejercido y ejerce, aún, una gran influencia, es una expresión del pensamiento que ha direccionado y direcciona, todavía, sólidamente, el acercamiento del ser humano a todo lo presente en su realidad. La reflexión metafísica ha desarrollado y consolidado el estudio de esta, supeditado a los presupuestos y objetivos del ser humano entendido como ser racional; con todo, ello no puede eliminar su condición inicial de ser pensamiento μετὰ τὰ φυσικά. La metafísica es y siempre será, originalmente, μετὰ τὰ φυσικά, la metafísica es y siempre será meta- φύσις. La preocupación por la *physis* es la semilla de la metafísica; aunque suene contradictorio, la atención a la *physis* inició un camino que, en determinado momento, optó por desatender a la misma.

Podemos afirmar, por tanto, que sin la *physis* no hay metafísica, esta le debe su presencia a aquella. "La meta-física [*Meta-physik*] es según su esencia histórica, a lo que el nombre originado de curiosa manera al mismo tiempo aún indica, para entender como un concebir de la φύσις." (Heidegger, 2006, p. 319; GA 66, p. 379) La meta-física se presenta, en principio, como un intento de comprender la *physis*, sobre esa base, entiende que para lograr eso tiene que ponerse "por encima de" los *physei onta*; ello finalmente, la define. Luego, su desarrollo la conduce a afirmar y consolidar una incongruencia; cuando ello ocurre, la meta-física ya se presenta como metafísica, como un pensamiento que ha olvidado al ser y que se ha concentrado en el ente, y que, sobre esa base, ha sostenido, y sostiene, un conjunto de postulados, proyecciones y propósitos que gobiernan

nuestro acercamiento a todo y a nosotros mismos. Pero, más allá del discurso errado y artificial en el que se convirtió la metafísica (al que atenderemos, más adelante, con detenimiento), no debemos dejar de considerar a aquello que se encuentra en el comienzo de su historia.

La *physis* está en el inicio de la historia de la metafísica, esto es, lo que posibilitó a esta fue aquella. Sin duda, la *physis* no es meta-*physis*, y, menos, metafísica, pero, el acontecimiento que es condicionó, en cierto grado, la emergencia de esta gran e influyente etapa de la historia del pensamiento occidental. En otras palabras, el movimiento de la *physis* es, en cierta forma, "responsable" de la metafísica. No se trata, en este momento, evidentemente, de culpar a la *physis* de algo, sino, de ahondar más en la meta-física que inicialmente fue la metafísica, retomando el sentido genuino de la *physis*. Esta es surgimiento constante y permanente que se muestra en todas las cosas que son, la *physis* es, en esa línea, un *phainesthai* eterno que comprehende a todos los seres que acontecen (Scott, 2001, p. 28). El aparecer de la *physis* es el aparecer de todos los entes que son y dicho aparecer es movimiento incesante y complejo. Es así porque es movimiento de des-ocultamiento, en el que se transita, permanentemente, entre lo oculto y lo desoculto, y viceversa. Estos no son, como ya se ha observado, etapas o fases que se pueden distinguir claramente, sino, momentos unidos en su distinción, momentos diferentes que forman parte de lo mismo. De esta manera, comprender lo presente es comprender, en cierta forma, lo no presente: comprender lo ausente no es comprender lo divorciado de lo presente, sino, comprender lo que es ausente habiendo sido presente y estando por ser presente. Por eso, la referencia al acontecimiento del ser como des-ocultamiento (con el guion entre el prefijo y el término) supone la intención de indicar que el ocultamiento y el desocultamiento están íntimamente vinculados.

La dificultad de la comprensión del ser, que es comprensión del movimiento de la *physis*, radica en lidiar con el aparecer y el desaparecer de algo, es decir, en comprender que el aparecer no es permanente y que el desaparecer, de lo mismo, nunca termina. Esto significa un reto para la comprensión humana, un reto que, en el caso de los pensadores iniciales, generó ideas que no desatendieron a lo presente, ni a lo no presente, que no destacaron a uno en desmedro del otro. Pero no sucedió lo mismo con el pensamiento posterior a estos. Los siguientes pensadores griegos, en diferentes medidas, se orientaron hacia lo presente, desconociendo su vínculo con lo ausente; estos, paulatinamente, fueron optando por lo estable en detrimento de lo cambiante. Tales,

partiendo del des-ocultamiento y reconociendo, probablemente, su complejidad, se dirigieron hacia el desocultamiento y ahí permanecieron. Desde el movimiento de la *physis*, en determinado momento, el pensamiento griego apuntó a la claridad de lo desoculto y fue desestimando la oscuridad de lo oculto. A partir de su atención a la *physis*, el pensador griego se dirigió al ser del ente y se alejó de τὰ φυσικά. Por ello, desde el pensar la *physis* (la "Física" en la acepción antigua), y gracias a este, se originó la metafísica.

Dada la estrecha relación entre el pensamiento sobre (el ser de) la *physis* y la metafísica, podemos decir, desde la historia del ser (que nos reúne a todos y a todo), que la *physis* tuvo que conducir a la metafísica. Si la metafísica se asienta en la experiencia griega de la *physis*, el movimiento de esta posibilitó y sostiene su devenir (De Gennaro, 2006, p. 39). Lo que, sin embargo, no justifica la confusión y el olvido de la metafísica, sino, los aclara desde su fuente. Como observábamos líneas atrás, no nos toca, en este momento, analizar ni evaluar todo lo que es o ha llegado a ser la metafísica, sino, subrayar lo que condujo a su nacimiento. Y ello es el pensamiento sobre la *physis*, es decir, la "Física", que no es, obviamente, la ciencia moderna abocada a la naturaleza, sino, el pensamiento antiguo griego motivado por el movimiento de τὰ φυσικά. De esta manera, se puede afirmar que la metafísica se debe a la física, y, siendo aquella meta-física, se puede decir que, en determinado grado, es física. "Donde el ser es φύσις, la metafísica es física" (Glazebrook, 2000b, p. 178); pues, desde la comprensión de la *physis* como el ser, el pensamiento griego (posterior al inicial) decidió ir "más allá" de τὰ φύσει ὄντα, para entender el ser de estos.

A partir de lo anterior, Heidegger considera que no tiene importancia deliberar sobre la concepción de la *Física* de Aristóteles como un escrito con ocho libros y preguntar si tal obra fue pensada, en principio, como un todo único y compacto, o si los libros de tal escrito fueron redactados en un mismo tiempo. Así como tiene poco sentido afirmar que, en el marco del corpus aristotélico, la Física es anterior a la Metafísica, "puesto que la Metafísica es tan «física» como la Física es «metafísica» [*da Metaphysik ebenso sehr «Physik» ist als die Physik «Metaphysik»*]. (Heidegger, 2001d, p. 202; GA 9, p. 242) El vínculo estrecho entre τὰ φύσει ὄντα y μετὰ τὰ φυσικά deslegitima cualquier discusión que atienda a la problemática de la cronología de la Física y la Metafísica aristotélicas, según Heidegger, y, consecuentemente, la muestra como una disquisición artificial que desatiende lo inicial y lo más importante. Lo relevante es la cuestión de que la metafísica

(griega) se puede considerar física, esto es, preocupación por lo que es en la *physis*, así como la física (griega) se puede reconocer metafísica, es decir, pensamiento sobre lo que está más allá de la *physis* y que permite comprender a esta. Este punto invita a pensar en la situación de la metafísica (y también de la física), digamos, "madura", ya consolidada en el pensamiento occidental, con respecto a su origen griego; la presente investigación atenderá a ello, directamente, en el tercer capítulo.

1.4 De la meta-*physis* a la metafísica. La necesidad de la presencia, la consistencia y la permanencia

La metafísica, que conocemos como una época influyente y determinante en la historia del pensamiento sobre el ser, fue, originariamente, meta-*physis*, esto es, pensamiento interesado en la comprensión de la *physis*. Nos toca pensar más, a continuación, en cómo y por qué la noción de meta-*physis* se fue olvidando y, al mismo tiempo, se fue perfilando, sostenidamente, el concepto de metafísica. La tarea que, en adelante, emprendemos, no se resuelve, evidentemente, con un estudio sobre la formación de palabras; no se trata de subrayar que, muchos términos, en determinado momento de su desarrollo histórico, invisibilizan los prefijos (o sufijos) que los constituyeron inicialmente. De esta manera, la presentación y uso contemporáneo de muchas palabras no muestran, con claridad, los componentes gracias a los cuales se formaron estas. Sin duda, esto es cierto, pero la labor que iniciamos ahora apunta, más bien, a reconocer y comprender, de forma más detenida, las experiencias, las confusiones, las decisiones y las orientaciones que estuvieron detrás del tránsito de la meta-*physis* a la metafísica. Se apunta, por tanto, a develar y pensar cuestiones que sostienen la emergencia del concepto de metafísica y el olvido, simultáneo, de la *physis* que está en sus orígenes.

El problema del olvido de la *physis* parte de la misma *physis*, en cierto sentido. La *physis*, en tanto surgimiento permanente que es des-ocultamiento del ser, es un acontecimiento que transita, indefinidamente, entre lo no presente y lo presente. De esta manera, la *physis* es, genuinamente, un movimiento que sale al encuentro del ser humano y lo invita a abordarlo. El pensador griego, posterior a Anaximandro, Parménides y Heráclito, motivado, como estos, por la comprensión del ser, fue trazando, sin embargo, un camino distinto al que siguieron los mismos. Un camino que,

partiendo de esta especie de "ambivalencia ambigua" del ser (al comprehender lo presente y lo no presente, al mismo tiempo), fue atendiendo más a lo presente y, por ello, reinterpretando el sentido de presencia del ser. Al encontrarse entre lo no presente y lo presente, siendo comprehendido por este acontecimiento incesante, el ser humano atendió más a lo presente y lo fue comprendiendo, distanciándose de su sentido genuino. La presencia del ser que es aparecer constante e inacabable, esto es, movimiento de un permanente aparecer, fue equiparándose a lo presente que aparece y así permanece; puede parecer que tales ideas significan lo mismo, pero no es así.

Lo presente que aparece y así permanece es una idea que se aleja de la presencia genuina del ser porque se asienta en una inclinación hacia lo presente y un distanciamiento de lo no presente. De este modo, tal idea supone un no reconocimiento del acontecimiento que es el ser, en primer lugar, y, consecuentemente, una orientación hacia solo una manifestación del mismo. Lo presente, entendido como lo que aparece y permanece inalterable, por un largo margen de tiempo (o por siempre), es una expresión del ser que no debe ser confundida con este; pero eso pasó en la historia del pensamiento occidental. La presencia del ser es, ante todo, movimiento, no estado; por eso, tal es presenciar, aparecer, que se sostiene y, así, se presenta, sin dejar de acontecer. Pero, en determinado momento, el pensamiento griego dejó de atender a este sentido de ser y a todo lo que comprehende; aquel se sujetó a lo presente, en su significado más directo y concreto, y así fue redireccionando su contemplación (Heidegger, 1997, p. 62; GA 40, p. 65). Este redireccionamiento fue paulatino y complejo, como toda reconsideración y replanteamiento de ideas; no sucedió, bruscamente, un cambio, fruto de un divorcio de todo lo anterior. La atención en la *physis* se conservó, en una importante medida, en el pensamiento griego, y su ser vinculado con la presencia, también; pero el significado de esta presencia se va replanteando, aunque todavía en atención a las cosas, en la *physis*, que interpelan y que se quieren comprender. Según Heidegger, el pensamiento de Aristóteles, en un importante grado, representa este momento de tránsito.

> "¿Qué es lo presente que aparece en el presenciar? Al pensamiento de Aristóteles lo presente se le muestra como aquello que, habiendo llegado a un estado [*Stand*], está en una consistencia [*Beständigkeit*], o, llevado a su situación [*Lage*], yace delante [*vorliegt*]. (…) Aristóteles concibe lo consistente y yacente delante como algo de cierto modo en reposo [*ein Ruhendes*]. El reposo se muestra como un carácter de la presencia [*Anwesenheit*]. Pero el reposo es un modo eminente de la movilidad. En la quietud el movimiento ha llegado a

> su acabamiento [*hat sich die Bewegung vollendet*].” (Heidegger, 2000e, p. 330; GA 6.2, p. 367)

En las ideas del filósofo griego Aristóteles, se puede identificar la noción de lo presente, pero este ya no es comprendido como se hizo en el pensamiento inicial, esto es, ante todo, como un presenciar, como algo que está en perpetuo acontecimiento. Se trasciende este movimiento y se origina un estado, es decir, algo que se ha podido sustraer de aquel y que así se presenta, y desde esta presencia puede ser abordado. Y eso puede suceder porque lo presente muestra consistencia [*Beständigkeit*], esto es, estabilidad, solidez y continuidad. Lo presente se “libera” del acontecimiento que lo unía a lo no presente y, por ello, es estable, en ese sentido, permanece; la posibilidad de que se mueva y cambie ha sido desterrada. Su estabilidad se articula con su solidez, lo presente es firme y compacto, es decir, no hay posibilidad de que sea alterado o perturbado, no admite fisuras en su ser. Con ello, se garantiza su permanencia; esta se redefine, pues se pasa de la permanencia del movimiento constante e impredecible del aparecer del ser a la permanencia de lo presente como un estado inalterable y prolongado. Por ello, lo presente yace delante [*vorliegt*], pues se encuentra de tal modo perfilado, constituido y asegurado, que está como “a disposición” de quien quiera aproximarse a él. Ello contrasta con la dificultad de pensar en el ser cuya presencia es movimiento imperturbable de des-ocultamiento.

Lo presente que yace delante está, de cierta manera, en reposo, es decir, ajeno a cualquier movimiento; su ser se asienta, justamente, en la tranquilidad. Pero Heidegger atiende al reposo [*die Ruhe*] y discute su supuesta desvinculación del movimiento. Aquel no es este, sin duda, pero eso no implica que esté divorciado del mismo; siempre hay una relación entre el reposo y el movimiento. El reposo puede comprenderse como quietud, pero no como estatismo eterno; comprender al reposo conduce a comprender al movimiento. El ser del movimiento recala, tarde o temprano, en el reposo, por ello, este es tal, en atención al movimiento, y viceversa. El sentido del vínculo entre el movimiento y el reposo descansa en la idea de acabamiento [*Vollendung*]; este no es un fin o un cierre entendido como un estado que se equipara a un punto fijo en la historia. El acabamiento es un acontecimiento, el acabamiento es un acabar, un estar acabando. Entonces, si en el reposo el movimiento ha llegado a su acabamiento, en él el movimiento está acabando; en cierta forma, en el reposo el movimiento (aún) es. En ello consiste la relación íntima entre estos y,

en función de este vínculo, Heidegger discute a lo presente contemplado en el pensamiento aristotélico y concebido, en cierta forma, como reposo.

El presenciar, y la consecuente permanencia, del ser de la *physis* es lo que inicia la referida discusión, una discusión que confronta, finalmente, sentidos de lo presente y de lo permanente en el espectro del pensamiento griego. En esta confrontación, Heidegger atiende a los pensadores iniciales y al acercamiento al ser que evidencian sus ideas. Pero él también subraya cómo el pensamiento griego, posterior a aquellos y siempre preocupado por el ser, comprende lo presente y lo permanente. El significado de la permanencia de lo presente, en las ideas de los pensadores posteriores a los iniciales, enfatiza la noción del perdurar, del perpetuarse, relacionada, estrechamente, con la ουσία. El ser significa, en un importante grado, en el pensamiento griego, ουσία (Heidegger, 1997, p. 65; GA 40, p. 68). Esta palabra, en su concepción tradicional, consolida, según Heidegger, en la filosofía griega (que ya no es pensamiento inicial), y en la filosofía aristotélica, en particular, la comprensión del ser que se asienta en la idea de lo presente consistente, permanente y quieto. La sustancia, como significado tradicional de ουσία, contrasta con el sentido arcaico de la misma, el cual refiere a "posesión", "hogar", "propiedad" y que no es atendido en la filosofía griega (Adrián, 2009, p. 44). En esta, dicho término nombra, principalmente, al ser en el sentido de presencia constante y consistente; ello es a lo que debemos remitirnos si queremos aprehender algo.

> "Lo constantemente presente es aquello a lo cual tenemos que recurrir en todo λόγος, en todo enunciar, siendo lo que desde siempre es pre-yacente: el ὑποκείμενον o *subjectum*. Visto desde la φύσις, del emerger, lo que desde siempre es pre-yacente es lo πρότερον, lo anterior, el *a priori*.
> Esta determinación del ser del ente caracteriza la manera en que el ente se sitúa ante todo acto de captación y enunciación. El ὑποκείμενον es el antecedente de la ulterior interpretación del ente como objeto." (Heidegger, 1997, p. 174; GA 40, p. 202)

El ser, nombrado como ουσία y comprendido como lo presente estable y permanente, es, por tanto, ὑποκείμενον, es decir, lo que sub-yace, lo que permanece debajo y, de este modo, sostiene algo. De esta manera, el ser se identifica con lo que sustenta a todo ente; el ser, entendido como ουσία, es lo que posibilita la presencia de las cosas y, consecuentemente, el hablar sobre estas. Si afirmamos que algo es, es porque el ser lo fundamenta. El ser que se equipara con la ουσία es fundamento sólido y permanente. Cuando el ser comienza a ser entendido así, comienza, también,

a distanciarse, categóricamente, de su comprensión como *physis*, porque es declarado como algo imperturbable e inmutable. Tal caracterización colisiona, evidentemente, con el acontecimiento de des-ocultamiento que es aquella; el ser se entiende como algo que se sustrae del movimiento, que es inmune a este. En todo caso, el ser también sostiene al movimiento, por tanto, es anterior a este. La *ousía* (el ser) toma, gradualmente, el lugar de la *physis*, porque ya no se trata de atender a aquello que reúne a todas las cosas en un surgimiento permanente, sino, de entender a aquello que fundamenta la presencia de todo y que permite, finalmente, hablar sobre esto. Por ello, la cosa, que es des-ocultándose, deviene, paulatinamente, en el ente que es, en tanto es percibido y fundamentado.

Sin embargo, cuando el término ουσία va tomando fuerza e iniciando un camino de empoderamiento, la palabra φύσις sigue presente, es decir, se sigue diciendo. Evidentemente, el desuso de una palabra no se produce inmediatamente, ello responde a un camino que demanda determinado tiempo y que comprehende distintos momentos. Estos no son fases separadas que se suceden fluidamente, sin sobresaltos. La fuerte presencia de la *ousía* y el desplazamiento de la *physis* es, primordialmente, el cambio de una manera de acercarse al ser a otra. Se trata, primariamente, del tránsito entre comprensiones, antes que del intercambio de palabras. El tránsito del ser como *physis* al ser como *ousía*, con lo complejo que este pudo ser, se muestra, de una manera ciertamente clara, en las ideas de Aristóteles. En este punto debemos retomar una cuestión tratada en el subcapítulo 1.2: los dos sentidos de *physis* que se pueden identificar en el pensamiento de Aristóteles, según Heidegger.

El primer sentido refiere a la totalidad de lo ente, es decir, a todas las cosas cuyo ser reposa en que son, efectivamente, en la *physis*. En otras palabras, esta es todos los entes que congrega en su movimiento. El segundo sentido apunta a la esencialidad de lo ente, esto es, a aquello que posibilita que las cosas sean. La *physis* es lo que determina que algo es lo que es. Este segundo sentido se acerca a la idea de la presencia que es estable y que fundamenta, es decir, este segundo significado sugiere la idea de la *ousía*. Lo llamativo en este punto es que el pensamiento aristotélico sobre la *physis*, según Heidegger, incorpora un concepto que luego se consolidará en detrimento de aquella. El innegable interés de Aristóteles en la *physis* (probado en su *Física*, pero también en su *Metafísica*) lo conduce a preguntarse por lo que hace posible que los *physei onta* sean, esto es, por

la esencia de estos; de esta manera, en el desarrollo de la reflexión aristotélica abocada a la *physis*, se inicia el estudio de la *ousía*. Se piensa a esta con ocasión de la *physis*, pero el desarrollo de dicho pensamiento encumbrará algo claramente distante del sentido genuino de esta.

El posicionamiento de la *ousía* en la filosofía griega, en general, y en el pensamiento aristotélico, en particular, muestra cómo la comprensión del ser va cambiando; este cambio es paradójico y ambiguo. La paradoja y la ambigüedad se asientan en que los griegos todavía siguen pensando y hablando de la *physis* y vinculándola con el ser, pero, paralelamente, la presencia de la *ousía* inaugura una manera diferente de acercarse al mismo. Este sigue preocupando, pero se comienza a pensar y nombrar de dos modos distintos, principalmente. Esto se nota, en especial, según Heidegger, en la filosofía de Aristóteles; por eso este filósofo ocupa un momento importante de tránsito en el desarrollo del pensamiento griego. La preocupación aristotélica por la *physis* y su orientación hacia la *ousía* constituyen un escenario rico y complejo, en el que hay dos actores que se contraponen pero que, a su vez, no dejan de relacionarse. Cuando Aristóteles trata a la *physis* y a la *ousía* está pensando en el ser, pero no de manera unívoca. Tales significan ser, pero no de la misma manera, la primera prueba los alcances del pensamiento presocrático en este filósofo griego, y la segunda muestra una paulatina reducción del sentido presocrático de *physis*, en determinadas ideas del mismo (Glazebrook, 2000b, p. 179). Se presenta una especie de tensión entre la *physis* y la *ousía* que no impide ver, sin embargo, su pertenencia a la misma historia. La *ousía* responde al interés de determinar la esencia, esto es, lo que determina el ser de las cosas que son en la *physis*. Y el movimiento, que esta es, muestra que la presencia se alimenta de lo no presente y lo presente; ante lo cual, la *ousía* se afirma sobre la base de esto último (lo presente). En esta línea, observa Heidegger en el escrito *Meditación*: "(…) Conforme a la historia [*Geschichte*] de la φύσις el presenciarse ουσία llega a primar y determina a partir de sí la estabilidad [*Beständigkeit*] (duración del ὑποκείμενον)." (Heidegger, 2006, p. 309; GA 66, p. 366) La primacía de la manera de comprender el presenciar (y lo presente, por ende), que representa la *ousía*, no es un logro de la misma, es, más bien, un resultado de la historia que traza la *physis*. Esta, en determinado grado y en cierta forma, ha desencadenado la emergencia de aquella.

Siendo la *physis* surgimiento y ocultamiento que permanentemente se despliega, ella dibuja una historia [*Geschichte*], que es la historia de la manera como se muestran, genuinamente, todas las

cosas que son y que, por tanto, es indefinida e inacabable. La historia de la *physis* es, entonces, la historia del ser, en un importante grado, y ello es así porque, como se trató cuando se abordó a los pensadores iniciales, la *physis* es el ser. Pero luego esta fue desplazada por la naturaleza (en la ciencia física y en el pensamiento metafísico)[9], lo que la invisibilizó y, en ese sentido, "finalizó" su historia. Desde determinada etapa de su pensamiento (las lecciones y los escritos de los años treinta), Heidegger insistirá en pensar la historia del ser y en mostrar que este está presente, aún, aunque su presencia se asienta en su ausencia, fruto de su olvido. Pues bien, si el ser y la *physis* tienen una estrecha relación, se puede deducir que la historia de la *physis* sigue presente, también. No obstante, el filósofo alemán trata y destaca a la historia del ser, principalmente; en contraste con ello, su referencia a la historia de la *physis* es reducida. Consideramos que esto se puede entender porque el ser es la cuestión primigenia y primordial que se debe pensar, mientras que φύσις es, en principio, una (relevante) palabra que nombra auténticamente el acontecimiento de este. Tal no es, evidentemente, cualquier palabra, más bien, es una "gran" palabra, que se debe al ser. Por ende, se puede pensar que las referidas historias son las mismas, pero hasta cierto punto. Retomaremos el tratamiento de esta cuestión en el capítulo tres, dada su relación con la hipótesis que anima esta investigación.

Afirma Heidegger que, de acuerdo a la historia de la *physis*, el posicionamiento de la *ousía* conlleva una comprensión de la estabilidad que recoge solo una manifestación del presenciar del ser. Se impone, así, una comprensión de lo estable que se articula, única y esencialmente, con lo sólido, lo consistente y lo quieto (como lo tratamos páginas atrás). De esta manera, se deja de reconocer la permanencia del movimiento de surgimiento y ocultamiento (de la *physis*), y, por ende, el acontecimiento perpetuo e imperturbable que es el ser. Afirma Heidegger al respecto, en el tomo 2 de *Nietzsche*, "Con ello comienza la metafísica propiamente dicha." (Heidegger, 2000e, p. 330; GA 6.2, p. 367) ¿Qué significa "la metafísica propiamente dicha"? Esta es una "época", en la historia del pensamiento sobre el ser, que inicia y afianza, gradualmente, el desplazamiento de la *physis* por parte de la *ousía*. Así pues, la presencia de esta es determinante para afirmar el inicio de una etapa que se sostiene en el desconocimiento de la *physis* y su posterior olvido. Cuando se piensa y habla sobre la *ousía*, constante y sostenidamente, podemos decir que la meta-física dejó

[9] Este punto del desplazamiento de la *physis*, por parte de la naturaleza, lo trataremos en el capítulo dos del presente escrito.

de ser tal y ahora se presenta como metafísica, solamente. Esto quiere decir que esta ya "ve a lo lejos" lo que inicialmente fue, pues su desarrollo comienza a perfilarse, de tal manera, que el ir más allá de los *physei onta* para comprender, justamente, el ser de estos es una idea que ya se pierde en el horizonte.

La pérdida de acentuación de la separación entre el prefijo y la palabra o, en todo caso, el no uso del guion que indica la distancia entre estos, es un signo importante de lo que se está gestando en el pensamiento occidental. Como se ha indicado en algunos momentos de este texto, aquello no es, ante todo, un fenómeno de carácter morfológico, sino, una cuestión ontológica. Cuando la palabra "metafísica" se presenta así, es decir, desestimando la distinción entre sus componentes iniciales, o, en todo caso, obviando el guion que separa las partes que inicialmente la constituyeron, se perfila un camino que irá consolidando el olvido de lo que aquella primeramente fue. El uso constante y sostenido del término "metafísica" tiene como trasfondo el inicio y desarrollo de una ontología (referida también como ontología tradicional) que, conservando el interés por el ser, sin embargo, no reconoce su sentido genuino de acontecimiento y lo equipara con presencia estable, sólida y continua. Preclaros representantes de dicha ontología son Platón y Aristóteles, aunque no en el mismo grado. Recordemos que, para Heidegger, Platón es quien inicia la metafísica, ello no se sustenta, evidentemente, en que él sea el primero en decir "metafísica" (sin subrayar la separación entre el prefijo y la palabra), sino en que su acercamiento al ser, fundado en la Idea (*Eidos*), establece una clara distancia entre el presenciar genuino de aquel y la concepción del mismo como una entidad inteligible, inconmovible, que fundamenta a todos los entes que son, los que percibimos sensiblemente. Mientras que Aristóteles, sin dejar de ser reconocido como un pensador que ya se inscribe en la "época" metafísica, se muestra como heredero, aún, en cierta forma, de la dedicación presocrática a la *physis*, pero, a la vez, se presenta como un filósofo que aporta al posicionamiento de la *ousía* como fundamento del ser. Por ello, las ideas de este filósofo griego ilustran, con claridad, un pensamiento de tránsito, hasta cierto punto.

Tratando de observarla desde lejos, esforzándonos por sustraernos, en lo posible, de ella (lo que siempre será difícil), la metafísica, que olvidó que es meta-física, es una manera de proceder que se funda en una autonomía respecto de su origen y que se alza como una forma de pensar que inicia un camino de desarrollo sostenido. "La metafísica no es una disciplina o doctrina (…). Es parte de

un acontecimiento, cuyo surgimiento, como su superación, no depende de la decisión de los sujetos." (Angehrn, 2007, p. 192) Ante todo, y antes que todo, la metafísica (que es μετὰ τὰ φυσικά, primigeniamente) está comprehendida por un acontecimiento, que la conduce a lo que es. Ella sigue a un movimiento que la envuelve y que va dibujando su camino. Esto es, la metafísica no es, primeramente, una manera de pensar dominante, sino, es una manifestación del ser. Gracias a este, la metafísica ha emergido y ha continuado; esto no significa que el ser la ha buscado, intencionalmente, y la ha instalado, conscientemente. La intención y la conciencia son categorías que no contribuyen a comprender la experiencia del ser. Más bien, el advenimiento de este ha dado lugar a la metafísica, por ello, todo lo que acontezca con ella tiene determinada relación con el ser.

Ni el ser humano, en general, ni el sujeto, en particular, han decidido, en principio, el establecimiento y desarrollo de la metafísica. Ello no niega, sin embargo, que la acción del sujeto (más que el andar del ser humano) haya influido, e influya, en el fortalecimiento de esta; pero, remitiéndonos al surgimiento de la misma, recalamos en el acontecimiento del ser. Recordemos que la emergencia de la metafísica se debe al entendimiento de la presencia (del ser) como la esencia del ente. Más adelante, el desarrollo y la consolidación de aquella sustentará su concepción como una doctrina, es decir, como una cantidad de conceptos, debidamente sustentados y articulados, que se deben entender y asumir, y su "promoción" como una disciplina que se debe enseñar. Esta presentación (pública) de la metafísica es la imagen más conocida de esta, una imagen que ha obnubilado su inicio y su dependencia del ser. El ser es la cuestión primordial, es la cuestión que inicialmente se pensó atendiendo a su vínculo con la *physis*, pero luego se concibió a la luz de la *ousía*. Con todo, el ser sigue presente, porque su acontecimiento envuelve a todo ente, a todo pensar y a todo decir; gracias a la preocupación por el ser, se pensó en lo que está más allá de la *physis* y, finalmente, se pensó de manera metafísica. En la "época" de la metafísica, incluso, la presencia del ser permanece, conservándose como ausencia.

> "Por cierto, a menudo se tiene que hablar en primer plano, de modo que "metafísica" como teoría se corre al horizonte. Pero esta "metafísica" es sólo una consecuencia [*Folge*] y degeneración [*Ausartung*] de la meta-física como ensamble del ente desde su entidad; pero este ensamble surge del señorío del ser *[Seyn]* y su inauguración, sobre cuyo fundamento esencial descansa toda historia como subsistencia y no subsistencia de la verdad del ser *[Seyn]*." (Heidegger, 2006, p. 321; GA 66, p. 382)

A pesar del olvido del ser, este sigue presente, Heidegger, incluso, refiere a un "señorío" [*Herrschaft*] de este, pues, al ser la cuestión primordial, la historia [*Geschichte*], que es su acontecimiento, es la historia en general. Todo lo que comprehende la historia se debe al ser y su movimiento perpetuo e impredecible. Ese ser que exhibe poder, a pesar de su desplazamiento por la esencia de lo ente, es el ser, propiamente dicho, que se debe distinguir del ser que reconsideró la metafísica en su nacimiento (como la esencia o la *ousía*) y que replanteó a lo largo de su desarrollo. El ser que siempre preocupa no es el ser de la ontología tradicional (sostenida, en determinado grado, por la filosofía clásica griega), inscrita en el pensamiento metafísico, sino el ser en su sentido genuino, ese al que procuraron atender algunos pensadores presocráticos. En determinados escritos y lecciones de los años treinta y posteriores, Heidegger procura acentuar tal diferencia y enfatizar el ser que le preocupa y que el ser humano, en general, busca (o debe buscar), dejando de apelar a la palabra "*Sein*" y usando, más bien, "*Seyn*". (Heidegger, 2003a, p. 27; GA 65, p. 11) Según el filósofo alemán, al desprenderse del término "*Sein*" (del alemán contemporáneo) y apelar a la palabra antigua "*Seyn*" (siempre para referir al ser), aclara su distancia respecto del estudio del ser del ente gestionado y destacado por la metafísica. Las últimas líneas que hemos citado son extraídas, justamente, de uno de los textos en los que se muestra dicho proceder, esto es, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*.[10]

El ser cuya historia es la historia, en general, es el *Seyn*. En la historia del ser, la meta-física es un momento y la metafísica es otro, gracias a la primera surgió esta, por eso la misma es una consecuencia [*Folge*] de aquella, un resultado de lo anterior. La presencia de tales responde al movimiento inherente al ser. La metafísica también es una degeneración [*Ausartung*] de la meta-física, esto es, se genera de esta, pero alejándose de ella, así, se vuelve algo distinto a ella. La degeneración, en este contexto, no tiene una connotación moral, sino, ontológica. Siendo una la degeneración de la otra, mantienen un vínculo al mismo tiempo que se distancian; porque lo que se generó desconoció y, a la larga, negó a su origen, con todo, el origen no deja de ser tal. Hay una unión y una separación, a la vez, entre la meta-física y la metafísica, que es manifestación de la relación entre lo oculto y lo desoculto que caracteriza la andadura del ser. La historia del ser es una historia signada por la tensión que vincula y la relación que distancia, y eso se muestra en

[10] Retomaremos esta cuestión de la sustitución del *Sein* por el *Seyn*, en el pensamiento heideggeriano, en el capítulo tres, en función de los objetivos de esta última parte del presente trabajo.

todo, pues todo es manifestación del presenciar del ser. El acontecer que es esta historia es así, recala, tarde o temprano, en una disputa constante, se remite siempre a eso, a ello se destina. "El ser llega a ser destino [*Geschick*] en la medida en que él mismo, el ser, se da [*sich gibt*]. Pero, pensado como destino, esto quiere decir que se da y al mismo tiempo se niega a sí mismo [*es gibt sich und versagt sich zumal*]." (Heidegger, 2001a, p. 276; GA 9, p. 335) La historia del ser muestra hacia dónde, siempre, este se dirige, en qué constantemente este redunda, fruto de su "darse" y no de la influencia de alguna fuerza externa al mismo. La mostración del ser evidencia cómo el mismo ser se destina a la presencia y a la ausencia y, consecuentemente, cómo el mismo aporta a la complejidad de su comprensión.

El ser es destino porque su movimiento muestra que es un "darse", un "entregarse", un destinarse inevitable al encuentro y desencuentro de lo presente y de lo ausente. Su presenciar se asienta en algo que "invita" a la confusión y, sin embargo, sin reparos, así se exhibe; por ello, en cierta forma y, en cierto grado, el destino del ser contribuye al olvido de este. El ser humano, inscrito en la metafísica y formado por esta, también aporta a dicho olvido; porque su orientación y concentración en el ser del ente (en nombre del "pensamiento sobre el ser"), refuerza y consolida, gradualmente, la confusión entre el ser y uno de sus modos de mostrarse. Tanto prima el interés por el ser del ente en el pensamiento metafísico, que la preocupación por el ser (solo), gradualmente, pierde sentido; el vínculo entre el ser y el ente no se comprende y este alcanza una hegemonía que relega al primero.

Esto se expresa, de forma más precisa, en una diferencia que se establece a propósito del ser: la diferencia entre qué es y que es. "Con esta distinción y con su preparación comienza la historia del ser como metafísica. (…) El comienzo de la metafísica se revela así como un acaecimiento que consiste en una decisión sobre el ser en el sentido del surgimiento de la distinción entre qué-es [*Was-sein*] y que-es [*Daβ-sein*]." (Heidegger, 2000e, p. 328; GA 6.2, p. 365) Cuando el ser deja de ser atendido en su mostración, comienza a supeditarse a una decisión que zanja la confrontación entre qué-es y que-es; se opta por el primero y se desestima el segundo. El qué-es refiere a la esencia que determina que algo sea, mientras que el que-es simplemente dice que algo es; lo que importa, para la metafísica, es precisar el fundamento de ser. El ser es confundido con el ente y reemplazado por este; pues, desde la lectura metafísica, el ser se equipara a la esencia que

determina que algo sea y que podemos aprehender intelectualmente. Pero dicha esencia es, solamente, una manifestación del ser, solo una manera en que este se puede presentar. De esta forma, la trama de la metafísica se escribe sobre la base de una confusión. En ese sentido, la metafísica misma ya es una confusión, y "arrastra" en su confusión a todo lo que la constituye y la consagra, esto es, presupuestos, postulados, teorías, conceptos, métodos y razonamientos.

En la "época" de la metafísica, ya es lejano el tiempo en que unos pensadores se esforzaron por atender al inicio, es decir, a cómo genuina y permanentemente todo acontecía y, así, interpelaba; ello fue desplazado por una reflexión asentada en presupuestos inamovibles. Desde la perspectiva heideggeriana, el declive del verdadero filosofar se sustenta en la esencia misma de la metafísica (Tengelyi, 2014, p. 37); a medida que esta se desarrolla y consolida, el filosofar se malinterpreta y el ser humano no se da cuenta de ello. Por el contrario, el filosofar de la época metafísica se asienta y, con él, consecuentemente, la figura del sujeto, el cual es responsable del conocimiento y, por ende, de todo lo que se asume como real. Este sujeto se alza como el único capaz de dar cuenta de todo lo que se presenta en el mundo, esto es, el único que puede explicar, de manera clara y certera, los fenómenos que suceden en la realidad. Este poder de explicación se gesta en la metafísica temprana y su orientación hacia el fundamento último de todo; en la metafísica inicial que es, todavía, meta-*physis*, se nota ya un rechazo a lo indeterminado e infinito. Esto se expresa en determinadas ideas de Platón y de Aristóteles (como lo tratamos en el subcapítulo 1.2 y al inicio de este subcapítulo), las que se distancian, por ejemplo, del mito y de la comprensión jónica de la naturaleza, respectivamente. Cuando tales filósofos afirman a la forma (en desmedro de la materia) como principio del ser (nómbrese aquella *eidos, ousía* o *morphé*), "toman acciones", por decirlo de algún modo, contra la amenaza de lo informe y lo indeterminado (Angehrn, 2007, p. 198). Definitivamente, dichos filósofos griegos aportan a la afirmación de lo presente como lo consistente, lo estable y lo permanente, aunque, como ya se explicó, en distinta medida.

Según Heidegger, Platón inicia la metafísica y ello está refrendado por su concepción de que una entidad suprasensible, inconmovible, es el fundamento de todo lo que es, lo que podemos percibir mediante nuestros sentidos. Mientras que, en el caso de Aristóteles, Heidegger no es tan categórico (en determinados momentos de su pensamiento) con respecto a la relación entre este filósofo griego y la metafísica. Aristóteles es un filósofo que se inscribe en el decurso de esta, y ello está

justificado por su comprensión del ser articulada con la idea de esencia, entendida como presencia sólida y duradera que sustenta todo lo que es. Sin embargo, la preocupación aristotélica por la *physis* y, consecuentemente, la atención, que siempre se presenta, a la materia y el movimiento de todos los entes, le permiten considerar a Heidegger que, en las ideas de este filósofo griego, se nota cierto eco de la tarea asumida por los filósofos presocráticos. Pero, con todo, este eco se difumina y lo que prima es la orientación hacia lo determinado, fijo y permanente como caracteres del ser. Sobre la base de este aporte de la filosofía griega, la metafísica se afirmará y seguirá avanzando, concibiéndose como una forma de pensar hegemónica.

Toca comenzar a analizar el posicionamiento que la metafísica alcanza, en la historia occidental; para ello, presentemos y analicemos la imagen que, en determinado momento, aquella llega a proyectar. La metafísica se presenta como un pensamiento, un pensamiento que, en su desarrollo, se nutre de una gran cantidad de postulados, conceptos, métodos y, en suma, teorías. Esto será determinante para que la metafísica sea una sólida manera de pensar y, a la vez, sea mucho más que eso. "[Esta] es (pensada según la historia del ser *[Seyn]*) la estructura [*das Gefüge*] del descubrimiento del ente en lo inoculto de su esencia [*Wesen*], que proyectada como entidad [*Seiendheit*], es concebida en el sentido de estabilización [*Beständigung*] del presenciarse, sin saber el carácter temporal [*Zeitcharakter*] de éste.[a]" (Heidegger, 2006, p. 314; GA 66, p. 372) Desde la historia del ser propiamente dicho (no el ser de la ontología clásica griega), la metafísica es un armazón que sustenta, es decir, es un conjunto debidamente organizado y estructurado que otorga y garantiza la sostenibilidad. En determinado momento del devenir humano -la modernidad, según la periodificación de la ciencia de la historia, a la que Heidegger comprende como *Historie*, en contraste con *Geschichte-*, la metafísica alcanza, con claridad, el estatus de un todo estructurado que rige el pensamiento y la actuación humanas. Esta estructura posibilita y asegura el acceso a la esencia del ente, porque se presenta como una entidad capaz de dar y garantizar la estabilidad del presenciar. La metafísica se alza como un "gran ente" que consolida la idea de presencia como esencia, porque es capaz de asegurar la estabilización del presenciar. En este escenario, ya no hay posibilidad de comprender lo presente vinculado con lo no presente, ya no es factible que algo no

[a] Estabilización del presenciarse acaba en la organización y en la realización de la esencia del poder como maquinación. "Técnica" como verdad del ente en su entidad. [Nota a pie de página del mismo texto, que refiere a una acotación de Heidegger]

se entienda porque su presenciar esté en movimiento; el acontecimiento se detuvo o devino en quietud. Este "gran ente", que es la metafísica, es la estabilización, por excelencia, o una especie de fuerza que ha erradicado el presenciar como acontecimiento y así impera.

El gobierno de la metafísica, al suprimir dicho sentido del presenciar, no reconoce a la historia [*Geschichte*] como historia del ser, desconoce que todo lo que pasa es, ante todo, temporal, porque es expresión del movimiento del ser. En contraste con ello, en la metafísica se edifica un concepto de la historia [*Historie*] que la entiende como una ciencia que estudia hechos bajo la lógica causal y que esgrime una periodificación que ordena todo lo que ha sucedido y sucede en el mundo. Esta "historia", en tanto producto de la metafísica, desconoce el auténtico advenir de la presencia y, con ello, el genuino ser temporal. Por eso, esta no es historia [*Geschichte*], propiamente, sino, historiografía [*Historie*], la cual trabaja con entes y, consecuentemente, representa, objetivamente, los tiempos; de esta manera, se presenta y ejerce influencia. El acontecimiento del ser le es extraño, no puede entender el des-ocultamiento inherente a este, esto es, su verdad y, menos, puede entender que todo lo que pasa es expresión de (justamente) la verdad del ser. (Heidegger, 2011, pp. 126-127; GA 69, pp. 101-102) Pero ello no es relevante para la metafísica; más bien, dentro de la estructura que esta es, la ciencia histórica, que es la *Historie*, es un componente que aporta a la consolidación del mensaje que aquella transmite. La metafísica es un armazón que organiza, fija y, por tanto, controla todo; nada la desborda. Esta es un sistema que otorga y garantiza el sentido de todo, que explica la "historia" de todos y de todo; de esta manera, asegura la vida.

> "Hay metafísica en todo lo que hacemos. Y es así porque existe una comprensión fundamental del mundo en nuestra relación con los demás, con el medio ambiente, con nosotros mismos y con el más allá o su silencio. Alimenta nuestras convicciones básicas, nuestros valores y nuestras esperanzas, y raramente es reflexiva o consciente de sí misma, ya que es la manera en que nos aproximamos a las cosas y nos dejamos interpelar por ellas." (Grondin, 2021, p. 13)

La metafísica es una gran entidad que media en toda relación que entable el ser humano, de esta forma, lo determina a este y determina a todo ente que se vincule con él. Todo está condicionado por los presupuestos, métodos y objetivos de la metafísica, incluso lo que, por no ser posible de ser captado intelectualmente (lo que suele referirse como "el más allá", por ejemplo), puede parecer que se sustrae del gobierno de esta. Aún, en esa situación, la metafísica sigue dirigiendo,

a través del no reconocimiento o de la descalificación de aquello que no calza con sus postulados y lógica. La metafísica ha penetrado, en un alto grado, en todo lo que sostiene el pensar y el actuar humanos, aquella es responsable de todo lo que se valora y, lógicamente, de todo lo que se subestima. Los deseos y las búsquedas del ser humano no son, propiamente, de él, sino, de esta estructura que ha institucionalizado el significado de "lo mejor" y que, sobre esa base, dirige el comportamiento de aquel. En este escenario, hay poco espacio (y tiempo) para pensar en lo que se es y en cómo se procede; la metafísica presenta poca disposición para ello y, consecuentemente, el ser humano expresa eso. Este es, o apunta a ser, sujeto consciente de todo, lo que lo aleja de pensarse, y comprenderse, como ser que anda en el mundo.

Ante esta situación, se trata de asumir la tarea de recuperar el pensar auténtico, esto es, de volver a atender al ser, partiendo de lo primordial: esta historia que somos, y que tiene a la metafísica como una "época" extensa e influyente, es la historia del ser. Atender a esto implica comprender a la metafísica y, sobre todo, comprender nuestro vínculo con ella y cómo nos tenemos que hacer cargo del mismo. Como se observó en los subcapítulos 1.1 y 1.2, el sentido de "época" atribuido a la metafísica nos remite al término griego ἐποχή y a su lectura fenomenológica. A partir del significado original de suspensión o apartamiento de todo pensar y discurrir, en búsqueda de un estado de tranquilidad, la ἐποχή es, también, un poner entre paréntesis el pensamiento sobre el ser e iniciar y desarrollar una dedicación al ente. En ese sentido, cuando no se reconoce el presenciar del ser y se destaca a la esencia como fundamento de todas las cosas que son, comienza la "época" de la metafísica. El inicio de esta es, en cierta forma, la continuación de una historia que ya acontecía, es decir, la historia del ser; pero esta continuación es, a la vez, descontinuación, porque, siendo su móvil el ser, la metafísica se orientó a confundirlo con el ente. Con todo, esta es, en la historia del ser.

Por eso, comprender a la metafísica y pensar en "qué podemos hacer con ella" es una tarea compleja, aunque necesaria, porque somos en ella en tanto somos en el ser. A pesar de fundarse en la confusión y el olvido de este, y siguiendo a Martin Heidegger, no podemos prescindir de ella, como nos deshacemos de una opinión (Heidegger, 1994e, p. 64; GA 7, p. 69); tenemos, más bien, que hacernos cargo de la misma, pensándola y comprendiéndola. Ello exige mucho, porque, en tanto es un todo muy bien estructurado y nutrido, nos conmina a atender a sus múltiples y diversos

componentes: conceptos, métodos y teorías. Los objetivos de este trabajo nos conducen, a continuación, a tratar a la naturaleza, un concepto fundamental en la reflexión occidental que es metafísica.

CAPÍTULO 2
RELACIÓN ENTRE LA *PHYSIS* Y LA NATURALEZA EN LA METAFÍSICA

2.1 *Physis* original, *physis* derivada y "naturaleza" de las cosas

En la historia del ser, la *physis*, que nombra auténticamente el acontecimiento de este, es desplazada y, luego, olvidada. Nos toca abordar este desplazamiento, atendiendo a cómo se fue perdiendo el decir de esta, esto es, a cómo se fue prescindiendo de elementos importantes que nutren su original sentido, para, a partir de ello, comprender cómo la *physis* fue nombrando algo distinto. Los pensadores iniciales nos han mostrado el significado de pensar el ser haciendo todo lo posible por liberarlo de cualquier preconcepción, en ese sentido, la *physis* de la que hablan ellos se puede considerar la *physis* original. Tal es esa palabra nombrada por estos, de forma recurrente, que refiere cómo es el movimiento del ser, tal es ese término que indica que el ser está íntimamente vinculado con el aparecer. Este es un aparecer que denota mostración y develamiento constante y perpetuo, siempre desde el ocultamiento.

Pero, posteriormente al pensamiento inicial, la relación íntima entre el ser y el aparecer comienza a ser reconsiderada. A pesar de que la preocupación por el ser se conserva y sigue guiando la reflexión, esta se va desplegando de manera que, paulatinamente, el ser y el aparecer inician un distanciamiento que, luego, se expresará en una separación. Los postulados filosóficos juegan un papel importante en ese alejamiento entre el ser y el aparecer, por eso el ser que se pensó y se dijo, previamente a aquellos, se puede considerar un ser pre filosófico. La *physis* que nombra a este, por ende, también es pre filosófica (Scott 2001, p. 31). Como se ha tratado en el capítulo 1, determinadas ideas de Platón y de Aristóteles sustentan esa preocupación persistente por el ser, pero también muestran cómo el ser acontecimiento de este comenzó a ser, poco a poco, desestimado. La filosofía griega, según Heidegger, siguió abocada al ser, en un importante grado,

pero esa dedicación, al estar acompañada de la intención de delimitarlo y, así, precisar su significado, inició un no reconocimiento del mismo que, luego, devino en un desconocimiento que se asentó en el pensamiento occidental. Y lo que pasó con el ser sucedió, evidentemente, con la *physis*; esta, paulatinamente, fue refiriendo a un ser afectado en su movimiento, con miras a ser presentado en su esencia. Dicha *physis* se alejará, pues, de la *physis* del pensamiento inicial, y se podría considerar una *physis* no original. Algunas ideas de la filosofía griega aportarán, más adelante, en la comprensión de esta *physis*.

Detengámonos, un poco más, en la *physis* original, que luego fue relegada, para comprender mejor su tensión con la no original. La *physis* original, en tanto se vincula íntimamente con el ser original o genuino, es también acontecimiento de surgimiento permanente, es movimiento de un perpetuo surgir para ocultarse, y viceversa. El pensamiento inicial apela a determinadas palabras para hablar de la *physis* y mostrarla de forma auténtica. Entre tales términos, se encuentra ἁρμονία, la cual, presentando su traducción tradicional, es armonía, pero que, atendiendo a su sentido inicial, significa ensamble, este refiere al ajuste inevitable entre dos cosas, al acoplamiento inexorable entre dos elementos o condiciones. Dicha palabra nombra, pues, la situación en la que dos cosas encajan, en la que dos elementos se remiten a sí necesaria y naturalmente, como respuesta a su ser y, de esta manera, muestran un pleno ensamblaje. Ello se identifica con la situación de la φύσις como un surgir que apunta a un ocultar, y una ausencia dispuesta a ser presencia, como condición de su ser. En este sentido, la φύσις es, también, un ensamblaje, un movimiento que acopla o que junta cosas en apariencia disímiles; así se muestra esta, como un movimiento signado por la conciliación, que no es originado por una fuerza o causa externa a lo que se mueve, sino que se despliega desde y por sí mismo (Heidegger, 2012: pp. 162-163; GA 55, p. 141). La φύσις, al congregar en su ser el surgir y el ocultar, simultáneamente, muestra que estos están condicionados recíprocamente, que su relación responde a un acuerdo que los une, sin desconocer su diferencia y la tensión entre tales. Esa es la ἁρμονία inherente al acontecer de la *physis*, algo anterior a la paz o a la amistad (sentidos tradicionalmente relacionados con aquella), una palabra que indica que los opuestos, y no solo los diferentes, pueden dialogar y concertar. Y en el acontecer de esta concertación, los que forman parte de esta no dejan, ni dejarán, de afirmar y defender su particularidad.

El ser humano, que acontece y es con la *physis*, percibe esto, se da cuenta de esa armonía en la que consiste el movimiento del mundo y se conmueve por ella. Comprende que tal armonía convive con la diferencia, la oposición y la tensión, y tiene que contarlo. Eso es lo que se presenta en el pensamiento inicial, una preocupación por mostrar genuinamente a la *physis* y, por ello, un decir que, al hablar de esta, habla también de la armonía. Y si este decir es como una prolongación de la experiencia del ser y de ser en la *physis* (como se trató en el capítulo 1), este decir también es experiencia de armonía. "Sólo porque el ser es experimentado como ensamble y φύσις, y porque se conoce la palabra en su decir como modo fundamental de la percepción del ser, el propio decir puede y debe ser concebido como la relación de apertura con la unidad del ensamble, como recolectar, es decir, como λέγειν." (Heidegger, 2012, p, 200; GA 55, p. 178) Gracias al sentido de la armonía inherente a la *physis*, el significado genuino y originario del decir, que nos remite a λέγειν, se hace nuevamente presente; dicha presencia es importante con miras a seguir hablando del ser. Decir es, inicialmente, un traer delante que reúne, que congrega, para así mostrar lo que es; ese sentido primigenio del decir dialoga naturalmente con la conciliación que acompaña al acontecimiento del ser. La *physis* muestra un ensamblaje de lo presente y de lo ausente, de lo que surge y de lo que decae, aquella evidencia que estos concertan, que están juntos, y de ello se tiene que hablar. El decir, que es reunión, por tanto, es el decir que, propiamente, habla de ello. Así se comprendió este en el pensamiento inicial, a partir de las ideas que planteó Heráclito.

La valoración de Heidegger de los pensadores iniciales descansa, como se indicó en su momento, en el esfuerzo de estos por "retroceder" (*Zurücktreten*) ante el ser y decir cómo las cosas acontecen, evitando toda preconcepción sobre el movimiento del mundo. Cuando este "control" de los presupuestos se pierde y comienzan a adquirir protagonismo postulados sobre el ser, en detrimento del acontecimiento que este originalmente es, va terminando el pensamiento inicial y comenzando el pensamiento metafísico. Uno de los rasgos distintivos de este es su tratamiento de la verdad (del ser), que, paulatinamente, se va alejando de la ἀλήθεια que la originó. Ἀλήθεια es experiencia de des-ocultamiento, esta es un acontecimiento que se asienta en la distancia y la cercanía entre lo oculto y lo desoculto, sin priorizar a uno de estos. Ἀλήθεια es, en tanto lo desoculto es y lo oculto es, el ser de la ἀλήθεια no puede dejar de reconocer a estos. Por eso, ser verdadero es (siempre atendiendo a la palabra original griega) ser desoculto y ser oculto también. En esa línea, si algo

pudiese considerarse como no verdadero, sería porque no es desoculto ni oculto; pero ello se desestima porque todo lo que es es des-ocultamiento.

La contraposición de lo falso respecto de lo verdadero es un postulado del pensamiento metafísico, pues el mismo descansa en un desconocimiento de la experiencia original de la verdad del ser. El ser, como acontecimiento, solo es verdadero, tal se sustrae de la posibilidad de ser considerado como verdadero o falso (Volpi, 2012, 173). El ser solo es verdadero porque el acontecimiento que es es *alétheia*, es decir, des-ocultamiento. La verdad original griega refiere a un surgimiento permanente que también es ocultamiento perpetuo y solo eso. Entonces, en tanto todos los entes están conducidos por ese movimiento, todos son verdaderos, porque todos congregan en si ese aparecer y desaparecer continuo, esa presencia y esa no presencia permanente. Nada se puede sustraer de ello, en ese sentido, la verdad habita en todas las cosas. La diferenciación entre lo verdadero y lo falso revela un distanciamiento de la *alétheia* original, dicha diferenciación devendrá luego en una oposición pensada y gestionada por la metafísica, que concluirá, finalmente, en una dicotomía. El desarrollo del pensamiento metafísico es el desarrollo de un entendimiento de la verdad alejado de la comprensión de la ἀλήθεια; por eso, dicho pensamiento funda y consolida una verdad no original. Ello se articula con el entendimiento, también metafísico, de lo presente como lo consistente, lo fijo y lo quieto, y del ser como la esencia de algo; estas últimas cuestiones fueron tratadas en el primer capítulo.

El alejamiento de la verdad original es el alejamiento, también, de la *physis* inicialmente pensada. Consecuentemente, en el pensamiento occidental, se comienza a perfilar un entendimiento de esta que, a pesar de seguir refiriendo a la φύσις, no dice lo que la misma es genuinamente. La *physis* que se piensa en el comienzo de la metafísica sigue refiriendo a todas las cosas que son, pero, paradójicamente, se procede a restringir, de forma paulatina, todo lo que la misma comprehende. "El ente como tal en su totalidad es φύσις; es decir, su esencia y carácter consisten en ser la fuerza imperante que brota y permanece. Esto se experimenta, ante todo, en lo que de alguna manera se impone de modo más inmediato, y que más tarde significó φύσις en sentido restringido: τὰ φύσει ὄντα, τὰ φυσικά, el ente natural." (Heidegger, 1997, p. 25; GA 40, p. 19) A pesar de que se reconoce la emergencia permanente de la *physis* y su presencia perpetua en todas las cosas que son, su movimiento se comienza a experienciar, de manera más cercana, en ciertos entes, esto es,

en los entes naturales; ello será el inicio de la identificación posterior de la *physis* con τὰ φύσει ὄντα. El gran costo de esto será la pérdida de la *physis* original, en tanto esta es sometida a una delimitación que conduce a un desconocimiento de todo lo que, primigeniamente, nombró.

En el pensamiento posterior al inicial, la *physis* original no es atendida en su plena mostración y comienza a ser materia de reducción y de simplificación; cuando esto prospera la *physis* original ya no es tal y es, más bien, una *physis* "intervenida", "recortada" desde afuera. Alguien decidió que lo más inmediato, evidente y seguro es que la *physis* se equipare a un todo que reúne a los entes naturales y así se fije su dominio; de esta manera, podría ser más sencillo su abordaje y conocimiento. Pero ello aconteció a costa de dejar de atender a su ser movimiento que transita entre lo no presente y lo presente y que así envuelve a todas las cosas.

> "Los griegos no han experimentado lo que es la φύσις en los procesos naturales, sino a la inversa; a partir de una experiencia radical del ser, poética e intelectual, accedieron a lo que ellos tenían que llamar φύσις. (…) Por eso, la palabra φύσις significaba originariamente el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, la historia humana [*die Menschengeschichte*], entendida como obra de los hombres y de los dioses, y, finalmente, los dioses mismos, sometidos al destino." (Heidegger, 1997, p. 23; GA 40, p. 17)

Al inicio siempre ha estado la *physis*, pues el punto de partida de todo es el ser, todo lo que se ha pensado y se ha dicho sobre el movimiento de los entes parte de la *physis* y siempre vuelve a ella. Lo que, por ejemplo, se ha comprendido como dinámica natural se debe a la *physis*, es decir, el acontecimiento de esta ha hecho posible que aquella se piense y se comprenda. El encuentro poético e intelectual con el ser recaló, inevitablemente, en la experiencia y el nombre φύσις. Por eso, esta no significa, primigeniamente, movimiento físico-natural, sino, acontecimiento que se piensa y se dice de una manera libre, no ceñida, necesariamente, a una lógica proposicional; por ello, tal decir puede comprenderse como poético. El ser acontecimiento de la *physis*, además, permite comprender todo lo que esta, originariamente, comprehendió. Ella no solo reunió al cielo que vemos y a la tierra que pisamos, ella no solo congregó entes claramente tangibles como una piedra o un vegetal, ella no solo abrigó a los animales y al ser humano que somos. La *physis* también junta a la historia, que trazan los seres humanos y los dioses, y a estos mismos dioses que,

al ser parte del ser, están condicionados por su destino. El sentido genuino de la *physis* es, pues, muy amplio.

Por eso, la concepción de la *physis* como un todo no es justa con la misma e irrumpe contra su ser; pues esa manera de pensarla asume linderos que al delimitarla interrumpen y retienen su acontecer. La *physis* original es, simplemente, acontecimiento que abarca a diversos y múltiples entes o maneras de ser. Diferentes y muchas modalidades y posibilidades de ser son en la *physis*, esto es, están "arrastradas" por su movimiento. Pero ello se reconsiderará, paulatinamente, cuando el pensamiento post inicial emerja y, sin dejar de pensar en la *physis*, la comprenda de una manera reducida. De esta forma, el pensamiento griego, en adelante, y el pensamiento filosófico, en particular, presentará sentidos de *physis* que, sin divorciarse aún del original, expresarán significados estrechos. Lo importante es atender a estos últimos sin confundirlos con la *physis* inicial, enfatizando que aquellos, a pesar de las diferencias respecto de esta, están comprehendidos por ella (Schoenbohm, 2001, p. 147). La *physis* se sigue tratando y diciendo después de los pensadores iniciales, pero reconsiderando su significado genuino. Esto posibilita referir a una "*physis* derivada" que se despliega en el pensamiento griego y que se visibiliza en ciertas ideas de determinados filósofos; más allá de algunos matices entre los acercamientos de estos, se afirma una *physis* que está perdiendo su significado primigenio.

Cuando en la filosofía griega se atiende al ser y se apela al término φύσις, se va desarrollando una mirada más concentrada (como se trató líneas más arriba) en τὰ φυσικά, es decir, los φύσει ὄντα comienzan a adquirir protagonismo en el tratamiento de la *physis*. Así va emergiendo la identificación entre esta y "lo físico". Pero ello no se debe equiparar, aún, a la comprensión de "lo físico" sostenida por la ciencia natural moderna y consolidada en la escena contemporánea. Que la *physis* de la filosofía griega se vincule estrechamente con "lo físico" no quiere decir que la misma se distancie de lo anímico, de lo animado o de lo viviente; tal conclusión (sujeta a una lógica dualista) no es legítima porque está influenciada por una mirada plenamente inscrita en la metafísica. Si bien la filosofía griega está en el inicio de esta, por eso mismo, también se encuentra en la finalización del pensamiento inicial, acogiendo, aún en cierto grado, su comprensión de la *physis*. En las ideas de los filósofos griegos, lo físico, imbricado con la *physis*, no se comprende, todavía, a partir de la distinción referida (Heidegger, 1997, pp. 24-25; GA 40, p. 18). La *physis*

filosófica o *physis* derivada comprende una noción de lo físico, también derivada, que se va alejando de su respectivo tratamiento por parte del pensador inicial, pero que aún no se identifica con su entendimiento por parte de la ciencia natural. De esta manera, dicha noción de lo físico se puede vincular, aún, con lo anímico, esta no se concibe en oposición a ello.

Siendo Aristóteles, según Heidegger, el filósofo en cuyas ideas se nota de forma más clara un pensamiento griego de tránsito, en algunos de sus postulados, por ende, se puede sustentar esta *physis* que comprendemos como "derivada". "Heidegger llega a la convicción de que el concepto aristotélico de *physis* no es una determinación originaria, sino que está ya opacada por una decisión metafísica en cuyo horizonte el ser se entiende como presencia." (Volpi, 2012, p. 167) Las ideas aristotélicas están condicionadas, en determinado grado, por el pensamiento metafísico, cuyo inicio precede al comienzo de la reflexión de este filósofo griego. Aristóteles forma parte, junto a Platón, de la etapa inicial de la metafísica, por ende, está influenciado por determinados presupuestos que estructuran esta "época" de la historia del ser, y contribuye, también, con sus postulados, a afirmar ciertos razonamientos y conclusiones metafísicas. Como se trató en el capítulo 1, Aristóteles se inscribe en un pensamiento que sigue pensando el ser y lo sigue comprendiendo como presencia, pero esta se aleja de la presencia genuina del ser, esa que es inminente y perpetuo acontecimiento y que, así, fue mostrada por los pensadores iniciales. La metafísica griega reconsidera la presencia original y la comprende en estrecho vínculo con lo presente como lo tangible, lo directo y lo seguro. Se irrumpe contra el movimiento de des-ocultamiento que es el presenciar, pues se ensalza lo desoculto y se desestima lo oculto; de esta manera, la presencia deja de ser acontecimiento y se erige como estado.

La presencia se comprende ya no como lo que es presenciar, sino, como lo que está presente, esto es, como lo que exhibe solidez, consistencia y quietud. En ese horizonte reflexivo, se sigue atendiendo al ser y se perfila una comprensión de la *physis*. En ese momento del pensamiento griego, la noción de *enérgeia*, tratada por Aristóteles, cumple un rol importante en el replanteamiento de la presencia, pues aquella está íntimamente vinculada con esta. *Enérgeia*, finalmente, significa presencia. El sentido de dicho término griego aporta en la afirmación de la presencia como estado, pues si esta es *enérgeia*, entonces refiere a aquello que está totalmente terminado y así se conserva presente (Segura Peraita, 2002, pp. 111). La presencia significa lo

presente como lo indudablemente acabado, esto es, como lo que se sustrae de toda posibilidad de estar en movimiento, de ser acontecimiento. Lo presente es lo cerrado, lo finiquitado, lo concluido. Si la presencia es presencia del ser y si lo presente es el ser presente, entonces la comprensión metafísica de la presencia arremete contra el ser como experiencia primigenia, en principio, y, a su vez, lo replantea, desconociendo su significado original. Ello repercute, finalmente, en la *physis*, en tanto esta nombra, legítimamente, el presenciar del ser. La afección que genera el discurso metafísico en la presencia se replica en el ser y en la *physis*.

Como se trató en el capítulo 1, la *physis* como palabra primordial del pensamiento inicial es relegada por la *ousía* como término fundamental de la filosofía. La *ousía* como aquello que subyace y sostiene a todo ente, que es, dialoga con naturalidad, también, con la idea de lo presente como lo plenamente acabado, pues la hegemonía de la *ousía* es el dominio de la idea de fundamento como lo que resuelve, indefectiblemente, toda necesidad de conocimiento. En otras palabras, si se quiere conocer un ente cualquiera, se apunta a identificar aquello que lo sustenta y lo explica; se trata, pues, de aprehender dicho fundamento, cuando se logra ello, el ente a conocer ya es conocido, el proceso de su conocimiento se finiquitó. Lo que zanja el interés por el conocimiento de algo es la aprehensión de su *ousía* o esencia que está ahí para ser entendida; de esta forma, el conocimiento no es más un intento de comprensión permanente, sino, es, ahora, un proceso destinado a terminar. Este cierre de la tarea de conocer se nutre, en Aristóteles, además, según Heidegger, con la presencia de lo divino, como aquello que está detrás de todo lo que es y, por lo tanto, como sostén de su respectivo conocimiento.

> "En tanto la ἀρχή del ὄν ᾗ ὄν ἁπλῶς puede ser llamada el θεῖον (θεῖον de este modo es interpretable como lo antes y respectivamente presente), la πρώτη φιλοσοφία deviene en sí ἐπιστήμη θεολογική. (…) Para Aristóteles la ἐπιστήμη θεολογική es la más distinguida entre las formas de saber "teoréticas" (ἐπιστήμη ματηματική y φυσική) y se diferencia a la vez con éstas ante toda ἐπιστήμη ποιητική y πρακτική. Con ello están predeterminados los rasgos fundamentales de la historia de la metafísica occidental." (Heidegger, 2006, pp. 314-315; GA 66, p. 373)

El origen de lo que es en tanto que es es lo que lo determina y sostiene, y eso puede comprenderse como lo que ya ha estado y está, siempre, presente, es decir, fijo y estable. Eso, en el pensamiento aristotélico, es comprendido, en cierto grado, como algo divino; esto es, lo presente, que está detrás

de todo ente garantizando su permanencia y estabilidad, tiene un carácter divino. De esta manera, la *Prote Philosophia* se presenta, en determinada medida, como un "conocimiento divino"; ello empodera a lo divino, pues lo vincula estrechamente con el saber por excelencia, con el saber del ser en tanto ser. Lo presente que subyace a todo ente, y determina lo que este es, es, también, divino. La relación íntima entre lo presente que está detrás de todo y lo divino aportará en la afirmación y la consolidación de la idea de un ente que causa y fundamenta todo. Este ente no es solamente un ente, sino, es un ente divino. Por ello, la *episteme theologiké* se presentará como el saber teorético más importante; este prestigio se mantendrá y reforzará en el pensamiento medieval, con la influencia de las ideas cristianas. De esta forma, determinados pilares del discurso metafísico se van reforzando y asentando.

La *physis* metafísica, que llamamos derivada, responde, evidentemente, a tales pilares. Tal es una *physis* que sigue interesando y de la que se sigue hablando, pero es una *physis* que ya es afectada en su ser acontecimiento, porque se afirma la idea de que hay un fundamento que la sostiene, una esencia que la define. El conocimiento de la *physis* ya se comienza a asegurar, pero a costa de asumir, paulatinamente, el acabamiento y la quietud de esta. La *physis* original está siendo desestimada, su movimiento inherente no se reconoce; la *physis* derivada se muestra como resultado de una *physis* contenida y restringida. El acontecimiento de des-ocultamiento que muestra la *physis* original es relegado en nombre de la presencia de, solamente, lo desoculto, mientras que lo oculto es retenido y censurado. En ese sentido, se inicia una delimitación de aquélla que la restringe y la re-presenta de una manera que se distancia de la mostración primigenia. Dicho proceder respecto de la *physis* es lo que garantiza el entendimiento de la misma. La filosofía griega, interesada, legítimamente, en comprender la *physis*, se alinea, gradualmente, con dicho proceder.

> "La palabra significa un particular ámbito de lo ente, que en Aristóteles, como en toda la escuela de Platón, se delimita frente al *ἦθος* y el *λόγος*. La *Φύσις* ya no tiene el amplio significado del conjunto de lo ente. El género de lo ente, en el sentido de los *φύσει ὄντα*, ha sido delimitado por Aristóteles al principio de las consideraciones temáticas de la Física -esto es, de la ontología de los *φύσει ὄντα*-, frente a los *τέχνῃ ὄντα*." (Heidegger, 2000c, p. 241; GA 5, p. 324)

La *physis* derivada no es la *physis* que congrega en sí todas y cada una de las cosas que son, su significado ya no reúne a todo lo ente, pues se ha reducido. La *physis* metafísica comprende una

parte de lo que es, ya no todo ente que es. La identificación de la *physis* con un ámbito o sector de lo que es es un paso que expresa la prueba flagrante de que la *physis* de los pensadores iniciales, la que envuelve a cada cosa que es en su movimiento, se está perdiendo. En la reflexión platónica y aristotélica ya se asume la delimitación de la *physis* y, con ello, se perfila, paulatinamente, la confrontación de esta con otros ámbitos; en estos hay cosas que son, pero tales no son en la *physis*. En la historia del pensamiento sobre el ser, emerge un momento de inflexión, porque se postula que el ser de determinados entes no es un ser acontecimiento, contraviniendo lo que muestra el devenir del mundo. El mensaje que se va instalando, gradualmente, en el pensamiento occidental, indica que se puede ser de otras maneras; lo problemático en tal mensaje no recae en la idea de que se pueda ser de diversas formas, sino en el postulado que la misma valida y el cual predica que determinados entes se pueden sustraer del acontecimiento de des-ocultamiento. El reconocimiento heideggeriano de la filosofía de Aristóteles como un pensamiento de tránsito se refrenda con la distinción que este presenta entre los *physei onta* y los *techne onta*.

Aristóteles trata a la *physis*, esta sigue preocupándolo, como aconteció con los pensadores iniciales, pero su reflexión aporta, también, en el establecimiento de linderos que interrumpen su movimiento. Cuando Aristóteles distingue a los entes cuyo movimiento parte de sí mismos (los *physei onta*) de los entes cuya presencia responde a la imaginación y al quehacer humano (los *techne onta*) no procede, en principio, erróneamente; más bien, al aseverar ello evidencia un trabajo serio asentado en la observación. El filósofo griego se da cuenta de que todas las cosas que son exhiben un comportamiento ciertamente distinto. Lo problemático se presenta cuando la afirmación y la insistencia en la referida distinción comienza a desatender a que todas las cosas, más allá de sus innegables diferencias, responden, inicialmente, a algo que las comprehende y las conduce propia y perpetuamente, esto es, el acontecimiento del ser. Gracias a este la flor brota y se muestra y gracias también a este la vasija se termina y se presenta. Ello no niega la evidente diferencia entre una flor y una vasija, pero tampoco olvida que tanto la flor como la vasija expresan un presenciar que responde a un movimiento permanente que envuelve a todo lo que es. Dependiendo de la particularidad de cada ente, esto último se puede notar de forma más o menos inmediata. El acontecimiento del ser está detrás de todas las cosas, este está detrás de la flor, de la vasija y, también, por cierto, del ser humano que mira a aquella y que imagina a esta.

La desatención al acontecimiento del ser, vinculada con la distinción entre los *physei onta* y los *techne onta*, se comienza a presentar y desarrollar, gradualmente, en el pensamiento occidental; pero no se trata de que el proceder de Aristóteles sea determinante en el olvido de aquel, no se trata de que Aristóteles sea responsable del abandono del ser, sin más. Este aporta, con su referida distinción, sin duda, a eso, pero dicha diferenciación está en la etapa inicial de un camino que fue, paulatinamente, pavimentado por distintos pensadores, en diferentes fases, y que consolidó, finalmente, dicho olvido. Este es, en cierto grado, el olvido de la *physis* original, un olvido que es abandono de su sentido inicial e imposición de un significado derivado, distante del movimiento primigenio del ser. En la historia del ser humano, que es historia del ser, así como se sigue hablando del ser, se sigue refiriendo a la *physis*. Pero, así como al decir sobre el ser no se habla propiamente de él, también al hablar sobre la *physis* no se dice lo que auténticamente es. Los términos se siguen usando, pero las palabras no se siguen diciendo. En la filosofía griega, y también en la filosofía posterior, sigue presente la palabra φύσις, pero esta se va equiparando, progresivamente, a la idea de región, al sentido de ámbito. La *physis* se irá perfilando como un conjunto que, como tal, reúne cosas parecidas; será un conjunto, por tanto, diferente a otros. En ese sentido, se irá afianzando el entendimiento de la *physis* como un todo debidamente delimitado. En el acontecimiento del ser, la *physis* ahora es, principalmente, una parte de este, ya no es la que nombra, primeramente, el movimiento inherente al mismo. En la metafísica, además, la *physis* seguirá refiriendo al surgimiento, pero su entendimiento se alejará de este.

> "Dejamos predominar, en realidad, el significado propiamente griego de φύσις como puro surgir, pero tomamos la φύσις como una especie de cobertura [*Behältnis*] capaz de abarcarlo todo, donde empacamos nuestra representación moderna de las cosas como entes. Pero cometemos ahora el equívoco más grave, pues la φύσις como el constante surgir no es una cobertura neutra, un "continente", como la pantalla sobre la lámpara que la envuelve, sin que la lámpara deje de ser lo que es, bien sea que ella englobe y recubra o no la pantalla." (Heidegger, 2012, pp. 124-125; GA 55, p. 102)

En el desarrollo de la metafísica, el surgir (que es, genuinamente, la *physis*) se conserva, pero como una especie de significado tradicional, que se refiere, pero que no se comprende como tal; el surgir no incide más en la tarea de comprender la relación entre el ser humano y el mundo que lo interpela. En la modernidad, con mayor claridad, el ser humano, cuando reflexiona sobre la *physis*, se re-presenta a esta, en vez de atenderla; la metafísica se asienta en una confusión, así avanza y se

consolida. Finalmente, el discurso metafísico sobre la *physis* tiene un carácter paradójico, pues insiste en referir el constante surgir que esta es, pero, al mismo tiempo, la equipara con una cobertura neutra, con una especie de continente. La *physis* es un movimiento envolvente y eterno, pero, a la vez, es una región cerrada y distinta a otros ámbitos. Por ello, el surgir se asienta como una mera definición tradicional, no como una noción significativa, solo por eso, se sigue diciendo. Impera una comprensión artificial y forzada de la *physis*, que la asume como una cubierta que encierra y contiene muchos entes. La metáfora de la pantalla y la lámpara, a la que apela Heidegger, ayuda a comprender la concepción de la *physis* que se gesta y desarrolla en el pensamiento occidental. Como la pantalla de una lámpara, la *physis* se piensa como una cobertura que contiene y direcciona la luz, tal es la *physis* derivada; pero lo primordial es la luz que permanece e ilumina, inexorablemente, más allá de la presencia de una lámpara. Ese presenciar y alumbrar permanente es la *physis* original, independiente de cualquier cubierta montada y acoplada; aquella no contiene ni determina, sino, simplemente, reúne y lleva.

Pero, desde la etapa inicial de la metafísica, el pensamiento tendió a alejarse de la *physis* original y, así, fue emprendiendo un recorrido que, a pesar de discurrir sobre esta y, por ende, sobre el ser, no hablo auténticamente de estos. Este proceder confuso y, hasta, contradictorio, constituye, según Heidegger, la ontología tradicional, esa ontología que habla, cada vez menos, desde el ser, y, más bien, predica, cada vez más, sobre este. Esta confusión sobre la *physis* y el ser alcanza, evidentemente, a la verdad, atendiendo a la comprensión de esta como ἀλήθεια que nombra el surgimiento de la *physis* que es el acontecimiento del ser. Ya habíamos observado, en el capítulo 1, que, en los inicios griegos de la metafísica, se presenta una situación híbrida de la *physis* y de la *alétheia*; pues si bien estas no se dejan de decir, ya no se recoge, al referirlas, la experiencia inicial que nombraban. Por ello, así como mencionamos a una *physis* derivada, apartada de la *physis* original, también debemos aludir a una *alétheia* derivada, que no es la verdad original del pensamiento inicial, sino, una *alétheia* dicha y pensada por la filosofía griega. Como lo hemos tratado varias páginas atrás, Platón y Aristóteles siguen pensando el ser y diciendo ἀλήθεια, pero su comprensión de esta ya no es, genuinamente, des-ocultamiento.

> "Aquí [en el pensamiento de Platón] la verdad todavía es desocultamiento y corrección, por mucho que el desocultamiento ya se encuentre bajo el yugo de la ἰδέα. En Aristóteles sigue reinando todavía la misma ambigüedad en la determinación de la esencia de la

> verdad. En el último capítulo del libro noveno de la Metafísica (Met. O, 10, 1051a, 34 ss.) (…), el rasgo fundamental de lo ente, y que domina sobre todas las cosas, es el desencubrimiento. Pero, al mismo tiempo, Aristóteles puede decir: (…) (Met. E, 4, 1027b, ss.) «De hecho lo falso y lo verdadero no están en las cosas (mismas)... sino en el entendimiento.»
> El enunciado por medio de juicios del entendimiento es el lugar donde residen la verdad y la falsedad y su diferencia." (Heidegger, 2001c, pp. 193-194; GA 9, p. 232)

Cuando Platón y Aristóteles tienen en cuenta a la *alétheia*, no se encuentran, sin duda, en las antípodas de la comprensión inicial de esta, pero sus respectivos pensamientos muestran un distanciamiento, respecto de la misma, no exento de complejidad ni de ambigüedad. El punto central es seguir diciendo "*alétheia*" pero no atender a todo lo que propiamente esta es, es decir, lo oculto y lo desoculto imbricados. Lo esencial es decir "des-ocultamiento" pero, al mismo tiempo, pensar en ciertas nociones que se distancian de este. En Platón, ambiguamente, la afirmación del des-ocultamiento convive con la sujeción del mismo a la contemplación de la Idea, porque el conocimiento de la verdad (la *alétheia*) descansa en la aprehensión de la esencia que presenta aquélla. Esta intelección no se vincula con el acontecimiento de des-ocultamiento, pero, igual, confusamente, en su referencia sigue presente la *alétheia*. Esta nombra, originalmente, un movimiento permanente que descansa en sí mismo, pero cuando Platón trata a la verdad (la *alétheia*) la supedita a una Idea y a la respectiva justeza de la mirada con respecto a esta.

El pensamiento aristotélico sobre la *alétheia* también se presenta ambiguo. Siendo el des-ocultamiento lo que caracteriza a todo ente que es, partiendo de este y volviendo a este, no obstante, Aristóteles también observa que lo verdadero (y lo falso) ya no reposan en las cosas que son, sino, en enunciados que expresan el entendimiento sobre estas. De este modo, la verdad, que se sigue diciendo "*alétheia*", ya no es propiamente tal, porque no responde a un movimiento que acontece por sí mismo, sino, a una conclusión que discurre sobre algo que es, estando fuera de lo mismo. Si lo que dice un enunciado se corresponde con algo que está pasando, es verdadero (predica verdad), de lo contrario, es falso. Confusamente, la verdad se sigue llamando *alétheia*, pero se comprende como resultado de la sujeción de un enunciado a un estado de cosas. La experiencia de la verdad original no se ha extinguido, pero de ella va quedando cada vez menos; la palabra ἀλήθεια que habla del acontecimiento de lo presente a lo no presente, y viceversa, ya no habla estrictamente de eso, sino, de un estado que se sustenta en la correcta correspondencia entre el discurso y el ente.

En ello se funda lo verdadero, y, consecuentemente, si no se presenta dicha corrección, se afirma lo falso. La verdad derivada, la verdad metafísica, va perfilándose como una verdad discursiva, esto es, como una verdad que ensalza lo que se pueda predicar, a partir del entendimiento.

La verdad original, propiamente *alétheia*, refiere una experiencia, primordialmente, es decir, la experiencia del desocultamiento y del ocultamiento que dialogan, ese es su sentido. La verdad derivada, en cambio, denota un estado sujeto a una corrección; por ello, cuando esta corrección no se cumple, se presenta la falsedad, un estado opuesto al anterior. Esta verdad no original se fijará, paulatinamente, como un concepto que se contrapone a otro, el de la falsedad; de esta manera, se constituye una estructura de pensamiento en la que lo verdadero se entiende en contraste con lo falso, y viceversa. Esto es, claramente, distante de la verdad inicial que "solo" habla del ser y de que la mostración de este transita entre lo presente y lo no presente, entre lo oculto y lo develado. En eso consiste el decir de la verdad original, en hablar de lo que acontece, procurando, en lo posible, no proyectar situación alguna ni postular conceptos.

Cuando el sentido de des-ocultamiento se va perdiendo, gradualmente, la palabra *alétheia* va perdiendo, también, vigencia; en contraste, la verdad se conserva, pero como concepto. El olvido de la *alétheia* acontece juntamente a la afirmación del concepto de verdad; esto se vincula, evidentemente, con la situación y el destino del ser. La pérdida de su sentido de acontecimiento, por parte de la *alétheia*, es, también, la pérdida de la comprensión del ser como movimiento. Cuando la verdad se afirma como justeza en dependencia de algo fuera de ella, se alza también como lo que determina el conocimiento del ente (Heidegger, 2001c, p. 195; GA 9, p. 234). La afirmación de la verdad, como corrección del discurso respecto de un hecho, supone la pérdida de atención al acontecer del ser y la concentración, por ende, en el ente. Este, como modalidad de ser, que es concreta, quieta y asible, se torna protagonista en el camino del conocimiento; ello en desmedro del ser como experiencia inicial que se mueve (que no es movida), indefinidamente y permanentemente, y que, por tanto, es difícil de comprender. A medida que esta verdad derivada se desarrolla y afirma, se irá desligando de la *alétheia* que está en su origen, y, así, progresivamente, se presentará como el concepto de verdad. La finalización de la etapa inicial griega de la metafísica es el inicio de un periodo en el que palabras griegas decisivas son relegadas en atención al encumbramiento de importantes conceptos.

La verdad, que hemos llamado derivada, devendrá, finalmente, en el concepto de verdad, en la, también referida por Heidegger, verdad tradicional. Llegará un momento en el pensamiento metafísico, en el que el término ἀλήϑεια ya no se dirá y solo se hablará sobre la verdad. Si la ἀλήϑεια se pierde y se exalta el concepto de verdad, pasa lo mismo, naturalmente, con la φύσις, la llamada palabra primordial del pensamiento inicial. En determinado momento de la historia de la metafísica, la φύσις ya no se dirá y, así como la ἀλήϑεια, su pérdida implicará el ascenso y desarrollo de un concepto. Como se trató páginas atrás, en el inicio del pensamiento metafísico, rige la *physis* derivada, eso supone que se siga hablando de *physis*, aun cuando el des-ocultamiento o el surgimiento perpetuo ya no sea atendido plenamente. Se sigue diciendo *physis*, pero, a la vez, ya no se habla desde esta, pues esta *physis* denota una región acabada y delimitada, un todo definido, principalmente, como naturaleza; esta situación contradictoria recalará, inevitablemente, en el destierro de la φύσις y en el empoderamiento progresivo de la naturaleza. Este olvido y reemplazo de la *physis* responde al proceder de una metafísica que, como se abordó en el primer capítulo, al presentarse como tal, se olvidó que, en sus orígenes, fue pensamiento abocado a la *physis*.

Dicho pensamiento, comprensiblemente, trató de entender a la *physis*, esto es, a las cosas que son en ella y con ella; pero tal tarea, paulatinamente, se perfiló como objetivo de determinación de la esencia de estas. De esta manera, la preocupación por las cosas que son se tornó en esfuerzo por precisar aquello que hace que las mismas sean; pero, en este trayecto, se fue trascendiendo, gradualmente, los *physei onta*, con el fin de identificar el fundamento que posibilita el ser de estos. La trascendencia, gradual y sostenida, de los *physei onta* es, también, el abandono continuo de la *physis* original, la emergencia y la afirmación de la *physis* derivada y, finalmente, el establecimiento y posicionamiento de la naturaleza. Si bien la *physis* derivada mira, todavía, a los entes que son, también entiende (de la mano de la reflexión filosófica) que el ser de estos ya no recae en los mismos, sino, en algo "fuera" de estos. A partir de ello, adquirirá gran relevancia aquello que define eso que los entes son, aquello que determina la presencia de estos; lo cual se entenderá como esencia o fundamento. En ese momento, el mundo que interpela ya no se piensa como la *physis* original, definitivamente, incluso la *physis* derivada va perdiendo lugar en la reflexión humana y, al mismo tiempo, la naturaleza va iniciando un camino de empoderamiento.

Tal momento es el periodo de la metafísica que emerge en tanto la etapa inicial griega (de la misma) decae, y en el que ya se ha comenzado a hablar de naturaleza.

A partir de la *physis* derivada y la reflexión filosófica, el pensamiento metafísico perfila una característica que será un importante distintivo de su presencia en la historia del ser: la metafísica es un discurso que subordina el ser a la idea de fundamentación. Todo lo que es es en respuesta a una esencia que lo define, todas las cosas que son son en dependencia de un fundamento que las determina. Desde su etapa inicial griega y a lo largo de su desarrollo, la metafísica se presenta como un pensamiento convencido de que la presencia de todo ente responde, necesariamente, a algo que lo fundamenta, perpetuamente. Ello legitimará a una especie de ente que sostiene a todas las cosas que son. A lo largo de la historia de la metafísica, Dios, la naturaleza, la razón, el orden universal, entre otros, se han concebido como candidatos a ocupar, óptimamente, el lugar de ese fundamento eterno (Scott, 2001, p. 21). Ello explica la perspectiva de Heidegger sobre Platón en la historia de la metafísica. Este filósofo griego funda la metafísica, según Heidegger, pues en su reflexión se muestra, con gran nitidez y precisión, la afirmación de un ente que es como el gran ente que sustenta todo. Platón no solo atiende a las Ideas como el sostén ontológico y epistemológico de todas las cosas que son, sino, principalmente, afirma que entre tales Ideas hay una que posibilita que todas estas sean, es decir, la Idea del Bien. La relación entre esta y las demás Ideas presenta la noción de fundamentación, en su máxima expresión. Las Ideas determinan el ser de los entes y la Idea del Bien determina a las Ideas que determinan a los entes; en Platón hay un evidente convencimiento de que el ser responde a una lógica de fundamentación.

La presencia de las Ideas, dirigidas por la Idea del Bien, expresa un orden universal y trascendental responsable de todo lo que acontece en el mundo que es percibido mediante los sentidos. El movimiento que atraviesa a todos los entes que son, incluido el ser humano, no se comprende desde sí mismo, sino, en atención a un estado que lo supera y lo antecede y que, por ende, se tiene que conocer. Por tanto, más importante que ver las cosas es pensar las Ideas, lo crucial no es atender al acontecimiento de los entes, mediante los sentidos, sino, contemplar, intelectualmente, las Ideas. Se trata, pues, de redireccionar el proceder del ser humano que quiere conocer, de replantear el sentido de su mirada. “Todo depende del ὀρθότης, de la rectitud o corrección de la mirada. Por medio de dicha rectitud, el ver y el conocer se vuelven correctos, de tal modo que al

final se dirigen directamente hacia la idea suprema y quedan fijados en esa «orientación». En este orientarse la aprehensión se adecúa a aquello que debe ser visto." (Heidegger, 2001c, p. 192; GA 9, p. 230) El ser humano ya no, simplemente, mira, sino, tiene que mirar correctamente; el mirar pierde, paulatinamente, su sentido de respuesta humana espontánea ante la interpelación del mundo, y se torna, poco a poco, en acción pautada y gestionada, en función de un objetivo. El acontecer del ser humano va dejando de ser comprensión (o intento de comprensión) y se va perfilando como conocimiento que tiene que ser correcto, esto es, que tiene que alinearse o sujetarse a aquello que explica todo. Esto es una especie de gran ente o de ente superior que resuelve el conocimiento, por eso, el mismo tiene que ser aprehendido. De esta manera, se reconsidera la relación entre el ser humano y los demás entes que están junto a él y con él, y se inicia la instalación de una estructura en la que lo determinante es eso que debe ser visto porque fundamenta todo. En el comienzo de la metafísica, eso se corresponde con la Idea platónica, y, a lo largo del desarrollo del discurso metafísico, se perfilarán otras expresiones de lo mismo que cumplirán con el requisito de calzar, perfectamente, con el concepto de fundamento trascendental y eterno.

Cuando ya no se piense ni se hable sobre la *physis*, en la metafísica, habrá emergido y se irá instalando la naturaleza, como una noción que dialoga, tranquilamente, con la idea de esencia. La naturaleza se dice y se piensa gracias, en principio, a la *physis* derivada, porque esta se asumió como un conjunto o un todo delimitado, y así se comienza a entender aquella. También la emergente naturaleza debe su presencia al postulado que destaca a la esencia o el fundamento como sostén del ser y como eje de todo proceso de conocimiento. De esta forma, la naturaleza se irá perfilando como un concepto cuyo significado articula dos puntos importantes. Ella es un ámbito, con linderos precisos, que contiene entes que tienen características comunes; y la comunión de estos descansa en una esencia que comparten y que también es entendida como su naturaleza. La naturaleza es, por ende, un campo y un fundamento que ordena a determinados entes bajo su dominio.

2.2 La tarea de definir a la naturaleza y la diversificación de sus sentidos. El definir como un problema

El tránsito de la *physis* a la naturaleza que hemos comenzado a caracterizar, no debe desatender el aporte de la traducción del griego al latín en la pérdida de vigencia de diversas palabras griegas y en el posterior empoderamiento de determinados términos que, en teoría, recogen el sentido de aquellas. La herencia del pensamiento y de la creación griegas recibida, en un grado importante, por la cultura romana se asentó en la sustitución de nombres griegos por términos en latín que apuntaban a conservar el sentido inicial de aquellos. Pero, como sabemos, la traducción es un quehacer necesario pero muy complejo, que, históricamente, ha mostrado que la conservación del sentido de una idea expresada, originalmente, en una determinada lengua no se alcanza, necesariamente, encontrando la palabra "adecuada" dentro del léxico de la lengua receptora. En esta tarea de transición de una lengua a otra nos podemos percatar de que, con ocasión de una o más palabras, es imposible encontrar ese término que nombre el sentido original de la palabra que se busca traducir. El traducir es como llevar un sentido de un lugar a otro, cambiando la expresión tangible del mismo, esto es, variando su presentación física que lo nombra. Ese trayecto no es regular o uniforme, en ocasiones puede acontecer sin mayores sobresaltos, pero en otras situaciones puede entramparse y estancarse, costando mucho una salida tranquila.

En la traducción de una palabra de una lengua a otra, por tanto, puede haber pérdidas, es decir, sentidos originales que se desatienden, en distintas medidas, y que son reemplazados por significados que, en el mejor de los casos, se les parecen, y, en el peor escenario, los alteran. Estas posibilidades de la traducción aportan tanto a salvaguardar un sentido como a olvidarlo. Eso es lo que, históricamente, le ha pasado a diferentes ideas o nociones en su trayecto desde su nombre original hasta su denominación derivada. Eso es lo que ha acontecido, claramente, según Martin Heidegger, cuando se emprendió la tarea de conservar una idea, originalmente nombrada con una palabra griega, refiriéndola con un término en latín.

> "Esta palabra básica [φύσις] que designa el ente, se suele traducir por «naturaleza». Se utiliza la traducción latina *natura*, que de hecho significa «nacer», «nacimiento». Con esta traducción latina ya se margina el significado originario de la palabra griega φύσις (…). Esto vale no sólo para la traducción latina de *esta* palabra, sino para todas las otras

> traducciones romanas del lenguaje filosófico griego. El proceso de esta traducción del griego al latín no es nada casual ni inocuo, sino que se trata de la primera etapa del proceso del aislamiento [*Abriegelung*] y enajenación [*Entfremdung*] de la esencia originaria de la filosofía griega." (Heidegger, 1997, p. 22; GA 40, pp. 15-16)

La traducción tradicional de φύσις por naturaleza responde a la presencia de la palabra *natura*, gracias a esta dicha traducción histórica se instaló. Ello evidencia no solo que el latín es un mediador entre diferentes palabras originales griegas y sus equivalencias terminológicas posteriores, sino que aquel desempeña un rol importante en el proceso que condujo a que una experiencia original se pierda porque recibió un nombre que ya traía una carga semántica ciertamente distante de aquella. La *physis* original no significa nacimiento, a pesar de que se tenga la impresión de que tal significado se equipara al de surgimiento. El nacer de la *natura* no es el surgir de la *physis*, porque este es un presenciar permanente en el que se vinculan, íntimamente, lo no presente y lo presente. Dicho presenciar no se recoge en el nacer, porque este refiere, más bien, a un movimiento terminado; en este se destaca un salir a la luz que es lo presente existente, y se relega la oscuridad desde la que vino la luz, esto es, lo no presente. En este sentido, el nacimiento se inscribe, mejor, en la lógica de un proceso, en el que se pasa por etapas y en el que siempre se piensa y habla desde la última de estas. Mientras que la *physis*, como surgir perpetuo, acontece en la armonía y la tensión entre lo ausente y lo presente, por ello, su movimiento se distancia de la lógica de etapas superadas, y se asienta en el emerger que subraya, siempre, aquello desde lo que se surge y no solo aquello que se llegó a ser. Con la traducción latina de *physis* por *natura*, entonces, pierde aquella.

El paso de términos griegos a palabras en latín es un acontecimiento importante, en ningún caso sencillo ni inofensivo. La pérdida de la experiencia detrás de lo dicho en griego es la pérdida de la relación, recordemos, entre el pensador inicial y el mundo en el que vive; dicha relación es un vínculo que se asienta en el esfuerzo por no claudicar ante los pre-juicios o pre-concepciones del ser humano que quiere comprender. La referida pérdida es, también, por tanto, la pérdida de las ideas del pensador que pensó el inicio y que procuró retroceder ante el ser. Esta pérdida también alcanza al pensamiento filosófico griego, porque este sigue pensando y hablando sobre la *physis* y la *alétheia*, gracias a lo que dijeron los pensadores iniciales. Si bien la reflexión filosófica, en determinado grado, se aleja de la *physis* original y de su respectiva *alétheia*, sigue pensando a estas

y diciendo sobre ellas, a partir del trabajo previo del pensamiento inicial. Pero dicho trabajo, que posibilita el surgimiento de la filosofía, es, a la larga, no reconocido y desterrado. Los alcances de la traducción de *physis* por *natura* no son menores; lo problemático de ello se evidencia, con más claridad, cuando la *natura* deviene, finalmente, en naturaleza.

Para comprender cómo la naturaleza se hace presente y adquiere un lugar importante en el pensamiento occidental, debemos retomar lo que dejó la *physis* derivada y cómo ello dialoga con el sentido que trajo la *natura* latina. La *physis* no original se comprende como un ámbito o una región del ser, esta ya no nombra, como inicialmente pasó, simplemente al ser. En el pensamiento sobre el ser, habiendo ya comenzado la metafísica, se considera que, para entender mejor a este, hay que distinguir en el mismo ámbitos que son como conjuntos que organizan entes con características parecidas. En este contexto, la *physis* se comprende como un campo distinto a otros, cuyas características se van perfilando, gradualmente. La *natura* latina, por su parte, al significar nacimiento, supone un proceso concluido, que, si bien reconoce etapas anteriores, las comprende como superadas. El nacer es la conclusión indiscutible de un proceso con periodos previos que pueden concebirse como premisas. La traducción de *physis* por *natura* es el encuentro, pues, de un ámbito claramente delimitado y distinto a otros y de la idea de presencia que es conclusión de un proceso con etapas conocidas y reconocidas en su finalización. De esta manera, se sientan las bases de la naturaleza como un concepto que refiere a un campo o un ámbito que comprende determinados entes, cuyo desarrollo se entiende en función de procesos que los mismos atraviesan.

A lo largo del pensamiento de Martin Heidegger, la noción de naturaleza es tratada de varias y diversas maneras. La definición de naturaleza que acabamos de presentar (a partir de la *physis* derivada y la *natura*) puede comprenderse como un referente con el que se confronta Heidegger, al tratar a la misma, en distintos momentos de su pensamiento. En sus reflexiones presentes en su escrito *Ser y tiempo*, la naturaleza es referida, en determinado grado, en el contexto de la discusión sobre lo que comparece [*Begegnenden*] dentro del mundo, tal mundo en el que (solo) es el *Dasein*. Este está junto a otros entes que no son como él y por eso no son en el mundo, pero, con todo, tales se presentan en este, concurren en él. Al atender a lo que comparece en el mundo, Heidegger lo piensa como inscrito en un ámbito, un ámbito "reducido primeramente al útil a la mano o bien a la naturaleza puramente presente." (Heidegger, 1998, p. 143; GA 2, p. 158) Líneas como esta,

pueden ayudar a comprender que la naturaleza, concebida como un campo o jurisdicción, tiene un papel en el pensamiento heideggeriano; dicho papel está supeditado al mundo (*die Welt*) como palabra que nombra al lugar en el que se muestra, propiamente, el acontecimiento del ser.

Y dicho rol también dialoga con la comprensión del *Dasein* como existencia que acontece fácticamente. La naturaleza consiste en la reunión de los entes en un todo (Kannari, 2019, p. 6); ello se diferencia, evidentemente, del *Dasein* que es y anda en el mundo, y que, en su ser existencia, es posibilidad de ser de muchas maneras y, por ende, posibilidad de comprender, de no comprender y de extraviarse. En su posibilidad de comprender, el *Dasein* se puede dar cuenta de que la naturaleza comparece en el mundo, en su condición de campo (postulado y asumido) que articula a entes parecidos. El *Dasein*, en su ser comprensión, puede darse cuenta de que, en la historia del pensamiento occidental, se optó, en determinado momento, por postular ámbitos o regiones del ser, debidamente delimitados. Ello expresa un proceder que se generalizó y que así aportó al desarrollo y la consolidación de una manera de vincularse el ser humano con los demás entes que forman parte del mundo. Dicha forma de relacionarse se asienta en la idea de que aquel, en principio, es diferente a los demás seres que se presentan, esto es, que el *Dasein* es un ente claramente distinto a los otros entes que están a la mano o que están ahí. Tal relación es particularmente demandante, porque el vínculo entre diferentes, tarde o temprano, se puede presentar problemático. Lo problemático no se asocia con lo malo o lo negativo, necesariamente, pues, simplemente, es expresión de como son y acontecen las cosas.

La naturaleza nace a partir de la apertura de un sector dentro de lo ente, la que se presenta como un paso imprescindible para emprender una investigación y para asegurar el pleno desenvolvimiento de la misma (Heidegger, 2000b, p. 65; GA 5, p. 77). La naturaleza nace como un ámbito que piensa el ser humano, en ese sentido, la naturaleza se presenta como un gran ente (que reúne a muchos entes) con el que se confronta un ente que quiere conocer. Considerando esto, la naturaleza es, estrictamente, un concepto, es decir, es una región que es fruto de la concepción del ser humano. Posteriormente a la etapa inicial griega de la metafísica, y al periodo medieval, esta naturaleza pensada y postulada se perfilará con mayor claridad. Cuando el concepto de naturaleza comience su posicionamiento, que luego devendrá en empoderamiento, será evidente que la comprensión del mundo, por parte del ser humano, se habrá replanteado y estará supeditada

a una lógica de proyección. Es decir, la respuesta del ser humano a la interpelación de las diversas y múltiples cosas ya no será un repliegue ante el ser, sino, un avance que cuestione y ponga condiciones, para las que espera respuesta de parte de los demás entes. Lo que comienza a imperar es la re-presentación que la reflexión humana genera y con la que el mundo es abordado. Se inicia el dominio de lo que la razón humana idea y propone con el fin de continuar y asegurar el conocimiento. Por ello, es distintivo del pensamiento metafísico (que ya entra a la madurez) una lógica de proyección que prueba, de forma contundente, que en el conocimiento las riendas las tiene el ser humano que, fruto de su razonamiento, postula, propone e interroga.

La situación inicial del ser humano interpelado por las cosas que acontecen ya es desestimada y olvidada, pues lo que rige es un escenario en el que el ser, que se concibe como racional, ante todo, cuestiona al mundo con su andamiaje conceptual y analítico. De esta manera, la cuestión del ser se reconsidera diametralmente, respecto de su comprensión pre-metafísica; el tratamiento del ser está, evidentemente, condicionado a la reflexión y proyección de quien busca conocer. A partir de ello, el establecimiento de campos o regiones, que agrupan a determinadas clases de entes, se legitima como un proceder necesario para asegurar el conocimiento. En esa línea, la naturaleza se presenta como un campo de entes producto de la lógica de proyección imperante en la metafísica. Afirma Heidegger, en las lecciones de 1928/29 *Introducción a la filosofía*, que, al concebir a la naturaleza como un campo, se ha decidido, previamente, qué es lo que forma parte de ella, sin que se haya explorado, con antelación, realmente, todo el campo (Heidegger, 2001b, p. 208; GA 27, p. 196). El concepto de un campo de entes puede ser, por lo menos, problemático, pues el mismo se funda en una asunción que postula que determinados entes presentan un comportamiento regular y parecido y, por tanto, pueden ser reunidos en un ámbito. Pero dicha asunción, evidentemente, no se sostiene en un estudio previo y minucioso de todos y cada uno de los entes que se presentan en el mundo, de modo que se pueda hacer una discriminación rigurosa entre estos y, así, concluir, de manera categórica, cuáles constituyen un ámbito.

De hecho, un estudio de esas características no se puede emprender, es imposible, por eso se apela a la generalización y a la proyección como pilares que sostienen a un ámbito o campo de entes. Justamente por esto, la imposibilidad del estudio referido aporta a la polémica y a la discusión en torno a la mencionada asunción. Un campo de entes, como la naturaleza, es algo que se asume, es

decir, no es algo que se pruebe fehacientemente, por ende, dicha noción no se sustrae de un posible error en su concepción. El postulado de la naturaleza descansa, estrictamente, en una decisión, esto es, en un momento en que se decidió que ya se contaba con la suficiente información para concebir una región que contiene a determinados entes; pues se proyectó un determinado rasgo fundamental que caracteriza a estos (Heidegger, 2000b, p. 65; GA 5, pp. 77-78). Lo central consiste en que es sumamente problemático decidir cuándo se cuenta ya con suficiente información, pues, probablemente, nunca se pueda afirmar eso. No solo se trata de la imposibilidad de cumplir la tarea de examinar a todos y cada uno de los entes para decidir cuáles forman parte de la naturaleza, sino, también, del reto que significa "asegurar" el comportamiento de aquellos que ya han sido reconocidos como miembros de este campo. Los entes que forman parte de este no son seres cuyo comportamiento ya está predeterminado y, así, controlado. Aun cuando estos han sido metódicamente agrupados, en función de sus semejanzas, los mismos no dejan de ser entes, maneras de ser, cuyo actuar no lo decide el ser que las estudia. Por ende, este no puede atribuirse el conocimiento pleno del campo que concibe como naturaleza.

Con esta observación no se pretende rechazar y suprimir a la proyección como proceder que fundamenta, en determinado grado, el trabajo epistemológico en la metafísica, en general, y la concepción y el estudio de la naturaleza, en particular; sino, en principio, se apunta a llamar la atención con respecto a los límites de aquella, pues la misma está íntimamente vinculada con una decisión polémica y con una asunción problemática. El concepto de naturaleza descansa en la decisión tomada (por quien está interesado en conocer) sobre la cercanía de determinados entes y el comportamiento regular y constante de los mismos. Por eso es muy valioso recordar la situación de la naturaleza, esto es, develar el origen y la constitución de este concepto; de esa manera, se muestran los alcances y las limitaciones de ella. En atención a ello, Heidegger destaca la contribución de Immanuel Kant para "exponer" así a la naturaleza. "(…) El aporte positivo de la *Crítica de la razón pura* de Kant no consiste en haber elaborado una "teoría" del conocimiento, sino, más bien, en su contribución a desentrañar lo que es propio de una naturaleza en general. Su lógica trascendental es una lógica material *a priori* para la región de ser llamada naturaleza [*des Seinsgebietes Natur*]." (Heidegger, 1998, p. 34; GA 2, p. 14) Cuando Kant pone en el tribunal de la razón a la misma razón, emprende una reflexión que no se reduce al estudio minucioso y profundo de esta, pues el trabajo que Kant realiza, al analizar el vínculo entre el ejercicio racional

y el estímulo experiencial, devela, finalmente, qué es, propiamente, la naturaleza. Cuando Kant subraya que todo conocimiento comienza con la experiencia, pero no todo conocimiento deriva de ella (Kant, 1988, pp. 41-42), destaca el trabajo de la mente humana para poner ciertos marcos conceptuales que ordenen la información que reciben los sentidos. Cuando se observa ello, se subraya la intervención del ejercicio racional con miras a otorgarle una lógica a esa materia en constante movimiento con la que se encuentra el ser humano. Esto nos confronta, a la larga, con la situación de la naturaleza como parte importante en el proceso del conocimiento humano.

La naturaleza es un producto de la razón que actúa sobre las cosas materiales con las que se confronta el ser que quiere conocer. La naturaleza es el resultado del trabajo de la mente que ordena y concatena determinados entes que se presentan al ser humano. Esta no es, pues, una cosa que le sale al frente a este, sino, un escenario que se ha construido a partir de la comparación y de la proyección. La noción kantiana de lo a priori contribuye a comprender el papel que desempeña la razón frente a la materia ingente y desordenada que se presenta a quien quiere conocer. En una época en la que el desarrollo y la consolidación de la ciencia abocada al estudio de la naturaleza es evidente, la crítica kantiana enseña que esta es un postulado de la razón, el cual consiste en una región o ámbito edificado gracias a la intervención de lo a priori sobre lo experiencial. La reflexión kantiana no tiene como móvil, evidentemente, el desprestigio de la naturaleza, sino, ante todo, la respuesta a la cuestión de qué podemos saber; pero, en el desarrollo de su crítica, su trabajo genera un fruto necesario e importante, este es el aclarar (o, en todo caso, recordar) qué es la naturaleza. Por ello, la crítica kantiana tiene una impronta ontológica antes que epistemológica, según Heidegger. En un momento de la historia del pensamiento occidental, la reflexión kantiana sustenta lo importante que es mostrar lo que está detrás de la reconocida ciencia físico-matemática, y ello es el sentido de la naturaleza.

Cuando la naturaleza es comprendida como un ámbito o un campo delimitado que puede ser conocido por el ser humano, esta ha comenzado a ser concebida, por ende, como un objeto. La transición de determinadas palabras griegas a ciertos términos en latín ayuda a comprender ese estado que adquiere la naturaleza. La traducción latina de la *enérgeia* griega por *actualitas* es un paso determinante en el olvido del sentido original de aquella. Habíamos observado que Aristóteles aporta en la reconsideración de la presencia pensada por los pensadores iniciales, en tanto vincula

a esta con la *enérgeia*, esto es, con aquello que ya está terminado; lo cual nos permitió comprender el tránsito de la *physis* original a la *physis* derivada en este filósofo griego. Al equiparar *enérgeia* con *actualitas* se afirma más el sentido de lo acabado y se inicia la asociación de este con lo disponible. Como observa Heidegger en el texto *La sentencia de Anaximandro*, lo acabado, al ser tal, es, también, lo que está disponible, y ello se asienta en que la *actualitas* deviene en realidad efectiva y esta, luego, se convierte en objetividad (Heidegger, 2000c, p. 276; GA 5, p. 371). La naturaleza, como un ámbito delimitado, es un campo acabado, esto es, categóricamente constituido (como ya se mostraba su antecedente, es decir, la *physis* no original). En ese sentido, la naturaleza es una realidad innegable, es una realidad efectiva, y ello, gracias a la generalización y proyección de la mente humana. Al afirmar esto ya nos situamos en una etapa de la metafísica en la que el ser humano que quiere conocer ya se concibe y presenta como un sujeto. Este, al postular un ámbito que agrupa y conecta a entes, se muestra como un ser en el que recae la posibilidad del conocimiento; pues, gracias a esta organización operada por la razón, es posible proceder de manera ordenada y metódica y garantizar, en un importante grado, el conocimiento de cierta clase de entes. Y al garantizar esto, se asegura y preserva, también, las reglas y leyes generadas por la razón (Heidegger, 2000b, p. 67; GA 5, p. 80). Todo ello es posible por la presencia de alguien que está detrás de la concepción de la naturaleza y, por ende, que fundamenta el conocimiento de esta. En este momento del pensamiento metafísico, el ser humano ya no es el ser que quiere conocer, sino, ante todo y antes que todo, es el sujeto (sub-iectum) que sostiene a la realidad y que está en la base de su conocimiento.

Si el ser humano es el sujeto que razona y postula a la naturaleza como realidad delimitada, terminada y efectiva, la naturaleza es un ente concebido con el objetivo de afianzar y continuar el conocimiento. De esta manera, la naturaleza se genera por y para el sujeto que quiere conocer, en este sentido, la naturaleza es un objeto. Esta es un ente depurado y finiquitado que está frente al sujeto para que este lo pueda conocer apoyado en sus presupuestos y su método. Nos encontramos en un momento del pensamiento occidental en el que queda casi nada de la *physis* del pensamiento inicial. "El ente se convierte en objeto, ya sea de la contemplación (…), ya del hacer, como artificio y cálculo. (…) La φύσις, se degrada entonces al estado de modelo para la reproducción y la imitación. La naturaleza se convierte en un ámbito especial diferenciado del arte y de todo lo producible y planificable. La originaria emergencia y el erguirse de la fuerza imperante, el

φαίνεσθαι, (…) se convierte ahora en la visibilidad mostrable de cosas que existen materialmente como disponibles." (Heidegger, 1997, p. 64; GA 40, p. 67) La naturaleza de la metafísica, al ser la traducción de la *physis* griega, se presenta, supuestamente, como la prolongación de esta, como la que sigue el movimiento y el ritmo de la misma. Pero la naturaleza está muy alejada de la *physis*; en la metafísica como pensamiento ya dominante, la relación entre aquellas solo descansa en que la primera es la traducción reconocida de la segunda. Se dice que *physis* significa naturaleza, pero esa aseveración descansa en una mera convención, cuyo sustento, como lo estamos tratando, es sumamente discutible. La naturaleza es un ámbito importante diferente a otros, la *physis* es surgimiento permanente que congrega a todo lo que es; el presenciar emergente y perpetuo de todo lo que es, en la *physis* y con la *physis*, ha sido obviado y se destaca, más bien, la presencia consistente y estable de cosas, en la naturaleza, que, por eso mismo, están a nuestra disposición.

En la historia de la metafísica, podemos identificar una etapa en la que esta ya está claramente perfilada y se presenta como un discurso paradigmático y dominante. La expresión, por excelencia, del pensamiento metafísico, en este periodo, es la ciencia físico-matemática. Esta ciencia, con sus innegables logros, se alza como el irrefutable modelo de conocimiento, como el faro que debe iluminar a todo saber y acción humana. Por ello, se considera necesario conocer los presupuestos de dicha ciencia, así como el razonamiento que la dirige y la metodología que adopta. La ciencia físico-matemática es la ciencia moderna, es la ciencia representada por pensadores importantes inscritos en el periodo conocido como modernidad; estos son reconocidos como, propiamente, científicos. La reflexión de estos se asienta en la concepción del mundo como naturaleza y sus conclusiones, a su vez, la refuerzan. El científico moderno tiene como tarea conocer este ámbito o campo que el ejercicio racional ha postulado y que se asume como la realidad efectiva. Este es el medio en el que se vive y, por tanto, es el escenario en el que el trabajo cognoscitivo se desarrolla.

El ser humano ya no vive en un lugar en el que es interpelado constantemente por cosas que son útiles a la mano, el ser humano ya no acontece atravesando circunstancias diversas en las que hay entes que le salen al frente, el ser humano ya no vive, finalmente, en un lugar en el que la constante es el movimiento impredecible. "El mundo pierde lo que tiene de específicamente circundante; el mundo circundante se convierte en mundo natural [*Naturwelt*]. El "mundo" como conjunto de útiles a la mano queda espacializado en una trama de cosas extensas que sólo están-ahí."

(Heidegger, 1998, p. 137; GA 2, p. 150) En su escrito *Ser y tiempo*, Heidegger subraya la pérdida del mundo en el que es el *Dasein* y en el que este vive con otros como él y en el que está junto a otras formas de ser; y ello con ocasión del ascenso y desarrollo de la naturaleza. El ser humano ya no vive en un lugar con el que está vinculado necesaria y perpetuamente, un mundo que lo envuelve permanentemente mediante el presenciar de sus diversos entes. El ser humano ya es, ante todo, un sujeto que, como tal, puede tomar distancia de la realidad (con todo lo que ella organiza), pues está en la base de la concepción de esta. Al concebir a la naturaleza, el sujeto postuló determinados conceptos que contribuyeron a organizar a las múltiples y diferentes cosas y, a partir de ello, a asegurar su consistencia y su sostenibilidad; entre tales conceptos, se encuentra el espacio.

El espacio es un concepto fundamental y dirimente para la aspiración al total conocimiento, pues su presencia expresa una especie de estructura en la que todas las cosas se inscriben y que garantiza la organización, la estabilidad y el conocimiento de las mismas. Gracias al espacio se tiene un armazón en el que se encuentran todos y cada uno de los entes, con ello se ejerce cierto control sobre los mismos y, así, se encauza mejor su conocimiento. El espacio vincula a todos los entes y, de esta manera, estructura la realidad. Todo lo que pasa en esta pasa por el espacio, todas las cosas que son reales son espaciales. Esto significa que todas las cosas son extensas, es decir, son materia que se extiende y que ocupa un lugar en el espacio; a partir de este presupuesto, se direcciona y garantiza el conocimiento de todas y cada una de las cosas. El espacio se erige como un criterio que permite uniformizar la presencia de todo y así conectar a todos los entes. Se asume un escenario, pues, en el que el otrora útil a la mano (cuyo presenciar lo vinculaba con el ser humano como existencia) se concibe como materia delimitada que está ahí, disponible, para ser conocida.

El escenario es la naturaleza, esta es la naturaleza que se consolida con el desarrollo de la ciencia físico-matemática en la modernidad. En atención a los avances del conocimiento científico, es evidente que la naturaleza no es cualquier concepto, no es un mero fruto, entre otros, de la abstracción y proyección de la mente humana. La naturaleza se presenta como un gran postulado que sostiene a otros, como un gran concepto responsable de otros conceptos y de, finalmente, el avance del conocimiento. El sujeto sigue conociendo gracias a que tiene enfrente a la naturaleza, a una realidad estructurada a partir de códigos matemáticos que entiende. Cuando el filósofo René Descartes refiere y piensa a una *Mathesis Universalis* como una especie de gran ciencia que

permite explicar todo lo relativo al orden y la medida (Descartes, 1996, pp. 86-87), aporta, a la larga, en la comprensión de la relevancia ontológica y epistemológica alcanzada por la naturaleza en la modernidad. "(…) Descartes ha puesto (…) el fundamento para la caracterización ontológica *del* ente intramundano que funda en su ser todo otro ente, esto es, de la naturaleza material [nota a pie omitida]. Sobre ésta, como estrato fundamental, se edifican los demás estratos de la realidad intramundana." (Heidegger, 1998, p. 124; GA 2, p. 132) La empresa cartesiana de repensar el árbol del saber, a partir de la guía de la ciencia en su concepción de la realidad y en su manera de proceder para conocer a esta, aporta en la consolidación de la naturaleza como gran protagonista en la historia, en general, y en la historia del pensamiento, en particular. La naturaleza no es un ente, sino, es un gran ente, el ente que expresa la realidad y que, por eso, sostiene a todos los demás entes que se encuentran en ella. La naturaleza, también, es el escenario que posibilita que el sujeto siga avanzando en el conocimiento de todo ente que se presenta como real.

Esto no se deriva, solamente, de tratados, teorías e invenciones científicas, sino, se deduce, también, de determinados escritos de un pensador que, instalado en la filosofía, quiere recoger aportes de la ciencia para reencauzar a aquella. En los siglos XVII y XVIII atendemos a un periodo de la historia en el que la ciencia (físico-matemática) es reconocida como un modelo de conocimiento; y, consecuentemente, la naturaleza es entendida como expresión, por excelencia, de la realidad. En la naturaleza se presentan múltiples relaciones de las cosas concebidas como cuerpos, lo que denota una situación cambiante; en la naturaleza (también) se parte del presupuesto de que dichas cosas están presentes en el espacio y el tiempo (Heidegger, 2009c, p. 118; GA 41, p. 89). Los conceptos de espacio y de tiempo son postulados que contribuyen, en un importante grado, en la definición de la situación de los cuerpos. Los entes presentes en la naturaleza son cosas que se ubican en un espacio y en un tiempo; a partir de su situación, así concebida, estas pueden ser conocidas. La naturaleza trabaja con el espacio y el tiempo, estos precisan las coordenadas necesarias para que las cosas puedan ser objeto de conocimiento. Estas son "(…) entes que están circunscritos y dis-puestos en un concreto modo de ser, que han sido puestos en-frente, re-presentados por el subiectum, y que se comportan según unas relaciones, o leyes físicas: espacio, movimiento, cuerpo, relación, etc." (Garrido Periñan, 2015, p. 153) El conocimiento avanza de manera sostenida sobre la base de una re-presentación del mundo de la cual el sujeto es responsable. En esa concepción de la realidad, los entes están situados de una determinada manera

y su comportamiento está supeditado a determinados principios; dicha lectura garantiza la permanencia y la estabilidad en el establecimiento de nuevos conocimientos.

El prestigio y la influencia de la ciencia físico-matemática es el prestigio y la influencia de la naturaleza. En la metafísica, el empoderamiento de dicha ciencia es el empoderamiento de la naturaleza entendida como clara expresión de la realidad. Como se indicó líneas atrás, la naturaleza es un gran ente en la modernidad y ello perdurará en adelante. El discurso metafísico se afianza gracias a los aportes de la ciencia moderna, entre estos, el concepto de naturaleza tiene un rol preponderante. La naturaleza es una concepción de la realidad que la estructura de tal manera que asegura la existencia de todas las cosas que forman parte de ella y el conocimiento pleno de las mismas. En un importante grado, la naturaleza es una dimensión o un aspecto de la realidad que confirma la presencia de las cosas y corrobora el poder y los alcances de la razón humana. Gracias a la naturaleza espacio-temporal, los diversos y múltiples entes se encuentran ubicados, con precisión, y, en función de eso, se puede prever su comportamiento (con el apoyo de determinadas leyes) y, así, ejercer cierto control sobre el mundo. La naturaleza, por ende, es un ente paradigmático, una manera de entender la realidad que ha dado, y da, grandes y contundentes muestras de que se sustenta en un correcto razonar y proceder. Ello explica que, en la metafísica, otras maneras de entender la realidad que, de hecho, se comenzaron a perfilar, paulatinamente, se encontraran en una situación relegada o disminuida, con respecto a la naturaleza. Lo cual desencadenará un escenario polémico, pues el prestigio de la naturaleza, progresivamente, contribuirá a olvidar que esta es, en principio, una forma de concebir la realidad, muy productiva, sin duda, mas no es la realidad. Ello, a su vez, recalará en la confrontación entre aquella y otros conceptos, siempre sujetos a la preocupación por entender la realidad, como el espíritu o la cultura, por ejemplo; lo que, finalmente, devendrá en dicotomías problemáticas.

Heidegger llama la atención con respecto a las bases filosóficas modernas que aportaron en la afirmación de la confrontación referida. “Descartes distingue el *ego cogito*, como *res cogitans*, de la *res corporea*. Desde entonces, esta distinción determinará ontológicamente la distinción entre “naturaleza y espíritu”. (…) La falta de claridad de sus fundamentos ontológicos [de esta pareja de conceptos] y la de las partes antagónicas mismas tiene su raíz inmediata en la distinción hecha por Descartes.” (Heidegger, 1998, p. 116; GA 2, p. 120) La distinción consolidada entre naturaleza

y espíritu, en el discurso metafísico, parte de un postulado muy importante para los objetivos del pensamiento cartesiano. Cuando Descartes diferencia a la cosa pensante y a la cosa corpórea presenta, también, la preponderancia de la primera, pues la aprehensión de aquella es la primera verdad, la primera gran piedra que va a sostener el conocimiento. El mundo material, estructurado gracias a la matemática, es, sin duda, importante, pero está supeditado a las directrices del sujeto que piensa. Según dicha lógica, este se puede sustraer (en cierta forma) de ese todo físico-matemático, pues esta realidad, correcta y certeramente organizada, se funda en el razonamiento y proyección del sujeto. La viabilidad de esa sustracción es lo que posibilita que, gradual y paradójicamente, la naturaleza adquiera una especie de independencia, una suerte de "vida propia", porque, si bien se debe al sujeto pensante, también es diferente a este. Y ese ente que es distinto al sujeto que piensa, como lo indicamos previamente, se alza como una influyente expresión de la realidad.

De esta manera, llegamos a un punto sumamente problemático que nos confronta con la cuestión de la jerarquía, a partir de la diferencia entre entes o conceptos, y ello gracias a la distinción cartesiana entre la res cogitans y la res corpórea. Por ello, según Heidegger, esta distinción inaugura un camino que devendrá, progresivamente, en una carrera competitiva entre conceptos que denotan determinadas maneras de entender la realidad. No se trata de que la res cogitans se equipare al espíritu y la res corpórea a la naturaleza, ello simplifica y desvía la discusión; la cuestión es más compleja. Lo central consiste en destacar que la disputa que ese tipo de distinciones (que luego se convierten en dualismos o dicotomías metafísicas) genera descansa, en un importante grado, en la legitimidad de las mismas. Esto es, qué tan legítimo es diferenciar a la naturaleza y al espíritu, por ejemplo, es decir, cuáles son las bases que sostienen tal diferenciación y que la justifican plenamente. Se trata de subrayar, por tanto, que en los inicios de esas distinciones tan polémicas y no resueltas está la referida distinción cartesiana.

En el desarrollo incesante y sostenido de la metafísica, el concepto de la naturaleza, y también el del espíritu, se afirmarán y consolidarán como objetos para un sujeto, esto es, se presentarán como postulados que reafirman al sujeto racional, que confirman su situación de fundamento de todo lo concebido y conocido (Heidegger, 1994e, p. 88; GA 7, pp. 96-97). La distinción entre determinados conceptos se tornará, de esta forma, en confrontación entre objetos; ello aportará,

gradualmente, al establecimiento y desarrollo de los dualismos o las dicotomías. La consolidación de estas se inscribe en un momento de la metafísica en el que esta ya es un pensamiento dominante y omniabarcante, y, a la vez, un discurso que comienza a dar señales de su finalización.[11] Entre estos signos del inicio del fin de la metafísica la naturaleza está presente, no solo como protagonista de un dualismo, sino, también, como un ámbito o un todo estructurado, cuya disponibilidad para el sujeto conduce a entenderla como una especie de fuente material que se encuentra ante este para que el mismo la tome.

La identificación de la naturaleza con un objeto es la identificación de la realidad con un mundo que está a disposición del sujeto. Cuando esa concepción de la naturaleza ya está plenamente instalada en la mente humana, se otorga un permiso al sujeto para que este tome a los distintos y muchos entes que conforman a aquella. Si atendemos a que la naturaleza es una paradigmática expresión de la realidad, en gran parte del desarrollo de la metafísica, podemos comenzar a pensar en los alcances de su objetivación. Es decir, podemos comenzar a pensar en las implicancias de entender a todo lo asumido como real, también, como objeto. En otras palabras, podemos comenzar a pensar en todas las cosas que el sujeto puede tomar y en lo que puede significar ese "tomar".

> "(…) aquí la naturaleza no debe entenderse como lo puramente presente —ni tampoco como *fuerza de la naturaleza*. El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento "en las velas". Con el descubrimiento del "mundo circundante" comparece la "naturaleza" así descubierta. De su modo de ser a la mano se puede prescindir, ella misma puede ser descubierta y determinada solamente en su puro estar-ahí." (Heidegger, 1998, p. 98; GA 2, p. 95)

Una naturaleza que es objeto es una naturaleza totalmente dependiente, con esa condición ya se olvidó la noción del presenciar desde sí y el movimiento incesante vinculado con ella. Entes como el bosque, el cerro o el río son entendidos como cosas que nos pueden proveer de algo (o de mucho) y esa posibilidad de provisión la decide el sujeto. La naturaleza ya ha sido "callada", los entes que esta contiene no se presentan y muestran su familiaridad con el ser que quiere conocer. Esta

[11] Cuando tratemos, en el capítulo tres, la superación de la metafísica desde la perspectiva heideggeriana, tendremos más elementos para abordar la cuestión de los dualismos; por eso, retomaremos y nos detendremos en este punto en dicha parte del trabajo.

naturaleza sin voz es un mundo que rodea al sujeto, que se encuentra ante él, a merced de las decisiones que el mismo tome. Estas serán producto de un análisis metódico y riguroso orientado a obtener el mayor provecho posible de eso que está enfrente. La naturaleza se comprende, entonces, como una fuente material, esto es, como un terreno del cual podemos obtener insumos que aporten, en principio, a la sostenibilidad de la vida. Así planteado, dicho acercamiento tiene sentido, esto es, descansa en una razón que se puede comprender y aceptar. Esta mirada y acción con respecto a la naturaleza recibe un importante impulso de la técnica moderna que se inscribe en el desarrollo del pensamiento metafísico.

La técnica moderna, en términos genéricos, es la respuesta práctica a las teorías que expresan el avance científico, esta es el producto de la aplicación de dichas teorías. En determinado momento de la metafísica, se nota, con claridad, que el avance de la ciencia implica el avance y el destaque de la técnica. Gradualmente, esta irá construyendo un camino que afirme su particularidad y, así, la consolide. En ello aportarán los procedimientos, los instrumentos y las máquinas, como expresión tangible e indiscutible de la técnica y, por ende, de todo con lo que ella puede contribuir en la historia humana. Pero la técnica no es solo esto, cuando Heidegger piensa a esta, justamente, en *La pregunta por la técnica*, busca tomar distancia de su cara visible y, así, mostrar lo que ella es más atrás (y no más allá) de su presentación inmediata. Lo distintivo de la técnica moderna es un "hacer salir lo oculto", ello es lo que está detrás de la maquinaria que se erige, la cual es lo primero que se ve. Tal "hacer salir lo oculto" es, sin duda, distinto del traer delante (*Her-vor-bringen*) propio de la *poiesis* griega.

> "El hacer salir lo oculto [*Entbergen*] que prevalece en la técnica moderna es una provocación [*Herausfordern*] que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que corno tal pueda ser extraída y almacenada. Pero ¿no es esto válido también para el antiguo molino de viento? No. Sus aspas se mueven al viento, quedan confiadas de un modo inmediato al soplar de éste. Pero el molino de viento no alumbra energías del aire en movimiento para almacenarlas." (Heidegger, 1994c, p. 17; GA 7, p. 15)

La técnica moderna es un proceder que se adopta ante la naturaleza y que consiste en interrumpir el albergar que, en principio, la presenta. La naturaleza alberga materia, en distintas formas, y, ante ello, se presenta la técnica moderna con el objetivo de destapar y sacar eso. Ello significa un proceso que está a cargo de la técnica moderna, es decir, ella decide y dirige el descubrimiento de

la materia y su respectivo retiro. En este curso, lo contenido por la naturaleza se sujeta a lo dispuesto por la técnica; se ha cancelado toda posibilidad de que lo inherente a aquella se desenvuelva libremente. No pasaba lo mismo con el antiguo molino de viento, pues el movimiento de sus aspas estaba condicionado al mismo viento, al desenvolvimiento libre de este. En este caso, se esperaba que el viento acontezca y condujera al movimiento de las aspas. En cambio, la técnica moderna adopta una posición frente a la naturaleza y la conmina a responder a sus requerimientos. La demanda de la técnica moderna es alta, pues no se trata de retirar, propiamente, sino, de almacenar, finalmente. Progresivamente, el almacenar se convertirá en protagonista en esta relación que decide tener la técnica con la naturaleza.

La relación entre estas es, sin duda, asimétrica, el dominio lo ejerce, permanentemente, la técnica; esta cita a la naturaleza para que dé cuenta de sus pedidos, se presenta como algo que emplaza a esta (*das die Natur stellt*) (GA 7, p. 16), permanentemente, situándola ante el reto de la extracción y del almacenamiento, en este sentido, provocándola sin descanso. Se posiciona un proceso en el que "la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado." (Heidegger, 1994c, p. 18; GA 7, p. 17) En este escenario, la naturaleza es, en principio, una fuente de materia, un ente que contiene insumos que hay que sacar; y bajo la lógica que se impone, en un proceso que apunta a distribuir (y luego conmutar), la naturaleza es un fondo que, al contener tanta materia, está a disposición de un sujeto que interviene en ella y la entiende como una especie de despensa que siempre está llena, que contiene reservas siempre dispuestas a ser tomadas. En un momento de la metafísica (que la ciencia histórica data, aproximadamente, desde mediados del siglo XVIII en adelante), en el que la vida se inscribe en una sociedad asumida como un circuito productivo, al que hay que alimentar para asegurar, así, su permanencia, la naturaleza se presenta como un gran ente que se debe aprovechar. En una etapa de la metafísica (que ya da señales del inicio de su acabamiento), en la que se impone un razonamiento instrumental, "la naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas." (Heidegger, 2002b, p. 23; Heidegger, 1959, p. 20) Así se entiende la naturaleza en un momento de la historia en el que el discurso metafísico erige a una forma de razonar que tiene en la mira, siempre, a los medios con respecto a un fin, buscando el mayor beneficio al menor costo.

La naturaleza, entendida como un fondo disponible de reservas, es un ente dominado y supeditado a lo que dictamine el sujeto que apela a la técnica y que sigue las directrices de la industria. Como lo observábamos páginas atrás, esta naturaleza ya no tiene voz, o, si aún la tiene, esta está silenciada. Esta naturaleza solo sigue órdenes, sin posibilidad de objetar; esta naturaleza, que nació como un todo delimitado por un sujeto que quiere conocer, ahora experimenta tales límites como cerrojos que apuntan a impedir que la misma hable desde sí. Este hablar es un decir anterior (no solo cronológicamente, sino, sobre todo, ontológicamente) a su concepción como objeto y como una inmensa estación que provee insumos. Heidegger, en su escrito de 1959, *Apuntes desde el taller*, refiere a la naturaleza en su condición de "acorralada" (*ge-stellt*), esto es, fijada (inmovilizada), dis-puesta, desde hace tres siglos, de forma determinante, y en su condición, también, de explotada como recurso universal.

En esta naturaleza el ser humano no habita, sino, más bien, el sujeto se ubica y apunta a controlarla; en ella, la experiencia de la tierra y del cielo ("*Erde und Himmel*") se ha perdido, y dicha pérdida se agudiza gracias al cohete como un producto de la técnica que asciende y trasciende la atmósfera, contribuyendo al olvido de aquellos (Heidegger, 1987, p. 294; GA 13, p. 152). El cohete es más que una máquina que puede alcanzar grandes altitudes y situarse en el espacio, fuera de la tierra (con la mira puesta en el avance de la investigación científica). Antes que eso, el cohete es un artefacto o un producto que aporta al olvido de dónde estamos, pues está abocado al dónde podemos estar. En ese sentido, el cohete puede ser un símbolo del olvido de la tierra y del cielo, pues es una máquina que, justamente, deja la tierra y supera el cielo, eso es lo que lo define. En el comportamiento del cohete se desestima dos referentes de la vida, en general, y de la vida humana, en particular. La mayoría de los entes, incluido el sujeto, en principio, andan, se trasladan, o, en todo caso, se encuentran (en algún lugar); evidentemente, tales están pisando, dando pasos o encontrándose en un suelo, en un terreno. En atención a esto, la tierra es una noción que refiere eso a lo que están condicionados los entes. También estos, en su andar o en su descansar, no pueden dejar de mirar, de alzar la mirada, y de sentirse comprehendidos por unas nubes, sofocados por el calor o encogidos por el frío; el cielo es una noción que nombra eso a lo que están subordinados los entes.

Pues bien, si el cohete es una máquina en cuya esencia está el despegar y el trascender la atmósfera, tal es un artefacto en el que la tierra y el cielo tienen un lugar secundario, pues no actúa en ellos. Entonces, si el sujeto genera ese producto y lo ensalza, puede estar desatendiendo, en principio, a aquello que acompaña y condiciona su vida. El cohete puede desentenderse de la tierra y del cielo, inclusive, en cierta forma, se puede sustraer de estos; pero el sujeto, que ante todo es un ser humano, no lo puede hacer. Este puede soñar con ello, imaginarlo o, incluso, se puede proyectar (no sin polémica) a futuro, hacia eso. Lo cierto es que el sujeto (hasta el momento) se desenvuelve en la tierra y con el cielo, por ello, evidentemente, no puede dejar de atenderlos, pues no puede olvidar dónde está. Esta mirada crítica al artefacto cohete no se debe entender como un rechazo al avance científico y sus productos; lo que se cuestiona en sí no es la expresión tangible del desarrollo de la ciencia. Lo que se cuestiona y rechaza es el costo del empoderamiento de una máquina de esas características respecto del reconocimiento de dónde está, ante todo, el sujeto (que es un ser humano). Este se encuentra en la tierra y debajo del cielo, esa es su condición; no puede dejar de atender a ello y reconocerse en ello. No se puede olvidar dónde se está en atención a dónde se podría estar. El avance científico y sus productos son importantes, pero estos no deben desubicar al sujeto y conducirlo a olvidar que es, antes que todo, un ser humano que se encuentra en un lugar que lo acoge y del que no debe desentenderse. En el momento cumbre de la metafísica, ese posible costo del desarrollo de la ciencia deviene en una consecuencia real.

En un escenario en el que el progreso científico y el desarrollo de la técnica marcan la pauta de la historia, una naturaleza "acorralada" y explotada (desatendida por el sujeto) parece estar acercándose a su fin. Un ser humano enajenado de su lugar propio presencia, sin inmutarse, el sometimiento de la naturaleza a la proliferación de las máquinas y al imperio del cálculo. Con todo, de este camino a la deriva, en el que parece estar la naturaleza, se podría salir si aparece la tierra. "¿Tiene que ser abandonada la naturaleza y entregada a la maquinación? ¿Somos aún capaces de buscar nuevamente la tierra? ¿Quién atiza esa contienda, en la que ella encuentra su abierto [*ihr Offenes*], en la que se cierra [*sich verschließt*] y es tierra?" (Heidegger, 2003a, p. 227; GA 65, p. 278) La búsqueda de la tierra, que es el rescate de su olvido, se presenta como la gran posibilidad de salvar a la naturaleza del destino de su fin; pues pensar la tierra es como devolver al sujeto a su situación inicial de ser humano que pisa un suelo o que se encuentra en un terreno. La tierra es una noción que, al pensarla, nos permite recuperar la condición inicial de la vida, en

general, y de la vida del ser humano, en particular. Dicha condición consiste en que una gran cantidad de entes están supeditados a un andar que, en principio, necesita de una tierra en la que estar; en ese sentido, esta, ante todo, es un lugar necesario para la vida. La conservación y sostenibilidad de esta se asienta, primariamente, en encontrarse o en habitar un lugar.

Comprender y pensar ello, permanentemente, permite dar la debida importancia a la idea que subraya la necesidad de retirar y almacenar la materia para asegurar la vida. Esta idea es posterior a una situación natural e innegable: la vida necesita la tierra. Un gran número de entes requiere de la tierra para ser, porque con la tierra se es, pues en la tierra se es; no se trata, en principio, de que la tierra nos sirva para algo, no se trata de que la tierra nos provea de algo. Por eso la recuperación de ese vínculo inicial entre el ser y la tierra es primordial para lidiar con ese fin que se avizora de una naturaleza entendida como fondo de reservas. Cuando el ser humano piensa cómo la tierra comprehende a los entes y cómo lo comprehende a sí mismo, la reconoce de manera genuina y, así, la revitaliza y la libera de la simplificación que la acerca, notablemente, a una mera fuente de materia. Reconocer a la tierra como genuinamente tierra es atender a esta y mostrarla cómo es, esto es, como un suelo no necesariamente liso, como un terreno no necesariamente regular, en el que tenemos que andar, necesariamente, sin dejar de tener cuidado. Hacerse cargo de ese reconocimiento es como "iluminar" a la tierra y ayudarla a salir de ese opacamiento, debido al encumbramiento de ese presupuesto que dicta que los entes ocupamos un espacio, el cual es medible. Antes de la concepción del espacio, está la tierra simplemente como tal, como un lugar que se abre y que se cierra, como un lugar que cobija y que también reta, y del que no nos podemos sustraer.

Antes del entendimiento de la naturaleza como una especie de enorme estación que nos provee de materia diversa, se presenta nuestra condición de seres "necesitados" de la tierra que, por ello, deben atenderla. De esta manera, la presencia de la tierra es la presencia de algo que puede ayudar a rescatar a la naturaleza de su comprensión metafísica como fuente para el retiro y el almacenamiento de materia. La naturaleza es, en un importante grado, tierra; entre todo lo que comprehende aquella está, evidentemente, esta, que es suelo, sostén. La reconsideración de la tierra como un elemento imprescindible para la vida es una vía para repensar a la naturaleza y, por ende, para evaluar su entendimiento como ente que se debe aprovechar. En cierta forma, la naturaleza

es tierra, y, por tanto, es necesaria para la vida, simplemente, por estar ahí. Se trata, pues, de repensar la concepción de la naturaleza que se empodera junto a la consolidación del pensamiento metafísico. Esta tarea no apunta a erradicar dicho entendimiento, sino, ante todo, a mostrarlo como lo que es, es decir, como un acercamiento o una manera de comprender al mundo, la cual llamamos naturaleza. A partir de ello, se podrá evaluar los alcances de tal acercamiento, es decir, sus enseñanzas y sus amenazas.

Hasta el momento, en el presente capítulo, hemos presentado tres sentidos de la naturaleza que identificamos y destacamos en el pensamiento de Heidegger. En primer lugar, hemos atendido al significado de la naturaleza que la equipara con un ámbito, tal sentido emerge -se indicó- gracias a la *physis* derivada que lo precede y que se comprende como una región del ser. Este primer significado de la naturaleza reafirma y consolida su comprensión como un todo, claramente delimitado, que se distingue de otros ámbitos de la realidad. Desde esta comprensión de la naturaleza, esta ordena cosas semejantes, presentando su alineación, con lo cual se reafirma como un conjunto diferente a otros. A continuación, a partir de la definición previa, hemos presentado a la naturaleza como un objeto que concibe un sujeto concentrado en el conocimiento. Este significado se perfila y consolida en el contexto del apogeo de la ciencia físico-matemática, en el que la naturaleza es un todo cuyo estudio se sujeta al razonamiento y a los postulados de la matemática. El sujeto que busca conocer tiene enfrente a un gran ente cuya estructura y dinámica están condicionadas por leyes o principios corroborados. Las relaciones y el movimiento de los diferentes y muchos entes que organiza la naturaleza parten de proyecciones que postula y que, luego, confirma el sujeto. Finalmente, hemos tratado un tercer sentido de la naturaleza que, heredero del entendimiento de esta como objeto, la asume como un gran ente disponible, esto es, como un todo supeditado a los requerimientos del ser humano cuyo distintivo es el razonamiento. El desenlace de esta sujeción de la naturaleza es la concepción de esta como una fuente inacabable de materia y, por consiguiente, como un ente funcional a la lógica de almacenamiento. Esta sumisión de la naturaleza a los mandatos del sujeto que piensa y ejecuta constituye una señal importante del inicio del término del pensar metafísico.

La naturaleza es una manera de entender el mundo que rodea al sujeto y en el que este actúa. En ese sentido, esta es una manera de entender qué son y cómo son las diferentes cosas que se

presentan y con las que se relaciona el ser humano. La naturaleza es, también, un concepto que concibe y da a luz la metafísica y que, paulatinamente, se presenta como una noción medular para los intereses y el desarrollo de esta. Por tanto, la naturaleza es, en un importante grado, una expresión del entendimiento metafísico del ser. Atendiendo a la naturaleza, desde la historia que andamos, esto es, desde la historia del ser, aquella es una forma de concebir lo que es, por ende, la misma es un modo de ser; en otras palabras, tal es una manera (omniabarcante, por cierto) en que el ente es descubierto (Grasset, 2020, p. 108). Dicho modo de ser, además, no se comprende de una sola manera; siguiendo el pensamiento de Heidegger, hemos tratado tres formas de comprenderlo (y en el siguiente subcapítulo atenderemos a una más)[12]. La naturaleza, pues, en tanto expresión de la realidad, es una manifestación del ser; y dicha manifestación se manifiesta (valga la redundancia), a su vez, de distintas maneras, en la historia de la metafísica.

Tal diversificación semántica de la naturaleza se asienta en su carácter histórico y cultural. La naturaleza es un concepto central en el pensamiento occidental, que aporta en su sostenibilidad, y también es manifestación del ser que se experiencia de diferentes modos. Ello responde a que la naturaleza, si bien es un gran ente concebido por el sujeto que investiga científicamente, esta, también, es un concepto pensado e imaginado por distintos seres humanos que forman parte de diferentes culturas. La naturaleza es la naturaleza del biologicismo, y también es la naturaleza del romanticismo, por ejemplo. La naturaleza es la naturaleza de la geología, y también es la naturaleza de una cultura oriunda de los Andes. La naturaleza es un producto fundamental de la metafísica y también es algo que se des-encubre de diversos modos. La naturaleza forma parte de la historia de la metafísica, pero, ante todo, pertenece a la historia del ser; recordemos que la metafísica es una "época" (retomando la *epoché* griega en su sentido fenomenológico) de esta historia. Esta situación de la naturaleza repercute en el estado de lo natural.

> "De todo esto se sigue que lo que sea «natural» *no* es en absoluto «natural»; es decir, algo comprensible de suyo para cualquier hombre existente. Lo «natural» [*Das* »*Natürliche*«] es siempre histórico [*geschichtlich*]. (…)
> Es por esto que la «visión natural del mundo» [*die* »*natürliche Weltansicht*«], a la que recurrimos continuamente, no es comprensible de suyo. Sigue siendo cuestionable. Eso tan

[12] Lo cual, sin duda, no agota los sentidos de la naturaleza que se pueden identificar en la obra heideggeriana. Estos significados que reconocemos y destacamos se articulan con la hipótesis que anima a este trabajo.

> socorrido - lo «natural»— es en un sentido destacado algo histórico [*etwas Geschichtliches*])." (Heidegger, 2009c, pp. 59-60; GA 41, pp. 38-39)

La historia de la metafísica es parte importante de la historia del ser, aunque esta historia se invisibilice por el olvido de este. Por tanto, todo ente metafísico está vinculado con el ser, a pesar de que tal relación haya sido desestimada. Así como la naturaleza, lo natural, también, está relacionado con el ser y lo histórico de su presenciar. En sus lecciones de 1935/36 *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*, Heidegger observa que lo natural no tiene un sentido unívoco o esencial, pues dicha noción es eminentemente histórica. Por ende, la "visión natural del mundo" es una noción problemática, pues, tradicionalmente, se ha identificado con una perspectiva que, supuestamente, se sustrae de cualquier determinación histórica o cultural. Si la naturaleza es pensada e imaginada de diferentes maneras, sucede lo mismo con una perspectiva del mundo que se llama "natural". Atender de modo natural a los diversos y múltiples entes que se presentan en el mundo es pensarlos y comprenderlos de diferentes formas; pues lo natural es un modo de ser, y, como tal, su mostración es diferente por ser cambiante.

Dado el carácter histórico y cultural de la naturaleza y, por tanto, de lo natural, la tarea de definir a tales es una cuestión, por lo menos, problemática. Definir es presentar el sentido preciso y acabado de algo, definir es precisar lo que algo es de manera objetiva. Ello, evidentemente, colisiona con la comprensión histórico-cultural de lo mismo. La naturaleza que impera en la metafísica no se sustrae de esta problemática, porque tal forma parte, ante todo, de la historia del ser; como ya lo hemos subrayado, ella es un modo de ser, un modo de entender cómo es el mundo. Esto se sustenta en la historia del surgimiento de la naturaleza. Recordemos que esta nace como un concepto que continua la dirección trazada por la *natura* latina y que luego se desarrolla, madura y se consolida; la *natura* latina, por su parte, es la traducción de la *physis* griega. Pero, siendo más precisos, aquella se presenta y perfila gracias a la *physis* derivada; y esta, a pesar de su distancia respecto de la *physis* original, parte de ella. Detrás de la naturaleza metafísica, hay, pues, una historia que involucra a la *physis* y a la *natura*, y aun cuando aquella se consagre en el apogeo de la ciencia natural moderna y se presente como expresión, por excelencia, de la realidad, no puede eliminar, evidentemente, la historia en la que está inscrita. Puede olvidar tal historia, pero no erradicarla. Y dicha historia, siendo la historia del ser, es, también, la historia del pensamiento y

la comprensión de cómo son las cosas, de cómo es el mundo. En la "época" metafísica de dicha historia, en un importante grado, el mundo es la naturaleza, lo real es lo natural.

Pero ya se presentan señales del inicio de la finalización de esa "época" y, con ello, signos del comienzo del término de sus grandes productos, entre estos, la naturaleza. ¿Qué podría significar el comienzo del fin de la naturaleza? ¿Que el mundo entendido como un todo organizado sobre la base de principios físico-matemáticos desaparece? Sin duda, no. El sentido de ese comienzo se asienta en un momento en el que el significado de la naturaleza, como un modo de ser, vuelve a salir a la luz, esto es, se des-oculta la naturaleza como una manera de comprender cómo es el mundo. Y dicho momento se torna más complejo al comprender que ese modo de ser, que es la naturaleza, no tiene un solo sentido, dado su carácter histórico y cultural. Por ende, la definición de la naturaleza se presenta como una cuestión problemática. En el siguiente subcapítulo, abordaremos un sentido de la naturaleza (distinto a los tratados, hasta el momento, en este capítulo) que podemos identificar en el pensamiento de Heidegger, a partir de determinados escritos y lecciones. Dicho sentido ilustra, de una manera particular, la complejidad de la tarea de definir a la naturaleza y la relevancia de un momento en el que esta se des-encubre como un modo de ser.

2.3 Entre la *physis* y el objeto de la ciencia natural. ¿Una naturaleza indefinible?

En determinados escritos y lecciones de Martin Heidegger, posteriores a *Ser y tiempo*, la naturaleza es tratada de un modo singular y complejo. Dicho tratamiento toma distancia, paulatinamente, de la referencia a esta como ente que comparece dentro del mundo o como objeto y recoge ciertas resonancias de la *physis* relegada por el pensamiento metafísico. En esta especie de reencuentro con la *physis*, se presenta, comprensiblemente, una confrontación con la naturaleza concebida como objeto o gran ente sujeto al avance científico. Esta naturaleza particular no es definida, esto es, no es presentada de manera clara, o más o menos clara, como los sentidos de naturaleza que hemos tratado previamente. Con todo, ciertos momentos del pensamiento heideggeriano nos permiten pensarla e intentar comprenderla. Las alusiones a tal naturaleza nos permiten, incluso, pensar en un eventual lugar para esta en el contexto del fin de la metafísica, en general, y en la "superación" de esta y el trazo del otro inicio, en particular. Comencemos por (intentar) caracterizar a la naturaleza referida.

En determinado grado, *Ser y tiempo* nos orienta a pensar a la naturaleza como un ente que comparece en el mundo; la naturaleza es un ámbito o un gran ente que concurre en un mundo que se comprende como el lugar del presenciar propio del ser. En los escritos y lecciones posteriores, la naturaleza se va desprendiendo de su comprensión como ente que se encuentra en el mundo y, por ende, el ser humano ya no podrá descubrirla en el mundo en el que es (Kannari, 2019, p. 6). Este desprendimiento acontece en tanto el pensamiento heideggeriano observa y destaca que, en la metafísica, la naturaleza se desarrolla y fortalece como un ente que es la expresión, por excelencia, de la realidad. Es decir, en el curso de la metafísica, la naturaleza deja de ser un ente presente en el mundo, pero no deja de ser un ente; en tanto la naturaleza deja de comparecer en el mundo, la naturaleza se alza como un gran ente en el apogeo de la ciencia natural, en la modernidad. En esta etapa de la metafísica, y en el desarrollo posterior de esta, la naturaleza es un ente que ya no está dentro de un mundo, sino, más bien, la naturaleza es "solamente" un gran ente, que ya no necesita del mundo. Este ente, en su condición de objeto, se relaciona con un sujeto y, así, se asegura el avance del conocimiento. En la historia del ser, en general, y en la historia de la metafísica, en particular, tal es el estatus que adquiere la naturaleza y que la catapulta. En su dedicación al ser y su historia, Heidegger tiene que atender a la metafísica y, por ende, a la naturaleza. En su camino del pensar, Heidegger tiene que reconocer, en primer lugar, a esta naturaleza (de la ciencia físico-matemática) empoderada, para luego confrontarla y cuestionarla.

En determinado momento de dicho camino y, en adelante, esta naturaleza-objeto, dado su posicionamiento y su influencia, será abordada, directa o indirectamente, y, sobre todo, confrontada por las repercusiones negativas de su presencia en el pensamiento sobre el ser. En el texto de 1957 *Hebel, el amigo de la casa*, las ideas de Heidegger contribuirán a comprender que la naturaleza, siendo un gran producto de la metafísica, es, ante todo, un ente que forma parte de la historia del ser, y que, por tanto, "se debe" a este. En este sentido, esta naturaleza, codificada matemáticamente, será, en cierta forma, devuelta, reintegrada, a la "naturalidad" de la naturaleza.

> "Esta naturalidad de la naturaleza [*Natürlichkeit der Natur*] es en su esencia y, por ello, también históricamente, mucho más antigua que la naturaleza en el sentido de objeto de la moderna ciencia natural. La naturalidad de la naturaleza nunca surge inmediatamente de la

> naturaleza misma; más bien se la descubre propiamente en lo que antes los antiguos pensadores griegos llamaron la "*Physis*" (…)." (Heidegger, 2000a, p. 72; GA 13, p. 145)

Sin dejar de reconocer a la naturaleza de la ciencia moderna, Heidegger destaca a aquello que la precede, ontológica e históricamente, y la refiere, apoyándose en las ideas del poeta alemán Johann Peter Hebel, como "naturalidad de la naturaleza". La presencia de aquella es innegable, pero la preeminencia de esta, también. La anterioridad ontológica de la "naturalidad de la naturaleza" expresa su presencia permanente en la historia y, por ende, en la metafísica. La misma, además, se vincula con la *physis* antigua griega porque se la divisa en ella; esto es, nos podemos dar cuenta de aquella retomando la *physis*. Tal naturaleza no es la *physis*, pero está estrechamente relacionada con esta; la importancia de aquella es la relevancia de esta. La presencia permanente de la "naturalidad de la naturaleza" nos permite pensar que, en la "época" de la metafísica, la misma sigue presente, en tanto presenciar que comprehende lo presente y lo no presente. Pero, evidentemente, la presencia de la "naturalidad de la naturaleza" en la metafísica es presencia que se muestra, predominantemente, como no presente, pues la naturaleza de la ciencia natural es lo presente, por excelencia. Con todo, el presenciar de tal "naturalidad de la naturaleza", o naturaleza natural, permanece.

En la etapa de la metafísica en la que la naturaleza se encumbra como expresión de la realidad, junto a la ciencia físico-matemática como paradigma del conocimiento, la presencia de la "naturalidad de la naturaleza" sigue latente, su presenciar permanece, a pesar de que su presencia esté opacada por su ausencia. Por eso, se puede afirmar que la naturaleza de la ciencia moderna convive, en cierta forma, con la naturaleza natural. Esta es ausencia, pero, con todo, es, no deja de ser; por ello, el sol, por ejemplo, no deja de hablar a los seres humanos que son habitantes, no deja de salir y ponerse, saliendo al frente de estos, acompañando su acontecer e incitando su comprensión. "Aunque en la explicación científica sobre la edificación del mundo el sol es pensado copernicamente, él permanece, sin embargo, al mismo tiempo, en medio de la natural naturaleza [*innerhalb der natürlichen Natur*]." (Heidegger, 2000a, p. 72; GA 13, p. 145) La conclusión científica sobre el movimiento del sol no se pone en entredicho, pero, la aceptación de esta no elimina la mostración espontánea del sol en la cotidianidad del ser humano. Dicha mostración es genuina, es originaria, en ese sentido, se conserva, no se erradica, a pesar de la consolidación del conocimiento científico. Más bien, la emergencia y desarrollo de este se debe

a la natural naturaleza porque esta antecede, ante todo, ontológicamente, a su objeto de estudio. Cuando no se desatiende esto se "regresa", siempre, a la naturaleza físico-matemática a su inicio, esto es, se piensa a esta en su comienzo.

Si comprendemos la historia como historia del ser (y no como ciencia histórica) puede ser más sencillo comprender la convivencia de la naturaleza de la ciencia natural con la naturaleza natural. Desde la historia del ser, nos podemos dar cuenta que la naturaleza es un todo organizado, esto es, un producto generado a partir de la proyección y la generalización, pero, también, es un ente (o un gran ente), cuya presencia nos retrotrae a la preocupación inicial por el ser del ente. En la "época" de la metafísica, asumimos a la naturaleza y nos ubicamos en un espacio y en un tiempo, pero en tanto dicha "época" es una etapa (dominante, por cierto) de la historia del ser, comprendemos (o tendríamos que comprender) que nuestra vida no es un ocupar un espacio, sino, ante todo, habitar un lugar. En ese sentido, la naturaleza, sin dejar de ser tal, es, antes que todo, tierra, una tierra en la que determinados seres se arrastran, corren y descansan, una tierra que los seres humanos pisamos, caminamos y en la que podemos pararnos, y en la que, también, podemos resbalar y caer. "(…) la naturaleza natural se corresponde con un ámbito de la figura propia del ser como *Ereignis*, eso que (…) [se] llama la tierra. La naturaleza natural sería la figura propia del *Ereignis,* en la perspectiva de la tierra, lugar para el habitar de los mortales, a los que corresponde salvar la tierra." (Bulo, 2012, p. 58) Esta naturaleza que piensa Heidegger y que no equipara con la naturaleza de la ciencia natural, pero que tampoco la divorcia de esta, es una naturaleza más visible en escritos y lecciones posteriores a *Ser y tiempo*. En algunos de estos textos y cursos, podemos recoger nociones que posibilitan referir a dicha naturaleza de una manera más "precisa", pero sin delimitarla rígidamente hasta convertirla en concepto.

Entre tales nociones, destaca aquella que se nombra "*Ereignis*". Dicha palabra está presente a lo largo del pensamiento heideggeriano, pero es desde los años treinta y, en particular, a partir de la obra *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, que adquiere un significado más técnico. En adelante, tal término, que significa Evento, se comprenderá como el "acontecimiento apropiador" (Adrián, 2009, p. 78). *Ereignis* nombra el acontecimiento del ser como movimiento que congrega manifestaciones genuinas de ser. Ser es acontecer, y acontecer es andadura que envuelve distintos modos de ser. En este sentido, la tierra, en la que, necesariamente, andamos, se presenta como

una manifestación importante del *Ereignis*[13] que es el ser. Es, justamente, esta tierra la que permite sacar a la luz a la naturaleza natural, pues esta, como aquella, refiere eso que le sale al frente al ser humano, mostrando su vínculo estrecho con este. Ver y pensar la tierra es una manera de desencubrir a la "naturalidad de la naturaleza", pisar y descansar en la tierra nos permite darnos cuenta de la naturaleza natural. Esto nos permite, también, volver a mirarnos como seres que habitan un lugar, porque andan, primeramente, en la tierra. Esto ayuda, finalmente, a volver a mirar a la tierra y a darnos cuenta -como lo tratamos páginas atrás- de su papel en el rescate de una naturaleza que, en la consolidación de la metafísica, es asumida como fondo disponible de reservas.

La tierra se presenta, pues, como una ayuda para la naturaleza natural, el presenciar de aquella contribuye a comprender que la naturaleza no es, necesariamente, una región o un ámbito, sino, en principio, es el mostrarse del sol, de la luna y de las estrellas, por ejemplo. Atender a la tierra es, en un importante grado, comprender que decir "naturaleza" no nos debe conducir, inexorablemente, a pensar en ese gran ente o en ese todo que organiza a determinados entes, a partir de ciertos presupuestos, y que puede ser objeto del conocimiento científico. Finalmente, al pensar y comprender a la tierra, no solo la valoramos (o revaloramos) a ella, sino, también, podemos comprender que la palabra "naturaleza" no tiene por qué ser un término exclusivo del trabajo científico, esto es, no tiene por qué presentar un significado supeditado a los postulados de la ciencia natural. La "naturalidad de la naturaleza" nos permite vislumbrar, en el pensamiento de Heidegger, la posibilidad de una naturaleza que ya no es *physis* y que tampoco es objeto para el sujeto que conoce. Determinados momentos del curso de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (considerado como la continuación de *Ser y tiempo*, por indicaciones del propio autor), nos otorgan elementos para seguir pensando en esta particular naturaleza.

> "Al ser de lo subsistente [*Vorhandenen*], de la naturaleza, *no* le pertenece la intramundanidad [*Innerweltlichkeit*]) 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* (*entdeckten*), esto es, al ente, en tanto en cuanto nos comportamos respecto de él como lo develado, le pertenece el

[13] Nos detendremos más en el *Ereignis* y su relación íntima con el ser, en el capítulo tres del presente escrito, con ocasión del tratamiento del tiempo y de la cuaternidad (*das Geviert*).

> estar ya dentro de un mundo, pero al *ser* (*Sein*) de la naturaleza no le pertenece la intramundanidad." (Heidegger, 2000d, p. 212; GA 24, p. 240)

Se plantea una distinción interesante entre la naturaleza descubierta (*entdeckten*) y el ser (*Sein*) de la naturaleza, pues, con esa diferenciación, Heidegger nos permite pensar en que lo descubierto y el ser no son lo mismo, con ocasión de la naturaleza. La naturaleza no es, en principio, a partir de su descubrimiento, es decir, su ser no se vincula con su ser descubierta. La condición de ente intramundano de la naturaleza se conserva, pero dentro del horizonte de su descubrimiento; la naturaleza sigue siendo un ente que comparece dentro del mundo, pero ahora se subraya que dicha comprensión responde a una determinación (*Bestimmung*) de aquella que se inscribe en la posibilidad de su descubribilidad (*Entdeckbarkeit*). Si el énfasis se pone en que la naturaleza es un ente intramundano solo en tanto es descubierta, quiere decir que la intramundanidad de aquella es solo una posibilidad, en tanto alguien la descubre. Si no hay alguien que la descubra, la naturaleza no es un ente dentro del mundo, es decir, no se realiza esa posibilidad. ¿Qué quiere decir que no se realice tal posibilidad? "Solo" que la naturaleza no comparezca como un ente dentro del mundo, "solo" que ese modo de ser no se concrete. Pero esa no realización no pone en entredicho su ser, esa no concreción no hace peligrar su ser, pues la naturaleza sigue siendo.

La naturaleza subsiste (*vorhanden*), la naturaleza está presente, es ahí, aun cuando no haya alguien que la descubra. La intramundanidad no sostiene al ser de esta. De esta manera, en determinado momento, el pensamiento heideggeriano nos invita a pensar en cierta "independización" de la naturaleza respecto del *Dasein*, el cual es en el mundo y se ocupa de los entes que están en este junto a él. Las ideas de Heidegger nos conducen a pensar en la naturaleza como algo que, ante todo, (solo) es, antes que ser un ente dentro del mundo. Este algo se llama "naturaleza", pero no es un ente intramundano, por ende, tampoco es un objeto, es algo que es, que se presenta, y que no necesita para ello de nadie que lo descubra, y, menos, de un sujeto que lo conozca. En este sentido, hay una especie de "distanciamiento inicial" de la naturaleza respecto del ser que es existencia y del mundo en el que este es. "El mundo es sólo si existe un *Dasein* y en la medida en que exista. La naturaleza puede ser también incluso aunque no exista ningún *Dasein*." (Heidegger, 2000d, p. 213; GA 24, p. 241) Estas líneas invitan a pensar ya no solo en la no intramundanidad de la naturaleza, sino, también, en una suerte de protagonismo que la misma comienza a adquirir, en tanto su ser no depende de la existencia que busca comprender. La naturaleza, en contraste con

el mundo, no es en tanto se relaciona con el *Dasein*, su ser no se asienta en dicho vínculo. Por ello, su situación es distinta a la del mundo. El ser de la naturaleza es un acontecer que, en principio, acontece solo; "la que [la naturaleza] puede ser a su manera, repitiéndose en su círculo." (Riedel, 1989, p. 167; GA 25, p. 19) Solo después, recién, es posible su develamiento como ente dentro del mundo. En la metafísica, este develamiento deviene en concepción de un gran ente, el cual es, finalmente, objeto y recurso explotado.

La particularidad de esta naturaleza, que, inicialmente, no es un ente intramundano, se acentúa en atención a que Heidegger la refiere, también, como un ente solamente, como un modo de ser simplemente, es decir, no, precisamente, como un ente dentro del mundo. A partir de ello, podemos pensar en un sentido de "ente" que no es el ente que está dentro del mundo, pero que tampoco es el ente cuya presencia está condicionada al razonamiento humano. Esto puede aportar a evidenciar la riqueza (y la complejidad) de la carga semántica del *Seiende* (ente) en el espectro del pensamiento heideggeriano. La naturaleza natural que sale a la luz, en determinado momento de dicho pensamiento, nos sugiere pensar en un significado de ente no dependiente de un mundo ni sujeto a los postulados del pensamiento metafísico.

> "(…) [es] en el trato con este ente [*im Umgang mit diesem Seienden*], con la naturaleza en el más amplio sentido [*im weitesten Sinne*], que comprendemos que este ente *es*, en tanto que subsistente, en tanto que ente con el que nos encontramos [*auf das wir stoβen*], al que nos entregamos [*an das wir ausgeliefert sind*], lo que siempre es ya por sí mismo. Es incluso aunque no lo descubramos [*entdecken*], aunque no lo encontremos dentro de nuestro mundo." (Heidegger, 2000d, p. 212; GA 24, p. 240)

El tratamiento de esta naturaleza particular nos invita a repensar en lo que significa que algo es, en el sentido de que algo es un ente; antes (en términos ontológicos) que esta sea un ente que comparece dentro del mundo, antes que esta sea un ente concebido por la reflexión metafísica, la naturaleza solo es un ente. Ser un ente es ser algo que no está por alguien ni para alguien, es ser algo que no es con ocasión de alguien; eso lo expresa el ser de la natural naturaleza. En la historia del ser, por ende, un ente es, y acontece como tal, sin supeditarse a la lectura metafísica del ser, y sin ser, a la vez, tratado por el pensamiento pre metafísico; dicho ente, que así es, es nombrado "naturaleza".

Con esta naturaleza singular, afirma Heidegger, tratamos, con ella nos topamos y a ella nos entregamos, ante ella cedemos; de esta manera, nos damos cuenta de su ser. Nos damos cuenta de que el ser de este ente permanece, aun cuando no sea develado. En este sentido, esta naturaleza sigue andando, sin que, para ello, sea necesario que alguien la descubra. En definitiva, esta naturaleza es independiente, también, respecto del mundo en el que es el *Dasein*. El sol, la luna, las estrellas y demás son genuinamente, presencian, en principio, y no es necesario, para ello, que los descubran.

> "(…) los pasajes [citados de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*] destacan claramente la no dependencia del estar-ahí natural, en cuanto modo de ser, respecto al Dasein. Se anula así la radicalización planteada en *Ser y Tiempo*. Pero además las citas muestran que Heidegger va un paso más allá: ahora incluso se afirma que el ente natural *es* sin que lo hayamos descubierto, aunque esto sea algo que solamente podamos experimentar al descubrir dicho ente." (Rubio, 2010, p. 332)

La particularidad de esta naturaleza natural contribuye a evidenciar las posibilidades de mostración del ser, pues esta es, sin duda, un modo de ser. La naturaleza, como objeto, es un modo de ser, la naturaleza como ente dentro del mundo es, también, un modo de ser y aquella naturaleza natural es otra manera de ser que no es estas. Roberto Rubio llama a esta naturaleza un "estar-ahí natural", lo que contribuye a retomar la idea de independización -antes tratada- de la natural naturaleza respecto del ser humano. En determinado momento de su pensamiento, Heidegger piensa a la naturaleza como algo, el cual es "simplemente" siendo ahí; esta naturaleza se presenta porque se presenta, su presencia no le debe nada a nadie. La naturaleza ya no (solo) es un ente que comparece dentro del mundo, vinculado con la ocupación del *Dasein*. ¿Y cómo nos damos cuenta de eso? Al descubrir dicho ente natural. El descubrimiento de la naturaleza, por parte del ser humano, se mantiene, esto es, este sigue relacionándose con esta en tanto la atiende; pero este vínculo también revela que aquella es más allá (o más acá) del mismo. La relación que descubre a la naturaleza descubre, también, que esta es sin necesidad del descubrimiento. Pero, para darnos cuenta de ello, tenemos que descubrir a la naturaleza. Cuando atendemos a esta, facilitamos su mostración, pero, al mismo tiempo, nos damos cuenta que, para ser, aquella no necesita que nos ocupemos de ella.

En este punto, el pensamiento de Heidegger nos confronta con una situación compleja que, incluso, puede lindar con lo contradictorio. El descubrimiento de algo muestra que este algo, para ser, no necesita del descubrimiento; la prescindencia del descubrimiento se revela en el mismo descubrimiento. Al atender a la naturaleza nos damos cuenta de la no necesidad de dicha atención; la atención nos ayuda a darnos cuenta de su no necesidad. Poniéndolo en términos más genéricos, la presencia de algo conduce a afirmar su no presencia. Ante esta sospecha de contradicción, podríamos ensayar una respuesta de Heidegger. Este, probablemente, observaría que dicha sospecha se funda en una lectura metafísica del ser, pues el conocimiento (y el control) del ente, que define a la metafísica, se entiende como un saber fundamentado y acabado, ajeno a la ambigüedad. Cuando esta se presenta y agudiza, poniendo en entredicho lo depurado y finiquitado del conocimiento, se rechaza, en atención a la amenaza de la contradicción y por el convencimiento de la necesidad de erradicar a esta. El discurso metafísico hegemónico rechaza a la ambigüedad y a la contradicción. Pero la ambigüedad, que el pensamiento metafísico repele, puede referir, más bien, el movimiento genuino del ser y, por ende, el acontecimiento de los diferentes modos de ser; entre estos, se encuentra el descubrir o el atender a algo. La andadura del ser, dada su impredecibilidad y su singularidad, podría dialogar con lo ambiguo y con lo contradictorio; y ese también podría ser el destino, por tanto, de sus diversas manifestaciones. De esta forma, el descubrimiento de algo o su atención, en tanto manera de ser, podría relacionarse con la ambigüedad y la contradicción.

Sin rechazar esta eventual respuesta heideggeriana, podríamos decir, ensayando una respuesta más personal, que, en principio, definitivamente, hay una relación entre la naturaleza y el ser humano, la historia lo ha mostrado y lo sigue mostrando. A lo largo de esta, la acción y el pensamiento de este se desplegó y así posibilitó hablar de la naturaleza, concebirla y estudiarla. Pero dicha acción y pensamiento tuvo un estímulo, es decir, diversas y múltiples cosas o entes que se presentaron, y que se presentan, alimentando la curiosidad y el deseo de saber humanos. En esta relación histórica entre el ser humano y la naturaleza, sin duda, en un alto grado, este ha marcado la pauta, el mismo ha direccionado este vínculo y ha tomado decisiones importantes (y polémicas) al respecto. En este sentido, la naturaleza ha sido dirigida e, incluso, sometida por el ser humano. Con todo, a pesar de esta relación asimétrica, la naturaleza está ahí, los entes, que esta comprehende, están ahí; esto es, el sol, la luna, las estrellas, las nubes, los ríos, los árboles,

los diferentes animales, etc. se presentan, se muestran. Solo por eso el ser humano los puede mirar, pensar, estudiar y concluir sobre ellos. Cuando este piensa y estudia a dichos entes se vuelve a dar cuenta de que son, se vuelve a dar cuenta de que la presencia tangible de los mismos es lo que lo moviliza. Acercándonos a la terminología heideggeriana, el ser humano descubre, definitivamente, y, para que eso suceda, debe haber, obviamente, algo que pueda ser descubierto. Que algo pueda ser descubierto supone que ese algo preexiste a su descubrimiento y nos damos cuenta de ello al atenderlo y al darnos cuenta, otra vez, de lo inexorable de su presencia. Sin duda, podemos analizar una flor, por ejemplo (de hecho, el ser humano lo ha realizado), pero, para ello, es imprescindible que la flor esté ahí, antes que la imaginemos y la postulemos. Es decir, no concebimos su ser presencia, sino, nos percatamos de ello o lo notamos.

La humedad del aire o los rayos del sol nos asaltan y nos conmueven; en dicha conmoción nosotros padecemos algo, en este caso, cierta humedad o unos rayos que están ahí, junto con otras tantas cosas que también son presencia. Llama a eso Heidegger la "naturalidad de la naturaleza", a partir de eso piensa este en una naturaleza natural. De esta manera, él comprende que la naturaleza no solo es el gran ente postulado y estudiado por la ciencia natural. La naturaleza es, también, eso que nos toma, nos "apresa" y, al hacerlo, evidencia que ya somos en ella. Así, la naturaleza revitaliza su protagonismo, pero no como objeto del saber científico, sino, como modo de ser que, ante todo, nos envuelve y que, por ende, nos conduce a pensar en nuestra condición natural antes que en nuestra condición mundana (Thomas, 1990, p. 66). Ello no implica relegar la noción de mundo (no, al menos, de forma inmediata) y, por ende, la comprensión del ser humano como ser en él, pero sí acompañar a aquella con el pensamiento sobre esta naturaleza que interpela constantemente. Dicho pensamiento puede ayudar, además, a confrontar un presupuesto que sostiene el desarrollo de la metafísica y que, a la vez, se ha consolidado con ella, el cual ha afirmado la supremacía del ser humano con respecto a todos los demás seres. Es el antropocentrismo que ha calado en el pensamiento occidental y que ha institucionalizado una estructura gradual de los seres, en la que el lugar sobresaliente lo ocupa el ser humano (Strolz, 1986, p. 119). Pero, en atención a la naturaleza natural, dicho discurso es un discurso ciego, porque se ha forjado y desarrollado sobre la base de no atender a lo evidente, a todo aquello que se muestra "arremetiendo" contra el ser humano y respecto de lo cual este, en principio, no puede hacer nada. Y, también, el pensamiento antropocéntrico es un discurso polémico, porque se

asienta en un presupuesto que dicta que el ser humano está por encima de todo otro ente o modo de ser, en tanto lo reconoce al mismo, ante todo, como sujeto racional, esto es, como un ser poseedor de una facultad (la razón) que lo diferencia, claramente, de los demás entes e, indiscutiblemente, justifica su supremacía. Pero lo indiscutible, ante todo y antes que todo, es que el ser humano es un ente que es, y siempre está siendo a merced de la presencia de la natural naturaleza.

Lo último no niega, a su vez, que el ente que el ser humano es es particular, pues no es como los demás seres a los que, también, "embiste" la naturaleza, en tanto el darse cuenta de esto, por parte de aquel, lo conduce a pensar lo que pasa. Pero dicha particularidad no debe empañar y hacer olvidar esa situación inicial del ser humano frente a la naturaleza, esta no lo rodea a este reuniendo diversos y múltiples objetos. Más bien, él está emplazado en una especie de red que comprehende determinadas manifestaciones de lo que es, o, como Heidegger lo refiere en las lecciones de 1929/30 *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*, de "lo viviente" [*des Lebendigen*] (Heidegger, 2010b, p. 336; GA 29/30, p. 403). Heidegger enfatiza que ello no debe conducir a equiparar al ser humano con los animales, pues los diferentes modos de ser (que además se entrelazan) le salen al frente y lo toman, de una forma singular, a este.

> "Por eso decimos que el hombre existe de una manera peculiar *en medio* (*inmitten*) de lo ente. En medio de lo ente significa que la naturaleza viviente nos mantiene apresados a nosotros mismos en tanto que hombres [*hält uns selbst als Menschen gefangen*] de una manera totalmente específica, no en función de un influjo y una impresión especiales que la naturaleza viviente nos cause, sino a partir de nuestra esencia (…)." (Heidegger, 2010b, p. 336; GA 29/30, pp. 403-404)

El ser humano es entre los demás entes, acontece al lado de unos y de otros; esa es su condición genuina. Aquel no puede sustraerse, en principio, de esa situación inicial, no puede decidir tomar distancia respecto de los demás entes que son, ya que estos lo asaltan y lo toman. Por ello, la naturaleza no es objetivada y tomada por el ser humano, más bien, al revés, aquella lo atrapa a este y lo mantiene prendido. En este contexto, Heidegger comprende a la naturaleza no solo como mera naturaleza, pues la refiere como "naturaleza viviente" (*die lebendige Natur*); esto nutre la reflexión que ensayamos en este subcapítulo sobre un sentido singular y complejo de la naturaleza. En una lección que comprende parte de los años 1929 y 1930, Heidegger piensa a la

naturaleza no como un ente intramundano ni como un ámbito-objeto del trabajo científico, sino como algo que le sale al frente al ser humano y lo apresa. Sin la intención de emprender un estudio focalizado en esta naturaleza viviente para resolver la discusión sobre su significado -lo cual está vinculado con la problemática de la vida en el pensamiento heideggeriano-, nos detenemos en esta naturaleza, en cierta medida, por lo que su presencia nos sugiere y puede aportar en nuestra reflexión sobre la naturaleza natural.

La afirmación de que la naturaleza viviente asalta al ser humano y lo apresa se puede comprender como la situación de todo ente (natural) que es vital, es decir, que es, que acontece, y que, por eso mismo, confronta al ser humano y lo condiciona a comprenderlo. De esta forma, la presencia de la naturaleza moviliza al ser humano y lo conduce a comprenderla, pero no porque la misma le transmita o infunda algo particular, sino, primordialmente, por la singularidad del ser de aquel. Este es existencia, es *Dasein*, en ello radica su diferencia respecto de todo ser vivo y del animal, en particular. En contraste con este, cuya relación con el mundo se constituye por sus reacciones frente a lo que le presenta su entorno, el ser humano es interpelado por el mundo, esto es, su particular acontecer le permite darse cuenta de la "invitación" que le cursa todo ente para pensarlo y comprenderlo. Entre las posibilidades del *Dasein*, está la posibilidad de pensar en ese mensaje y exponerlo en su darse, en su mostrarse (Ainbinder, 2012, p. 231). Por eso, la relación entre este y todo ente natural (entre los que el mismo está), que es la relación, finalmente, con la naturaleza, insistimos, es peculiar. "Con otras palabras: el Dasein es en tanto que transciende más allá de la naturaleza [*über die Natur hinaus*]), aunque, en tanto que fáctico, permanezca rodeado por ella [*von ihr umschlungen*]. En tanto que transciende, es decir, en tanto que libre, el Dasein es algo extraño [*etwas Fremdes*] a la naturaleza." (Heidegger, 2009d, p. 195; GA 26, p. 212) *El Dasein*, siendo en la naturaleza, se extraña de esta, pues, al darse cuenta de su interpelación, se asombra; al detenerse en ese pensar la naturaleza, el ser humano la transciende, aunque sea temporalmente, aunque sea solo por un momento. Tal pensar se asienta en la condición de este de estar rodeado por la naturaleza, justamente, con ocasión de este "cerco" que le pone la naturaleza, este piensa; el pensamiento es como la prolongación de su situación de ser circundado. En ese sentido, hay un vínculo íntimo, que puede parecer paradójico, entre el ser acorralado por la naturaleza y el trascenderla; dicho vínculo puede conducir a pensar, inclusive, que tal trascendencia no es tal, o que es una trascendencia "a medias".

En todo caso, definitivamente, esta trascendencia no se puede equiparar a la distancia que supone el concepto metafísico de naturaleza entre esta y el ser humano que apunta a conocerla, pues dicha distancia se asienta en la objetivación de la naturaleza, en la concepción de esta como un gran ente. Y, a partir de ello, se desarrolla y consolida su entendimiento como una fuente de la que hay que extraer materiales para, finalmente, almacenarlos. En esta relación entre la naturaleza y el avance científico y técnico, es ella quien está cercada, pero no solo eso, además, está controlada y sometida. De esta manera, podemos comprender que, en determinado momento del pensamiento heideggeriano, hablar de la naturaleza no es hablar, solamente, de ese todo postulado por la mente humana e imbricado con el saber científico y el proceder técnico. Decir "naturaleza" también es referir a eso que comprehende al ser humano y, así, condiciona su pensar, su ser. La naturaleza, en el pensamiento de Heidegger, no está monopolizada por el conocimiento científico y la ejecución técnica. Todo esto redunda en la complejidad, y también en el interés, que puede transmitir y generar esta naturaleza que está controlada pero que, también, rodea y apresa.

Al abordar el poema "Como cuando en día de fiesta" del poeta alemán Friedrich Hölderlin, Heidegger rescata ciertas nociones que pueden contribuir a pensar, de forma más propia, a esta naturaleza que interpela al ser humano. Entre tales, se encuentra la idea de la naturaleza como lo "maravillosamente omnipresente", como aquello que siempre está presente, mostrándose, permanentemente, y, en ese sentido, como aquello que siempre está hablándonos y, por ello, enseñando, educando.

> "La naturaleza "educa" ["*erziehet*"]) por estar "maravillosamente omnipresente" ["*wunderbar allgegenwärtig*"]. Está presente en todo lo real. La naturaleza está presente en la obra humana y en la historia de los pueblos, en los astros y en los dioses, pero también en las piedras, las plantas y animales, así como en los ríos y en los temporales. La omnipresencia de la naturaleza es "maravillosa". Nunca se la puede encontrar como un elemento real aislado en algún lugar de lo real [*irgendwo innerhalb des Wirklichen*]. La omnipresencia tampoco es nunca el resultado de la yuxtaposición de elementos reales aislados." (Heidegger, 2005a, p. 59; GA 4, p. 52)

Si la naturaleza está en lo producido por los seres humanos y en su historia, en diversos y múltiples entes como las piedras, plantas, ríos y animales, y también en los astros y en los dioses, dicha naturaleza no es un ámbito cerrado, pues comprehende todo. Esta caracterización de la naturaleza contribuye a desestimar la concepción (muy asentada) de la misma como un todo o una región

delimitada y diferenciada de otras como el arte, la historia o lo sobrenatural. Esta naturaleza, por ser omnipresente, reúne diversos modos de ser, tradicionalmente incorporados en un ámbito o compartimento, y, con ello, nos enseña que todo lo comprendido como real, en principio, está vinculado. La naturaleza nos enseña, por tanto, que la separación de los entes y su respectiva agrupación (en atención a sus semejanzas), en determinados campos, es un proceder artificial; finalmente, los mismos campos o ámbitos, producto de esta clasificación, son artificiales. De esta manera, esta naturaleza omnipresente ayuda a develar lo que está detrás de los dualismos asentados en el pensamiento occidental y gestionados por la metafísica. Lo que está detrás de la separación entre la naturaleza y el arte, por ejemplo, es la decisión de diferenciar y clasificar a los entes en determinados ámbitos, en función de sus divergencias. No se trata, no obstante, de rechazar este proceder, pues, en cierto grado, es comprensible, dadas las diferencias que atraviesan a los múltiples modos de ser. Pero sí se debe observar lo que el mismo generó y transmitió, históricamente, esto es, la desatención a la cuestión primordial de que todo (lo comprendido como real) está relacionado, inicialmente, y el consecuente olvido de ese vínculo primigenio.

El educar de la naturaleza omnipresente consiste, pues, en ayudarnos a retomar la comprensión de la unión de todo lo real, poniendo ante nuestros ojos a diversos y varios entes y mostrando que, en ciertos modos y en diferentes grados, están relacionados. Para ello, no hay que generar un método o apelar a artificio alguno, sino, simplemente, atender al presenciar de la naturaleza, desprendiéndonos de toda preconcepción, y comprendiendo como esta, al estar en todo, muestra, maravillosamente, sorprendentemente, la interrelación y, por ende, la unión de todas las cosas. "Que su presencia sea total no significa que abarque completamente todo lo real desde el punto de vista de la cantidad, sino que domina [*Durchwalten*] incluso a aquellos elementos reales que de acuerdo con su modo de ser parecen excluirse mutuamente. La omnipresencia mantiene enfrentados los extremos contrarios del cielo más alto y el más profundo abismo." (Heidegger, 2005a, pp. 59-60; GA 4, p. 53) La presencia de la naturaleza en todo lo real no significa que ella contenga a todo ente, no se trata de que las diversas y múltiples cosas la compongan, sino, que ella, en su despliegue, evidencia el vínculo entre estas. Tales entes, sin duda, no son idénticos, pueden presentar importantes diferencias, incluso, pueden ser opuestos, con todo, su diálogo existe, en mayor o menor medida, no se erradica, pueden seguir hablando, en tanto algo los gobierna, los reúne. La omnipresencia de la naturaleza puede comprehender, pues, el

enfrentamiento férreo entre los extremos, y, al hacerlo, los sostiene a estos y, así, evidencia su vínculo.

La omnipresencia y el gobierno de la naturaleza expresa poder, sin duda, la muestran como lo que, al vincular todo lo real, sostiene el presenciar de todos y cada uno de los entes, respetando sus particularidades y sus oposiciones. La naturaleza no uniformiza (así no se manifiesta su poder), más bien, deja que se despliegue todo modo de ser en su singularidad, pero siempre encontrando la manera de mostrar que su propio presenciar es el presenciar de la relación de todo lo que comprehende. De esta forma, además, la naturaleza le transmite un mensaje al ser humano, le enseña el vínculo de este con todo lo presente, le dice, también, que ella lo comprehende, y que ella, finalmente, es la que domina. En las lecciones de 1931/32 *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, Heidegger nos dice que entendemos a esta naturaleza desde la experiencia del mundo, pues desde ahí aquella se "abre". Lo cual nos sugiere pensar que, en determinado momento del pensamiento heideggeriano, desde el mundo, la naturaleza ya no es un ente que solo comparece en el mismo.

> "(…) la naturaleza se *abre* [*öffnet*]: a saber, como *poder* de la naturaleza [Natur*gewalt*], día y noche, tierra y mar, procreación, crecimiento y degeneración, invierno y verano, cielo y tierra. ¿Y *como qué* se experimenta? El "poder de la naturaleza" ["*Naturgewalt*"] solo se muestra como tal cuando irrumpe en aquello que el hombre mismo domina, a saber, como aquel todo que el hombre, en último término, *no* domina, y al cual sin embargo permanece sujeto y por el cual es sostenido; lo que es suprapoderoso y, en calidad de tal, *templa* [*stimmt*] al hombre necesariamente en su esencia, es decir, en su aspiración al ser (…)." (Heidegger, 2007a, p. 225; GA 34, p. 237)

La apertura de la naturaleza es la mostración de su poder y, por tanto, la evidencia de que el dominio del ser humano es una mera creencia. La naturaleza, al abrirse, le enseña a este que lo que cree dominar, en realidad, no domina, y que, más bien, ello lo condiciona y le da estabilidad. La naturaleza lo expone al ser humano, ante sí mismo, como un ser que no tiene poder o que, en todo caso, tiene un poder menor, incomparable con aquello que es sumamente poderoso y lo envuelve. Eso que lo comprehende lo dispone, de tal forma, que repercute, inevitablemente, en esa preocupación que delinea su historia, la preocupación por el ser. Quien piensa el ser (o ha tratado de hacerlo) es un ser humano que está "templado" por algo que lo interpela y lo apresa y, así, eso mismo media en su comprensión o en su intento de comprensión. Por ello, la preocupación

permanente por el ser no se expresa, históricamente, en un proceso fluido y lineal, ajeno a cualquier obstáculo o sobresalto, aquella no se equipara con un proceso eficientemente gestionado por un sujeto que alcanza la verdad, a pesar de que ese sea el mensaje que la metafísica, que rige el pensamiento occidental, ha transmitido y transmite. Dicho sujeto es, ante todo y antes que todo, un ser humano movilizado por el ser, cuya comprensión de este es, en realidad, una búsqueda constante de comprensión, un camino escarpado y enrevesado que lo reta y lo afecta incidiendo en su encontrar-se, en su estar de alguna manera, en su estado de ánimo. Dicho camino es expresión de la naturaleza que impera, que subyuga, siempre omnipresente, y que repercute en la situación del ser humano, "templándola", afectando su ánimo y posibilitando, de esta manera, la emergencia de la alegría, por ejemplo, pero, también, del miedo, por cierto (Heidegger, 2007a, p. 226; GA 34, p. 238). En la preocupación por el ser y en el pensamiento permanente sobre este, la naturaleza "maravillosamente omnipresente" cumple un rol importante, esto es, tiene no poco que decir.

En este contexto, destaca, pues, nuevamente, la palabra "naturaleza" como un término no sujeto a la objetivación de la ciencia, sino como un nombre que nombra algo primordial, que está íntimamente vinculado con el ser. En determinados momentos del camino del pensar heideggeriano, notamos una especie de intento de redención de la naturaleza, por parte de este, es decir, percibimos un pensamiento preocupado por mostrar que la naturaleza no tiene un sentido único controlado por la perspectiva científica, sino, más bien, determinadas comprensiones que sustentan su importancia en la historia del pensamiento. Entre tales, está la naturaleza contemplada en la poesía de Hölderlin, a la que siempre se vuelve.

> "Aquí [aludiendo a una parte del poema "Como cuando en día de fiesta"], «naturaleza» se convierte en la denominación para lo que está sobre los dioses y es «más antiguo que los tiempos» ["*älter denn die Zeiten*"], para aquello en lo que cada ente llega a ser. «Naturaleza» ["*Natur*"] se convierte en la palabra para el «ser» ["*Sein*"], pues éste es anterior a todos los entes, los cuales se limitan a recibir prestado de él aquello que son; y *por debajo* del «ser» [*unter dem* "*Sein*"] todavía hay que contar a todos los dioses, en la medida en que *son* y al margen de cómo sean." (Heidegger, 2001d, p. 200; GA 9, p. 240)

Pensar a Hölderlin es, para Heidegger, en cierto grado, tener la posibilidad de pensar, de forma más libre, a la naturaleza y subrayar en este pensar el carácter singular y complejo de esta. La relación entre Heidegger y Hölderlin no se reduce al vínculo entre el que investiga y el que es citado en el marco de una investigación. Heidegger no refiere a Hölderlin, sino, más bien, acude a

él para rescatar determinadas nociones que alimenten sus sospechas e intuiciones. Acontece el tiempo, en el pensar heideggeriano, en el que se impone la atención a la naturaleza y a su presenciar, y ahí las ideas de Hölderlin tienen un lugar importante, pues ayudan a mostrar de qué tanto puede tratar la naturaleza, hasta dónde puede desplegarse su sentido. La presencia de la naturaleza es tan imponente que comprehende, inclusive, a los dioses; estos, como una manifestación constante e importante del ser, se supeditan a la mostración de aquella. Antes que los dioses sean (ontológicamente hablando), antes que estos sean pensados y comprendidos, la naturaleza ya es. Esta es, además, anterior a la comprensión humana de la sucesión de eventos. Se habla del tiempo como algo que siempre ha sido y que se expresa en los tiempos transcurridos y en los que transcurren y que condiciona todo lo que pasa y pasará. Pero ello es una comprensión desarrollada y consolidada en el pensamiento occidental que desatiende y olvida, finalmente, lo que se muestra inicialmente; de este modo, no se comprende que el comprender es, en principio, como una continuación de un presenciar que, primero, sale al frente e interpela.

Dicho presenciar es el acontecimiento del ser y se puede nombrar, propiamente, "naturaleza"; esta es, por tanto, el nombre del ser. El despliegue del pensamiento sobre el ser desemboca, en determinado momento, en la naturaleza, porque su omnipresencia comprehensiva se vincula íntimamente con el advenimiento del ser. En la historia del pensamiento sobre el ser, aparecen señales que indican que el término "naturaleza", el cual denomina a ese gran ente que es objeto de la investigación científica y del proceder de la técnica, pierde cierta presencia, esto es, la palabra "naturaleza" no tiene por qué referir a un único significado sustentado por la ciencia y afirmado por la metafísica. "Naturaleza" también es la palabra que atiende y rescata a la experiencia del ser porque, así como este, refiere a algo que se presenta, llama la atención y convoca a pensarlo. Esa naturaleza es la naturaleza que envuelve a todo ente, en general, y lo toma, es la misma que rodea al ser humano, en particular, y lo apresa, condicionando, de esta manera, su andar. Aquella es lo que presencia genuinamente y desencadena la mostración de todo ente, es decir, el acontecimiento del ser. Gracias a este, todos y cada uno de los entes son, en ese sentido, los mismos le deben su ser a la naturaleza. Y los dioses, en tanto que son, también se encuentran en esa situación, es decir, a merced de lo que dicte aquella, porque estos, ante todo, son, "solo" son, eso es lo primordial. La caracterización de los mismos (el cómo son) es secundaria con respecto a su condición primigenia de modos de ser.

El pensamiento de Heidegger nos sugiere considerar que la naturaleza no solo es de una manera (que ha afirmado y predicado el discurso metafísico), sino, también, es lo omnipresente que envuelve a todo y que, por ende, nos envuelve. De este modo, la naturaleza es objeto para el sujeto, pero es, también, poder natural que condiciona y lleva al ser humano. El propio ser de esta reúne maneras de ser no solo distintas, sino, incluso, opuestas. Bajo la influencia de la metafísica, ello puede conducirnos a pensar en la contradicción y en la imposibilidad de entender y definir a la naturaleza; mientras que el esfuerzo por salir de esa atmósfera reflexiva nos puede ayudar a pensar, genuinamente, en su sentido y a comprender que este no tiene por qué ser unívoco. Si bien el dominio de la metafísica se traduce en el concepto reinante (tradicional) de la naturaleza como un ente regido por la reflexión científica y la intervención de la técnica, el pensar heideggeriano nos permite atender a la posibilidad de pensar a la naturaleza de otra manera, aun cuando quien la piensa sigue siendo un ser inscrito en la "época" de la metafísica. Esto no tiene por qué expresar contradicción, sino, más bien, comprensión (que se esfuerza por tomar distancia de determinados presupuestos) de aquello que le sale al frente al ser que piensa y que lo interpela. La historia del ser, que es historia del pensamiento sobre el ser, muestra que se ha llegado a un momento en el que es posible, aún desde la metafísica, pensar con cierta lejanía respecto de esta.

Por ello, la naturaleza, sin dejar de ser objeto, es poder omnipresente que subyuga y que se vincula, sencillamente, con el acontecimiento del ser. Este sentido de la naturaleza justifica la presencia de esta palabra en el poema de Hölderlin "Como cuando en día de fiesta", según Heidegger. En dicho poema, se puede decir "naturaleza" porque tal término no solo no está monopolizado por la reflexión científica, sino, además, porque en él aún resuena, en cierto grado, el sentido de la *physis* griega. Pero, ¿cómo comprender esta resonancia en un término que deriva de la *natura* que -como lo observamos en su momento- no traduce propiamente a la *physis*? La naturaleza deriva de la palabra en latín "*natura*" y esta es el término con el que se intentó traducir la *physis* griega, esto es, el término con el que se intentó recoger la experiencia dicha por esta, nombrándola de otra manera. En el proceso de traducción de *physis* a *natura*, esta le transmite algo a aquella, es decir, le transfiere un elemento ajeno a la experiencia inicial que la palabra *physis*, propiamente, nombra (Heidegger, 2005a, p. 63; GA 4, p. 56). Esto podría responder a la idea de nacer, inherente a la *natura*, que se distancia del surgimiento permanente de la *physis*, porque se relaciona con la noción

de un proceso finalizado.[14] Cuando la *natura* se asienta como la traducción de la *physis*, aquella, en cierta forma, le añade algo distinto al sentido inicial de esta; y eso influirá en la recepción y la comprensión de la *physis* en el pensamiento occidental, en adelante. Con todo, al pensar la naturaleza, a partir de un poema de Hölderlin, Heidegger reconoce cierto eco de la *physis* en esta. Y ello es comprensible porque esta naturaleza es la naturaleza natural, la que es omnipresente, la que en su omnipresencia reúne a todos los entes, incluso a los que se muestran opuestos. Tal naturaleza es poder natural que comprehende a todo ser y que lo toma, que se impone y que lleva al ser humano.

Esta naturaleza natural, sobre la que llama la atención el pensamiento de Heidegger, "rescata" a la naturaleza de su conceptualización científica y nos conduce a pensar en las posibilidades semánticas de dicha palabra, en los posibles sentidos de dicho modo de ser. Ello, también, nos sugiere pensar que la *natura* que la precedió y que se desvió del sentido primigenio de *physis*, con todo, no se divorció de esta, y que, si bien le adicionó algo nuevo, ello no impidió que conservara, en cierto grado, la experiencia que la misma nombraba. En términos más precisos, la *natura* latina no es la *physis* griega, definitivamente, pero ello no significa que no se conserve cierto punto que permite que las mismas se encuentren y dialoguen, en cierta medida. La *natura* aún no es, propiamente, objeto, la *natura* todavía no es consolidación de un ámbito claramente delimitado; aunque es cierto que apunta a ello. Entonces, la *natura* es un término que intenta referir lo que la *physis* nombra, aunque lo consiga en un menor grado. Sobre esa base, se podría comprender que la naturaleza (que sucede a la *natura*) pueda ser naturaleza natural y que su presenciar recuerde, en cierto grado, al acontecer de la *physis*.

La naturaleza no es la *physis*, sin duda, lo que aquella significa no se equipara con lo que esta nombra, pero el decir poético, que es expresión del pensamiento sobre el ser, nos muestra que la naturaleza se puede comprender como algo que se alza y que nos cubre, y que así nos toma y nos lleva permanentemente. Tal sentido de la naturaleza, inevitablemente, nos recuerda a la *physis*, y, en plena "época" de la metafísica, nos sugiere pensar en aquella, es decir, nos induce a pensar en lo que ella decía, en lo que ella nombraba, y en por qué lo que refería se perdió y se olvidó. La naturaleza, que Hölderlin también llama la "que todo lo crea" ("*Allerschaffende*") y la "siempre

[14] En el subcapítulo anterior se ha tratado este punto.

viva" ("*Allebendige*") (Heidegger, 2005a, p. 63; GA 4, p. 57), al rememorar a la *physis*, nos ayuda a comprender que esta puede ser, aún, una cuestión pendiente para el pensar.

> "La palabra de Hölderlin, "naturaleza", crea y poetiza[*] su esencia en este poema ["Como cuando en día de fiesta"] guiándose por la escondida verdad [*nach der verborgenen Wahrheit*] de la inicial palabra fundamental: φύσις. Pero Hölderlin no conoció la fuerza y el alcance, todavía hoy apenas medido, de la palabra inicial φύσις. Del mismo modo, con eso que él llama "la naturaleza" no pretende simplemente hacer revivir lo que se experimentó en época de los griegos. Con la palabra "naturaleza" Hölderlin poetiza otra cosa [*ein Anderes*] que, sin duda, se encuentra en una oculta relación [*in einem verborgenen Bezug*] con lo que un día se llamó φύσις." (Heidegger, 2005a, pp. 63-64; GA 4, p. 57)

La naturaleza que se muestra en el poema guarda cierta relación con la *physis*, su presenciar nos remite, inexorablemente, a esta palabra inicial; la natural naturaleza, en cierta forma, convoca a la *physis*. Pero la relación entre estas no se termina de comprender, o, en todo caso, se pre-comprende, esta pre-comprensión se asienta en la verdad de la *physis* que es *a-létheia*, es decir, des-ocultamiento que reúne al desocultamiento y al ocultamiento. Hay un vínculo entre la naturaleza natural y la *physis*, pero un vínculo que, al no terminar de comprenderse, remite, también, a la duda y a la confusión. En todo caso, tal vínculo responde a una especie de intuición que nos genera dicha naturaleza, pues esta que está detrás de todo, que ha originado todo y que siempre es presencia, nos conduce a pensar, esto es, a imaginar (cómo era) la *physis*. Y ello es natural para un ser humano que, también, habla poéticamente, aunque dicho hablar, con todo, esté inscrito en la "época" de la metafísica. A partir de esta condición, este percibe a la naturaleza influenciado por la lectura metafísica preponderante, esa que concibe a aquella como ámbito cerrado y objetivado; y a pesar del esfuerzo que el ser humano puede desplegar para alejarse de dicho entendimiento, es difícil no recaer, en cierto modo y en determinada medida, en él. Por eso es muy complejo comprender la experiencia que un día nombró la palabra "*physis*". Como lo tratábamos en el primer capítulo, es muy difícil comprender cómo pensaron los pensadores iniciales y cómo era la experiencia que los condujo a hablar de la *physis*. Aunque el esfuerzo por comprender ello es valioso, no tanto por lo que logra, sino, sobre todo, por lo que deja.

[*] "Dichtet" [nota a pie presente en el texto citado]

Esto sustenta el interés que puede despertar la naturaleza de la que habla Hölderlin y el problema en el que la misma deviene. ¿Cómo y por qué surge esta naturaleza? ¿qué posibilita su presencia? Dicha naturaleza, hemos dicho, permite rememorar a la *physis*, nos hace pensar en ella, lo cual es problemático porque esta, que resuena, no se termina de comprender; Heidegger ha afirmado que apenas nos acercamos al sentido de la *physis*. Con todo, la natural naturaleza nos remite a esta, pero, evidentemente, no como algo que la replica o la trae desde el momento griego a una etapa distinta, pues eso no es posible con respecto a aquello que apenas se (pre)comprende. Esta naturaleza del decir poético de Hölderlin no es la *physis*, es algo distinto a esta, pero, a la vez, se encuentra vinculado con la misma, entre tales existe una relación. Pero dicha relación está velada, encubierta, lo que, sin embargo, no pone en duda su presencia. En tanto hay una relación, podemos iniciar la comprensión de esta, podemos iniciar su pensamiento, pero hacerlo es lidiar, también, con algo que se oculta cuando parece que se desoculta y que, así, nos conduce a la incomprensión. Este vínculo no comprendido entre la *physis* y la naturaleza reafirma la dificultad de pensar la *physis* griega y justifica la tarea de pensar la naturaleza.

¿Qué es eso otro (*ein Anderes*) que es la naturaleza? ¿qué es esa naturaleza que no es objeto y que no es *physis*? ¿qué es esa naturaleza que no siendo *physis* nos remite a esta? Determinadas observaciones de Heidegger nos dan motivos para comprender el ser de la naturaleza como una tarea pendiente para el pensar, pues esta, sin dejar de ser objeto de la ciencia y de la técnica, también es algo distinto (e incluso opuesto) a dicho ente; la naturaleza, también, es bella omnipresencia que nos comprehende y nos controla. Y siendo esto último, la natural naturaleza nos hace recordar a la *physis*. De esta manera, la tarea de pensar a la naturaleza nos lleva a reencontrarnos con la *physis*, es decir, a retomar su pensar, a intentar su comprensión. Por ende, la naturaleza como problema es, en cierta forma, el problema de la *physis*; la dificultad de la definición de aquella "arrastra" el intento de comprensión de esta. Dicha naturaleza como problema, también, nos invita a pensar en la naturaleza objeto que la misma no es, pero de la que, tampoco, se divorcia, pues ambas, finalmente, se llaman "naturaleza". "Esta naturalidad de la naturaleza es en su esencia [*Wesen*] y, por ello, también históricamente, mucho más antigua que la naturaleza en el sentido de objeto de la moderna ciencia natural. La naturalidad de la naturaleza nunca surge [*entwächst*] inmediatamente de la naturaleza misma; más bien se la descubre [*erblickt*] propiamente en lo que antes los antiguos pensadores griegos llamaron la "*Physis*"." (Heidegger,

2000a, p. 72; GA 13, pp. 144-145) La antigüedad de la naturaleza natural respecto de la naturaleza de la ciencia moderna contribuye a pensar en el diálogo entre aquella y la *physis*, ello es así, porque dicha antigüedad no se comprende solo en términos cronológicos, sino, principalmente, en términos ontológicos. En su esencia, tal naturaleza es previa a la naturaleza tradicional de la metafísica, su mostración es anterior a la presentación de esta. Así, también, la *physis* es anterior a la naturaleza de la ciencia y de la técnica, pero no porque la trataron pensadores griegos que vivieron muchos siglos antes de la modernidad, sino, sobre todo, porque aquella es una palabra que resulta del retroceso del ser humano ante el ser, es ajena, por tanto, a un término que nombra a un ente postulado por la mente humana.

El presenciar de la naturalidad de la naturaleza se puede ver, por eso, desde la antigua *physis*, antes que desde la misma naturaleza. A partir de ello, la referida naturaleza no es, en cierto sentido, naturaleza; es, en cierto modo, más *physis* que naturaleza. Pero no se equipara con lo nombrado por dicha palabra griega; la naturaleza natural es más *physis* que naturaleza, pero no es *physis*. Ello es comprensible porque esta naturaleza, que tampoco es objeto, forma parte, con todo, de la metafísica, es decir, se piensa y se dice, desde una "época" en la historia del ser que ha ensalzado al ente y que, por ende, se encuentra condicionada por un discurso consolidado en torno a este. Esto refuerza el carácter problemático de tal naturaleza; pues es complejo, pero también sugerente, que la naturalidad de la naturaleza asome en el terreno de la metafísica. En otras palabras, invita al cuestionamiento y a la reflexión que, en el imperio de la metafísica, haya surgido dicha naturaleza cuyo ser se distancia de los presupuestos y directrices de aquella. La naturaleza, propiamente dicha, de la metafísica es la naturaleza que es un gran ente muy bien delimitado, rigurosamente estudiado por la ciencia y en el que opera la técnica.

Pero, en un momento de la "época" de la metafísica, se comienza a pensar a la naturaleza como eso omnipresente que abraza y toma, lo cual, no obstante, no supone que la naturaleza-objeto se deja de pensar. Sucede algo singular que, desde la óptica metafísica, sería entendido como contradictorio, sin duda; pero, procurando alejarnos de esta – lo cual, como se indicó en su momento, es problemático e, incluso, polémico – afirmamos que se inicia, al parecer, una etapa en la metafísica en la que la naturaleza de la ciencia y la naturaleza natural inician una convivencia, no ajena, evidentemente, a las tensiones y conflictos. Y esto es evidente porque tales naturalezas

invierten los roles del que domina y del dominado. En la primera, ella es objeto supeditado a un sujeto que lo piensa, lo controla y actúa en él; en la segunda, todo ente en general, y el ser humano en particular, se encuentran a merced de lo omnipresente que acompaña, lleva y controla, permanentemente. Sin que la naturaleza, como un gran ente, deje de ser la naturaleza representativa de la metafísica, pasa algo particular que posibilita que la "otra naturaleza" encuentre un lugar en la historia de esta. Algo sucede en el acontecer de esta que posibilita el presenciar de esa naturaleza que es imposición e interpelación y que, por ello, se distancia de la naturaleza metafísica. A partir de esto, podríamos sospechar que, en la historia del ser, la "época" comprendida como metafísica da ciertas señales que sugieren pensar en una crisis en ella, en la posibilidad de su fin, o, en todo caso, en el inicio de este. Pero tales señales tampoco son signos contundentes que justifiquen la conversión de dicha sospecha en confirmación.

La naturaleza de la ciencia sigue siendo un gran producto de la metafísica, una de sus expresiones más representativas, en tanto el discurso metafísico prioriza el ente; definitivamente, dicha naturaleza sigue vigente. Pero es cierto, también, que otra naturaleza "apareció" en esta época y que tal merece pensarse. Dicha naturaleza se diferencia, claramente, de la naturaleza tradicional del pensamiento occidental, incluso, se contrapone a esta de manera sustancial. Además, la referida naturaleza rememora a la *physis* antigua griega y, así, puede dialogar con esta. Con respecto a estos puntos, la perspectiva metafísica acusaría contradicción y, también, anacronismo y, así, probablemente, zanjaría la cuestión. Lo evidente es que hay una problemática que exige pensarse y que se puede formular como la emergencia de "otra naturaleza" en el escenario dominado por la naturaleza metafísica. La atención a esta cuestión se expresa en preguntas que invitan a pensar en la posibilidad de esta situación, en los supuestos y en los alcances de la misma, en el marco de la historia del pensamiento sobre el ser.

2.4 Del ser al ente. El acercamiento y la distancia entre *physis* y naturaleza en el devenir del ser: una *physis* olvidada y recordada desde la naturaleza

Líneas atrás se aludió a una posible convivencia de la naturaleza-objeto y de la naturaleza natural en la metafísica; esto es, se indicó que podría pensarse en un acontecer conjunto de tales naturalezas. Toca detenernos en esta situación y determinar su viabilidad, atendiendo, además, a

que la naturaleza natural convoca, en cierta forma, a la *physis*. Por tanto, la referida convivencia, a ser pensada, sería el presenciar, simultáneo, de la naturaleza como ente, la naturaleza como omnipresencia que aprisiona y la *physis*, en el horizonte de la metafísica. ¿Cómo se puede comprender ello? ¿Qué posibilita ese presenciar en una "época" que claramente erige a la naturaleza como un gran ente? ¿Qué puede evidenciar esta particular situación con respecto a la metafísica? Para abordar estas cuestiones es relevante recordar que la comprensión de la metafísica como una "época" nos conmina a subrayar que la historia es la historia del ser y que aquélla es parte de esta historia. La "época", que es la metafísica, es el extenso y dominante momento en el que el pensamiento, preocupado por el ser, desestima a este y se dedica al ente. A pesar de que la preocupación inicial es el ser, adviene el tiempo en que este es confundido con el ente y así se inicia una etapa en la que el estudio de este se desarrolla y se consolida. Atendiendo al sentido fenomenológico de la *epoché* griega, esto es, la puesta en paréntesis, la metafísica es, pues, la etapa en la que el pensamiento, estando preocupado por el ser, sin embargo, inicia un camino de alejamiento de este y de encumbramiento del ente. De esta manera, la historia del ser, en tanto historia de su pensamiento, comprehende la historia de su olvido.

Es tal la particularidad de la historia del ser que la misma, en cierto grado, deviene en el olvido de este; pensar el ser es, también, no pensarlo. No se comprende ello si, ante esta peculiaridad, acusamos contradicción; más bien, se trata de atender a esta situación, que podemos llamar compleja, a la luz del ser como acontecimiento. El ser, en tanto acontece, se des-envuelve en un movimiento que transita entre lo presente y lo no presente, entre la presencia y la ausencia; por ello, aquel traza una historia ondulante en la que se presenta y se ausenta, sin dejar de mostrarse. Esta andadura del ser es, también, el andar del pensamiento sobre este; por tanto, dicho pensamiento es, también, presencia y ausencia. Ello permite comprender que el pensamiento sobre el ser es, efectivamente, pensamiento sobre el ser, y, también, no es pensamiento sobre el ser. Esto nos permite realzar a la metafísica como "época" de la historia del ser y como gran momento del pensamiento sobre este. La metafísica, como etapa que olvida al ser y como discurso que prioriza al ente, muestra su sentido en una historia del ser que comprehende el olvido de este y en un pensamiento sobre el ser que deja de pensar a este. En cierto sentido, pues, el acontecimiento del ser lo destina al mismo a su olvido y la presencia de la metafísica es prueba de ello. Pero no se trata, sin duda, de justificar a la metafísica y, con ella, a la confusión que la define y al dominio

que la sostiene, sino, de comprender su emergencia, su desarrollo, su consolidación, y de atender a las preguntas que se desprenden de estos, es decir, de su historia.

Entre tales preguntas se encuentra la que, partiendo de la hegemonía de la metafísica y de todos sus productos (entre los que está, evidentemente, la naturaleza concebida por la investigación científica), interroga por la presencia de la *physis* en esta "época" de la historia del ser y trata de comprender una eventual convivencia entre la misma y la naturaleza-objeto. A esta problemática aporta, como lo hemos tratado recientemente, la presencia de la naturaleza natural. Sabemos que, en principio, la *physis* y la naturaleza-objeto se relacionan en atención a una cuestión etimológica, pues la *natura*, de la que deriva naturaleza, es la traducción latina de la *physis* griega. Esto puede entenderse como un punto de partida para la tarea abocada a comprender la relación entre la *physis* y la naturaleza en la metafísica. Pero, sin duda, ello es solo un punto de partida en el que no debemos permanecer por el riesgo de la simplificación. Como ya se ha sustentado, en cierto grado, en este texto (y se continuará haciendo), el vínculo entre la *physis* y la naturaleza nos confronta con una cuestión más profunda y problemática. Como se trató en el capítulo 1, el acontecimiento que es la *physis*, en cierto grado y en cierta forma, "invitó" a la emergencia de la naturaleza; pues siendo la *physis* movimiento de ocultamiento y desocultamiento permanente, posibilitó que su presenciar sea comprendido solo como presencia y no como ausencia. No se trata, sin duda, de culpar a la *physis* de su incomprensión por parte del pensamiento occidental, pero sí de evidenciar que su mismo ser, cambiante y manifiesto en dos momentos contrapuestos y vinculados, facilitó, en cierta manera, que dicho pensamiento se decantara por uno de estos, aferrándose al mismo.

La concentración del pensamiento, posterior al pensamiento inicial, en lo presente, en detrimento de lo no presente, desarrolló y consolidó el dominio de lo consistente y lo fijo como características irrefutables del ser. Ello – con el aporte aristotélico ya tratado en este texto – condujo a la identificación entre este y la noción de esencia, lo cual sustentó la identificación posterior entre la naturaleza y la misma. La *natura* latina, que tradujo a la *physis* griega, "retuvo" lo presente de esta, es decir, solo una manifestación de ella, y esto se conservó en la naturaleza emergente derivada de aquella. De esta manera, el destaque de lo presente y la desestimación de lo ausente incidió en la constitución de la naturaleza y desencadenó el sentido de esta como esencia. La naturaleza es esencia porque expresa lo fijo, lo consistente y lo permanente de algo. Y en esa línea que subraya

la fijación, la solidez y la quietud, se puede comprender la concepción posterior de la naturaleza como un todo, claramente delimitado, que organiza a entes que presentan características comunes. La naturaleza deviene en un gran ente postulado por la mente humana, la naturaleza es un objeto que puede ser conocido rigurosamente por un sujeto. Esta naturaleza, de la ciencia en general, y de la ciencia moderna en particular, consolida la noción de lo presente como sentido de lo que es y como base para el conocimiento.

De esta forma, se pierde el sentido de des-ocultamiento inherente a la *physis*, la cual es el origen de la naturaleza, porque se desestima el ocultamiento propio de aquella y se destaca solo su desocultamiento. En la naturaleza, afirmada y consolidada, se ha perdido de vista la experiencia de lo no presente intrínsecamente relacionado con lo presente, en ese sentido, se ha conservado solo una manifestación de la experiencia de la *physis* que inició todo. Y si bien se puede comprender que el acontecimiento que esta es, es decir, una experiencia que es ausencia vinculada con la presencia, puede inducir a la confusión y al error, no se justifica que esta eventual consecuencia tome el lugar de la experiencia original, esto es, que se afirme a lo presente como la esencia, o el sentido propio, del ser. Si esto sucede, afirma Heidegger en el curso de 1935 *Introducción a la metafísica*, habrá llegado la decadencia [*Abfall*] y esta traerá consecuencias; como, de hecho, la historia muestra que pasó (Heidegger, 1997, p. 165; GA 40, p. 191). Entre tales repercusiones, se encuentra el empoderamiento de la naturaleza, entendida como un todo claramente delimitado y rígidamente estructurado, el cual organiza a múltiples entes en función de una lógica causal-mecánica. En el pensamiento occidental, se alza esta naturaleza y extiende su imperio, desconociendo a la *physis* o a la experiencia que expresa la semilla gracias a la cual, en cierto modo y en determinado grado, emergió.

Se traiciona y abandona eso que nombra el acontecimiento del ser y por eso llega la decadencia, pues el pensamiento se sume en una gran confusión y vive en un permanente error. Este comportamiento del pensamiento es expresión de la andadura de la historia del ser; como aquel, esta historia comprehende una "época" que traiciona al ser y lo olvida. Esta historia, en cierto modo, se comenzó a trazar como una historia de la *physis*, pero, paulatinamente, esta se comienza a perder y su lugar en el pensamiento sobre el ser, posteriormente, no es reconocido. Al mismo tiempo, la historia de la naturaleza comienza a estructurarse, ensombreciendo a la *physis* y, por

ende, al ser, nutriendo notablemente a la metafísica. Pero esta, con todo, es una "época" del ser, no deja de ser tal, pues está inscrita en la historia del ser que es la historia del pensamiento sobre este. El antecedente más remoto de la metafísica es aquello que inició todo, esto es, la atención del pensamiento inicial al ser, que es un retroceso ante este. Luego, dicha atención genuina comenzó a perderse, en tanto se fue desestimando la mostración del ser y emergiendo la concepción de la mente humana sobre este. Así se inició la historia de la metafísica, de esta manera, esta es fruto del acontecer del ser y del pensamiento vinculado con este. En ese sentido, tal historia no es autónoma, es decir, no es una historia al lado de otras y diferente a estas, es, más bien, una historia en la historia del ser, una "época" en esta historia que "suspendió" la mirada al ser y priorizó el conocimiento del ente.

Por eso, en cierto sentido, la metafísica se debe al ser, pues, gracias a este, la misma emergió. Y si bien su comienzo es el inicio del distanciamiento con respecto al ser, su comienzo también es la expresión del des-ocultamiento (incomprendido) de este y el resultado del acercamiento y la tensión entre lo oculto y lo desoculto, optando por este último. La historia del ser sostiene a la metafísica y, con ella, a todos sus productos; la historia del ser sostiene a la naturaleza. La emergencia, el desarrollo y la consolidación de esta se comprende a la luz de dicha historia. La naturaleza deriva de la *natura* latina y esta traduce a la *physis* griega, y esta palabra es la palabra principal, que nombra la experiencia genuina del ser. El acontecimiento del ser es lo primordial y, por ello, lo que posibilita todo, porque todo es manifestación del mismo. Entonces, la naturaleza es manifestación (confusa y errada) del ser, también la *natura* es un modo de este, y, evidentemente, pasa lo mismo, en principio, con la *physis*. Esta es expresión del ser, pero es la expresión primordial de este, no comparable con la *natura* y, menos, con la naturaleza. La *physis* es la palabra que nombró, de manera auténtica, la experiencia de lo que es. Cuando los pensadores iniciales refirieron a la *physis*, intentaron nombrar, de la forma más propia (desprendida, en lo posible, de todo presupuesto), la mostración de las cosas en su mundo. Por ello, en cierto modo, la *physis* "inicia" la historia del ser, porque dice, de una manera originaria, el acontecimiento del ser, aconteciendo con este.

El surgimiento permanente, que es la *physis*, acontece constantemente y así va contribuyendo a trazar la historia del ser y a pensar auténticamente a este. Esto se comprende por el movimiento de

des-ocultamiento que evidencia aquella, es decir, por el encuentro y el des-encuentro entre lo presente y lo no presente que la misma muestra y que es manifestación propia de la andadura del ser. Por eso, en cierto sentido, la *physis* anda con el ser, en determinado grado, ambos caminan juntos. Todo lo que acontece con el ser acontece, en cierta medida, con la *physis*, todo lo que le pase a esta, en cierta forma, nos remite a aquel. La *physis*, en tanto noción relevante, sugerente y compleja en el pensamiento de Heidegger, debe tratarse, siempre, atendiendo a la historia del ser; el sentido de la *physis*, siempre, debe abordarse a la luz del significado que Heidegger le otorga en dicha historia (Martin, 2009, p. 110). Si el sentido de la *physis* no se puede fijar, o si esta no se puede concebir, estrictamente, como un concepto, ello nos debe remitir a la historia del ser; si la *physis* que origina, a la larga, a la naturaleza, es separada de esta, pero, sin embargo, luego es rememorada por la misma, eso nos debe conducir a re-pensar el acontecimiento del ser.

La relación innegable entre la *physis* y la naturaleza y la separación inevitable entre las mismas es posible en la historia del ser. Desde esta historia se comprende cómo la naturaleza se perfiló gracias a la inicial confusión en la comprensión del presenciar de la *physis* y al consecuente error que se estableció. A la luz de la historia del ser se puede comprender, también, cómo es posible que la naturalidad de la naturaleza posibilite recordar a la *physis*, desde la naturaleza, en la "época" de la metafísica. Solo en dicha historia se puede comprender que en una etapa de dominio pleno de la naturaleza se abra un resquicio para el recuerdo de la *physis* olvidada. Y ello es así porque dicha historia no es historiografía (*Historie*), o historia leída científicamente, sino, (solo) historia (*Geschichte*), es decir, acontecimiento perpetuo. En dicho acontecimiento, lo desoculto no deja de estar unido a lo oculto, a pesar de su distanciamiento; en tal movimiento, lo presente no extingue a lo no presente, a pesar del dominio del primero. De esta forma, la historia del ser muestra la presencia de la naturaleza (de la ciencia) y la ausencia de la *physis*, sin equiparar a estas con etapas excluyentes y cancelatorias. De esta manera, en la etapa de predominio y gobierno de la naturaleza, en la que esta se entiende como lo presente (por excelencia), surge una naturaleza natural cuya comprensión convoca a lo no presente, esto es, a la *physis*, y, al hacerlo, esta deja de ser, paulatinamente, ausencia. La naturaleza-objeto y la *physis* son, acontecen, en la "época" de la metafísica, y, al hacerlo, manifiestan la andadura del ser. El mostrarse y el ocultarse imperecederos del ser se expresa en una especie de convivencia entre la naturaleza metafísica que domina y la *physis* que se asoma; pero tal es una especie de convivencia o, en todo caso, es una convivencia

problemática, porque reúne a una naturaleza dominante y a una *physis* relegada. Ello refleja, también, lo problemático del movimiento del ser y de, por ende, su comprensión.

La *physis* se presenta en la metafísica, pero su presencia es ausencia, porque esta ha dejado de comprenderse genuinamente. Como se trató, en su momento, en esta situación de la *physis* aporta el proceso de la traducción latina de distintas palabras griegas. En el pensamiento occidental, se desestimó, paulatinamente, comprender las experiencias que tales términos nombraban y se procuró precisar y concluir sus significados puntuales. De este modo, tales palabras devinieron en conceptos, es decir, en definiciones inamovibles. Por eso, el legado griego ha llegado a la modernidad rígidamente restringido. Κίνησις se reduce al cambio de lugar, ἀιτία se entiende como eficiencia, Θεωρία se concibe como especialización y φύσις se reduce a la naturaleza entendida como objeto útil (Glazebrook, 2000a, p. 115). En el pensamiento moderno, el cual es pensamiento metafísico, las palabras griegas solo se citan, no se dicen, tales se refieren, con gran distancia, sin atender a lo que inicialmente nombraron (o intentaron nombrar). En este escenario, φύσις no ha desaparecido como palabra, pero sí como nombre que nombra (valga la redundancia) un acontecer ante el que hay que retroceder. Se sigue hablando sobre φύσις en la metafísica, pero, sin decirla de manera genuina, aquella se confunde, se tergiversa y se degrada; la φύσις se desnaturaliza, pues no solo se entiende el movimiento que manifiesta, sino, se entiende mal. En tanto surgimiento permanente que comprehende todo, en ella se "funda" todo, pues el alumbramiento y el oscurecimiento es el acontecimiento que la misma es. Pero ese "fundar" no se comprende, en la reflexión metafísica, y se reduce a responder, escueta y rígidamente, a un por qué.

> "Los más antiguos de entre los pensadores griegos hablaban de *Physis*, palabra que arruinamos incurablemente [*heillos verderben*] en su decir cuando la traducimos por «Naturaleza». El «porque» ["*weil*"] nombra el fundamento [*Grund*]; pero el fundamento, en la sentencia, es el simple florecer de la rosa, su ser rosa. La sentencia «la rosa es sin porqué» ["*Die Ros ist ohn warum*"], no reniega de la proposición del fundamento." (Heidegger, 2003b, p. 89; GA 10, p. 85)

El entendimiento de la *physis* como naturaleza daña de manera irremediable a aquella, pues se asienta en la pérdida de su comprensión original y genuina. La *physis* es afectada de forma irreversible en su decir, esto es, lo que esta transmitía, en el inicio, es afectado permanentemente. Se sigue diciendo "*physis*" en la metafísica, sin duda, pero al decirla ya no se dirá la experiencia

que primariamente nombraba. Su traducción como "naturaleza" la afectará perpetuamente, pues condicionará, en mayor o menor medida, su comprensión o intento de comprensión. La *physis* no se elimina, pero la referida traducción la coacta en adelante. Al tratar a aquella habrá que lidiar, irremediablemente, con la naturaleza; al atender a la *physis*, habrá que atender a la naturaleza. De esta manera, se reafirma la relación inexorable entre tales en la historia del ser, en general, y en la metafísica, en particular. Dicho vínculo se evidencia en la comprensión o la incomprensión de la noción de fundamento (*Grund*). Hay una relación entre este y la *physis*, en tanto en ella se "fundan" todas las cosas que son, pues su acontecimiento es mostración de lo que es; pero, el fundamento se entiende, en el pensamiento occidental, desde la naturaleza metafísica. En esta el fundamento se esgrime y alza como lo que presenta un por qué, como lo que otorga una precisa y contundente razón.

En la sentencia "la rosa es sin porqué" no se niega el fundamento, afirma Heidegger, este, más bien, está presente, recae en el ser mismo de la rosa, es decir, en su simple florecer. He ahí el vínculo entre el fundamento y la *physis*. Pero la referida sentencia, según la lectura metafísica y según uno de sus grandes productos, la naturaleza, desconoce, en realidad, al fundamento, porque, justamente, le niega su porqué a la rosa. En todo caso, desde esta perspectiva, la rosa sí tiene un porqué, el cual, además, está íntimamente vinculado con una causa. Con ocasión de la idea de fundamento, por tanto, se muestra la cercanía y la distancia entre la *physis* y la naturaleza; tales comprenden de forma distinta dicha noción, pero tales, también, se vinculan, en cierto grado, en tanto piensan en algo que desencadena y conduce todo. Ello es simplemente el ser, por un lado, y es un postulado que se predica y consolida, por el otro. Esta tensión y cercanía entre la *physis* y la naturaleza se destaca, también, a propósito de la noción de la presencia; esta se manifiesta en ambas, pero también se diversifica de acuerdo a sus comprensiones. El acontecer de la *physis* es su presenciar, esto es, su manera de mostrarse como presente y como no presente, como movimiento que comprehende la presencia y la ausencia simultáneamente. Por tanto, la presencia en la *physis* no es quietud y definición, dicha presencia no refiere un estado que se asienta en la fijación y en la consistencia y que, a partir de ello, se puede controlar y conocer. En contraste con esto, la presencia de la naturaleza es el fruto de una aspiración y de un presupuesto que define y sostiene a la metafísica.

> "Así, la "teoría" inaugura un nuevo modo de pensar que podemos describir como un impulso por tener presente lo que hay, lo que es, bajo la forma de la generalidad y la totalidad. Pero aún más allá, lo que inaugura es un nuevo modo de "hacer", pues de alguna manera ese tener presente todo lo que hay obliga a construir ese todo, a producir algo que no existe, por medio de una transformación y modificación de la forma inmediata de la presencia." (Leyte, 1990, p. 16)

Desde el discurso o teoría metafísica, la presencia expresa no lo que es presente o está presente, sino, lo que se tiene presente; eso supone poner el acento en el que conoce o quiere conocer una cosa y no en la misma cosa, al tratar la presencia. El ente no está presente, este, más bien, se tiene presente, su presencia descansa no en él mismo, sino, en el sujeto que lo quiere abordar, de esta manera, prospera el conocimiento. Este parte del impulso de quien quiere saber y del proceder que el mismo adopta; este sujeto entiende que para conseguir su objetivo necesita tener presente lo que hay, es decir, requiere asegurar la presencia y la permanencia de lo que ha de ser pensado. Para ello, se deben imponer las directrices de la generalidad y la totalidad, esto es, se debe subrayar lo constante del ente a estudiar, lo que comparte con otros entes y su pertenencia a un conjunto o un todo. Sobre esa base, se garantiza que se va a conocer lo que se quiere conocer; se asegura que no habrá lastre alguno para concretar el conocimiento. Eso que se quiere conocer ya está fijado, delimitado y situado, a partir de ello, ya están las condiciones dadas para conocerlo, es decir, el ente (ya) está presente para ser conocido. En el "escenario" del conocimiento cualquier cosa se puede conocer, fuera de él, no. Por eso, el discurso o teoría metafísica también es, en cierto grado, elaboración o construcción; para que el mismo progrese y su saber se concrete necesita crear condiciones que aseguren la percepción y el control de lo que ha de ser abordado.

Ello supone postular la idea de un todo y asumir a este como real; de esta manera, el conocimiento de un ente se encamina, con seguridad, porque este se encuentra en un ámbito (que es la realidad) del que no puede salir, pues pertenece necesariamente al mismo. El sujeto que quiere conocer "ha levantado un escenario", ha generado una estructura rígida, en donde tiene presente todo lo que hay. Lo presente es lo que está presente en este gran espacio, eso es lo más importante, eso es lo que inicia y sostiene al conocimiento, permanentemente. De esta forma, la presencia en la "época" de la metafísica se distancia, contundentemente, de la presencia que se pensaba inicialmente cuando se hablaba de la *physis*. La presencia metafísica descansa en una construcción que se levantó en determinado momento, en un escenario que se montó para gestionar el conocimiento;

es decir, dicha presencia no expresa un acontecimiento permanente que interroga al ser humano, desde siempre. No obstante, tal presencia se desarrolló y erigió como paradigma de lo presente en el pensamiento occidental. El presenciar de la *physis*, como surgimiento y ocultamiento constante y perpetuo, es relegado, la presencia inicial es desestimada. Se inaugura una manera diferente de entender la presencia que, en cierta forma, altera la mostración genuina del presenciar, pues esta es amordazada, silenciada.

La presencia, que construye la metafísica, se desarrolla y consolida a lo largo de esta "época", en un importante grado, a partir de la concepción de la naturaleza y conjuntamente con ella. Esta es un ámbito rigurosamente delimitado y es, a la vez, un gran ente fijo y consistente; por tanto, la naturaleza reúne todo lo que caracteriza a lo presente. La naturaleza es el gran ente que expresa, óptimamente, la presencia desde la óptica del pensamiento metafísico. En términos más rigurosos, la naturaleza, al estar presente, no es lo que está presente, sino, más bien, es lo que se tiene presente; aquella es el objeto que necesita el sujeto para emprender y concluir el conocimiento. La naturaleza es la realidad que ha edificado y ensamblado el sujeto, en donde todo está presente, y lo está para ser conocido. La naturaleza es, por tanto, el escenario que optó por levantar el sujeto para garantizar el avance de su saber. Esa es la naturaleza, estrictamente hablando, de la metafísica, la que se impone y gobierna en el pensamiento occidental; queda atrás, degradada y olvidada, la *physis* o experiencia que aconteció en el inicio.

No obstante, dicha degradación y olvido no denota extinción; la *physis* está disminuida pero no eliminada, pues su situación responde al desarrollo y consolidación de una "época" que, si bien es una etapa extensa y dominante en la historia del ser, no deja de estar condicionada por este. La metafísica que desatiende y rechaza a la *physis* es comprehendida por la historia del ser, en ese sentido, es manifestación del acontecimiento de este. Y la *physis* también es expresión de este acontecer, pero, es más que eso, es mostración genuina de este. Por tanto, ambas son en la misma historia, su presencia se debe a la andadura del ser, en ese sentido, existe un vínculo entre tales; la metafísica y la *physis* "trabajan juntas" pues su existencia es evidencia del presenciar del ser. Las mismas, en cierta forma y en cierto grado, afirman a la historia del ser. El rechazo y el olvido de la *physis*, por parte de la metafísica, es relación constante e imperecedera entre estas; el distanciamiento de la metafísica respecto de la *physis* es, al mismo tiempo, relación inevitable y

latente entre ellas. Pero esto no se comprende, pues la perspectiva que rige en occidente es la del discurso metafísico, y, desde este, lo recientemente observado sobre la *physis* y la metafísica es considerado contradictorio y, por tanto, desestimado y cancelado. Desde el imperio del pensamiento metafísico todo es calificado y descalificado, todo es valorado, de acuerdo a sus presupuestos y objetivos. El resultado de ello es la incomprensión del ser y de sus distintas manifestaciones. En este sentido, desde la metafísica, se cree comprender a la *physis*, pero, en realidad, se comprende mal a esta, o no se comprende a la misma; desde la metafísica, tradicionalmente, se define a la *physis* como naturaleza y así se cree zanjar su entendimiento.

Con todo, en determinado momento de esta "época", en cierto grado, la definición de φύσις se presenta problemática, pues se comienza a delinear un pensar sobre esta que comprende su definición, en general, y su definición como naturaleza, en particular, como un problema. En la consolidación del pensamiento metafísico se sigue entendiendo a la *physis* como naturaleza, pero, al mismo tiempo y aún, en determinada medida, se sigue traduciendo φύσις por *physis*, y eso no es gratuito. "(…) El motivo fundamental para seguir usando el término sin traducir, y tal vez sin traducción, φύσις, reside en que todo lo que se ha dicho hasta ahora para esclarecer su esencia es tan sólo un mero preludio. Ni siquiera sabemos todavía qué tipo de consideración e interrogación se encuentra ya en marcha cuando preguntamos de este modo por la φύσις." (Heidegger, 2001d, p. 216; GA 9, p. 259) Heidegger, en el texto de 1939 *Sobre la esencia y el concepto de* φύσις. *Aristóteles, Física, B, 1*, observa que la dificultad de traducción de la palabra φύσις (lo que supone, evidentemente, una crítica a su identificación con la naturaleza) descansa en una cuestión primordial: la incomprensión de la experiencia que esta nombra. Estamos en la antesala de un camino orientado a comprender su ser, todo lo pensado sobre la φύσις es, aún, una introducción a un pensar auténticamente lo que es. Y estamos en ese momento y no salimos del mismo porque no comprendemos lo inicial, esto es, el sentido del preguntar por lo que es. Estamos embarcados en un camino sin comprender, ante todo, cómo debemos andar el mismo, es decir, qué significa considerar a la φύσις e interrogar por su ser. Por eso, creemos estar embarcados, asumimos haber emprendido el camino, cuando, en realidad, no hemos dado los primeros pasos. Mientras no comprendamos lo primordial permaneceremos en la introducción del pensamiento sobre la φύσις, en el mejor de los casos, permaneceremos en el comienzo de un camino que avizoramos.

Sospechamos del camino que hay que andar para comprender al ser de la φύσις, lo miramos, en cierta forma, a lo lejos, pero en dicha sospecha y mirada nos quedamos; nuestra andadura en la comprensión de la φύσις es interrumpida. Y ello acontece así porque, a pesar de lo anterior, seguimos influenciados por las directrices que definen la "época" en la que nos encontramos; en esta, al confundir al ser con el ente, se obstaculiza el andar un camino que nos conduzca, propiamente, a la comprensión de la φύσις. Este camino ha sido introducido, pero nos hemos instalado en esa introducción; por eso, la comprensión de aquella sigue pendiente. Con todo, no deja de ser importante que la φύσις se haya asomado, aunque su comprensión sea pre comprensión. Recordemos que su comprensión es la prolongación de su mostración, así como lo evidenciaron los pensadores iniciales al atender a aquella. Entonces, al encontrarnos en la antesala del camino que la comprende, podemos afirmar que, tímidamente, la φύσις ya se muestra, se presenta. En este escenario, en todo caso, la presencia de la φύσις es presencia interrumpida y entrampada, pero presencia, después de todo. Desde la historia del ser, que es nuestra historia, podemos decir que la interrupción y la confusión del presenciar de la φύσις son duraderas y sólidas y, por eso mismo, esta es presencia olvidada.

Cuando la metafísica comienza, comienza, a su vez, la interrupción referida; cuando se inicia la metafísica (que es, en principio, meta-*physis*) se inicia la desatención al acontecer de la *physis*. Como se trató en el capítulo 1, la pretensión de determinar el ser de los *physei onta* devino en la identificación entre este y la esencia, a partir de ello, el presenciar del ser se equiparó con lo presente como lo fijo y lo consistente. Ello contribuyó a que la *natura*, que tradujo a la *physis*, recogiera esta idea de la presencia y que, en la naturaleza, que derivó de aquella, dicha idea se consolidara. Lo cual se expresó en la concepción metafísica de la naturaleza como un gran objeto y un todo muy bien delimitado. El comienzo de la metafísica es el comienzo del silenciamiento de la *physis*, y su consolidación es, en un grado importante, el empoderamiento de la naturaleza. Por tanto, en cierto sentido, la emergencia de la metafísica es posible gracias a la *physis*; la *physis* silenciada, en todo caso, posibilita el nacimiento de la metafísica. Entonces, la naturaleza, como un gran producto de esta, también, debe reconocer el lugar de la *physis* en su emergencia, y no simplemente porque aquella es la traducción tradicional de esta, sino, esencialmente, porque la presencia que la misma es devino de la presencia olvidada de la *physis*. De esta manera, hay un

vínculo necesario entre la *physis* y la naturaleza, dicho vínculo dialoga con la tensión entre las mismas.

> "(…) aun cuando, por consiguiente, allí [en el pensamiento griego] *physis* y enfrentamiento objetual [*Gegenständigkeit*] aquí [en el pensamiento moderno] mienten en apariencia el ser de la naturaleza, no encontramos, sin embargo, al punto eso que se asigna y destina como lo mismo en el sino temprano y en el sino moderno del ser, en la *physis* y en el enfrentamiento objetual. Ello no es de ninguna manera eso que se llama «naturaleza». Cabe con todo aducir rasgos de la historia acontecida del ser, en los que reconocemos hasta qué punto palabras conductoras tan separadas como *physis* y enfrentamiento objetual no dejan de hablar de lo mismo." (Heidegger, 2003b, p. 129; GA 10, p. 135)

Tradicionalmente, se ha asumido que el entendimiento de la naturaleza se asienta en la *physis* pensada por los antiguos griegos y en la representación objetiva del mundo, postulada en la modernidad, que la sucedió a aquella. Es decir, en el pensamiento occidental, se ha instalado la idea de que la naturaleza se funda en la *physis* y que, luego, se perfiló gracias a la objetividad predicada en la modernidad. El pensamiento occidental, supeditado al discurso de la metafísica, asumió a la naturaleza como el producto de un proceso que partió de la *physis* griega y que se desarrolló notablemente gracias a la objetivación moderna. El resultado de este proceso fue (y es) un gran ente que se presenta como un todo muy bien estructurado y rigurosamente fijado. Pero ese proceso que se asume no es tal y esa síntesis que, supuestamente, fusionó el ser de la antigüedad y el de la modernidad, tampoco. Como se observó líneas atrás, sin duda, hay una relación innegable entre la *physis* y la naturaleza, pero la misma es en tal grado compleja y ambigua que no es posible concebirla como un proceso; proceder así es no reconocer el referido vínculo o, en todo caso, simplificarlo. Como se ha tratado en determinados momentos de este texto, la naturaleza no simplemente sucedió a la *physis*, cual etapa que sigue a una anterior, con mayor o menor dificultad; la emergencia de la naturaleza, más bien, expresa un acontecimiento que se asienta en el acontecimiento que es la *physis*, negándolo en una importante medida. Por ende, esto no se puede comprender como un proceso que concatena etapas, en el que cada una de las cuales va siendo superada por la posterior, y que concluye con la última etapa alcanzada; aun cuando el mismo se comprenda como un proceso difícil. La naturaleza (asumida como producto del mencionado proceso) no es la última fase que cohesiona óptimamente la *physis* antigua y el mundo-objeto moderno; estos siguen siendo muy diferentes y distantes, pues no nombran la misma experiencia.

Pero también es cierto que la *physis* y la naturaleza-objeto son manifestaciones del ser, pues forman parte de la historia de este, tales son modos diversos en que se presenta el ser, así se afirma y se conserva su diferencia. En este sentido, en tanto manifiestan el ser, estas contribuyen, por decirlo de algún modo, a "la misma causa". La naturaleza nace, finalmente, a partir de la incomprensión de la verdad de la *physis*, esto es, del des-ocultamiento como su movimiento. La naturaleza resulta de una especie de comprensión parcial de la *physis*, pues su presencia nace de la atención puesta en el desocultamiento y del olvido del ocultamiento. Como indicamos páginas atrás, la naturaleza, en cierta forma y medida, se debe a la *physis*[15]. El vínculo entre estas es profundo, pues el olvido que es la *physis* y la hegemonía que es la naturaleza es la clara muestra de la andadura del ser que las comprehende. Este, al ser acontecimiento de des-ocultamiento, es tensión constante entre lo oculto y lo desoculto, es conflicto permanente entre lo silenciado y lo ensalzado. La *physis* es lo amordazado y la naturaleza-objeto es lo destacado, por ende, tales son manifestación de lo que le pasa al ser. La *physis* disminuida y la naturaleza empoderada son manifestación propia de la andadura del ser. De esta manera, en la historia de este, cada una de ellas tiene un lugar propio, pues la presencia de la *physis* y de la naturaleza evidencian el (particular) presenciar del ser. El surgimiento permanente e inacabado (*physis*) y el mundo-objeto cerrado (naturaleza), en determinado grado y en cierta forma, narran la historia del ser, es decir, hablan de lo mismo, pero sin ser lo mismo.

Pero esto último no se comprenderá y se continuará en la errancia del pensamiento occidental si no nos esforzamos por comprender lo que, inicialmente, la *physis* nombró y cómo la metafísica (que produjo a la naturaleza) nació. *Physis* (φύσις) es la palabra a la que el pensamiento inicial acudió para nombrar la mostración del ser, es decir, el movimiento del surgimiento permanente que es unión y separación de lo presente y de lo no presente. La metafísica es, propia y primariamente, meta-*physis*, es decir, pensamiento abocado a la *physis*, en general, y preocupado por determinar el ser de los *physei onta*, en particular. La *physis* expresa el inicio, propiamente, porque ella refiere al acontecimiento que ya era y ante el cual el pensador inicial retrocedió. La

[15] Esta idea se podría enriquecer si retomamos a la naturalidad de la naturaleza, es decir, a ese sentido de la naturaleza, pensado por Heidegger y abordado en el subcapítulo 2.3 de este texto, que la refiere como lo maravillosamente omnipresente, que la comprende como naturaleza natural que subyuga y lleva. Retomaremos dicha cuestión (y volveremos a ese significado de la naturaleza) en el capítulo tres de este escrito, pues ello aportará al tratamiento de un punto de ese apartado.

metafísica, en su condición inicial de meta-*physis*, desembocó en la concepción de la esencia (de los *physei onta*) y en la definición de la presencia como situación de lo fijo, consistente y permanente. De esta manera, la metafísica emplazó al ente, en desmedro del ser, y ensambló una estructura estática y estable que aseguró el desocultamiento y la explicación de aquel. Siendo la metafísica una "época" dominante en la historia del ser, es importante comprender cómo ella emergió; en tanto esto nos remite, necesariamente, a la *physis*, se reafirma el lugar primordial de esta y la relevancia de comprender su sentido genuino.

> "Pero mientras dejemos la φύσις en estas depresiones [confusiones con respecto a su sentido auténtico] y sólo la obtengamos de la destitución como "naturaleza" contra "historia" y "espíritu" y "dios", mientras no veamos que justamente *lo que* estos conceptos han de concebir debe su origen esencial únicamente a la φύσις, pensaremos la φύσις demasiado adicional y exteriormente y la "metafísica" *no* como ensamble [*Fuge*] de la historia del ser. Mientras tal mentar dé la medida, caerá la superación [*Überwindung*] de la metafísica en la misma valoración." (Heidegger, 2006, p. 312; GA 66, p. 369)

La *physis*, definitivamente, no es la naturaleza, a pesar de que esta sea la traducción "oficial" o tradicional de aquella; conservar esta traducción es conservar una costumbre que es dañina y peligrosa, pues redunda en el no reconocimiento de la *physis* y en la reafirmación de su olvido. Traducir *physis* como naturaleza es asumir a aquella como un todo claramente delimitado y, a partir de ello, inscribirla en una dialéctica gestionada por la metafísica e instalada en el pensamiento occidental. El gobierno de dicha dialéctica ha inculcado en este pensamiento la idea de que un ámbito, rigurosamente definido, se entiende en función de su contraposición con otro ámbito o región; de esta manera, en el pensamiento occidental, se ha consolidado una lectura dicotómica o dualista que afirma y predica que la naturaleza se confronta con la historia y, también, con el espíritu. Estos (incluida la naturaleza) son entendidos, finalmente, como grandes entes cercados que están (o deben estar) siempre separados, procurando mantener la distancia entre sí, para evitar, de este modo, cualquier confusión. Pero la confusión, en realidad, ya está sembrada y se agrava, a lo largo de la historia, desde que la *physis* se equiparó a la naturaleza.

La *physis* no es un ente, ni un gran objeto cercado, con una estructura interna sólida y estable; la *physis* es, más bien, algo muy distinto. Esta palabra nombra el acontecimiento del ser, es decir, refiere el movimiento que manifiesta todo lo que es, todas las cosas que son. Al referir la *physis* el

acontecer del ser, el cual es el acontecer de todo, la misma habla de todas las cosas, pues dice cómo es todo lo que es. Y cuando nos dice esto dice que el ser es movimiento permanente de desocultamiento y ocultamiento, nos dice que todo se muestra como un surgir y un decaer perpetuo; de esta forma, la *physis* nos dice, también, que el ser es difícil de asir y de controlar, que este no se puede delimitar. Por todo ello, la traducción de *physis* por naturaleza significa un silenciamiento de aquella por parte de esta, lo que es un silenciamiento del ser en nombre del ente. Esto trajo (y sigue trayendo) repercusiones en la historia del ser, en general, y en la metafísica, en particular. En términos generales, esto aporta al olvido del ser, y, en términos más puntuales, esto contribuye a la incomprensión de la metafísica; se ha olvidado que, en su nacimiento, esta fue meta-*physis* y luego se desarrolló y consolidó como metafísica. En la emergencia de la metafísica la *physis* tiene un lugar primordial, por ende, todo lo que acontezca con esta va a repercutir en aquella. Acallar a la *physis* es, en cierto grado, acallar a la metafísica, cuando no se comprende a la *physis* no se comprende a la metafísica. La incomprensión de la metafísica es la no comprensión de su sentido de "época" en la historia del ser y la no comprensión de su significado de estructura discursiva, armada y asegurada, orientada al conocimiento del ente en desmedro del pensamiento sobre el ser. Esta ausencia de comprensión se inicia cuando la *physis* es incomprendida y, por ende, confundida; la confusión de la *physis* "arrastra" la confusión de la metafísica.

Este vínculo entre la *physis* y la metafísica puede volver a llamar la atención en un momento en el que ya se planteó la idea del fin de la historia, en general, y la del fin de la metafísica, en particular. En el pensamiento occidental, ya se ha perfilado una perspectiva – expresada en diversas voces- que observa determinadas problemáticas inherentes al mismo y, en función de ello, se ha pensado en el fin de dicho pensamiento o, en todo caso, en la reestructuración de determinados presupuestos y directrices que lo definen. En este escenario, Heidegger, sin duda, tiene un lugar, a partir de su reconocimiento de la metafísica como una "época" que sigue dominando, pero que, al mismo tiempo, ha comenzado a dar señales de su desgastamiento. En determinado momento de su pensamiento, Heidegger comienza a atender a la metafísica como una "época" que está comenzando su fin, como una etapa que está iniciando su finalización. Entonces, pensar la metafísica ya no solo consistirá en comprenderla, en general, sino, en comprenderla en sus postrimerías, en su acabamiento, en particular. Y esta tarea nos remitirá, necesariamente, tarde o temprano, a pensar en su nacimiento, en cómo emergió, lo cual nos conducirá a reconocerla como

lo que fue al inicio, esto es, meta-*physis*, y a comprender que, al condicionarla ese inicio, en cierta forma, eso sigue siendo. ¿Cómo nació esto que está comenzando a finalizar? Esa es la pregunta que se impone, o que se tiene que imponer, a la larga, y al pensar en la respuesta a esta nos reencontramos con la *physis*. La metafísica comenzó siendo meta-*physis*, su historia la inició una preocupación por los entes de la *physis*; habiendo comenzado su finalización, toca mirar a aquello que posibilitó su nacimiento. Y aquello es la *physis*, esa *physis* que se relegó y olvidó en nombre de la naturaleza metafísica, esa *physis* que, a su vez, se evocó a partir de la omnipresencia de la naturaleza natural que, también, se piensa desde la metafísica. Toca atender a esa *physis* y retomar su comprender genuino, procurando no caer, en lo posible, en su identificación con la naturaleza.

Desde las postrimerías de la metafísica, se trata de comprender que la *physis*, que sigue siendo *physis* olvidada, es, al mismo tiempo, *physis* recordada, o que, en todo caso, comienza a recordarse. Y ello será posible si se atiende al ser meta-*physis* inicial de la metafísica y, a partir de ello, se comprende la finalización de esta como superación. La superación (*Überwindung*) de la metafísica, según Heidegger, no supone que ha terminado el dominio de esta, pues la misma no ha dejado de afianzarse; pero, en el acontecer de su consolidación, ya está comenzando su finalización, y esta, también, es acontecimiento permanente. En eso consiste la superación de la metafísica, en un acabamiento permanente. Nos toca, en el siguiente capítulo, estudiar la situación de la naturaleza en este escenario, es decir, comprender a la naturaleza como producto de una metafísica que se está acabando.

CAPÍTULO 3
SUPERAR LA METAFÍSICA Y PENSAR LA NATURALEZA

3.1 El sentido de la "superación". De una metafísica "acabada" a una naturaleza "acabada"

La metafísica es una "época" importante e influyente en la historia del ser y es, también, una "época" que ya presenta señales de su finalización. Nos toca detenernos en este fin de la metafísica y tratar de comprender el sentido del mismo. Heidegger piensa a la metafísica como una etapa claramente consolidada que, al mismo tiempo, es una etapa gastada, consumida; toca comprender, pues, la simultaneidad y la convivencia de la consolidación y el desgaste en este escenario. Esta situación de la metafísica revela su sentido al atender al surgimiento de esta última y a su condición de acontecimiento. Como se desprende de determinados puntos tratados en el capítulo uno y en el capítulo dos del presente texto, el comienzo de la metafísica es particular y problemático, pues este es el inicio del fin del pensar inicial. Es decir, en tanto dicho pensar comienza su finalización, la metafísica comienza a ser presencia; en cierto sentido, por tanto, la emergencia de la metafísica es la decadencia del pensamiento inicial. El comienzo de la metafísica no es un mero comienzo, sino, más bien, es un comienzo que acontece y que se relaciona, íntimamente, con un fin que acaece. La metafísica no se inicia cuando el pensamiento previo terminó; más bien, la metafísica va comenzando en tanto acoge una finalización que se va dando.

La metafísica es finalización del pensamiento inicial, la metafísica inicia su acontecimiento en tanto el pensamiento inicial comienza su acabamiento. En cierta forma, por ende, la metafísica nació finalizando, la finalización condiciona su ser, y esta la acompañará siempre. A partir de ello, se puede comprender cómo termina la metafísica, cuál es el sentido de su finalización. La metafísica es el discurso desarrollado y consolidado que prioriza al ente y olvida al ser, como se ha tratado en ciertos momentos de este escrito; la finalización de dicho discurso no descansa en su

mera y exclusiva consagración al ente, sino, ante todo, en su dedicación al ser del ente, desatendiendo a la cuestión del ser. La metafísica nace pensando al ser o, en todo caso, con el propósito de hacerlo, pero, al preguntar por el ente, dejó de interrogar por el ser; eso es lo que condiciona su fin (Heidegger, 2003a, p. 148; GA 65, p. 173). La metafísica es un pensamiento equivocado, un pensamiento que se despliega "cargando" un error, un pensamiento que recoge y extiende el fin del primer comienzo, el fin del inicio del pensar. La metafísica se debe al acabamiento de las ideas de los pensadores iniciales que expresan el pensamiento que atiende genuinamente al ser, y su desarrollo afirma y consolida dicho acabamiento. Por eso, la finalización es inherente al ser de la metafísica.

Propiamente hablando, la metafísica no posee un punto de partida, esto es, no presenta un inicio que se equipara con un punto determinado en el tiempo que fija su nacimiento; en línea con ello, la metafísica no tiene un cierre, esto es, un momento que marca su fin y que la declara como etapa finalizada. La metafísica es un acontecimiento en la historia del ser y su comprensión como tal exige nombrar, auténticamente, su emergencia y su decaimiento. "El comienzo [*Anfang*] y el inicio [el punto de partida] [*Beginn*] de la metafísica no coinciden; tanto menos que el "acabamiento" (el "fin") [*Vollendung*] y la conclusión [*Abschluss*]." (Heidegger, 2006, p. 322; GA 66, p. 383) El comienzo (*Anfang*) nombra mejor el surgimiento de la metafísica, es decir, respeta – más que el punto de partida (*Beginn*) – el sentido de su aparecer, distanciándose del significado de momento de iniciación. De la misma manera, *Vollendung* es una palabra que refiere, propiamente, el desgastamiento de la metafísica como un acontecer permanente, alejándose de la idea de cierre que denota momento de clausura, el cual es referido con el término *Abschluss*. El comienzo de la metafísica es un comenzar constante (que acoge el acabamiento del primer comienzo) y su acabamiento es un acabar perpetuo (que dialoga con un eventual comenzar).[16]

Si la metafísica se debe al acabamiento del primer comienzo, esto es, al acabar del pensamiento inicial, esta se vincula estrechamente con la filosofía, en tanto esta se comprende como el pensamiento que, si bien, en su comienzo, heredó y conservó la preocupación por el ser, al mismo

[16] En los dos últimos apartados del presente capítulo (sobre todo en el 3.4), usaremos las palabras "comienzo" e inicio", por un lado, y los enunciados "punto de partida" o "punto de iniciación", por el otro, con el fin de expresar la distinción entre los términos alemanes *Anfang* y *Beginn*, en el marco del pensamiento heideggeriano. Esto será fundamental, principalmente, en el subcapítulo 3.4, en el que trataremos la noción del otro comienzo.

tiempo, se fue orientando, paulatinamente, más hacia el ente. Tal pensamiento se expresa, inicialmente, en las ideas y los postulados de Platón y de Aristóteles (en los que la presencia del ser es evidente), y, posteriormente, se presentará en las teorías de los filósofos modernos, en las que el estudio del ente ya es lo que se encumbra. Finalmente, dicho pensamiento se manifestará en las ideas de los llamados filósofos contemporáneos, aunque en estas de una manera, en cierto grado, crítica. En atención a ello, se puede observar que el desarrollo de la filosofía sostiene, en determinado grado, a la metafísica; en ese sentido, estas marchan y se desarrollan juntas, de esta manera, en cierta medida, la metafísica es la filosofía. Por ende, hablar de el fin de esta es hablar, también, de el fin de aquella. En la conferencia de 1964 *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, Heidegger atiende al sentido de la palabra Ende, con ocasión de la filosofía, lo cual aporta a pensar en la finalización de la metafísica comprendida como acabamiento. El filósofo alemán recupera el antiguo significado de "Ende" (final), indicando que es el mismo de "Ort" (lugar), a partir de esto, afirma que "El «final» de la Filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite. «Final», como «acabamiento», se refiere a esa reunión." (Heidegger, 1999a, p. 78; GA 14, pp. 70-71) Atendiendo al sentido originario de "Ende", se comprende que el final no es un momento que fija el término de algo, sino, más bien, es un lugar, un lugar que congrega la historia acontecida, y que sigue aconteciendo, de algo, mostrando los alcances latentes de la misma. En todo caso, el final es un momento que acontece mostrando el acaecimiento o la historia de algo, esto es, mostrando todo lo que comprehende su ser.

Eso mismo es lo que evidencia el final de la metafísica cuando se comprende como acabamiento. Cuando la metafísica acaba o, mejor dicho, está acabando, muestra lo que ha sido, lo que es, lo que ha logrado ser y lo que puede ser. Por eso su acabamiento es un acontecimiento, un acontecer que permanece constante, que se mantiene "vivo", que no ha terminado ni que está por terminar. Dada la peculiaridad de su mostración, el acabamiento de la metafísica contribuye a pensar, contribuye a preguntar por el sentido del final. En tanto acaba, la metafísica posibilita seguir pensando; su situación alienta el pensamiento. Por esto, el fin de la metafísica no es ni puede ser, estrictamente, un fin.

Definitivamente, la historia de la metafísica es singular y compleja, estas características se evidencian desde que comienza, porque su comenzar es el comenzar del finalizar del pensamiento

inicial. La historia de la metafísica es, pues, en determinado grado, la historia del fin del comenzar inicial; en tanto la metafísica acontece, sigue aconteciendo este, pero finalizando. Por eso, en cierto sentido, la metafísica nació finalizando, y, en su marcha, desarrollo y consolidación, acaece estando acompañada por el acabamiento. "Pero experienciada desde los albores de su comienzo [*Aus der Frühe des Anfangs*], la Metafísica es al mismo tiempo algo pasado en el sentido de que ella ha entrado en su finalización. La finalización *dura* más tiempo que lo que ha durado hasta ahora la historia acontecida de la Metafísica." (Heidegger, 1994e, p. 63; GA 7, p. 69) Que la metafísica esté finalizando sugiere pensar que esta ha perdido actualidad, vigencia, y, efectivamente, en cierta forma, su finalización puede comprenderse así. Pero si atendemos a la inherencia de la finalización en su ser, comprendida como acabamiento (*Vollendung*), la acusación de pérdida de vigencia se torna problemática. La finalización no pone en entredicho la presencia de la metafísica, sino, al contrario, la afirma, aquella ha acompañado, acompaña y acompañará a esta. En una etapa de desgaste, de cansancio, la metafísica, sin embargo, se conserva, se mantiene "viva"; debido a que su acontecer no es ajeno a una etapa de crisis y de obnubilación, en tanto la finalización es su destino. Por eso la duración de esta se muestra extensa e intensa, y cuando la misma parece dar señales de que deviene en conclusión o cierre, más bien, permanece inmutable. El acontecimiento de la finalización de la metafísica, es decir, su acabamiento, trasciende el registro histórico de esta, la periodificación positiva de la misma. Recordemos que la metafísica, antes de referir un estadio del pensamiento y la acción dentro de las coordenadas de la ciencia histórica, es una "época" en la historia del ser.

Es natural para la metafísica finalizar, es propio de ella acabar y seguir acabando; por eso, ir más allá de ella, esto es, trascenderla o superarla, es una cuestión, también, problemática. En términos generales, la idea de finalizar nos invita a pensar en lo que viene después de lo finalizado, en lo que se presenta una vez que lo anterior ha terminado. Pero como la finalización de la metafísica es acontecimiento que perdura, es decir, un acaecer que dura permanentemente, la cuestión de lo que arriba después de que algo ha terminado, superándolo, en este escenario, se convierte en materia de discusión. A ello aporta el pensamiento de Heidegger, en tanto su noción de acabamiento de la metafísica es acompañada por el sentido de la "superación" (*Überwindung*) de la misma.

La consolidación de la metafísica es la consolidación de un pensamiento que ha olvidado al ser, y dicho olvido es tal que el discurso imperante no permite plantear ni pensar la cuestión primordial, es decir, la pregunta por el ser. La metafísica consumada, en el pensamiento de Nietzsche (desde la perspectiva heideggeriana), hace imposible plantear la pregunta por el ser; por ende, si se quiere retomar esta pregunta, si se quiere considerarla propiamente, la superación de la metafísica se presenta como una necesidad (Berciano, 1991, p. 241). Pero, ¿cómo se supera algo cuya finalización es un acontecimiento constante? ¿cómo se supera una metafísica que, en cierto sentido, nació finalizando y que se sostiene, en determinado grado, en un acabamiento incesante? La superación de la metafísica no puede significar, sin duda, el cierre de una etapa y el inicio de otra, tal comprensión revela una incomprensión de esta. Comprender a la metafísica es comprenderla en su consagración y en sus postrimerías, comprendiendo que estas se presentan conjuntamente. En determinado momento de su pensamiento, Martin Heidegger comprendió que esta cuestión nos conduce a pensar en la superación, es decir, la *Überwindung*. Esta, como otras palabras que refiere el filósofo alemán, no presenta un significado preciso y unívoco, pero sí refiere una experiencia que se muestra, genuinamente, la cual hay que tratar de comprender.

Lo que acontece acabando permanentemente no termina, no llega a su fin, es decir, no se elimina; la superación de la metafísica no significa, pues, su extinción. Dicha superación es una torsión [*Verwindung*], más bien, esto es, una flexión, un desvío a partir de lo que la misma es. Desde el mismo ser de la metafísica se posibilita esa torsión, a partir de lo que esta misma es; su superación no es experiencia que la supera, sino, más bien, situación que la conserva pero "torciéndola". El acaecer de la metafísica es tal que llega un momento en que se desvía, como respuesta a la naturaleza de su ser, y recala en una especie de "renovación" (Heidegger, 1994e, p. 64; GA 7, p. 68). En este momento confluyen su consolidación y su consumación; cuando la metafísica se consolida, también, se consuma y se desvía, pero sin dejar de ser ella misma. La mostración de la metafísica es permanente, por eso, a partir de su torsión, aquella, evidentemente, no termina, sino, "gira", en cierto sentido, para, finalmente, seguir presenciando. "Ni consumación de la metafísica ni superación de la misma implican su destrucción o aniquilación total. Heidegger habla más bien de superación como recuperación (*Verwindung*) de aquello que estando en el fondo de lo pensado no ha llegado a pensarse." (Berciano, 1991, p. 370) La experiencia de la torsión es necesaria, es decir, la *Überwindung* de la metafísica es necesariamente *Verwindung*, pues siendo esta se

evidencia, naturalmente, la andadura de su ser, de qué trata su ser, en otras palabras, cómo emergió y cómo ha ido aconteciendo su movimiento.

El momento de desvío es, en cierto sentido, un momento de sinceramiento del ser de la metafísica; la torsión la pone a la metafísica ante sí misma y, de esta manera, posibilita pensar lo que esta inicialmente fue y aquello en lo que devino, lo cual, finalmente, sigue siendo. En atención a ello, la experiencia de la superación dialoga con la recuperación (como sentido, también, de *Verwindung*), pues conduce a atender al comienzo de la metafísica y, así, desencadena el momento de pensar en el pensar que motivó su surgimiento y que se fue desestimando, paulatinamente. La superación posibilita un re-encuentro con el ser que preocupó a la metafísica en su inicio, pero que no fue atendido auténticamente. Y si la superación posibilita esto, puede ser comprendida, también, en cierta forma, como transformación, o, mejor dicho, como experiencia de transformación. "Superación es aquí esencialmente transformación del pensar [*Wandlung des Denkens*], el tránsito [*Übergang*] del proyecto representativo al curso del libre arrojarse." (Heidegger, 2006, p. 335; GA 66, p. 400) En este escenario, no se transforma un ente, sino, se transforma el pensar; un objeto no deja de ser lo que siempre fue para convertirse en algo distinto, sino, el pensar se tuerce, se desvía del trayecto regular que sigue, para intentar otro camino. Por eso, esto denota un acontecimiento, no un hecho concreto, finalizado. La transformación acaece, se despliega, en un terreno escarpado, complicado; su acontecer es un transitar desde un discurso consagrado hacia un pensar desconocido, a pesar de que este, en el comienzo, siempre estuvo. La transformación que la superación, también, es, es un acontecer que mira al ser, sin dejar de ser pensamiento sobre el ente; y ello es así porque la superación es superación de la metafísica.

Por tanto, la metafísica superada no es una metafísica desaparecida, es, más bien, una metafísica que se presenta transformada; la misma sigue rigiendo, en tanto la diferencia entre el ser y el ente tampoco ha desaparecido, sigue vigente (Heidegger, 1994e, p. 64; GA 7, p. 70). Con todo, la conservación de esa diferencia es particular, porque se asienta en un pensamiento que no solo impera, sino también que finaliza, recupera y se transforma. Dicho pensamiento sigue vigente porque sigue vigente el animal racional que piensa metafísicamente, así lo manifiesta Heidegger en el texto de 1949 *Introducción a "¿Qué es metafísica?"*.

> "Mientras el hombre siga siendo el animal rationale, también es el animal metaphysicum. Mientras el hombre se comprenda como ser vivo racional, de acuerdo con la expresión de Kant, la metafísica seguirá formando parte de la naturaleza del hombre. Ahora bien, lo que sí es posible es que si algún día el pensar consigue retornar al fundamento de la metafísica ocasione un cambio [*Wandel*] en la esencia del hombre que llevaría aparejada una metamorfosis [*Wandel*] de la metafísica." (Heidegger, 2009b, p. 69; GA 9, p. 368)

La metafísica se sostiene en la concepción del ser humano como un ser vivo racional; aun cuando ya se haya reconocido la finalización de aquella, de la misma manera se sigue afirmando como pensamiento de un ser racional. Mientras la premisa del ser humano como ser racional se asevere y asegure, la metafísica se mantendrá firme, a pesar de que se haya reconocido su consumación. La metafísica es, propiamente, pensamiento de un ser racional, por ello, la permanencia de este sostiene a aquella. Pero, al mismo tiempo, la finalización de esta nos sugiere pensar en la finalización de la comprensión del ser humano como un ser racional. Esto no se condice con una desestimación concluyente de la razón como facultad distintiva de lo humano, pues la finalización, como se ha tratado, es acabamiento (*Vollendung*). En todo caso, se ha iniciado el acabamiento de la comprensión del ser humano como animal racional, así como ha comenzado a acontecer el acabamiento de la metafísica. Y aquel dura y durará lo que la finalización de esta dure.

En la misma línea, la superación (*Überwindung*) de la metafísica nos conduce a pensar en la superación de la concepción del ser humano racional; pero esta, como aquella, no es trascendencia que deja atrás algo, sino, torsión (*Verwindung*) y, por ende, como se ha estudiado, recuperación y, también, transformación. La superación del animal que razona puede devenir en la recuperación del ser que piensa preocupado por el ser; de esta manera, se puede "volver" al origen de la metafísica, esto es, a un pensamiento que atendía al ser. Pero esta superación también es experiencia de cambio, de transformación, es decir, es acontecimiento que acaece intentando volver a mirar al ser, pero sin dejar de pensar en el ente. Esta experiencia nos remite a un pensar singular, diferente, un pensar que es otro. En suma, la finalización de la metafísica es un acontecimiento complejo y ciertamente ambiguo; por eso, no se puede simplemente dejar atrás a aquella, así como no se puede sencillamente dejar de comprendernos como un ser racional. La metafísica finaliza porque la metafísica acaba y sigue acabando, de la misma manera, el animal metafísico no termina, sino, solo acaba.

> "Aquí sólo insistiremos nuevamente en lo siguiente: hablar del final de la metafísica no quiere decir que en el futuro no «vivirán» ya hombres que piensen de modo metafísico y elaboren «sistemas de metafísica». Aún menos quiere decirse con ello que la humanidad en el futuro no «vivirá» ya basándose en la metafísica. El final de la metafísica que se trata de pensar aquí es sólo el comienzo de su «resurrección» ["*Auferstehung*"] bajo formas modificadas (…)." (Heidegger, 2000e, pp. 164-165; GA 6.2, p. 178)

El final de la metafísica (y de todo lo que ella comprehende) no significa su término definitivo o su muerte; y ello es así porque la misma, como sabemos, es una "época" (necesaria) en la historia del ser. Afirmar su muerte es, en cierto sentido, no reconocer a esta historia. La metafísica tiene un lugar en la historia del ser, cumple un rol; la metafísica evidencia, con contundencia, la tensión, que atraviesa a la andadura del ser, entre el desocultamiento y el ocultamiento, y cómo el primero puede extender y sostener su control sobre el segundo. Por ende, la metafísica no puede terminar, no puede morir; predicar ello es conservar y reforzar el olvido del ser. Si la metafísica se extingue, el presenciar de lo presente termina, y eso no conduce (como se podría suponer) a que lo no presente se recupere y se posicione; pues este se vincula íntimamente con lo presente, su presenciar requiere el presenciar de este. El fin (en términos estrictos) de la metafísica significaría la interrupción y cancelación del acontecer del ser, y eso no es posible. El final de la metafísica es un final singular, la metafísica finaliza acabando permanentemente y dejando rezagos importantes. La diferencia entre el ser y el ente, el destaque del estudio del ente en desmedro del pensamiento sobre el ser son premisas fundamentales de un discurso, las cuales se criticarán (de hecho, ya se critican), pero no se erradicarán. Aún cuando no se suscriban, la presencia de aquellas es, y será, un presenciar constante con el que se tiene que convivir. La metafísica se alza como un referente que siempre acompañará al pensar y, por ende, al andar humano.

Por ello, el acontecimiento del final de la metafísica desemboca (o desembocará), paulatinamente, en una especie de resurrección (*Auferstehung*). El acabamiento, que la finalización de la metafísica es, recalará, en determinado momento, en una especie de renacer de esta, en cierto resurgir que no significa, sin duda, una mera repetición de este pensamiento. No puede ser así, pues ya se han reconocido las postrimerías de la metafísica y su condición de acabar incesante y duradero. A partir de esto, se debe comprender el reiniciar de esta como una experiencia que recoge, en cierta forma, elementos del imperio que la misma estableció, y, también, ideas que su consumación sugirió. La finalización de la metafísica es un acabar que se inició y que seguirá acabando, dialogando, a la

larga, con un resurgimiento. El apagarse de la metafísica no es total y acaece posibilitando un alumbrar. Esta ambigüedad que sugiere el acabamiento de la metafísica se expresa, inevitablemente, en el acontecer de la relación entre esta y el ser que piensa. "Si por un lado podemos decir que en la obra de Heidegger prima el intento de salirse de la metafísica entrando en su fundamento abisal obturado, al mismo tiempo debemos prestar suma atención al hecho, ya señalado, de que esta salida no es sino un retorno a la metafísica misma." (Candiloro, 2014, p. 24) El pensamiento heideggeriano sobre la metafísica nos muestra que el ser que piensa a esta y la piensa como desgastada, al hacerlo, intenta, consciente o inconscientemente, dejar de estar condicionado por las directrices de esta. Pero ello, efectivamente, resulta ser solo un intento, pues la influencia de este discurso es constante y continua, de modo que el ser humano, al alejarse de este, paradójicamente, se va acercando, también, al mismo. El ser humano, en determinado momento de su historia, busca trascender su ser metafísico, y al emprender esto, gradualmente, se reencuentra con el mismo. El mismo pensar heideggeriano experiencia y padece esto; pues al atender a la superación de la metafísica termina comprendiendo a la misma como una torsión y una especie de recuperación. La metafísica es un pensar consumado, sin duda, pero nunca cerrado; en sus momentos más críticos, con todo, se mantiene latente. Esa "sobrevivencia" de la metafísica no es, propiamente, el producto de un empeño consciente de esta, sino, más bien, es el resultado de su pertenencia a una historia que es permanente des-ocultamiento.

La experiencia del acabamiento de la metafísica, que se vincula estrechamente con un resurgimiento, se refleja, sin duda, en todos sus postulados, objetivos y productos. Tal finalización se expresa en el estudio del ente y en los entes encumbrados por la metafísica; entre estos entes, destacamos a la naturaleza en la presente investigación, a la cual hemos abordado, principalmente, en el capítulo anterior. La naturaleza, como ente distintivo de la investigación y el conocimiento de la metafísica, debe relacionarse con el acabamiento (y la superación) de esta. Esto motiva las siguientes preguntas: ¿cómo afecta el acabamiento de la metafísica a la naturaleza? ¿se puede reflejar en esta un acabar permanente que dialoga con un resurgir? ¿cómo comprender el sentido de acabar de un ente representativo del poder y la consolidación de la metafísica? Como se trató en el capítulo dos, la naturaleza es la representación, por excelencia, de la primacía de lo desoculto sobre lo oculto en el discurso de la metafísica. Aquella expresa, nítidamente, la obra distintiva de esta, es decir, el encumbramiento del ente en desmedro del ser, al que ha dominado y relegado a

un incesante ocultamiento (Heidegger, 2007b, p. 82; GA 70, p. 85). En la metafísica, la naturaleza es el gran ente que garantiza el conocimiento y -como lo hemos tratado varias páginas atrás- la *physis* es su antecedente remoto, el cual fue desatendido y olvidado. La naturaleza es desocultamiento imponente y la *physis* es ocultamiento insignificante. Esta es la situación que presenta una metafísica consagrada que, al mismo tiempo, ya inició su finalización.

Si la metafísica inició su acabamiento, la naturaleza, también. Ese gran ente, claramente delimitado, que organiza a muchos entes y los estudia, a partir de un conjunto de leyes (garantizando el avance del saber), ha comenzado a acabar. Como sucede con el pensamiento que la funda y la sostiene, la consagración de la naturaleza dialoga con su agotamiento. Ese todo, cuidadosamente postulado y rigurosamente ensamblado, está acabando; nos toca tratar de comprender cómo ese ámbito que, en un grado importante, expresa la realidad, está acabando. El ente desocultado y empoderado es, también, un ente desgastado; se ha llegado a un momento en el que la consolidación y la consumación andan juntas en la metafísica, en general, y en sus productos, en particular. La naturaleza acontece acabando y este acabamiento, como el de la metafísica, es duradero y constante. De manera sencilla e inmediata se puede relacionar este acabamiento con la concepción de la naturaleza como un ente emplazado, desplazado y explotado, el cual sirve, principalmente, para proveer materia que es almacenada. Esto se vincula con el acabamiento de la naturaleza, sin duda, pero este acabamiento no se reduce a ello; asumir esto último significaría no reconocer y simplificar el significado del acabamiento.

Pensar el acabamiento de la naturaleza es pensar más allá de la instrumentalización de esta; lo que no significa minimizar dicha situación, sin duda. Al mismo tiempo, el acabamiento de la naturaleza está "más acá" de su utilización extrema, en tanto el mismo es un acontecimiento permanente que le otorga sentido a todo lo que le pase a aquella; lo que no se condice, evidentemente, con justificar o validar el maltrato del que ha llegado a ser objeto. La comprensión del acabamiento de la naturaleza o, en todo caso, su intento de comprensión, nos conduce a la superación, como noción que acompaña al acontecimiento de acabar. Hay que pensar a la superación con ocasión de la finalización de la naturaleza. La comprensión de la superación (*Überwindung*) como torsión (*Verwindung*) nos condujo a comprender a aquella como una experiencia que es transformación y, también, recuperación. Si se ha iniciado el acabamiento de la naturaleza, entonces, se avizora su

superación. Como en el caso de la metafísica, no se trata de que la naturaleza, al extinguirse, se trascienda y, finalmente, se presente algo distinto. La naturaleza metafísica, en su acabamiento que acaece, no desaparece, no llega a su conclusión. Como la metafísica que la sostiene, la naturaleza experiencia la superación, esto es, la torsión; la naturaleza experiencia un desvío, no provocado por una especie de fuerza externa, sino, resultado del mismo acontecimiento de su ser.

Recordemos que, si bien la naturaleza es un ente empoderado e influyente en la historia de la metafísica, aquella es, también, "sencillamente", un modo de ser y, como tal, está a merced del andar ondulante del ser. En este sentido, la experiencia de la torsión de la naturaleza es inherente a su presenciar, es decir, es natural que, siendo presencia, en determinado momento, la naturaleza se desvíe. La torsión de la naturaleza es respuesta a lo que la misma es; cuando la naturaleza se tuerce, se conserva, no deja de ser lo que es. Como ente representativo del pensamiento metafísico, la naturaleza se desvía, sin dejar nunca de presenciar; la naturaleza metafísica, en cierto sentido, "gira", pero, nunca, desaparece. La superación, que también se comprende como transformación y recuperación[17], nos indica que la naturaleza cambia para volver a ser lo que es y que, en el desvío, la naturaleza recupera su ser.

A partir de la noción de acabamiento de la metafísica, en general, y de la naturaleza, en particular, el pensamiento de Heidegger nos transmite la necesidad e importancia de pensar el sentido de la finalización o del final de algo, de una manera más propia, comprendiendo que hay que atender a la noción de fin, procurando rescatar su significado genuino. Ello supone reconocer que, a lo largo de la historia, se ha generado una confusión sobre aquella, fruto de postulados y asunciones que han dominado el pensamiento occidental. Se trata, pues, de exponer a estos y evidenciar sus limitaciones en la tarea de significar.

> "Con demasiada facilidad, entendemos el final [*das Ende*] de algo en sentido negativo: como el mero cesar, la detención de un proceso, e incluso, como decadencia e incapacidad [*Verfall und Unvermögen*]. La expresión «final de la Filosofía» significa, por el contrario, el acabamiento [*Vollendung*] de la metafísica. Ahora bien, acabamiento no quiere decir

[17] Estos sentidos de la transformación y la recuperación, con ocasión de la superación de la naturaleza metafísica, nos permiten retomar la llamada "naturalidad de la naturaleza" y la rememoración de la *physis* desde la metafísica (puntos tratados en el capítulo dos). Así procederemos en los siguientes subcapítulos, en función de los objetivos de estos.

> perfección [*Vollkommenheit*], en cuyo caso la Filosofía, a su término, tendría que haber alcanzado la máxima perfección." (Heidegger, 1999a, p. 78; GA 14, p. 70)

En la historia del pensamiento, se han afirmado y consolidado presupuestos en los que se cree firmemente, esto es, que no se discuten; entre tales se presenta la noción de el final como algo negativo. El fin se asume como un momento al que se llega y que se relaciona, en un importante grado, con significados que redundan en la idea de una situación adversa que hay que rechazar. En esta línea, el fin denota paralización, que expresa, finalmente, debilitamiento y pérdida de capacidades. El final de algo (o de alguien) refiere una situación de deterioro y de detrimento de poder que se sintetiza en algo malo o negativo que se debe rechazar. Ante "el fin" se presenta, históricamente, una respuesta, casi automática, que desestima ese momento y procura distanciarse de él. En este contexto, pensar en el final de la filosofía (que es el de la metafísica, en un importante grado) como acabamiento (*Vollendung*) es como una vía que permite, en cierto sentido, "limpiar" a "el fin" de preconcepciones negativas con respecto al mismo. El final no es, necesariamente, momento de ocaso y de cierre, también es experiencia de acabamiento, en la que conviven la consagración y la consumación y que, sobre todo, se extiende en su duración, sin poder avizorar un punto de conclusión. No obstante, los postulados que sostienen al pensamiento occidental están, con tal fuerza, apuntalados, que es difícil lidiar con su poder de influencia. Ello explica que, también, el sentido del acabamiento se pueda trastocar en esta "época" de la historia del ser.

El acabamiento no significa, sin duda, perfección, porque no nombra un estado de solidez y completud. Sin embargo, el pensamiento racional vigente, al reflexionar sobre una idea como la del acabamiento, recala, inevitablemente, en el hecho de que algo llegó a su plenitud, es decir, se desarrolló todo lo que tenía que desarrollar (ya está completo) y, por ende, ya terminó. Con todo, referir al acabamiento, pensarlo constantemente y comprenderlo como acontecimiento permanente es una manera de exponer a los presupuestos metafísicos como, justamente, lo que son, es decir, pre-supuestos, postulados que la mente plantea cuando el ser se ha desatendido. Y hacer esto, en un momento de la historia del ser en el que, además, ya se piensa en "superar" a la metafísica, puede ser pertinente e importante. Este último pensamiento se asoma porque la finalización de la metafísica expresa que las posibilidades sustanciales de esta ya se agotaron, es decir, todo lo que aquella es o puede ser ya se presentó y se consumó. En atención a esto, adquiere sentido la

superación de la metafísica, pero no entendida como cierre o término definitivo, sino como torsión, que es, también, transformación y recuperación.

La torsión o desvío que experiencia la metafísica es como la prolongación natural de su acabamiento; el acabamiento particular de la metafísica da lugar, naturalmente, a su flexión y a una especie de renovación. "El acabamiento de la esencia de la metafísica puede ser, en su realización, muy imperfecto [*unvollkommen*] y no precisa excluir que sigan existiendo las posiciones metafísicas fundamentales habidas hasta el momento." (Heidegger, 2000e, p. 165; GA 6.2, p. 179) El acabamiento de la metafísica es el acabamiento de su esencia, de lo que es propiamente, es decir, "época" en la historia del ser. Cuando la metafísica acaba, no acaba simplemente un estadio de la historia, sino, un momento de la historia del ser. Por eso, el acabamiento de la metafísica es como es, pues es el acabamiento de un gran momento cuyo acaecimiento es des-ocultamiento. Este acabamiento es imperfecto, pues es acabamiento de un acontecer signado por la emergencia perpetua de lo desoculto y de lo oculto. Este acabamiento no denota la llegada a la completud porque en el encuentro y desencuentro de lo presente y de lo ausente no se recala en la resolución. El acaecimiento de dicho acabamiento no expresa un andar recto, estable y sin fisuras, sino, un acontecer sinuoso, cambiante y, sobre todo, duradero. Durante el transcurso de este acabamiento pueden acontecer muchas cosas, ciertamente impredecibles; este acabamiento no se reduce a un cierre de etapas, porque, en cierto sentido, estas no se cierran. Por eso, el acabamiento de la metafísica no implica una extinción de los planteamientos metafísicos, sino, más bien, su "superación"; aquellos se superan, es decir, cambian y se recuperan.

El acabamiento de la metafísica nos conduce a pensar que la finalización no es un momento de cierre seguido por la presencia de algo nuevo; el acabamiento de la metafísica nos enseña que el fin puede ser posibilidad de retomar algo de una manera diferente. El fin no es un punto fijo sino un acontecimiento que se confunde, en cierto grado, con un renacer, con una experiencia que es reiniciar. Por eso, cuando Heidegger piensa el acabamiento de la metafísica también piensa el presenciar de otro comienzo. Pero no se trata de que la metafísica acaba y se presenta un comienzo, sino, que, en tanto la metafísica acaba y sigue acabando, va emergiendo un comenzar. El acabamiento acaece y no deja de acaecer, y en la constancia de su movimiento emerge un comenzar. La metafísica experiencia su consolidación y, también, su desgaste y, al hacerlo, acaba,

sigue acabando y seguirá acabando, confluyendo, paulatinamente, con un comienzo. Si esto acontece con la metafísica, podemos pensar que sucederá lo mismo con sus entes postulados y asentados. Por tanto, el fin de la metafísica debe "arrastrar" el fin de la naturaleza (ente postulado y encumbrado), es decir, esta acaba, también, y seguirá acabando. Nos toca pensar más en este acabamiento de la naturaleza, a la luz del encuentro entre el mismo y el comienzo.

3.2 El tiempo de la metafísica, el tiempo de la naturaleza y el tiempo de su superación

La presencia y duración del acabamiento de la metafísica nos conduce a resaltar, nuevamente, la condición de esta como "época" de la historia del ser, también, ello nos conmina a pensar más en esta historia y, finalmente, a pensar en el carácter histórico del ser. En este escenario, el evento (*das Ereignis*), como eso que, también, es el ser, adquiere realce. Esta palabra refiere una noción que ha estado presente a lo largo del pensamiento de Heidegger y que ha presentado determinados acercamientos en los distintos momentos que podemos identificar en dicho pensamiento. En una primera etapa, *Ereignis* nombraba la experiencia del vivir, propiamente dicha, esto es, refería el acontecimiento mismo de la vida, procurando mostrar cómo son, originariamente, las vivencias. *Ereignis* expresaba eso que pasa cuando vivimos y cómo es eso que nos pasa. En Ser y tiempo, *Ereignis* refiere al acontecimiento, entendido como un hecho o un conjunto de hechos sucedidos. En este momento, el sentido de *Ereignis* es, digamos, más concreto. Y en el último gran momento del pensamiento heideggeriano, conocido como *Kehre*, la palabra *Ereignis* adquirirá realce y "sostendrá", en determinado grado, dicho pensamiento, debido a que nombrará el acontecimiento del (mismo) ser. En este contexto, *Ereignis* se relaciona íntimamente con el ser, pues nombra la andadura de este e incide en su sentido de acontecimiento, que, propiamente, transita entre el desocultamiento y el ocultamiento perennes. El "acontecimiento (o acaecimiento) apropiador" será el sentido del *Ereignis* (a partir de la obra *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*), en tanto nombra la marcha genuina del ser. Este significado del *Ereignis*, por eso mismo, aportará en la comprensión de la singularidad de la historia del ser y en la comprensión de este como (propiamente) historia (Adrián, 2009, pp. 78-79). A este último sentido del *Ereignis*, intrínsecamente vinculado con el ser, recurriremos en este momento de la presente investigación, pues el mismo dialoga con el intento de comprensión del acabamiento de la historia de la metafísica, a partir de la comprensión de esta como "época" en la historia del ser.

El acabamiento de la historia de la metafísica, al no ser un mero cierre o término de una etapa, requiere pensarse para comprenderse, y esto exige un desprendimiento de los presupuestos y conceptos eje fundados, consolidados y promovidos por la metafísica. En tanto somos seres reconocidos como racionales, y que se asumen como tales, somos seres metafísicos; esto quiere decir que nuestro pensar, hablar y actuar está sujeto a las directrices del discurso metafísico. Se trata, por tanto, de intentar, en lo posible, tomar distancia respecto de la reflexión que atraviesa a este y de, "simplemente", pensar. Esto último expresa una tarea que, atendiendo a la posibilidad de su concreción, es problemática y, sin duda, polémica. En la conferencia de 1957 *El principio de identidad*, Heidegger reconoce el lugar del *Ereignis* en la tarea del pensar, pues señala a esta palabra como "palabra conductora al servicio del pensar".

> "Pensada como palabra conductora [*Leitwort*], se deja traducir tan poco como la palabra conductora griega, λόγος, o la china, Tao. La palabra Ereignis ya no significa aquí lo que en otros lugares denominamos como algún tipo de acontecimiento, algo que sucede. La palabra se utiliza ahora como sigulare (sic) tantum. Lo que nombra acontece sólo en la unidad, esto es, ni siquiera en un número, sino de modo único." (Heidegger, 1990, p. 87; GA 11, p. 45)

En determinado momento del pensar heideggeriano, *Ereignis* ya no es un mero término que significa algo ciertamente claro. Llega un momento en que dicha palabra ya no simplemente se equipara a un tipo de acontecimiento, pues la misma no es solo una palabra, sino, es palabra conductora (*Leitwort*). De esta manera, comprender lo que nombra se distancia de buscar lo que concretamente significa; por eso, traducir la palabra *Ereignis* se torna una tarea no resuelta. Como λόγος o Tao, *Ereignis* nombra (o intenta hacerlo) el acontecimiento en su mismo acontecer, esto es, intenta referir el acontecer genuino que acontece, permanentemente, comprehendiendo y conduciendo a todo lo que es. *Ereignis* es palabra conductora porque, ante todo, intenta nombrar el acontecimiento mismo del comprehender y del guiar; esto es, tal palabra intenta nombrar lo que es en todas y cada una de las cosas que son y que, al ser así, las guía a las mismas. Al referir esta palabra a lo que es en todas y cada una de las cosas que son, refiere a lo que une, a lo que, propiamente, expresa la unidad. En este sentido, *Ereignis* nombra, o intenta nombrar, lo que es, propiamente, singular y, por eso mismo, único; pues es lo que congrega en su ser a todo lo que es. El *Ereignis* acontece, y cuando acontece, lleva en su acontecer a todo lo que es.

Esta comprensión del *Ereignis* nos remite, claramente, al sentido del ser. El pensar heideggeriano nos permite comprender el vínculo íntimo entre el *Ereignis* y el ser, dicho pensar nos permite comprender, en cierto sentido, a este como aquel. A partir de esta relación, el ser se puede comprender de manera más auténtica, porque es, en cierta forma, lo que es el *Ereignis*. La mostración de este contribuye a comprender cómo se manifiesta, genuinamente, el ser. El *Ereignis* es acontecimiento o acaecimiento apropiador, desde el pensar de Heidegger, pues su acontecer expresa un reunir genuino y natural de todas las cosas que son. De esta manera, gracias a ese reunir todo lo que es, el acaecer del *Ereignis* se muestra apropiado, es decir, su acontecimiento se muestra "adecuado", pues es un reunir que no es un juntar forzado, sino, un congregar que, propiamente, permite ser. Acercarnos a este sentido del *Ereignis* supone desprendernos, o esforzarnos por hacerlo, de la lectura metafísica que, al priorizar el trabajo de la mente y sus respectivos productos, considera que todo, o casi todo, puede conceptualizarse, es decir, puede entenderse como un concepto y, por tanto, definirse con precisión. Bajo este presupuesto, el *Ereignis* tendría que entenderse como un concepto y definirse con rigor, lo que, evidentemente, atenta contra su sentido de "acaecimiento apropiador".

> "Ahora bien, ¿arribamos por este camino a algo que no sea una mera construcción de pensamientos? Desde la trastienda de esta sospecha habla la opinión de que el acaecimiento apropiador [*das Ereignis*] tiene que "ser", no obstante, algo ente. Empero, el acaecimiento apropiador ni *es* ni se *da*. Decir tanto lo uno como lo otro significa una inversión de la índole de la cosa, igual que si quisiéramos hacer manar la fuente del torrente [nota a pie omitida].
> ¿Qué queda por decir? Sólo esto: el acaecimiento apropiador [el Evento] acaece apropiadoramente [nota a pie omitida] [*das Ereignis ereignet*] [o: la apropiación apropia]." (Heidegger, 1999b, p. 43; GA 14, p. 29)

El acontecimiento singular que se nombra *Ereignis* se distancia del trabajo mental que produce conceptos, dicho acontecimiento no se supedita a la lógica de definición que equipara cada cosa con un ente. Por ello, el acaecimiento apropiador (que refiere el *Ereignis*) no es (nada) propiamente, ni se da (en ningún momento). El acontecimiento, que acontece reuniendo y posibilitando ser, solo acaece con propiedad, esto es, presencia siendo presencia en todas y cada una de las cosas que son. El acontecimiento, propiamente, solo acontece, en eso descansa su ser; por ello, aquel no es un ente. Dada la relación íntima entre el *Ereignis* y el ser, podemos reconocer en este esa peculiar andadura (apropiadora) y así pensarlo, también, como evento. El ser es evento

porque es un acontecimiento que, permanente e incansablemente, reúne, y acontece así, porque siempre hay que reunir, porque la separación y el distanciamiento siempre están presentes, es decir, siempre presencian. Así marcha el evento que es el ser y, por ende, así, también, se muestra su historia. De esta manera, la historia del ser, no solo es la historia del movimiento de des-ocultamiento de este, sino, a la vez, es la historia del acontecimiento constante que reúne lo separado (apropiadamente), mostrando, así, el sentido de ser. El encuentro y el desencuentro entre lo presente y lo no presente, en la historia del ser, es la permanente reunión desde la separación.

El ser es evento, el ser acaece apropiadoramente, y así se teje su historia. La historia del ser como evento nos conduce a pensar en la historia y en su sentido genuino. Esto redunda, evidentemente, en la crítica a la lectura científica de la historia (*Historie*) y en mirar a la historia como, ante todo, *Geschichte*, es decir, acontecimiento. En la historia del ser, que es evento, la metafísica es una "época" muy importante y es una "época" que, además, ya inició su acabamiento. Al tratar a este, páginas atrás, comprendimos que el mismo no es un punto final, sino, un momento de consolidación y consumación de extensa e intensa duración. Durante el acabamiento de la metafísica, en el que estamos y vivimos, acontecen cosas que muestran cómo la consagración y el desgastamiento de esta dialogan, esto es, cómo lo que está, en principio, distanciado, también, se reúne. De esta forma, el acabamiento de la metafísica muestra, propiamente, el evento (*Ereignis*), que es la historia de la que forma parte, y, además, muestra cómo el mismo comprehende a aquella. El evento comprehende a la metafísica y, al hacerlo, nos comprehende también a nosotros, seres metafísicos; acontecemos condicionados por el movimiento de des-ocultamiento del ser y, al mismo tiempo, por el acaecimiento apropiador. Así es la andadura de nuestra historia, que es expresión de la historia del ser; así andamos los seres humanos que ya pensamos en el fin de la metafísica y que, también, nos podemos dar cuenta que tal finalización es duradera.

Cuando en nuestro andar histórico pensamos en el final de la metafísica y, sobre todo, vivimos su duradera finalización, podemos darnos cuenta de la dificultad de su término y de la eventual imposibilidad de una nueva época que la suceda. La superación (*Überwindung*) de la metafísica, en tanto torsión (*Verwindung*), nos conduce a pensar en la transformación o la recuperación de esta, esto es, en las maneras en que se puede transformar o recuperar. En este sentido, podemos pensar que las posibilidades (de presenciar) de la metafísica son (y seguirán siendo) muchas y

diversas y que las mismas pueden alejarse de nuestra comprensión. "¿No podrían acaso quedar reservadas para el futuro posibilidades de la metafísica de las que nosotros no tenemos ninguna idea? En efecto, no estamos nunca «por encima» ["*über*"] de la historia [*Geschichte*], y menos que nada «por encima» ["*über*"] de la historia de la metafísica [*Geschichte der Metaphysik*], si es cierto que es el fundamento esencial de toda historia." (Heidegger, 2000e, p. 165; GA 6.2, p. 179) La comprensión del ser como evento y, consecuentemente, la comprensión de su historia como acontecimiento apropiador, nos permiten recalar, nuevamente y finalmente, en la historia como *Geschichte* y nos conducen a seguir pensando en nuestra condición de seres históricos. Porque nuestro andar es acontecer, somos históricos y, en ese sentido, somos historia; ello expresa una condición, no una propiedad o facultad. No construimos historia ni tenemos poder sobre esta; esto es, la historia, en términos auténticos, no es un producto que nosotros generamos y sobre el cual decidimos.

Por ello, no podemos decidir sobre nuestra relación con la historia, no podemos optar por tomar distancia respecto de ella y abordarla como objeto de estudio. Los seres históricos no pueden trascender su historia. De la misma manera, los seres metafísicos no pueden mirar, tomando gran distancia, a la historia de la metafísica. Estos – como lo hemos observado en determinados momentos de este escrito – no pueden dejar de ser metafísicos, pero sí se pueden esforzar por alejarse de la influencia de este discurso, al menos, en cierto grado y temporalmente. La metafísica es una "época" particularmente importante en la historia del ser porque es un pensamiento que nació heredando la preocupación por el ser del pensamiento inicial e iniciando, a la vez, la finalización de este. La metafísica es, también, un discurso que se impuso y que rige el pensamiento occidental. Además, la metafísica ya comenzó su finalización, que es largo acabamiento, y ya se anuncia su superación que no denota su desaparición. Debido a estas características, la metafísica es muy importante en la historia del ser, esta es un gran y singular momento de esta historia. La metafísica es un pensamiento cuya relación con el ser se conserva latente, porque, siendo una "época" que inició su olvido, su comprensión no se puede desprender de aquel; y, siendo una "época" que ya está finalizando, su finalización nos sugiere pensar en el mismo y, quizá, en un eventual resurgimiento. Definitivamente, la metafísica es relevante para la historia del ser.

El comportamiento de la metafísica nos da señales importantes de la marcha de la historia del ser. El surgimiento, el desarrollo, la consagración y la finalización de la metafísica nos ayudan a pensar en cómo se ha desplegado y se despliega la historia de esta y, por ende, la historia del ser. La historia de la metafísica es en la historia del ser, pero aquella no es la historia del ser. El pensamiento metafísico inauguró y consolidó una manera de entender la historia, pero, al hacerlo, no dejó de ser una "época" en la historia, en la historia del ser. En ese sentido, la metafísica enseña sobre la historia (su concepto de historia) y afianza a esta, y, al hacerlo, muestra (a la vez) cómo es la historia del ser. La metafísica entiende y predica sobre el avance de la historia y, al mismo tiempo, evidencia la andadura de la historia del ser. Esto nos invita, a continuación, a pensar en cómo es su tiempo y en la posibilidad de pensar en, simplemente, "el tiempo".

La metafísica ha postulado, desarrollado y consolidado conceptos fundamentales que sostienen su discurso y garantizan la solidez y estabilidad de este; entre estos conceptos, se encuentra el tiempo. El tiempo, en el pensamiento occidental, es el tiempo de la metafísica, es decir, el (postulado de) tiempo que esta planteó, afirmó y fijó. Tal es el tiempo que sostiene el proceder de la ciencia física y garantiza su respectivo conocimiento, tal es el tiempo que, consecuentemente, se instaló en la reflexión sobre la vida, en general, y sobre la vida humana, en particular. Desde el marco de la historia del ser, si dicho tiempo es el tiempo concebido por la metafísica, el mismo comenzó con esta, es decir, como ella, no siempre estuvo. Antes de la metafísica, aconteció el pensamiento inicial, entonces, todos los conceptos de esta, como el tiempo, se generaron cuando finalizó este. En el pensamiento pre metafísico, el concepto de tiempo no tiene lugar, pues la atención al ser que en aquel primaba consistió en un retroceder (*Zurücktreten*) ante este y no en un abordaje asentado en presupuestos y proyecciones. La atención al ser en el pensamiento inicial se puede comprender como una respuesta a la interpelación de aquel; ante todo y antes que todo, el ser "asalta" y dicha experiencia motiva el pensar.

Cuando el acontecimiento del ser se muestra, nos "habla", es decir, nos dice cómo son las cosas. Y estas son constante y perpetuo surgimiento y ocultamiento, lo que expresa el movimiento genuino del ser. Ello – como se trató en el capítulo uno de este escrito - es nombrado por los pensadores iniciales "*physis*", esta es la palabra primordial. En su lección de 1943, *Heráclito: 1. El inicio del pensar occidental*, Heidegger subraya la relación íntima entre esta palabra y otros

términos griegos, pues, a partir de dicho vínculo, se puede pensar y comprender, propia y originariamente, el acontecimiento del ser. La relación que destaca en este entre lo desoculto y lo oculto, entre lo presente y lo ausente, se refiere, propiamente, con la palabra ἁρμονία. Heidegger destaca el significado de esta como ensamblaje [*die Fügung*], esto es, situación en la que dos cosas se remiten a sí mismas de manera natural y necesaria. Lo desoculto parte de lo oculto y este presencia cuando aquel es ausencia; hay, pues, una relación necesaria entre tales, uno conlleva al otro, permanentemente. En este sentido, estos se corresponden, en cierta forma, estos se "entienden", hay un ajuste inevitable entre los mismos, tales "encajan". El acontecimiento de surgimiento y ocultamiento, que es la *physis*, es, también, acaecimiento de acoplamiento, necesario y perpetuo (Heidegger, 2012, pp. 162-163; GA 55, p. 141). La *physis* sigue nombrando, legítimamente, al movimiento del ser, y la armonía, el ensamblaje, aporta en la tarea de comprensión de la intimidad que condiciona la relación entre lo presente y lo ausente.

Junto a la φύσις y a la ἁρμονία, se presenta el κόσμος. En la misma lección, recientemente mencionada, Heidegger atiende al sentido de este último término, con ocasión del tratamiento de determinados fragmentos del pensamiento de Heráclito. A partir del tratamiento de fragmentos como el 124[18], Heidegger se remite al κόσμος y destaca su sentido de adorno. Partiendo de la comprensión del griego κοσμέω, como un dejar abrir y mostrar, en su brillantez, el aparecer de algo, y, al hacerlo, mostrar al mismo en su ensamblaje, κόσμος es el resultado de esto, es decir, es la mostración de lo que aparece ensamblado y así brilla. Κόσμος es el presenciar luminoso y bello de lo que es en su aparecer ensamblado; de esta manera, κόσμος es el adorno, este es su significado primario y propio. Evidentemente, este significado se distancia del concepto de adorno que equipara a este con un ente que se coloca para arreglar o presentar mejor a algo o a alguien. El adorno, que es el cosmos, no es la referencia a un accesorio, sino, es el nombre del presenciar luminoso del ensamblaje que manifiesta el ser. Dicho adorno no es el concepto metafísico de adorno, sino, el adorno originario (*die ursprüngliche Zier*) (Heidegger, 2012, pp. 185-186; GA 55, p. 164). El cosmos nombra la brillantez y la belleza del ensamblaje que aparece y es inherente al ser; el cosmos nos dice que la consonancia entre lo presente y lo no presente, al aparecer, se impone, en tanto ilumina y conmueve.

[18] ὥσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος: "Como un cúmulo de cosas recién vertidas es (aún) el adorno más bello."

De esta forma, en la tarea de atender al ser, pensar su sentido auténtico y hablar sobre lo que este nos dice, las palabras griegas φύσις, ἁρμονία y κόσμος tienen un lugar importante. Las mismas se vinculan, íntimamente, y, al hacerlo, hablan, genuinamente, sobre el acontecimiento del ser. En el pensamiento inicial, dichas palabras fueron términos que expresaron la disposición a retroceder ante el ser y escucharlo; los significados de las mismas expresan el esfuerzo por no caer en la presuposición y la proyección en torno a lo que se presenta. Tales palabras son distintivas del pensamiento pre metafísico y pierden presencia e importancia en el pensamiento metafísico. Es natural que así sea, pues la metafísica es un pensamiento que se nutre, en un importante grado, de los postulados y las proyecciones sobre lo que se quiere conocer. La metafísica es un pensamiento que desestima, progresivamente, la atención al mundo y prioriza, sostenidamente, su concepción y proyección en torno al mismo. Los conceptos, presupuestos y postulados determinan el nacimiento de aquella y acompañan su desarrollo y consagración. Entre los diferentes y múltiples conceptos, como observábamos páginas atrás, el concepto de tiempo es un concepto fundamental de la metafísica. El tiempo, como concepto, es un ente, un producto metafísico; por tanto, este no tiene lugar en el pensamiento pre metafísico.

¿Qué significa que el concepto de tiempo no tenga lugar en el pensamiento pre metafísico? Esto no quiere decir que, en dicho pensamiento, no se haya atendido al tiempo; en cierto sentido, sí se pensó en este, pero no, evidentemente, como concepto. Cuando los pensadores iniciales atienden al mundo, lo piensan y hablan sobre este, lo comprenden como un acontecimiento, como un evento; esto es, comprenden que los diversos seres, entre estos, el mismo ser humano, acaecen, andan permanentemente. Todas y cada una de las cosas, que son, son acontecimiento, es decir, no están quietas, en determinado modo y grado, siempre están andando; y eso es así porque su aparecer es mostración del movimiento del ser. Pensar ello y hablar sobre ello es atender al ser y ocuparse del tiempo. Atender y seguir al acontecimiento de las cosas desemboca en pensar que todo, naturalmente, se mueve y que todo, evidentemente, cambia; y sobre ello hay que hablar con las palabras que nombren, propiamente, eso que acaece siempre. Hay palabras que hablan del tiempo sin referir al concepto de tiempo.

> "En vista de que no podemos evitar una caracterización temporal, llamaremos al adorno originario "pretemporal" [*das Vorzeitliche*], y queremos indicar con ello que el κόσμος es más originario que todo lo temporal [*jedes Zeitliche*], de tal modo, en realidad, que en él

> también se funda la propia temporalidad [*die Zeitlichkeit*]. Pero eso sólo es posible porque él mismo es "el tiempo" [›*die Zeit*‹], entendido, sin duda, en un sentido inicial [*anfänglichen Sinne*]. Lo temporal [*Das Zeithafte*] que acabamos de mencionar no se deja aprehender ni interpretar a partir del ámbito de la representación occidental del tiempo observada hasta ahora.)" (Heidegger, 2012, p. 189; GA 55, p. 168)

Dado el poder e influencia que ejerce el discurso de la metafísica, el tiempo y todo lo relativo a él (lo temporal y la temporalidad), suele comprenderse, consciente o inconscientemente, como concepto. Sin embargo, pensar a los pensadores iniciales es una manera de evidenciar que el tiempo de la metafísica es "solo" un concepto, es decir, es un modo de entender la andadura de todo lo que es, un modo muy influyente, por cierto, pero un modo que no tiene por qué resolver la cuestión del tiempo. Los pensadores iniciales, en cierta forma, ya pensaron a este al dedicarse al surgimiento y al ocultamiento que nombra la *physis*, al ensamblaje entre lo presente y lo no presente que refiere la armonía y, finalmente, al presenciar luminoso y bello de lo ensamblado que llama el cosmos. Heidegger comprende en este, en tanto adorno originario (*die ursprüngliche Zier*), la experiencia primaria e inicial del ser y, por tanto, previa a la comprensión del acontecimiento de este como concepto de tiempo. El κόσμος es anterior (ontológicamente y, por tanto, genuinamente) a este concepto y a su entendimiento y organización del acontecimiento; pues antes de el ordenamiento de los acontecimientos en tiempos, acontece, de manera luminosa, la consonancia entre lo presente y lo ausente, constante y perpetuamente. Esto último posibilita lo primero, es decir, la observación del acontecer posibilita el estudio de los acontecimientos y su organización en tiempos.

Por eso, atender a la marcha del ser y pensarla desprendiéndonos, en lo posible, de asunciones y proyecciones, nos conduce a pensar en un "tiempo inicial" o, en todo caso, en algo que podemos llamar "tiempo" y cuya mostración es anterior (cronológicamente y, sobre todo, ontológicamente) al concepto de tiempo. En cierto momento de su pensamiento, y gracias al tratamiento de ciertos términos griegos, Heidegger nos conduce a (volver a) pensar en que el tiempo no es única y exclusivamente el tiempo metafísico, a pesar de la influencia ejercida por este en la historia. El tiempo es, sin duda, en un alto grado, concepto, pero no es únicamente concepto; solemos pensar y vivir con esta idea, consciente o inconscientemente, porque somos seres formados y dirigidos por la metafísica. Pero podemos pensar (no imaginar) un tiempo primigenio, un tiempo que se pensó, inicialmente, como respuesta a la interpelación del acontecimiento del ser. Comprender

dicho tiempo no es sencillo porque el mismo no es un ente, no es un postulado de la mente, tal comprensión desafía la lógica o el razonamiento con el que han sido educados los seres metafísicos. Ese tiempo pone en entredicho un presupuesto que sostiene al pensamiento occidental, el cual dicta que el concepto de tiempo es fundamental en la explicación de la sucesión de los acontecimientos y que su subdivisión en pasado, presente y futuro (conceptos, también) refiere, con veracidad, el orden en que se presentan los mismos.

Pensar en un tiempo que no es el tiempo metafísico, es decir, pensar en un tiempo original, es pensar, o intentar hacerlo, o comenzar a hacerlo, no metafísicamente. Con ocasión del tratamiento del tiempo primigenio, ese que acaece, permanentemente, antes del concepto de tiempo, Heidegger nos revela la importancia de pensar de manera no metafísica y nos empuja hacia ello. Los seres metafísicos, comprendiendo, en mayor o menor medida, su condición, o, incluso, no comprendiéndola, viven un momento de la historia que parece expresar la finalización de algo y sugerir la presencia de lo que viene después. En este escenario, siguiendo a Heidegger, asoma un pensamiento que busca distanciarse de la metafísica y de su comprensión del ser (que, en realidad, es entendimiento del ente). Este pensamiento no metafísico, como afirma Arturo Leyte, retrocede ante la metafísica y su lectura del ser y, a la vez, en las postrimerías de esta, avanza como un salto, más allá de esa misma lectura, como buscando "trascenderla". Tal comportamiento del pensamiento no metafísico "expone" a la metafísica, pues muestra cómo nació y se constituyó esta, es decir, cuál fue su razón de ser, y, también, evidencia lo que desencadenó, es decir, la situación hoy (en la finalización de la metafísica) del ser y, por tanto, del ser humano. En otras palabras, el pensamiento no metafísico revela lo que dejó de pensar y lo que se resiste a pensar la metafísica, es decir, lo impensado.

> "Este retroceso y este avance respecto a la metafísica sitúan a ésta en el medio, como una época de un tiempo que es más original pero que, debido a la metafísica, permanece también impensado, olvidado. No es un tiempo anterior que precediera a nuestra historia, sino el tiempo que está ahí, pero que sólo nos resulta conocido de un modo extrañado." (Leyte, 1990, p. 42)

La metafísica, que es una "época" en la historia del ser, es, a la vez, un momento de un tiempo que es más original, esto es, que es más original que el concepto de tiempo. La metafísica inaugura e instituye un tiempo, su (concepto de) tiempo, y, si bien en su proceder, su reflexión y sus

conclusiones aquella se rige por este, esta, en principio, forma parte de un tiempo que no es su tiempo y que, sin embargo, la condiciona. Dicho tiempo es un tiempo originario que marcha con la andadura del ser, en ese sentido, es el tiempo de la historia del ser, el cual no se supedita a los parámetros del concepto de tiempo, sino, más bien, lo comprehende a este. Como ya se ha observado, la metafísica, siendo una "época" en la historia del ser, es una etapa muy importante de esta, sin duda, pero su relevancia no descansa en que se imponga en el acontecimiento de esta historia, sino, en que su desarrollo y performance es expresión, contundente y ejemplar, del movimiento de la misma. La metafísica, con todo el poder e influencia que esgrime, es clara manifestación del empoderamiento de lo desoculto en desmedro de lo oculto; pero ello, finalmente, no es prueba de que ella teja los hilos de la historia, sino, de que su avance y progreso es expresión del ritmo y la forma de un andar que la "supera", es decir, de un acontecimiento que la condiciona, aunque eso no se vea ni se piense. Eso constituye la historia del ser y, por tanto, el tiempo originario. Pero no se atiende a esta historia y a este tiempo, estos no se piensan, por tanto, no se comprenden; pues el momento del discurso de la metafísica se ha extendido y se extiende y, con este, todos sus productos, entre ellos, el concepto de tiempo.

Bajo el aura de la metafísica, nuestra vida se corresponde con el tiempo como concepto (más allá de qué tan conscientes seamos de esto), así, el acontecimiento se explica desde la sucesión de hechos que son medidos y organizados por este tiempo. Cuando se dice "tiempo" y se habla sobre el mismo, así lo entendemos y así nos relacionamos con él. Por ello, cuando se alude a un tiempo que no es concepto, esto es, que no concebimos, no entendemos y eso, decimos, es algo incomprensible. Debido a los parámetros del trabajo científico y a la distinción entre el pasado, el presente y el futuro, un tiempo originario se entiende, en todo caso, como un tiempo anterior, es decir, un tiempo pasado que estuvo antes de que comenzara nuestra historia medida por nuestro tiempo y así se zanja toda discusión al respecto. Nos resulta incomprensible un tiempo más original, un tiempo originario que siempre estuvo ahí y que está ahí. En la "época" de la metafísica resulta incomprensible un tiempo como presencia permanente y sostenida que, en ese sentido, siempre es presente. Por eso, comprender ese tiempo supone distanciarnos de la metafísica, en lo posible, esto es, esforzarnos por no pensar metafísicamente. Referir al tiempo original como incomprensible puede ser una señal del inicio de este último pensar, pues ello expresa, al menos,

que dicho tiempo llama la atención, aunque luego sea desestimado. Siempre será problemático separarse de la metafísica para los seres metafísicos.

El tiempo originario, en cierto sentido, confronta a la metafísica, porque pensarlo o, mejor dicho, intentar pensarlo, conduce a evaluar, consciente o inconscientemente, la reflexión y el proceder que la caracterizan. Prestar determinada atención al tiempo originario es evaluar, en cierto grado, al tiempo como concepto, y, al hacerlo, se evalúa, también, los postulados y las proyecciones que fundan y sostienen a la metafísica. Confrontar a la metafísica es, finalmente, evaluar sus bases, su proceder, su lógica, sus productos y sus conclusiones. Esta evaluación, en todo caso, incipiente, a la metafísica, conlleva, consecuentemente, una evaluación, también incipiente, a uno de sus más representativos productos, es decir, la naturaleza. La naturaleza, propia y estrictamente metafísica, es la naturaleza del conocimiento científico, esto es, es ese ámbito claramente delimitado y rigurosamente estructurado que deviene, por último, en un objeto. Dicha naturaleza es un ente, un gran ente, es un gran producto de la metafísica, que expresa, en un importante grado, la realidad tal como esta la entiende. Pero, como se trató en el capítulo dos, dicha naturaleza que impera en la metafísica comienza, en cierto sentido, a convivir con una naturaleza distinta, cuyas características se oponen a las de ella. A partir de "la naturalidad de la naturaleza" (*die Natürlichkeit der Natur*), el pensamiento de Heidegger nos conduce a considerar una naturaleza no metafísica en la misma "época" de la metafísica. En esta "época", sin que se cuestione el poder e influencia alcanzados por la naturaleza-objeto, asoma y presencia una naturaleza natural cuyo sentido invita, por lo menos, indirectamente, a repensar y a evaluar a aquella.

Así como tratar al tiempo originario conlleva a evaluar al concepto de tiempo, pensar a la naturaleza natural es una manera de evaluar a la naturaleza objeto. A partir de determinadas líneas del poema "Como cuando en día de fiesta" de Friedrich Hölderlin, Heidegger piensa a la naturaleza y a lo sagrado, en general, y a la natural naturaleza y su antigüedad, en particular.

> "La naturaleza es más antigua que aquellos tiempos a la medida [*zugemessen*] de los hombres, los pueblos y las cosas. Pero la naturaleza no es más antigua que "el tiempo" [»*die Zeit*«]. ¿Cómo podría la naturaleza ser más antigua que "el tiempo"? Mientras sigue siendo "más antigua que los tiempos" [»*älter denn die Zeiten*«], no cabe duda de que es "más antigua", lo que quiere decir anterior, más a tiempo y madura [*früher, zeitiger*] [nota a pie omitida], en definitiva con más tiempo, más temporal [*zeithafter*] [nota a pie omitida]

> que “los tiempos” con los que hacen sus cálculos los hijos de la tierra”. (Heidegger, 2005a, p. 66; GA 4, p. 59)

En un momento del pensamiento heideggeriano, adquiere relevancia una naturaleza que no es el gran ente metafísico, y que, por tanto, no se puede tratar dentro de las coordenadas del conocimiento científico. De esta manera, la presencia de tal naturaleza no se comprende dentro del marco del tiempo metafísico que afirma la existencia del pasado, presente y futuro; aquella es independiente con respecto a estos tiempos, pues es más antigua (*älter*) que estos. En tanto la referida naturaleza no es un concepto, esto es, un producto de la mente humana, se distancia de los tiempos estipulados por esta y, por ende, del entendimiento que concibe la sucesión causal de hechos y predica sobre esta, en desmedro del acontecimiento natural y auténtico de todo lo que es. Esta naturaleza es más antigua que el pasado, el presente y el futuro, pero no porque sea el pasado de estos tiempos, sino, más bien, porque su presenciar no se condiciona a la postulación de estos, es decir, porque tal no es desde que estos tiempos fueron concebidos. La antigüedad de esta naturaleza no es cronológica, sino, ante todo, ontológica. Tal naturaleza es más antigua porque es acontecimiento, esto es, porque es un permanente ser. Ella acontece perpetuamente, como expresión de su ser, más allá (y más acá) de todo ordenamiento lógico-temporal. En ese sentido, esta naturaleza estuvo antes del pasado, presente y futuro, tiempos postulados, medidos y fijados por la mente humana. Tal naturaleza no le debe su presencia al discurso metafísico, en general, ni al conocimiento científico, en particular. Esa naturaleza ya anduvo antes, lo que no quiere decir que pertenece al tiempo pasado, sino, que es andadura constante y permanente, no condicionada por el tiempo humano y su respectiva sistematización. Su historia no es la historia de la naturaleza física.

Esa naturaleza, que es más antigua que los tiempos con los que se calcula, proyecta, evalúa y juzga en la metafísica (y en la vida, ciertamente), responde, por tanto, a un tiempo que no es el instaurado por esta. La andadura de dicha naturaleza es acontecimiento vinculado con “el tiempo”, con respecto al cual ella no es más antigua; tal no es, por ende, el tiempo concepto. Si “el tiempo” referido no es el concepto de tiempo, tal es el tiempo originario, ese que siempre estuvo ahí y que sigue estando ahí. Tal tiempo ya anduvo y sigue andando, en ese sentido, siempre es presente. Dicho tiempo es el tiempo del ser, un tiempo cuya comprensión genuina exige, en lo posible, no pensar metafísicamente, esto es, conmina a desprendernos, al menos transitoriamente, de

categorías metafísicas como lo "supratemporal", por ejemplo, las cuales "resuelven" la problemática de un tiempo que no es pasado, presente ni futuro. La metafísica, al ser una "época" en la historia del ser, y siendo el tiempo originario el tiempo del ser, es un gran y consolidado momento de dicho tiempo. La metafísica, con sus grandes entes postulados y consagrados, como el tiempo concepto o la naturaleza objeto, está condicionada por un tiempo que no es su tiempo, es decir, que no es el tiempo que ella generó.

Desde y en el tiempo originario, se presenta una naturaleza que no es la de la metafísica, una naturaleza que no se rige por una dinámica mecánico-causal ni que se expresa en hechos abordados espacio-temporalmente. Dicha naturaleza es la que es más antigua que los tiempos y que nos conduce a retomar a la naturaleza natural.

> "La naturaleza es más madura, tiene más tiempo que "los tiempos", porque en cuanto maravillosamente omnipresente [*wunderbar Allgegenwärtige*] ya le otorga previamente a todo lo real ese claro [*die Lichtung*], cuyo espacio abierto es el único lugar en cuyo interior puede aparecer todo lo que es real [*ein Wirkliches*]. La naturaleza es anterior a todo lo real y a todo obrar [*Wirken*], también anterior a los dioses." (Heidegger, 2005a, p. 66; GA 4, p. 59)

La naturaleza, que es más antigua que los tiempos, es maravillosamente omnipresente, es decir, es la que es siempre presencia y así impresiona y confronta. Esta naturaleza es la naturaleza natural, a la que atendimos en el segundo capítulo, y cuyo sentido parte de la noción de la naturalidad de la naturaleza (*die Natürlichkeit der Natur*). La naturaleza natural es la naturaleza que envuelve a todo ser y así sorprende, tal es la naturaleza que, al comprehender a todo ente y al comprehendernos, se impone y lleva. Esta naturaleza posibilita lo real, el presenciar de esta naturaleza es la condición para pensar lo real y hablar sobre él. Dicho presenciar es aclarar y así facilitar el mostrar de todo lo que es; la omnipresencia de la naturaleza expresa una especie de escenario en el que todo lo que es se puede mostrar y, así, ser. En ese sentido, esta naturaleza es apertura en la que presencia cada ser y es despejar que nos permite comprender que todo, en principio, acontece. Esta naturaleza nos enseña que podemos pensar y hablar sobre lo real, pero no en tanto tenemos hechos ante nosotros sobre los cuales nos pronunciamos, sino, en atención a que todo lo que es (incluidos, evidentemente, nosotros mismos y los mismos dioses) es presencia

(clara) que se muestra y nos interpela. Lo real es todo lo que posibilita esta naturaleza omnipresente y maravillosa, luego, todo hacer supone a esta naturaleza que estuvo y que está antes.

> ""Antes" [»*Zuvor*«] significa aquí anticipándose a todo lo demás que es real, aquello más antiguo de los tiempos [*Älteste der Zeiten*] que, naturalmente, antes [*voraus*] sólo fue perceptible en un primer destello: el primer abrirse inicial de eso que, desde entonces, está presente [*gegenwärtig*] en todo, pero también desde entonces cae en manos del extravío y aún del olvido: la "naturaleza" (φύσις). Pero ¿cómo reinaba esto inicial antes [*vor*] del renovado despertar [*anhebenden Erwachen*] y darse a conocer que ahora suceden "de nuevo" [»*neu*«]?" (Heidegger, 2005a, p. 72; GA 4, pp. 64-65)

El "antes" de esta naturaleza natural se distancia, definitivamente, de la sistematización metafísica del tiempo en pasado, presente y futuro, pues esta naturaleza estuvo y está antes de estos. La naturaleza natural está por delante de los tiempos metafísicos, esto es, su anterioridad no es el pasado de estos tiempos, sino, su presencia que estuvo antes que los mismos se postularan y que sigue estando en la "época" del tiempo metafísico. Pensar a dicha naturaleza en su emergencia y permanencia, siguiendo a Heidegger, es reencontrarnos con la *physis* que fue nombrada y pensada, inicialmente, y que, después, paulatinamente, fue desestimada y relegada. La *physis* griega, o la "naturaleza" griega, se mostró y alumbró en el inicio, y los pensadores iniciales, al pensarla y hablar sobre ella, comprendieron que su presencia reúne lo presente y lo no presente y, por eso, esta es particular, compleja y perenne. Dada la naturaleza de la presencia de la *physis* griega, esta invita a la confusión y al engaño, pues, al ser presencia que acoge a lo no presente, puede conducir a la incomprensión, o, también, al ser presencia que se expresa en lo presente, puede conllevar a su tergiversación, como, de hecho, aconteció con el concepto de presencia esgrimido por la metafísica.

La presencia de la "naturaleza" griega y su reunión de lo presente y de lo ausente es lo que posibilita comprender la inevitable permanencia de la misma, y es, también, lo que permite comprender su olvido en la historia. El acontecimiento, que es la *physis*, sostiene su ser presente y, a la vez, su ser ausente. Su perpetuo surgimiento enseña que la misma siempre es presente, un ser presente que, no obstante, emerge de, y vuelve a, un ser ausente. En ese sentido, la presencia de la *physis* no niega su olvido (más bien, convive con él), y este, a su vez, no niega el permanente ser presente de aquella en la historia humana. Esto permite comprender la presencia latente y oculta

de la *physis* en la "época" de la metafísica, esto, también, nos da luces sobre el asomo y el presenciar de aquella en un momento de la historia en el que la metafísica ha iniciado su finalización. Esto nos conduce a retomar algo que tratamos en el capítulo anterior y que referimos como una eventual convivencia entre la naturaleza-objeto y la naturaleza natural en la metafísica, en general, y en el acontecer de sus postrimerías, en particular. Se presenta un momento en la "época" de la metafísica en el que la naturaleza, instaurada por esta, sigue imperando, y en el que, al mismo tiempo, una naturaleza, claramente distanciada de aquella, es pensada y nombrada. El sentido de esta naturaleza acoge y "rescata" a la *physis* griega. Esta especie de "renacer" de la *physis*, en plena "época" de la metafísica, se vincula con la naturaleza natural que se piensa, también, aunque aún en menor grado, en este momento de la historia. La *physis* griega, definitivamente, dialoga con la naturaleza natural en la finalización de la metafísica.

La presencia de la naturaleza natural en la metafísica y la comprensión de tal naturaleza como más antigua que los tiempos metafísicos constituyen una señal importante de que la metafísica, a pesar de que ha generado un tiempo que domina el pensar y el actuar occidental, está condicionada por un tiempo que no es el enarbolado por ella. Este tiempo es el tiempo original, el tiempo del ser, que comprehende toda manifestación de este, que comprehende, por ende, también, el pensamiento metafísico. A pesar de lo dominante que ha sido y es la metafísica en la historia, la misma está supeditada a un tiempo originario que la lleva y que influye en su historia. Su comienzo que es, a la vez, finalización del pensamiento inicial, es tal en respuesta al tiempo original que la comprehende, pasa lo mismo con su desarrollo, en el que, en determinado momento, asoma la natural naturaleza y, evidentemente, con su finalización que es acabamiento permanente. La historia de la metafísica es un acontecimiento que acaece según el tiempo original. Por ello, su consumación es su consagración, por ello, su desgaste es, también, su consolidación. Siguiendo a Heidegger en el texto *Superación de la metafísica*, la consumación de la metafísica es su dominio, su consumación es la constitución de una armazón rígida (sobre la base de sus presupuestos, razonamiento y conclusiones) y duradera que sostiene el pensar planetario (Heidegger, 1994e, p. 74; GA 7, p. 81). A pesar del desgaste de la metafísica, esta sigue andando y dominando, pero, también, a pesar de su dominio vigente, ella ya comenzó su finalización. Solo desde y en el tiempo original, su fin se puede comprender como finalización duradera y esta se puede comprender como acabamiento permanente.

En tanto la metafísica es una "época" en la historia del ser, en tanto la metafísica anda un tiempo que no es el suyo, no se puede prescindir de ella, en otras palabras, no podemos salir de ella o trascenderla. "(…) La metafísica no es algo que "se pueda hacer a un lado como una opinión o que se pueda dejar como una doctrina en la que ya no se cree";[5] la metafísica es algo que permanece en nosotros como los rastros de una enfermedad, o como un dolor al que uno se resigna (…)." (Vattimo, 1987, p. 152). A pesar de que la metafísica instauró un tiempo que se subdivide en pasado, presente y futuro, esta, en tanto etapa que acontece, no se rige, en principio, por los tiempos que postuló, predicó y consolidó. Su comienzo, su desarrollo y su fin no se corresponden certeramente con su pasado, presente y futuro. Por eso, el fin de la metafísica no es un cierre definitivo, por eso, cuando se dice que la metafísica finaliza, no se dice que esta ya terminó y ya pertenece al pasado. La duración de la metafísica es extensa y comprehende su inicio y su fin, a partir de su ser acontecimiento. Su comienzo es acontecimiento, su desarrollo, también, y su fin, de la misma manera; pero estos no son distintos acontecimientos, sino, el mismo acontecimiento. Comenzar, desarrollar y finalizar es, ante todo, un mismo acontecer constante y permanente; entender ese comienzo, desarrollo y fin bajo conceptos como el de pasado, presente y futuro es no comprender que la metafísica, antes que todo, es una "época" en la historia del ser condicionada por el tiempo de este.

Por eso, la finalización de la metafísica es acabamiento permanente y nosotros (los seres metafísicos) no podemos separarnos de esta, aunque ella haya comenzado su fin. Desde el razonamiento y tiempo metafísicos, el fin se entiende como cierre definitivo, entonces, si algo llegó a su fin, eso mismo ya no se puede vincular con nosotros, porque ya terminó, de esta manera, eso ya no nos afecta. Pero la metafísica acontece condicionada por el tiempo original y, por ende, su fin es acabamiento perpetuo; los seres humanos acontecemos con este y, así, seguimos andando con la metafísica, afectados por su discurso. En las postrimerías de la metafísica, esta afección se puede matizar, incluso, se puede desgastar y hasta criticar, pero no eliminar. Esto refuerza lo que varias páginas atrás ya hemos observado, es decir, la importancia de la metafísica, en general, y del fin de esta, en particular. Dada su duración y dominio, la metafísica es un momento muy importante en la historia del ser, es una "época" que, en cierto sentido, se impone en dicha historia; pues lo que inmediatamente se muestra es su presencia sobresaliente, y también desgastada, esto

[5] M. Heidegger, *Saggi e discorsi, op. cit.*, pág. 46. [Nota a pie del texto citado]

es, la afirmación y vigencia de sus presupuestos, proceder y conclusiones, y, al mismo tiempo, su respectiva crítica. Desde la lectura hermenéutico-sincrónica de la historia, como observa Arturo Leyte, por parte de Heidegger, la historia que acontece es la historia de la metafísica, esto es, la historia que se vive y percibe es la historia de una metafísica que sigue existiendo.

> "Ciertamente en Heidegger podemos hablar de una «historia de la interpretación», nunca de una historia de hechos, pero es una historia que no tiene etapas ni en el fondo partes: sólo hay un acontecimiento, que es la metafísica, a saber, la historia que abre su formulación y que, por eso mismo, en lugar de reconocerse como etapa, tiene que hacerlo como «época», esto es, suspensión, en el tiempo, del tiempo. Y el problema es que siempre estamos en esa época, lo que hace difícil salir de ella o remontarse antes de ella. Y ese es el único destino." (Leyte, 2005, p. 51)

En la historia que acontece, lo que se muestra, claramente, es la metafísica, pues todo lo que se siente y piensa, se siente y piensa, en principio, desde las coordenadas metafísicas. Aún cuando dicho pensamiento haya comenzado su finalización, su mostración no pierde vigencia, pues lo que se presenta es una crisis, pero no una crisis solamente, sino, la crisis de la metafísica. La metafísica es el (gran) acontecimiento que evidencia la historia y que se extiende largamente. La duración de la metafísica (y de su respectivo fin) es la mostración reveladora de la particularidad y complejidad de la historia del ser. De esta manera, aquella se muestra como "época" de esta historia, como gran momento que suspende la comprensión auténtica del ser en pro del entendimiento del ente, como acontecimiento que se asienta en la suspensión del tiempo y que impone su propio tiempo. Seguimos viviendo en y por la metafísica y es difícil dejar esta condición, pero no, en principio, por el poder del discurso metafísico, sino, ante todo, por ser la metafísica una "época" en la historia del ser. La presencia de la metafísica y, por tanto, nuestra presencia, responde al acontecimiento de des-ocultamiento que es el ser, es decir, a la convivencia perpetua entre lo presente y lo no presente en este; en ese sentido, el presenciar de la metafísica es inevitable y nuestra condición de seres metafísicos también.

El acabamiento permanente, que es la finalización de la metafísica, solo se comprende si atendemos a que la historia es, ante todo, historia del ser, y que el tiempo es, antes que todo, tiempo original, es decir, tiempo del ser. En atención a ello, la metafísica perdura, acaba y también es "superada", y, de esta manera, no deja de ser. El acabamiento perpetuo de la metafísica y su

superación, que es *Überwindung* que se comprende como *Verwindung*, muestra una situación que, evidentemente, se expresa en los productos de aquella. Como lo tratamos páginas atrás, lo que acontece con la metafísica acontece con todo ente que esta postuló, afirmó y consolidó; la duración extensa y su finalización permanente, por tanto, alcanzan a la naturaleza y acontecen con ella. El acabamiento de la "época" que es la metafísica es el acabamiento, también, de la naturaleza metafísica, es decir, de la naturaleza-objeto. Esta naturaleza ya comenzó su finalización, pero una finalización que se extiende indefinidamente.

Retomando lo que ya hemos considerado en el anterior subcapítulo, ya se piensa, también, en la superación de la naturaleza, esto es, en una superación que no es vencimiento o derrocamiento, sino, torsión. La superación de la naturaleza metafísica no es su erradicación, sino, más bien, en consonancia con su acabamiento, es desvío que deviene en experiencia de transformación y recuperación. De la misma manera que la metafísica, en tanto la naturaleza va acabando, se va superando; el acontecimiento de su acabamiento es acaecimiento de transformación y recuperación. Cuando la metafísica va finalizando, la naturaleza experiencia, en cierto grado, un cambio, pues, en las postrimerías de la metafísica, se llama la atención con respecto a la naturaleza como ente concebido, y se critica, en determinada medida, tal entendimiento. Cuando esto acontece, se vuelve a pensar a la naturaleza y, al hacerlo, se la comprende como un modo de ser. En atención a ello, el concepto de naturaleza se comprende como (solo) un modo de ser, lo que posibilita, evidentemente, pensar que la naturaleza puede ser de otra manera. Y esta puede ser, también, naturaleza natural, es decir, experiencia que se presenta y subyuga condicionando el acontecer de todo ente, dominando el andar del ser humano. En la "época" de la naturaleza metafísica, se presenta, pues, también, la naturaleza natural y se piensa en ella. En este escenario, el dominio de la naturaleza-objeto se mantiene, pero el mismo no impide que se asome y que interpele, en cierta medida, la naturaleza natural. El dominio de la naturaleza metafísica, en la finalización de esta, deviene en una especie de poder, ciertamente permisivo, que convive con una naturaleza que es opuesta a aquella. Esto denota una alteración en la hegemonía de la naturaleza metafísica, en ese sentido, esto significa una experiencia de transformación.

El sentido de recuperación que deriva de la torsión, que es la superación de la metafísica, también se manifiesta en el imperio de la naturaleza metafísica, en tanto se presenta en este la naturaleza

natural. Recordemos que esta dialoga con la *physis* antigua griega, y, al hacerlo, incide en el recuerdo de la misma y, en determinado sentido, la "trae de vuelta". La presencia de la naturaleza natural en la "época" de la metafísica es una presencia que recuerda y, a la vez, que devela. La natural naturaleza nos recuerda que la *physis* es el nombre que refirió, propiamente, el acontecimiento del ser, y que, también, es la naturaleza antigua griega. A partir de ello, la natural naturaleza recuerda que el ser es la preocupación del pensamiento, en sus inicios, y que el fin de esta preocupación es la emergencia del pensamiento metafísico. La naturaleza natural devela un acontecimiento crucial, esto es, nos ayuda a darnos cuenta de un olvido, es decir, de que la *physis* es la palabra primordial del pensamiento inicial y de que ella, en determinada medida, es la razón de ser de la naturaleza metafísica. Por tanto, en la "época" de la metafísica, la *physis* es, sin duda, ausencia (en tanto fue olvidada), pero, a la vez, es presencia (recuperada).

La finalización de la metafísica expresa un momento sugerente y revelador en la historia de esta. El acabamiento permanente de la metafísica y su respectiva superación develan un escenario problemático e interesante que nos conduce a pensar en la situación en la que se encuentran sus grandes conceptos o productos. En función de los intereses de la presente investigación, esta compleja y sugerente coyuntura de la metafísica nos conmina a pensar en la situación en la que queda la naturaleza. Al parecer, el acabamiento de una "época" se condice con el desenlace no resuelto de la naturaleza, pues el fin de la metafísica es, también, la finalización duradera de la naturaleza-objeto, que no pone en entredicho su vigencia, pero que tampoco impide que aparezca la naturaleza natural. El momento crítico de la metafísica es el momento crítico de la naturaleza; en este escenario, la naturaleza-objeto presencia, y la naturaleza natural, también. Se presenta una especie de convivencia problemática entre estas dos naturalezas que no solo son distintas, sino, sobre todo, opuestas. La finalización de la primera converge con el aparecer de la segunda, lo que sugiere una situación ambigua que envuelve a la naturaleza. La permanencia del acabamiento de la naturaleza-objeto y la interpelación del presenciar de la naturaleza natural conducen a pensar en la no resolución constante de un desenlace que se ha anunciado.

Esta particular condición de la naturaleza, en las postrimerías de la metafísica, alcanza, también, al concepto de tiempo. La problemática de la naturaleza es la problemática del tiempo, pues la presencia simultánea de un finalizar y de un aparecer no se relaciona, con claridad, con el

entendimiento del tiempo metafísico y su respectiva clasificación (pasado, presente y futuro). Desde el conocimiento científico (metafísico), cuando algo finaliza, ya es pasado, y cuando algo aparece o comienza, ya es presente, y nada más. Además, la naturaleza que está finalizando es la naturaleza de la ciencia física, es decir, es el gran ente sujeto al postulado del tiempo (y también al del espacio); el desarrollo y consolidación del mismo contribuyó a la consagración de estos. Por tanto, la consumación y el desgaste de la naturaleza-objeto sugiere pensar en lo mismo con respecto al tiempo metafísico.

El acabamiento de la metafísica es el acabamiento de una gran estructura de pensamiento que articula varios conceptos bajo una lógica principalmente deductiva, y así asegura el avance del conocimiento. Si bien dicho acabamiento no permite pensar en un cierre definitivo (dada su naturaleza), sí invita a imaginar un pensamiento, esto es, otro pensamiento, que tome distancia (al menos temporalmente) respecto de la metafísica y, por tanto, "suspenda" el significado usual y consagrado (pero también derivado) del tiempo (Leyte, 2005, p. 50). El alejamiento (al menos transitorio) de la metafísica es el alejamiento, también, de su conocimiento alcanzado y, sobre todo, de su gestión del conocimiento, es decir, de cómo se ha hecho cargo del mismo. Cuando ponemos entre paréntesis al discurso metafísico, ponemos entre paréntesis a la naturaleza instaurada por este y al tiempo concebido y desarrollado a la par con esta. Este proceder permite des-encubrir a la naturaleza natural y al tiempo original; de esta manera, el tiempo que ha gobernado, y gobierna, en el pensamiento occidental, se muestra como un tiempo generado, es decir, producido y asumido. En esta coyuntura, dicho tiempo se muestra como concepto, esto es, no como un tiempo que siempre estuvo, sino, como un tiempo que después (en determinado momento) fue postulado y proyectado. Y esta situación alcanza, finalmente, a la historia, es decir, a la historia como conocimiento (*Historie*), cuyo desarrollo y avance se articula con la organización del tiempo metafísico.

Si el comienzo de la metafísica se vincula íntimamente con la finalización del pensamiento inicial y su preocupación por, propiamente, el ser, el inicio del tiempo metafísico se relaciona con la desestimación del tiempo original y su consecuente olvido. El tiempo deja de mostrarse y pensarse, para ser concebido y estudiado por una ciencia. El tiempo deja de comprenderse como

acontecimiento que nos comprehende para ser entendido como materia de estudio de una disciplina, es decir, como objeto a ser gestionado según parámetros predeterminados.

> "Desde sus comienzos, la metafísica se extrañó del tiempo. Surge precisamente por este extrañamiento. Con posterioridad, y ya desde el mismo comienzo de la metafísica, se hizo del tiempo lo que justamente no es: un tema. El tiempo llegó a ser, bien el tema de la física, bien el tema de la historia. Con la realización de la metafísica, ¿qué queda del tiempo? El mismo, bajo una u otra forma, se convierte también en objeto manipulable, tratable, controlable. Se convierte en velocidad y forma parte de la subjetividad, del plan y la planificación. El tiempo es el tiempo del trabajo, el tiempo de la producción, y nada más." (Leyte, 1990, p. 38)

Cuando la metafísica surge, a pesar de que la preocupación por el ser, en principio, se conserva en ella, se inicia una historia que, paulatinamente, no comprende al ser y se aboca al ente. Al punto de que, en determinado momento, estos son confundidos, esto es, el estudio del ente se alza como preocupación prioritaria en desmedro del pensamiento sobre el ser. Esto se condice con la situación del tiempo (original). Cuando la metafísica comienza y, así, inicia su camino de definición, este tiempo, progresivamente, es alejado y olvidado, pues este tiempo es el del ser. A medida que la metafísica fue perfilándose, el presenciar y el asalto del tiempo dejó de reconocerse y, paralelamente, este devino en un ente a ser estudiado. El tiempo se concibió como objeto o materia para especialistas de la ciencia física o de la ciencia histórica; es decir, el tiempo dejó de ser eso que se muestra e interpela a cada ser humano. En cierto sentido, a este se le impidió, en adelante, atender al tiempo y ocuparse de él; esta tarea, en principio, inherente al andar humano, se convirtió en obligación del estudio de sujetos formados y preparados para eso. Así como con el ser, el tiempo (original) se confundió y olvidó.

Con la consolidación del discurso metafísico, el tiempo, como sucedió con la naturaleza, se convirtió en un objeto para un sujeto. El tiempo ya no irrumpe y condiciona, sino, más bien, es tomado y controlado por el ser racional. Este determina el sentido de aquel y su constitución en los tiempos pasado, presente y futuro; a partir de ello, la vida, en general, y la vida humana, en particular, se organiza y direcciona. En este sentido, el apremio del tiempo no es, propiamente, el apremio del tiempo, sino, la exigencia del sujeto que concibió el tiempo y que definió lo que se debe hacer en determinados márgenes de este. Detrás de este tiempo metafísico está un razonamiento que concluyó sobre la mejor y más útil manera de usar el tiempo y que, por tanto,

predicó sobre la óptima organización y gestión de la vida. El tiempo se encuentra supeditado al sujeto y, a partir de eso, ejerce presión sobre el ser humano. En función de ello, hay tiempo para todo; hay tiempo para la alimentación, hay tiempo para la diversión, hay tiempo para el descanso, y, por supuesto, hay tiempos que destacan, como el destinado al trabajo y a la producción. Este tiempo metafísico es el que impera en el pensar occidental y guía su correspondiente actuar.

El poder y gobierno de dicho tiempo es el poder y gobierno de la ciencia, ello explica la dificultad de reconsiderar o evaluar al mismo. Pensar críticamente sobre tal tiempo es evaluar, finalmente, el trabajo científico, su proceder y sus productos; ello expresa una tarea factible, evidentemente, y, también, muy demandante. La historia ha mostrado, y muestra, que la ciencia se ha presentado y afirmado como la encargada, por excelencia, de abordar el tiempo, el espacio, en suma, la naturaleza. Estos se estudian rigurosa y lógicamente, y quien puede ejercer ese estudio es únicamente la ciencia. La filosofía u otra actividad alejada del paradigma científico no puede atender a estas cuestiones, ya que las mismas son "propiedad ajena". La ciencia, en gran medida, ha monopolizado el tratamiento del tiempo (y también del espacio), pues la naturaleza, cuyo comportamiento se articula con estos, es un ámbito o región perteneciente al trabajo científico. Con la consolidación de la ciencia se afirma, en la metafísica, la separación entre el pensamiento sobre la naturaleza y el pensamiento sobre el ser humano; la naturaleza se piensa de una manera y de otra el ser humano. "A este último [al pensamiento sobre el ser humano] le queda el "otro tiempo", aquel del que no trata la física-matemática; le queda el tiempo que ahora se llama historia." (Leyte, 1990, p. 11) La lógica dicotómica o dualista que atraviesa estructuralmente a la metafísica se expresa, inmejorablemente, en esta división entre la naturaleza y el ser humano, y sus respectivos pensamientos. En esta separación, quien se presenta triunfante y dominante es la ciencia físico-matemática, pues ella es la que estudia a la naturaleza (expresión, por excelencia, de la realidad). Y el otro pensamiento, que trata al ser humano, se muestra relegado, pero, con todo, interesado y comprometido con esas cuestiones que no aborda la ciencia, pero que por eso no dejan de ser presencia que irrumpe e interroga. Este pensamiento no entiende el "tiempo oficial", pero sí comprende, o trata de comprender, al "otro tiempo" que acaece. incesantemente, y que, también, se puede reconocer como historia.

Este (otro) tiempo es historia (*Geschichte*) porque es acontecimiento que se desagrega en momentos y que, a la vez, los reúne permanentemente. En este tiempo no rigen los tiempos de la ciencia histórica (*Historie*) que clasifica a los hechos en el pasado, el presente y el futuro. Más bien, este tiempo dialoga con la condición de ser del ser humano, el cual, en tanto existe siendo ahí, es ser posibilidad, esto es, su ser es un estar por ser de diferentes modos, de forma constante. El acontecimiento del ser humano lo muestra en un incesante estar por ser, este ser se asienta en un estando por ser permanente, pero, siendo a la vez, y habiendo sido, también. Estos modos de ser se conservan unidos pues descansan en un acaecimiento natural y no en una sistematización artificial. Desde este acontecimiento, por ejemplo, no se comprende el concepto de pasado, como lo concluido y cerrado, en todo caso, lo que se refiere como pasado indica otra cosa. "Lo meramente pasado no agota lo sido [*das Gewesene*]. Este se esencia aún, y su modo de ser es un reposo propio del acontecer, cuyo modo se determina a su vez desde lo que acontece. (Heidegger, 2009c, p. 65; GA 41, p. 43) Antes que el pasado se presente, presencia lo sido, y esta presencia es permanente, no se agota, se conserva, siendo reposo y no dejando de ser; así es la naturaleza del acontecimiento. El acontecer es un movimiento ondulante y no regular, en el que el reposo y la actividad son una constante, en consonancia con el ocultamiento y el desocultamiento del ser. Esto no dialoga con la concepción de tiempos acabados.

El ser humano no se instala en el presente rememorando, analizando y evaluando el pasado, y, además, vislumbrando el futuro. Ante todo, el ser humano transita, habiendo sido, siendo y anticipándose a ser, simultánea y perpetuamente; ese es el significado de su temporalidad, así lo comprehende el tiempo. "El ser no es un puro ser presente y un estar a la vista actual. En sentido propio, lo que "es" es la existencia histórica finita." (Gadamer, 2002, p. 97) El ser humano es, antes que todo, expresión del acontecimiento de la historia, aquel anda con esta, permanentemente, evidenciando su marcha particular e impredecible. Por eso, el tiempo del ser humano es, en principio, no el tiempo metafísico, sino, el tiempo del ser, el tiempo original, el otro tiempo que asalta y domina desde sí mismo, y no desde un sujeto que monitorea racionalmente su curso. La historia del ser humano, ante todo, acontece así, se traza de esta manera; dicha historia es manifestación de la historia del ser.

El tránsito es el sentido propio del andar humano; este, ante todo, no se posiciona en un lugar, no se fija en un espacio. El acontecer del ser humano es, primigeniamente, un transitar desde y hacia lo vivido, un transitar que piensa en lo venidero, siempre desde lo que está viviendo. Pero la importancia del tránsito es difícil de comprender en la "época" de la metafísica, pues la ciencia histórica, o historiografía, que impera en ella, ha formado y predicado una apreciación de aquel que lo reduce a un momento menor y secundario, en todo caso, solo funcional a periodos extensos y consistentes que, regularmente, son asociados a hitos históricos.

> "El tránsito [*Übergang*] es para el representar historiográfico respectivamente sólo lo fugaz y "episódico", que desaparece ante lo que fue transitado y hacia donde fue transitado. Históricamente sin embargo, pensado a partir del esenciarse de la verdad del ser (…), se reúne en él la singularidad de la historia en la unidad de la ruptura [*die Einheit des Ab-bruches*][**] entre acabamiento y comienzo." (Heidegger, 2006, p. 338; GA 66, p. 404)

En el tránsito reposa lo distintivo de la historia que estamos pensando, en esta, en contraste con la perspectiva historiográfica, transitar es, propiamente, acontecer. Esto no denota un mero momento de conexión o una pequeña fase que sirve de enlace entre dos estadios, sino, una situación que siempre es presencia en la historia. En esta, auténticamente, no se está en un momento o en otro, sino, siempre se está transitando, siempre se está en transición; el estado fijo y estable es una concepción del pensamiento metafísico, es, por tanto, un postulado y una aspiración. Pensar el acontecimiento como tránsito nos permite comprender el acercamiento de lo distante, la conciliación de lo separado, en suma, la unidad de lo roto. La constancia y permanencia del tránsito expone la artificialidad de la organización del tiempo en tiempos y el peligro de entender los momentos como fases claramente diferenciadas. En una "época", en la que la ciencia histórica se ha afirmado, comprender esto es muy complicado. No obstante, en tanto esta "época" ha comenzado a finalizar, también, se muestra una posibilidad de reconocer y valorar el tránsito. Como hemos tratado, la finalización de la metafísica reúne su desgaste y su consolidación, y denota un acabamiento (*Vollendung*) permanente, que, además, dialoga con una superación (*Überwindung*) que es torsión (*Verwindung*), la cual se expresa en una transformación y recuperación.

[**] En el original se acentúa el sentido de separación que otorga el prefijo: 'Ab-bruch'. [N. de la T.] [Nota presente en el texto citado]

La convivencia del desgaste y la consolidación, la situación de un acabar que no acaba, y el sentido de una superación que deviene en una transformación y recuperación, evidencian la transición que atraviesa y sostiene a la historia. Esto muestra que en el acontecimiento del ser y, por ende, en el acontecimiento que somos, la indefinición tiene una presencia importante y la definición, que apunta a la organización, es, ante todo, una aspiración. Por eso, en el fin de la metafísica, el acabamiento y el comienzo marchan juntos, estos se vinculan íntimamente al punto de confundirse. Si comprendemos la presencia permanente del tránsito, podemos comprender ello. Si comprendemos que lo que se acaba no se extingue absolutamente y que lo que comienza no parte de la nada, podemos comprender la unión del acabamiento y del comienzo. Ante la subvaloración del tránsito, por parte de la ciencia histórica, se encuentra, en palabras de Heidegger, la dignidad (*Würde*), que otorga la historia (*Geschichte*), del mismo, que reposa en su capacidad de reunir lo que ha sido y lo que está por ser.

El tránsito, como distintivo del acontecimiento del ser, en tanto presencia permanente en la marcha de la historia, nos permite reencontrarnos con la diferencia entre el ser y el ente y reafirmar su relevancia. "*La* separación originaria [*Die ursprüngliche Scheidung*], cuya unidad interior y distanciamiento genuino sostienen la historia, es la diferenciación entre el ser y el ente." (Heidegger, 1997, p. 184; GA 40, p. 213) La relación intrínseca entre la separación y la unión se presenta, de manera primigenia, en la diferenciación entre el ser y el ente; esta es, por tanto, la evidencia originaria y por excelencia del tránsito inherente al acontecimiento de la historia. La diferencia entre el ser y el ente no denota un estado de dos cuestiones claramente distintas, sino, más bien, una situación que muestra la semejanza de lo diferente, una experiencia que muestra lo cercano de lo distante. Dicha diferencia descansa en una confusión particular, pues la dedicación al ente parte de la preocupación por el ser. Inicialmente, se pensó el ser, el pensamiento inicial atendió y se dedicó a este; pero el singular presenciar del mismo, en cierta forma y en determinado grado, "facilitó" su confusión. El movimiento de des-ocultamiento del ser, el vínculo íntimo entre lo presente y lo no presente inherente a él, devino, finalmente, en la confusión entre el ser y un modo de ser. De esta manera, a pesar de que se siguió destacando la preocupación por el ser, se fue delineando, paulatinamente, una dedicación al ente, esto es, una dedicación a un modo de ser.

El tránsito permanente entre el surgimiento y el ocultamiento, el tránsito perpetuo entre lo presente y lo no presente inherente al ser, no se comprendió; el pensamiento se decantó por lo presente, desestimando lo ausente, es decir, se concentró en el ente. En nombre del ser, el pensamiento se abocó al ente. Así comenzó el pensamiento metafísico, así se inició la historia de la metafísica, gracias al ser y debido a una incomprensión de este. En ese sentido, a pesar de que el ente fue tomado como el ser, este conservó, y conserva, su presencia, porque es razón de ser, porque su intento de comprensión, esto es, la confusión en su comprensión o, en todo caso, su incomprensión, desencadenó el comienzo de una "época" en la historia, una "época" que, por cierto, ya inició un acabamiento que perdura. El pensamiento inicial y la metafísica son momentos de la historia que muestran preocupaciones separadas y, al mismo tiempo, unidas, pues la dedicación al ser, del primero, y la consagración al ente, del segundo, parten de lo mismo. Estas parten del ser y la presencia de cada una de ellas es manifestación de lo que el mismo es, es decir, movimiento de des-ocultamiento constante, tránsito perenne entre lo oculto y lo desoculto. Lo pensado por los pensadores iniciales y lo esgrimido por el discurso metafísico muestran, claramente, de qué trata el ser y, por tanto, cómo marcha la historia. A pesar de que el largo e imponente dominio de la metafísica puede conducir a pensar en una extinción del ser, aquélla nació a partir de este y, por eso, es una "época" en su historia. La metafísica no puede desprenderse del ser. Evidentemente, tal "época" lo "suspende" a este extensamente y se concentra en el ente, pero, también, la misma ya comenzó su finalización, y, en esta finalización duradera, ya se presentaron señales de cierto "asomo" del ser.

Cuando la metafísica se ha consolidado y, al mismo tiempo, se ha desgastado, la misma ha comenzado un acabamiento que comprehende, evidentemente, a sus productos. Entre estos se encuentra la naturaleza-objeto que impera en la metafísica, pero, en la finalización de esta, sin negar el predominio de aquella, se presenta una naturaleza natural que, consecuentemente, se piensa. El sentido de dicha naturaleza se opone al de la naturaleza metafísica y conduce a rememorar a la *physis*, esto es, a la palabra que nombró, propiamente, al ser. En la "época" de la metafísica, en cierta forma y en determinado grado, convive la naturaleza metafísica con la naturaleza natural; en otras palabras, ha llegado un momento en el que el pensamiento metafísico permite, indirectamente, rememorar al ser e intentar, siempre indirectamente, pensarlo genuinamente.

Así se muestra la historia como un acontecimiento condicionado por el ser y el movimiento intrínseco a él. Este movimiento evidencia que la marcha de aquella es el acaecimiento de momentos unidos y separados (momentos que transitan entre sí), cuya expresión primigenia es el ser y el ente y su diferenciación. Esta es la separación originaria con la que, en cierto sentido, comenzó todo, y la que, por ende, sostiene a la historia. Esta es andadura conducida por el ser y su relación necesaria y problemática con el ente. La historia no se supedita a un plan de la naturaleza ni a una conducción racional; la historia, más bien, está condicionada por la unión y la separación entre el ser y el ente. La diferencia ontológica le otorga sentido a su destino.

3.3 Del ente al ser. La superación del saber metafísico y la situación de la meta-*physis*

Nos toca pensar el acabamiento de la metafísica, y su respectiva superación, poniendo mayor énfasis en la diferencia entre el ser y el ente, en atención a que esta condiciona y sostiene a la marcha de la historia. Esta historia es, propiamente, la historia del ser, esto es, una historia cuyo acaecimiento responde al acontecimiento del ser. Comprender la historia es, pues, comprender al ser, el que es, primaria y genuinamente, acontecimiento, evento, cuyo despliegue abriga y lleva a todo lo que es. Este ser fue referido por Heidegger, en determinado momento de su pensamiento, como "*Seyn*"; de esta manera, al decir "*Seyn*" se pensaba en el ser originario y auténtico, en el ser que solamente es ser. El *Seyn* heideggeriano se distancia, así, del ser inauténtico, con respecto al cual sí se dice "*Sein*". En cierta etapa del pensar heideggeriano, esta palabra refiere al ser que no es, simplemente, ser, sino, que es ser del ente. En este contexto, "*Sein*" nombra al ser de la ontología tradicional, es decir, el ser que se pensó y del que se habló en el comienzo de la metafísica. Dicho ser se comprendió como esencia del ente. Tal significado se perfiló e instaló en el periodo inicial (griego) de la metafísica y se institucionalizó en el pensamiento metafísico ya consagrado. Desde la óptica de la metafísica y en la metafísica, el ser consiste en la esencia (la sustancia) de algo. Por eso, al escribir, y al decir, "*Seyn*", Heidegger apunta a deslindar respecto del ser metafísico y a redimir al ser tal cual es, esto es, al sentido inicial y propio de este. Dicha tarea recalará, necesariamente, en (volver a) pensar y hablar sobre la verdad del ser.

La relación entre el ser y el ente es innegable, pues estos se vinculan necesariamente, en tanto el segundo es una manifestación del primero; el ente, ante todo, es un modo de ser. En esencia, tal

vínculo es complejo y, por ende, problemático, porque se sostiene en un ser que es acontecimiento, es decir, que es movimiento constante e impredecible. A partir de ello, su manifestación es diversa y cambiante. Un modo de ser del ser es una manera en que este es, pero tal manera no denota un estado definido y fijo, sino, una manifestación que se presenta y que, también, se ausenta, es decir, una expresión que no dura permanentemente, sino, que, inevitablemente, tarde o temprano (y no pocas veces más temprano que tarde), deviene en no presente. Esto se torna más complejo si pensamos que los modos de ser son no solo diferentes, sino, también, múltiples. Este acontecer particular del ser, con sus variadas y muchas manifestaciones, es desestimado y olvidado por la metafísica al entender a aquel como el ente. El pensamiento metafísico no comprende esta singular relación entre el ser y el ente debido a la lógica de fundamentación que inicia, desarrolla y consolida. La confusión metafísica entre el ser y el ente es la determinación de la subordinación del primero con respecto al segundo. Desde el enfoque metafísico, el ser y el ente se relacionan, pero este vínculo es entendido según los términos y razonamiento que esgrime el ente.

> "El ser [*Seyn*] nunca es "causa" para el ente, mientras se miente por "causa" algo actuante, que siempre tiene que ser del tipo del ente. *"Efecto" en el sentido de producir y hacer surgir* está tomado del *ámbito del ente*.
> Para la relación de ser [*Seyn*] y ente no hay correspondencia en ámbito alguno - es *único-sin precedente* [*einzig-einmalig*].
> Y la unidad de los "diferenciados" es la verdad "del" ser [*Seyn*] mismo, en cuyo interior el ente desentrañado "se esencia"." (Heidegger, 2011, p. 40; GA 69, p. 22)

Cuando se entiende al ser como esencia del ente, puede parecer que, en la relación de estos, el ser marca la pauta; pero ello es una impresión que puede impedir ver lo que sucede realmente. El ser, como esencia o fundamento, es supeditado, desde la óptica metafísica, al ente; pues dicha comprensión del ser lo equipara con una causa o un fundamento que sustenta, es decir, que genera un ente, esto es, un efecto. De esta manera, la relación entre el ser y el ente se comprende según el razonamiento y los códigos de la metafísica, según los cuales el conocimiento descansa, en un importante grado, en un tratamiento lógico-causal. Entonces, al entender de esta forma, en el pensamiento occidental, el vínculo entre el ser y el ente, se subordina el primero al segundo, pues, al primar el razonamiento metafísico, se impone una manera de pensar inherente al ente y responsable de este. Históricamente, la "época" de la metafísica ha postulado e impuesto este

entendimiento del ser y del ente, en función de sus presupuestos y su proceder. La metafísica entiende así la relación entre tales, no puede entenderla de otra forma.

Pero la relación propia entre el ser y el ente es singular y anterior (no solo cronológicamente, sino, sobre todo, ontológicamente) al discurso metafísico. Por eso, el sentido genuino de aquella no se puede comprender desde este. Desde la metafísica, en la que estamos, no se puede comprender la cercanía de lo divergente, en otras palabras, la unidad de lo que se separa. Para comprender esto hay que atender al ser, pero no al ser de la ontología tradicional, sino, al *Seyn*, es decir, al ser como acontecimiento perpetuo que nos congrega o evento permanente que nos reúne. Desde el ser, así pensado, se comprende que el ente, que es una manifestación del ser, no es el ser, y que este, comprehendiendo al ente, no es el mismo. Y, al mismo tiempo, se comprende que estos se vinculan intrínsecamente, que estos están unidos. Lo diferente se asemeja, lo distante se acerca; en donde hay tensión hay unión. Esto lo evidencia, en principio, la verdad del ser, mejor dicho, la verdad o el des-ocultamiento que muestra el ser. La unión y la desunión de lo oculto y lo desoculto es lo que posibilita la relación particular entre el ser y el ente; gracias a la verdad o el des-ocultamiento del ser, se puede comprender el vínculo entre este y el ente, y lo que este, finalmente, es, esto es, una manifestación de aquel que, luego, tomó su lugar. "En el ser ya se ha consumado en el inicio todo destino de lo ente" (Heidegger, 2009a, p. 61; GA 9, p. 312), afirma Heidegger, en el texto *Epílogo a "¿Qué es metafísica?"*. En otras palabras, el acontecimiento de des-ocultamiento, que es el ser, condiciona el acaecimiento de todo lo que es, en general, y la presencia de lo ente, en particular. La verdad del ser ha desencadenado la presencia del ente; entonces, aunque parezca paradójico, la permanencia y el dominio de este se debe al ser. Esto fue evidente desde el inicio.

Desde los parámetros de la metafísica, reiteramos, la unión entre el ser y el ente (que lo desplazó) es muy difícil de comprender; pero, hay que atender a que, estando en la metafísica, ya estamos en las postrimerías de esta. Esta situación nos conduce a pensar que la finalización de la metafísica (en su duradera permanencia) puede contribuir a la reconsideración de la relación entre el ser y el ente, esto es, a re pensar este vínculo en un momento en el que el pensamiento metafísico se ha consolidado y, al mismo tiempo, se ha desgastado. Entonces, podemos encontrarnos en un momento propicio para retomar la relación entre el ser y el ente y, al menos, intentar comprenderla en su autenticidad. Si bien los presupuestos y las directrices del discurso metafísico no se han

desestimado, sí se ha arribado a una situación que facilita tomar cierta distancia, en determinado grado o temporalmente, respecto de estos. En este escenario, se puede intentar atender al des-ocultamiento del ser como acontecimiento en el que se presentan, juntos, lo oculto y lo desoculto. En el momento del acabamiento de la metafísica, se puede intentar comprender el vínculo entre el ser y el ente como un vínculo arraigado en el referido acontecimiento. De esta manera, lo oculto del ser y lo desoculto del ente podrían pensarse como momentos que acontecen juntos, permanente e indefinidamente, en plena "época" en que los postulados metafísicos no han perdido vigencia.

> "Pero luego la única y próxima consecuencia es sin embargo dejar al ser [*Seyn*] en la ocultación y hasta olvidarlo. Sin embargo: dejar al ser [*Seyn*] en la ocultación [*in der Verborgenheit*] y experimentar al ser [*Seyn*] como lo que se oculta [*das Sichverbergende*] es radicalmente diferente. La experiencia del ser [*Seyn*], el resistir de su verdad devuelve en efecto el ente a su límite y le toma la aparente exclusividad de su preeminencia. Pero de este modo no deviene siendo menos sino por el contrario siendo más, es decir, esenciándose más en el esenciarse del ser [*Seyn*]." (Heidegger, 2003a, p. 210; GA 65, p. 255)

La finalización de la metafísica puede significar un momento apropiado para re pensar la relación entre el ser y el ente, pero, en tanto dicha finalización es acabamiento permanente, la misma, también, denota un momento cuya complejidad y ambigüedad pueden entrampar la comprensión de la referida relación y redundar en su incomprensión. En las postrimerías de la metafísica, cuando puede asomar, como diría Heidegger, el *Seyn*, y no el *Sein*, también se puede reafirmar el entendimiento del ser como algo asentado en la ocultación y, por ende, apenas experienciarlo, con mucha dificultad y en un menor grado, como acontecimiento que se oculta permanentemente. La tarea sigue siendo, con todo, "rescatar" al ser y su verdad, es decir, al movimiento de des-ocultamiento que este, ante todo, es; de esta forma, se podrá comprender, propiamente, al ente y, así, evidenciar la confusión del discurso metafísico con respecto a este. Pensar la verdad del ser es, finalmente, exponer al ente, pero no con el fin de subestimarlo, sino, más bien, de mostrar que su presencia responde a la presencia del ser. El ente no es menos ni el ser es más, caracterizar a estos con dichos términos impide la comprensión propia de la relación entre el ser y el ente. El ser no es más ni tampoco es fundamento, es, más bien, evento, es decir, acaecimiento apropiador [*Er-eignis*], acontecimiento que al desplegarse reúne a todo lo que es. En ese sentido, el ser es "apropiación" de todo [*er-eignet*], esto es, reúne a todas y cada una de las cosas que son y, así, posibilita su presencia (Heidegger, 2003a, p. 24; GA 65, p. 7). Todo lo que es acaece

apropiadoramente, el ser humano, también, acaece apropiadoramente, en respuesta al evento que es el ser.

El sentido propio de la relación entre el ser y el ente atiende a la comprensión del primero como lo que comprehende todo y lo "lleva". El ser no es esencia del ente, sino, más bien, es evento que se "apropia" de este. Si se afirma que la diferencia ontológica es la condición de la marcha de la historia, entonces, la comprensión de esta exige atender al vínculo entre el ser y el ente, y, por ende, al primero como acontecimiento apropiador. La historia es la expresión del andar de este acontecimiento; todo lo que acaece en la historia es acaecimiento que reúne al ser y al ente. El momento del pensamiento inicial y la "época" de la metafísica responden al acontecimiento que congrega al ser y al ente. La finalización de la metafísica, que ya empezó y que se extiende en su duración, también se comprende, por ende, a la luz de la relación entre el ser y el ente, esto es, a partir de la diferencia ontológica. Esto puede aportar a la comprensión del sentido del acabamiento permanente de la metafísica y de su respectiva superación. ¿Por qué acaba perpetuamente la metafísica? ¿Por qué su superación es torsión que significa transformación y recuperación? La metafísica es una "época" en la historia del ser y esta historia se debe a la diferencia ontológica, entonces, la historia de la metafísica es conducida, también, por la tensión y la reunión del ser y el ente. Por ello, la metafísica no llega a su cierre definitivo ni es sucedida por una nueva época, pues eso supondría el fin o la extinción de la diferencia ontológica. Pero esta no puede terminar, porque el acaecimiento apropiador nunca termina.

En esta misma línea, la superación de la metafísica es no superación, porque no se puede superar la diferencia ontológica. La persistencia de la metafísica, que se expresa en su acabamiento permanente, descansa en la relación íntima entre el ser y el ente, esto es, se asienta en el des-ocultamiento del ser. A partir de esto, se podría comprender esa especie de "resignación" que se percibe en determinados escritos de Heidegger, como *Tiempo y ser*, con respecto a las posibilidades de superar (realmente) a la metafísica. En este texto (originalmente, una conferencia), el filósofo alemán, en nombre (del pensamiento del acontecimiento) del ser, plantea el "desistir [*abzulassen*] de ese superar y abandonar [*zu überlassen*] la metafísica a sí misma." (Heidegger, 1999b, p. 44; GA 14, p. 30) Dada la naturaleza de la metafísica, al ser esta manifestación de la andadura del ser, la posibilidad de su superación presenta un carácter cada vez

más remoto; su superación se muestra, más que nunca y como siempre, como no superación. Esta es *Überwindung* pero, sobre todo, es *Verwindung*. Ante esto, se trata de continuar con la tarea de comprender mejor, es decir, auténticamente, a la metafísica, y eso implica comprender los supuestos y alcances de la mentada superación. El desistir de superar la metafísica, como afirma Jean Grondin, revelaría una comprensión más propia de esta, en el marco de la preocupación por el ser y la necesidad de (volver a) pensar a este.

> "[Heidegger] quería (…) decir que la voluntad de superar la metafísica seguía estando posiblemente demasiado dominada por ella misma. De ahí la necesidad de deshacerse no sólo de la metafísica, sino también de su superación, si se quiere pensar de otra manera. Pero si se trata entonces de superar la superación misma, se está lejos de abandondar [sic] el pensamiento de la superación." (Grondin, 2006, p. 348)

La imponente presencia de la metafísica en la historia del ser y, por ende, en la historia del pensamiento sobre este, se evidencia en su superación como un problema. Quien piensa en tal superación (o, al menos, la imagina) es un ser metafísico, esto es, un ser cuyo andar está afectado, en mayor o menor medida, por los presupuestos y las directrices de la metafísica. Aun cuando el ser humano ya piense en el desgaste de esta, el mismo no deja de ser un ser influenciado por la misma y asentado en su consolidación. Por eso, cuando este piensa en la superación, sigue pensando según los lineamientos de eso que se quiere superar. La superación pensada por un ser metafísico es, en determinado grado (en el mejor de los casos), el concepto de superación. El ser que se encuentra en la metafísica sigue pensando, evidentemente e inevitablemente, bajo los términos de esta. La superación pensada, en la metafísica, es el concepto de superación; en ese sentido, la superación es (solo) superación metafísica. Si se quiere tomar distancia respecto de la metafísica, se debe de tomar distancia, también, de su superación. Lo problemático reaparece en este punto si nos preguntamos ¿cómo entender este "tomar distancia"? ¿es posible no entender esto mismo como una superación (al menos, en cierto grado)? Al ser seres metafísicos los que piensan (los que pensamos) en este "tomar distancia", hay, inexorablemente, presencia de la superación (aunque sea en determinado grado) en dicho pensar. Cuando los seres metafísicos queremos tomar distancia, queremos, en cierta forma, superar; tomar distancia es, en cierto sentido, superar.

Pues bien, desistir de la superación es tomar distancia de esta y esto es, también, superar. La renuncia a la superación denota la superación de la superación, al menos, en determinado grado (en el mejor de los casos). En esa línea, en nombre de la no superación, se sigue salvaguardando la superación. El pensamiento metafísico persiste, se mantiene firme, en un momento en el que el mismo es reconocido en su desgastamiento y ya se piensa en su finalización. Así se evidencia la manera en que ha condicionado y condiciona la metafísica la marcha de la historia, y, por tanto, lo difícil que es apartarse de ella. La influencia que ejerce la metafísica sugiere pensar en una especie de trampa que envuelve al pensamiento y que lo ha conducido al error y, también, al engaño. El pensamiento metafísico es, sin duda, un pensamiento particular, pues es un pensamiento que nace de un paso errado en el andar del pensar y que, no obstante, se afianza en este. En determinado momento, el pensar sobre lo que es erró y, paulatinamente, fue afirmando este error y asentándose en el mismo. El pensamiento que, inicialmente, pensó, auténticamente, a la *physis*, comenzó, poco a poco, a pensar yendo más allá de ella. A partir de este desvío que tomó el pensar, se fue, progresivamente, pavimentando un camino que afirmó que pensar al ser de todas y cada una de las cosas que son implica ir más allá de estas mismas.

Pensar más allá de lo presente es lo que resume la esencia de la metafísica. Esta es el pensamiento que nació todavía preocupado por el ser, pero que en su trayecto afirmó y desarrolló la idea de que el significado de este se encuentra más allá de todo lo que es. De esta manera, se fue afirmando una vía que, sostenidamente, se alejó del ser y, consecuentemente, encumbró al ente. Es connatural, pues, a la metafísica, el error; ella nació de este y su desarrollo lo revalidó. En ese sentido, hay una familiaridad entre la metafísica y el error, este siempre está presente en la marcha de aquella. Como observa Heidegger en la lección de 1929 *¿Qué es metafísica?*, el error más profundo, incluso, siempre es una posibilidad muy cercana a la metafísica (Heidegger, 2009e, p. 42; GA 9, p. 122). Dada la inherencia del error en la metafísica, no asombra la presencia constante de aquel en esta y tampoco debe sorprender la latencia, en ella, del error en su máxima expresión. A partir de ello, es evidente que la metafísica es problemática. Es difícil entender y superar a la metafísica; esta dificultad responde a que esta, al nacer de un error, se equipara, en cierto grado, al mismo y su desarrollo, además, otorga estabilidad a este. No se trata de que la metafísica emergió de un error y este la condenó desembocando en un fracaso. La metafísica no fracasó, la metafísica se perfiló, desarrolló y consolidó en función de un error.

Esto nos conduce a pensar en un permanente extravío, la conservación del error desemboca en un sostenido extravío. La metafísica es metafísica extraviada, el extravío atraviesa su andar y, de esta manera, se expresa en sus postulados y en sus conclusiones. Dicho extravío se manifiesta en la manera metafísica de entender todo lo que es y en la reafirmación y promoción de dicho entendimiento. “La "metafísica" [el discurso o teoría consagrada] como *el* ensamble occidental-histórico del ente, (…) se extravía en lo que se llama "concepción de mundo" [“*Weltanschauung*”]. La "metafísica" según su esencia (abandono del ser) no es señora [*Herrin*] de su esencia.” (Heidegger, 2006, pp. 321-322; GA 66, p. 382) La mejor y más completa expresión del extravío de la metafísica es su tratamiento de todo lo que es como un mundo concebido. La metafísica postula una realidad, la metafísica concibe un mundo. La metafísica es el pensamiento que construye una estructura en la que ubica a todo lo que se presenta y lo sujeta a sus condiciones; de esta forma, aquella logra conocer y asegurar el avance sostenido de su saber. La *physis* del pensamiento inicial quedó atrás, olvidada; en su lugar, se presenta e impone una concepción de mundo, esto es, un mundo imaginado, levantado y gestionado por la reflexión metafísica. En este mundo, lo que es es ente, es decir, objeto concebido y dirigido por el ser metafísico. Lo que se presenta, en la historia y el pensamiento occidental, como un gran logro de la metafísica (el mundo conocido y que se sigue conociendo) es, sin embargo, a la luz de la historia del ser, la expresión flagrante y contundente de la confusión que gesta a aquella y que la dirige continuamente.

La metafísica que se presenta como discurso empoderado e influyente es, ante todo, “época”, una “época” que resulta de un desvío del pensamiento. La metafísica es fruto de un error, la metafísica es la consecuencia de un pensamiento que creyó pensar el ser pero que, más bien, lo olvidó. En ese sentido, la metafísica, ante todo, prolonga un error, expresa la extensión de este error; en suma, la metafísica es la expresión desarrollada de este error. Al deberse a este, la metafísica es, además, subyugada y empujada por el mismo. Por tanto, la metafísica, en principio, no domina, sino, más bien, es dominada por un error. Dicho sometimiento es ocultado ante el pensamiento (desoculto) que se concentra en el ente y que dicta los lineamientos del pensar y actuar occidental. La esencia de la metafísica, esto es, su sentido propio y primigenio, no es el conocimiento y el dominio del ente, sino, el abandono del ser. A partir de esto, la metafísica, propiamente, no rige, pues ella no decidió abandonar al ser, ella, más bien, es arrastrada por este abandono, este la domina. No se trata, evidentemente, de justificar a la metafísica, sino, de mostrarla desde el pensamiento sobre el

ser. La metafísica es dueña, sin duda, del pensamiento occidental, pues ella sentó sus bases y determinó su desarrollo y sus logros; pero la metafísica no es dueña de lo que es, pues ella es manifestación del ser, en general, y de su abandono, en particular. El poder y el prestigio ganados por la metafísica no pueden ocultar, absolutamente, el error y, consecuentemente, el sometimiento que acompañan su andar.

El error intrínseco a la metafísica es el error intrínseco al ser metafísico, el extravío que presenta el camino de la metafísica es la confusión inherente al andar del ser que piensa y que es metafísico. En su error y confusión, a lo largo de su desarrollo, la metafísica deviene en el lastre que, no solo interrumpe el pensar del ser humano, sino, además, que hace caer dicho pensar al estado de reflexión de un sujeto racional. "Casi parece como si, por el modo en que piensa el ser, la metafísica estuviera destinada sin ella saberlo a ser la barrera que impide al hombre la referencia inicial [14c.] del ser [15d.] a la esencia del hombre." (Heidegger, 2009b, p. 73; GA 9, p. 370) En el texto *Introducción a "¿Qué es metafísica?"* de 1949, Heidegger sospecha de una presencia fatal de la metafísica; esta, a partir de su entendimiento del ser, evita que el ser humano se acerque genuinamente a este y, con ello, imposibilita la comprensión de aquel en el mismo. En otras palabras, el ser metafísico que se presenta como sujeto racional, plenamente convencido de su autoconocimiento (y del avance de su saber), es, antes que todo, un ser envuelto y confundido en su reflexión, y desbordado por la misma. Dicho ser, encumbrado como sostén del progreso del conocimiento, es un ser que no se comprende, es un ser que no comprende que es y, por ende, de qué trata su ser. El ser metafísico está condicionado por el error y afirmado en la confusión, y no se da cuenta de eso. El ser metafísico se asume como protagonista del progreso de la historia, cuando, ante todo, es un ser condicionado por una "época" en la historia del ser.

En esta "época", principal y fundamentalmente, se razona y no se piensa; la metafísica reflexiona acerca del ente, pero no atiende al ser. La concentración de esta en el ente expresa su incomprensión del ser y, por ende, su incomprensión de la relación particular entre este y aquel. La metafísica ha olvidado el vínculo y la tensión entre el ser y el ente, es decir, la diferencia

[14c.] 5. a ed. (1949): el acontecimiento propio que inicia y captura presente en el iniciar-capturar, usando la expropiación. [Nota a pie del texto citado]
[15d.] 5. a ed. (1949): el ser mismo = ser. (con x encima) [Nota a pie del texto citado]

ontológica; a partir de ello, la metafísica ha perdido de vista la diferenciación que le otorga sentido a sí misma. Por eso, la posibilidad de pensarse y comprenderse se presenta remota. "Por ello falta a la metafísica la fuerza esencial interior también para sólo puramente pensar la diferenciación, desde la cual disputa su propia esencia, y su predominio y validez misma; ello significaría ya atravesar su propia esencia y llegar a estar por encima de sí misma." (Heidegger, 2006, p. 309; GA 66, p. 365) En un momento de consolidación de la metafísica (que, también, es de desgaste), es importante observar su olvido de la diferencia ontológica y, a su vez, subrayar la dificultad de pensar sobre tal diferencia. Dicho pensar implicaría tomar distancia respecto del ente, al menos, temporalmente, por parte de la metafísica; esto es, eso exigiría a esta ser no metafísica, al menos, transitoriamente. Esto expresa una tarea muy compleja para el discurso que impera y determina el pensar y el actuar occidental; pues, en cierta forma, en este escenario, se le solicita al pensamiento dominante no ser tal, al observar que el ente es gracias al ser. El reconocimiento de la tensión entre el ser y el ente como un vínculo necesario entre los mismos rescata al primero y, en determinado grado, lo destaca, y, consecuentemente, en cierta forma, opaca al segundo. Ello debido a que la diferenciación referida parte de la comprensión del ente como una manifestación del ser. El ente es lo presente, sin duda, pero, ante todo, es un modo de ser; en atención a esto, es evidente que el ser es lo primordial, es decir, lo inicial. Pensar y decir esto en la "época" de la metafísica es, en cierta forma, desacreditarla, y, por ende, en determinada manera, ir "más allá" de ella.

Este "ir más allá de ella" nos permite reencontrarnos con la cuestión de la superación de la metafísica. Como hemos tratado varias páginas atrás, esta superación no es un cierre o término, sino, una torsión o un desvío que desemboca en la transformación y en la recuperación, al mismo tiempo. Tratamos dicha superación en el contexto de la finalización de la metafísica, una finalización que, como sabemos, es duradera. El pensamiento de la diferencia ontológica en plena "época" de la metafísica se desplegaría con mayor claridad, por tanto, en el momento en que esta ya inició su finalización, esto es, cuando esta ya comenzó su acabamiento. En este escenario, la metafísica ya está consagrada pero, también, ya está desgastada; entonces, es factible, en esta coyuntura, que el pensamiento sobre el ente remita, al menos, en cierto grado, al ser (del que partió). Recordemos que el acabamiento permanente, en el que se encuentra la metafísica, expresa un momento de tránsito que se extiende y se confunde, paulatinamente, con un comienzo. El tránsito, que es el acabamiento, también se muestra en la diferencia ontológica y en el des-

ocultamiento del ser (como lo hemos tratado en el segundo subcapítulo del presente apartado). Dicho tránsito es el que nos conduce a pensar en que cuando "acaba" el pensamiento en torno al ente (re)nace el pensamiento sobre el ser.

A partir de lo anterior, podemos pensar que cuando la "época" de la metafísica piensa la diferencia ontológica, aquella transita un momento (singular) en el que puede reconocer y "superar" el olvido del ser que la constituye. Esto tendría que suponer que el pensamiento metafísico, finalmente, se reconoce en su esencia (Sommer, 2015, p. 327). El momento del acabamiento de la metafísica, en tanto se sostiene, en parte, en un desgastamiento de esta, denota un escenario crítico, un momento aporético en el que aquella se mira a sí misma. En su consolidación, la metafísica también experiencia su saturación y eso la conduce, inevitablemente, a confrontarse a sí misma. El acabamiento de la metafísica consiste, pues, en un momento de tránsito que afirma la posibilidad de que esta, finalmente, comprenda que es y, sobre todo, lo que es. El transitar particular de la finalización de la metafísica conduce a pensar en que el mirar de esta a sí misma puede desembocar en la comprensión de la propia esencia. Al parecer, todo confluye para que esto acontezca así.

Sin embargo, no deja de ser compleja la concreción de dicha comprensión bajo los términos referidos. Es decir, no deja de ser difícil imaginar a la metafísica (con todo su andamiaje conceptual), pensándose más allá de sí misma, sin dejar de ser ella misma y comprendiéndose, con todo, a sí misma. No es, sin duda, sencillo comprender que el pensamiento que se distancia de la metafísica para mirarla y comprenderla, propiamente, siga siendo metafísico. En este sentido, es inevitable pensar que el pensamiento que se comporta así ya no es metafísico. En todo caso, no es difícil pensar, en este contexto, que ya hemos transitado o que estamos transitando hacia un pensar no metafísico.

> "Un pensar no metafísico (…) tiene que pensar a la metafísica hasta poder decir ¿qué es la metafísica?, porque en esta pregunta está implícita la pregunta por toda la historia de la metafísica, y esa, según Heidegger, es toda la historia que hay: es seguir la historia del desterramiento. La pregunta ¿qué es metafísica?, como pregunta filosófica, quiere ir más allá de la metafísica, justamente hasta la esencia de la metafísica." (Leyte, 1990, p. 40)

Responder a la pregunta ¿qué es la metafísica? supone "situarnos" en un pensar no metafísico, es decir, pensar, sin sujetarnos a las premisas y a la lógica de la metafísica. Para comprender el ser

de la metafísica no hay que pensar metafísicamente. Pero, ¿cómo comprender este pensar no metafísico en la "época" de la metafísica que no termina? ¿cómo (pueden) pensar no metafísicamente los seres que siguen siendo metafísicos? ¿acaso la pregunta por el ser de la metafísica podría ser una interrogante que no se llegue a responder? Esta cuestión problemática nos exige volver a atender a la finalización de la metafísica y a su respectiva superación. El acabamiento permanente que ha comenzado la metafísica es un momento de tránsito duradero; en este momento, se sigue pensando metafísicamente, pero, también, el pensamiento está transitando sostenidamente. En este trayecto, el pensar se presenta particular, pues, sin dejar de ser metafísico, acontece tomando cierta distancia de la metafísica y, en ese sentido, mostrándose como otro pensamiento. En cierta forma, durante el acabamiento de la metafísica, el pensamiento metafísico no es plenamente metafísico. La singularidad de este "nuevo" pensamiento que asoma se aclara si retomamos el sentido de la "superación" de la metafísica. Si esta superación es torsión o desvío que recala en la transformación y en la recuperación, superar el pensamiento metafísico no es, evidentemente, erradicarlo, sino, transformarlo y recuperarlo, simultáneamente. En ese sentido, el pensar no metafísico no es un pensar que anule a la metafísica y que no presente vínculo alguno con ella; comprenderlo así sería simplificarlo y evidenciaría incomprensión del tránsito del acabamiento. El pensar no metafísico no es un pensar nuevo que reemplaza a uno anterior, el pensar no metafísico sigue conservando una relación con la metafísica y es un pensar necesario para, como afirma Arturo Leyte, "poder decir ¿qué es la metafísica?". Si hay un pensar que puede decir qué es la metafísica ese es el pensar no metafísico.

Si el pensar no metafísico acontece en el tránsito del acabamiento, el pensar no metafísico es un pensar que, también, transita, es un pensar en transición. Este no es un pensar definido. Por eso, su decir no es un afirmar categórico y su responder no es un resolver inobjetable. La tarea de comprender la esencia de la metafísica, inherente al pensar no metafísico, es una labor que acontece, que está en un tránsito sostenido y, por ende, que no acaba. Dicha tarea no es una que se planifica, se programa y, así, se proyecta su resolución. La tarea de comprender la esencia de la metafísica no es sencilla, tal es una labor muy exigente, pues quien se hace cargo de ella es un pensar que está transitando entre la metafísica y la no metafísica. La difícil comprensión de la esencia de la metafísica descansa en que la misma se piensa desde la metafísica, pues el pensar no metafísico acontece en la finalización permanente de esta. Por tanto, la metafísica, después de

todo, se tiene que hacer cargo de pensar su esencia. Y esta tarea que asume la metafísica la lleva, indefectiblemente, a exponerse a sí misma, esto es, a mostrarse como un pensamiento que partió de un error y que ha asentado un extravío.

Cuando se piensa la esencia de la metafísica se tiene que pensar el ser de esta, es decir, lo que es en atención a su surgimiento. Esto significa atender a la preocupación por el ser que heredó y al posterior estudio del ente que configuró. La metafísica, en su comienzo, movilizada por el ser, emprendió un camino que, progresivamente, la orientó hacia el ente y la concentró en él. Este fue entendido como aquel y encumbrado como eje del pensamiento y de la actuación. Cuando la metafísica piensa su esencia, tiene que dar fe, por decirlo en cierta forma, de esto último; es decir, el discurso que empodera y consagra al ente debe indicar que el posicionamiento de este es el resultado de una confusión (inicial) y de la afirmación de un extravío. Esto, evidentemente, pone a la metafísica en una situación, por lo menos, muy incómoda, pues, estaría reconociendo que su ser consiste en haber llegado a ser algo que se desvió de aquello a lo que estaba llamada a ser. En otras palabras, la metafísica tendría que reconocer que nació siendo meta *physis* pero que, en su camino ascendente, se apartó de esta y se sujetó al trabajo conceptual y a sus respectivos productos. De esta manera, la *physis*, esto es, lo que es o se muestra, fue desestimada y, consecuentemente, realzada la física, es decir, un saber que, inmejorablemente, expresa el posicionamiento del concepto sobre lo que es, en detrimento de lo que, simple y auténticamente, es. En suma, la metafísica tendría que aceptar una inconsistencia en sí misma, y eso, ciertamente, no es sencillo.

> "Deconstruir la metafísica significa entonces señalar el carácter oscilante entre ésta y su esencia, por el cual el origen de la metafísica resiste ser mostrado metafísicamente. En efecto, y como ya lo mencionamos anteriormente, la metafísica es la obturación misma de su fundamento abismal y, por lo tanto, este último no puede ser explicitado en términos que no sean los de una resistencia respecto de aquella. (…)
> Nos encontramos entonces con una torsión entre la esencia de la metafísica y la metafísica misma." (Candiloro, 2014, pp. 17-18)

Siguiendo a Hernán Candiloro, la comprensión de la esencia de la metafísica nos conduce a deconstruir a esta (a mostrar "de qué está hecha"), y esto, como lo mencionamos más arriba, recala en una exposición de la misma. Esto revela que la esencia de la metafísica es cercana a esta, por ser, efectivamente, su esencia, pero, al mismo tiempo, se aleja de ella por expresar una experiencia

(la atención al ser) que la metafísica (consolidada) desconoce. En ese sentido, no es claro cómo la metafísica puede comprender su esencia, es decir, cómo se puede hablar del origen de la metafísica desde el discurso de esta y sin que la misma quede en una mala posición. Con respecto a su sentido (inicial), la metafísica, ya desarrollada y consolidada, se presenta como un obstáculo para su comprensión. El pensamiento metafísico mismo expresa una obstrucción que reprime la posibilidad de comprensión de su propia esencia. Por eso, pensar y hablar sobre esta es instalarse en un escenario de tensión con respecto a la metafísica. Tratar el sentido genuino de la metafísica es, en un importante grado, resistirse a esta, pues la metafísica impide, paradójicamente, comprender su significado propio. "Así pues, la esencia de la metafísica no puede llegar a su acabamiento desde un punto de vista metafísico o, dicho en otros términos, la metafísica se encuentra imposibilitada de un reconocimiento absoluto con su esencia, que debe persistir como lo siempre otro e inalcanzable para ella." (Candiloro, 2014, p. 20) No hay posibilidad de un vínculo íntimo entre la metafísica y su esencia, pues no hay posibilidad de una comprensión auténtica de esta. Y si bien durante el acabamiento de aquella aparecen señales que evidencian una especie de renovada atención al ser (al atender a la diferencia ontológica, por ejemplo), ello no determina que la referida esencia deje de ser lo otro[19], porque, como lo hemos tratado, el acabamiento perdura y, con él, el mismo pensamiento metafísico.

No obstante, el darse cuenta de la referida ausencia de reconocimiento absoluto, es decir, el atender a la imposibilidad de un vínculo íntimo entre la metafísica y su esencia, denota un momento sugerente en la historia del ser, en general, y en la historia de la metafísica, en particular. Más allá de la no resolución de la tensión misma entre la metafísica y su esencia (sin subestimar lo problemático de esto), es significativo que esa animadversión sea, finalmente, pensada. Esto es posible porque se vive un momento en el que el ser es más que sustancia y la esencia es más que fundamento. Se acontece el momento de la finalización de la metafísica en el que es posible, al menos, en determinado grado, distanciarse del ser de la ontología tradicional y atender al ser como acontecimiento de des-ocultamiento. Se vive un momento, por tanto, en el que se puede

[19] Que la esencia de la metafísica sea lo otro para esta no expresa, sin embargo, que aquella se reduzca a una cuestión ajena y nada más. Si atendemos a la noción de lo otro, con ocasión del *otro comienzo* en el pensamiento heideggeriano, tendremos más elementos para comprender el lugar de la esencia de la metafísica en la historia de esta. A ello contribuirá el siguiente subcapítulo, cuyo objetivo exige tratar, en determinada medida, el otro comienzo pensado por Heidegger.

comprender, también, que, más allá del concepto tradicional de verdad, se puede pensar en la verdad del ser.

> "Un pensar que piensa en la verdad del ser ciertamente ya no se contenta [*begnügt sich*] con la metafísica, pero tampoco piensa contra ella. (…) En el pensamiento sobre la verdad del ser, la metafísica se ve superada [*überwunden*]. Cae por su peso [*wird hinfällig*] la exigencia de la metafísica según la cual debe ser ella la que administre la principal referencia al «ser» y determine de modo decisivo toda relación con lo ente como tal." (Heidegger, 2009b, p. 69; GA 9, p. 367)

En las postrimerías de la metafísica, el discurso de esta sigue presente, ejerciendo poder e influencia, pero, también, ya se muestra un pensar que no se conforma con aquel, es decir, que no se somete absolutamente a tal discurso. Este pensar no deja de reconocer a la metafísica, pero, también, ha comenzado a observarla, percatándose de su desgaste, de su cansancio. Aquel no piensa contra la metafísica, pues no puede hacerlo, en tanto acontece en ella y con ella. Como ya se ha tratado, la finalización de la metafísica no concluye en su eliminación, sino, más bien, se enlaza con su superación. Cuando se piensa la verdad del ser, la metafísica es superada; esto quiere decir que sus premisas y conclusiones son pensadas y observadas. Cuando se piensa (al menos, en cierto grado) al ser como un evento de constante y perpetuo des-ocultamiento, se (re)considera (en determinada medida) el desplazamiento metafísico de este ser y el encumbramiento respectivo del ente. En este escenario, la conclusión metafísica sobre el ser y su concepción y posicionamiento del ente ya no denotan postulados sólidos e infranqueables, sino, afirmaciones que se conservan y que, también, sugieren cierta caducidad. La metafísica ya despierta cierta sospecha, pero esto está lejos de cualquier acción que apunte a desestimarla y desterrarla.

La superación de la metafísica es desvío de la asunción que indica que superar es erradicar, pues esto último supone un desconocimiento y no reconocimiento de la metafísica. En el horizonte de la superación, la metafísica sigue siendo, sin embargo, valorada. Por ello, no tiene sentido su eliminación, no tiene sentido que esta muera y que aparezca un nuevo pensamiento que la reemplace. No se trata de deshacerse de la metafísica, no se trata de que el pensamiento deje de ser metafísico y se presente como post metafísico, por ejemplo. Esto revelaría, más bien, una falta de comprensión de la situación, es decir, un no darse cuenta de lo que exige el acabamiento de la metafísica en el que nos encontramos. Este momento de la historia del ser pide atender a la

metafísica, es decir, recordar que esta es, ante todo, un modo de ser, y recordar que la misma nació condicionada por el ser. Por eso, superarla es transformarla, pero, un transformar que es, al mismo tiempo, un recuperar. En ese sentido, se trata de ayudarla a reencontrarse, en lo posible, con su ser. Como afirma Jean Grondin: "Si Heidegger «critica» la metafísica es, en definitiva, porque juzga que ella no puede ser suficientemente metafísica, es decir, suficientemente atenta al ser, por haber cesado de maravillarse ante su acontecimiento." (Grondin, 2006, p. 347) La meta *physis*, que fue inicialmente la metafísica, es decir, un pensar interesado por el ser de lo que se presenta, dejó de ser, paulatinamente, tal. Y, luego, devino en meta-física, perdiendo de vista, poco a poco, la dedicación al ser que la motivó. Al no conservarse como meta *physis* y ni (siquiera) recordarse como tal, la metafísica no es suficientemente metafísica, pues no responde a lo que primigeniamente fue. Poniéndolo en otros términos, en la finalización de la metafísica, se puede comprender que esta no honra a lo que su nombre, primeramente, nombró; por eso, esta no es suficientemente metafísica. La metafísica es metafísica, pero, simultáneamente, no es suficientemente tal; pues es el discurso consagrado que ensalza al ente, pero, como tal, su dedicación (inicial) al ser se olvidó. Al olvidar lo que, en esencia, es, la metafísica no es suficientemente metafísica.

Esta insuficiencia de la metafísica, que asoma en su finalización, convive, con todo, con su condición de pensamiento consolidado y discurso influyente. El ser pensante sigue siendo, en principio, un ser metafísico y no porque no se dé cuenta de la insuficiencia inherente a la metafísica; pues, incluso, aunque aquel se diera cuenta de eso (como, en cierto grado, ya acontece), el mismo no puede dejar de ser metafísico, ya que nació, se formó y desarrolló en esta "época". Insistir en la tensión entre la metafísica y su esencia y en su insuficiencia no supone haber salido de ella, porque ello no es posible. Se puede tomar determinada distancia respecto de sus presupuestos y conclusiones, o, en todo caso, emprender esa tarea, pero no sustraerse de su influjo. Con esto hay que andar, permanentemente. En línea con lo anterior, Jean Grondin observa el carácter metafísico del pensar heideggeriano, en atención a que su lenguaje se alimenta, en un grado importante, del de la metafísica. Muchas de las nociones que piensa Heidegger remiten a conceptos planteados y desarrollados en la historia de la metafísica. Si bien el filósofo alemán procura pensar estos no metafísicamente, la base metafísica de los mismos es innegable (Grondin, 2006, p. 346). Acontecer en la metafísica significa, también, reconocer que no podemos salir de

ella. Durante el acabamiento de la metafísica, podemos pensar en el extravío de esta, en la tensión entre la misma y su esencia, y en su insuficiencia, y, a partir de esto, pensar que salimos, o vamos saliendo, de ella. Pero, al ser seres metafísicos y acontecer en el acabamiento permanente, seguimos en ella.

Por eso la superación de la metafísica no es eliminación. Cuando la finalización de esta nos conduce a pensar en su superación, nos invita a pensar en un acontecimiento que se distancia de un momento de cierre o término. La superación (*Überwindung*), al ser torsión (*Verwindung*), nos transmite el mensaje de que la metafísica no para, sino, se desvía, se tuerce; la metafísica nunca termina, en cierta forma y en determinado grado, esta se conserva. Comprender esto es comprender que aconteceremos, siempre, en y con la metafísica; comprender esto es comprender que, siempre, seremos seres metafísicos. En ese sentido, la comprensión de la superación de la metafísica se vincula con una experiencia cercana a la resignación.

> "La respuesta de Heidegger [al intento, sobre todo nietzscheano, de superar la metafísica] es que hay que soportar la metafísica (*verwinden*), no buscar evadirse de ella en una mística ajena al *logos* o en un discurso futuro que corre serios riesgos de ser "lo mismo". No existe alternativa a la metafísica, que constituye nuestro destino de hombres dotados de *logos*. Y, si queremos escapar del encierro, del agotamiento, al que parece condenarnos una metafísica que se encamina hacia su final[75], queda la posibilidad negativa y siempre provisional de desconstruirla desde su interior." (Aubenque, 2012, p. 66)

Deteniéndose en el verbo *verwinden* (relacionado, evidentemente, con el sustantivo *Verwindung*), Pierre Aubenque aporta en el estudio de la superación de la metafísica pensada por Heidegger. El superar, como significado de *verwinden*, expresa, también, la experiencia de sobreponerse, esto es, de ponerse por encima de algo que afecta y así afrontarlo. En ese sentido, eso que afecta no desaparece, se mantiene presente, pero, con respecto al mismo, hay una disposición de aceptarlo y "hacerle frente", esto es, mostrarse de una manera ante él. Se reconoce que hay algo que está presente y que se mantendrá así, que se resiste a desaparecer, a pesar de su desgaste o cansancio, y que hay que, por tanto, soportarlo. Entonces, superar la metafísica significa sobreponerse a ella, reconociendo su presencia permanente. En ese sentido, dicho superar expresa una experiencia que

[75] "¿Qué significa 'fin de la metafísica'? Es el momento histórico en el que las posibilidades esenciales de la metafísica están agotadas (*erschöpft*)" (*Nietzsche,* II, p. 201). [Nota a pie del texto citado]

acepta "soportar" lo que acontece y, así, andar. No tiene sentido intentar ponerle fin a la metafísica, sustrayéndonos de su influencia, pues eso no es posible. Finalmente, la metafísica desgastada es, también, el ser metafísico agotado. Sin embargo, este, al pensar en el ser, en el extravío de aquella y en su insuficiencia, encuentra una posibilidad de recuperación, al menos, transitoria. En el acabamiento de la metafísica, el ser metafísico, claramente, se acaba y, también, se repara.

Es complejo y demandante acontecer en y con el acabamiento de la metafísica. El ser pensante, que se comprende como ser metafísico, puede intentar deconstruir a esta, lo cual, como tratamos páginas atrás, es, también, exponerla; pero, al prosperar en su intento, también se expone a sí mismo. El extravío de la metafísica, la tensión con su esencia y su insuficiencia es, también, la confusión, la oposición con lo que inicialmente es y la limitación del ser que piensa. Salir de la metafísica, al menos temporalmente o en cierto grado, puede significar una experiencia ambigua y perturbadora, pues, en determinado momento de dicho tránsito (tarde o temprano), será evidente que salir es permanecer o, incluso, que es entrar más en el "juego" metafísico. La metafísica, inevitablemente, es algo que desborda. En otras palabras, esta es un pensamiento ya consumado que condiciona constantemente, ante el cual, al parecer, nada se puede hacer o se puede hacer poco. La metafísica, al comenzar su finalización, juega con la creencia de poder contrarrestarla o, siquiera, enfrentarla. Pero esta finalización, al ser acabamiento perpetuo, lo que muestra es que la metafísica sigue presente, rebasando, porque esto es inherente a ella.

> "Pero este autorrebasamiento de la metafísica ¿no es la propia metafísica? La metafísica, como su nombre parece indicar[76], ¿no consiste en rebasar límites, incluidos los suyos propios? ¿No es ella lo que viene no después o por encima, sino más allá (*epékeina*)? En concreto, es la propia metafísica la que nos invita a hacerla saltar de sus goznes, a sacar a la luz del día lo "impensado" en ella, a forzarla a reactivar las posibilidades que su desarrollo histórico había cerrado prematuramente, a volver a hallar en ella lo que habla en contra de ella." (Aubenque, 2012, p. 67)

No debe sorprendernos, siguiendo a Pierre Aubenque, el autorrebasamiento propio de la metafísica, si atendemos a su nacimiento y a cómo se fue afianzando progresivamente. La historia de la metafísica nos enseña (como se ha tratado en determinados momentos de este escrito) que

[76] Cf. J. Greisch, "La fonction *Méta* dans l'espace contemporain du pensable", in *Le statut contemporain de la philosophie premi*è*re*, Ph. Chapelle éd., Paris, Beauchesne, 1996, p. 5-27. [Nota a pie del texto citado]

esta nació yendo más allá de lo que se presenta, con el objetivo de comprender el ser de eso mismo que se presenta. Desde su emergencia, la metafísica se distinguió por ser, principalmente, "meta", es decir, por ser pensamiento que entendió que, para comprender el ser de cada cosa que es, se tenía que distanciar de eso mismo que es. En correspondencia con lo anterior, la metafísica, en su inicio, fue meta *physis*, es decir, pensamiento interesado en el ser de la *physis* y, al mismo tiempo, orientado a trascender a esta (a sobrepasarla) para comprender a aquel. En ese sentido, el desbordar, el rebasar, denota un proceder que nunca ha sido ajeno a la metafísica, sino, más bien, que expresa una característica primordial que la define. La metafísica se interesa por algo, pero no se atiene a ese algo, sino, lo rebasa, movilizada, paradójicamente, por la comprensión del ser de eso mismo. La metafísica está signada por el rebasamiento.

Por su condición de "época" en la historia del ser, este rebasamiento, tarde o temprano, tiene que afectarla a ella misma. Esto debido a que la metafísica es "suspensión" del pensamiento sobre el ser y concentración en el conocimiento del ente. A la luz de la verdad o del des-ocultamiento del ser, que dirige la historia de este, la metafísica es discurso que desoculta, esto es, que conoce inobjetablemente al ente. Pero lo que esta desoculta está unido a lo que oculta, entonces, una etapa de saber certero y luminoso deviene, inevitablemente, en un momento de duda y ensombrecimiento. Por eso, la metafísica consolidada es, también, la metafísica desgastada; cuando la metafísica exhibe, imponentemente, su consagración, también, comienza a evidenciar sus límites. La metafísica llega a mostrar cansancio, en determinado momento de su historia, su mismo despliegue la lleva a presentar limitaciones. Su discurso que desoculta pierde, en cierto grado, claridad, y, así, se presenta la duda que dialoga con lo oculto. En su historia, el andar de la metafísica se vuelve, en cierto grado, sobre esta misma y posibilita pensar qué hay más allá de ella. Cuando esto acontece, la metafísica ha comenzado su acabamiento, esto es, ha iniciado una etapa que, a pesar de ser parte de su historia, invita, en cierta forma, a desbordarla, a rebasarla. El rebasamiento que constituye a la metafísica y que se mostró, en su inicio, en el trascender la *physis*, se actualiza en el fin de su historia, al sugerir un trascender a ella misma.

Desde la metafísica misma alumbra su rebasamiento, por eso este es autorrebasamiento; así como desde el ser metafísico mismo emerge un cansancio que lo conduce a pensarse. Desde el saber nutrido y ascendente de la metafísica, se desemboca, en determinado momento, en un preguntar

más allá de este, es decir, en un preguntar sobre lo no pensado por el mismo. Por su propia naturaleza, la metafísica está destinada a llegar a este momento. Por decirlo de cierta manera, el sentido de "meta" que la constituye sugiere pensar en una especie de meta metafísica. La metafísica recala en una exposición de sí misma, la metafísica muestra aquello que estuvo llamada a ser y que, finalmente, no fue. Pero, no obstante, al mostrarse que la metafísica nació asumiendo el compromiso de pensar el ser y que, paulatinamente, sucumbió a la seducción del ente, se delinea un momento que puede conducir, en el mejor de los casos, a (volver a) pensar en lo que se perdió y olvidó. Pero, también, se puede frustrar la presencia y el despliegue de ese momento, pues el mismo, al develar la esencia de la metafísica, redunda en la inconsistencia e insuficiencia de esta. Y eso, normalmente, se procura no mostrar. Por ello, superar el saber metafísico es una tarea muy difícil y duradera. En esta tarea, no solo se trata de atender a lo que este no contempló, sino, también, de desocultar un camino que se construyó a partir de un error y que, en su desarrollo, ocultó la oposición entre la metafísica y su propio ser. Para comprender esto se requiere mucho tiempo, si se sigue viviendo en la metafísica.

Hay una relación íntima entre la superación de la metafísica y el autorrebasamiento de esta, pues la metafísica no es superada por nadie o, en otras palabras, nadie intenta superarla, sino, más bien, su superación (o la tendencia hacia esta) es el resultado de su particular acontecimiento signado por el rebasamiento. En ese sentido, su superación es su autorrebasamiento. Cuando la metafísica se supera o se rebasa, va más allá del discurso consolidado que ha llegado a ser y mira al pensamiento que comenzó siendo. La metafísica en su inicio fue meta-*physis* y esta, durante el acabamiento de aquella, merece determinada atención. ¿Qué puede significar e implicar atender a la meta-*physis* en este momento de la metafísica? La respuesta es atender al comienzo de la historia de la metafísica, en primer lugar, y, luego, volver a prestar atención a la *physis* (que nombraba a todo lo que se presenta), cuyo ser, inicialmente, se intentó comprender. Atender a la *physis* (en determinado grado) en las postrimerías de la metafísica es atender al inicio en un momento de finalización. Esto reafirma que, en el contexto del fin de la historia de la metafísica, inscrita en la historia del ser, acabar no significa cerrar e iniciar algo nuevo, sino, más bien, acontecer en el acabamiento y reencontrarse con el comienzo.

En este escenario, en cierta forma, el comienzo se revitaliza, esto es, se muestra como un momento que aconteció y que, por eso, sigue siendo presencia. El comienzo no es un punto fijo en el tiempo que sucedió y desapareció, sino, más bien, es experiencia que acaeció, que luego se frustró pero que no murió. El comienzo, como acontecimiento, se mantiene latente, aunque velado por la metafísica, pero también develado por el acabamiento de esta. Por eso la superación, que dialoga con este acabamiento, no genera una nueva etapa, sino, expresa un desvío que posibilita mirar el comienzo que aconteció, inicialmente, con unos ojos afectados por el recorrido metafísico. No se trata, evidentemente, de "traer" el primer comienzo (el pensamiento de los pensadores iniciales), sino de experienciar otro comienzo. En la historia del ser, en general, y en la historia de la metafísica, en particular, se muestra que el fin está vinculado con el inicio; como afirma Hans-Georg Gadamer, "(…) así permanece el final de la metafísica bajo la ley de su inicio." (Gadamer, 1997, p. 61) La historia de la metafísica evidencia que esta, a pesar de ser un discurso autónomo y consolidado, no se puede desprender de eso diferente que fue en su inicio; pues su finalización, que reúne consagración y cansancio, recala en un atender a la meta-*physis* que fue y, por tanto, en un volver a pensar en la *physis* que le preocupó.

> "Lo que en el comienzo [*Anfang*] en virtud del simple señorío [*Herrschaft*] de lo asombroso de la φύσις *todavía no* necesitaba hacerse diferenciable, en el acabamiento *ya no* ha sido *más* diferenciado. (…) La metafísica se ve a sí misma y su historia en el horizonte de su ensamble y como modificación de éste; frente a lo cual el comienzo no es según la historia del ser *[Seyn]* una forma previa de lo tardío, sino éste una conformación caduca del comienzo." (Heidegger, 2006, p. 323; GA 66, p. 384)

Desde la historia del ser, se evidencia el lugar primordial del comienzo; este marca la pauta de todo, al ser acontecimiento. En las postrimerías de la metafísica, se evidencia que el fin es tal gracias al comienzo; no hay finalización si no hay inicio. El vínculo entre estos es perpetuo; en cierta forma, estos dicen lo mismo. Así como en el comienzo la presencia imponente de la *physis*, y su respectivo pensamiento, no daba lugar a diferenciación alguna entre el ser y el ente, en el acabamiento, debido al imperio del ente (que reemplaza al ser), dicha diferenciación ha perdido, en un alto grado, sentido. Por tanto, el comienzo dialoga con el acabamiento y, de esta manera, conserva su vigencia. La vigencia del pensamiento del comienzo es, en un importante grado, la vigencia de la *physis*. En la finalización de la metafísica, en un contexto en que esta se autodesborda, se crea un espacio para volver a pensar a la *physis*.

Volver a pensar a la *physis* es volver a pensar al ser humano. En la finalización de la metafísica, desde el ser metafísico, se piensa al ser humano. Este es uno al final de la historia de la metafísica y otro en el comienzo del pensar. Apelando a enunciados a modo de fórmulas, Heidegger, en el curso de 1935 *Introducción a la metafísica*, presenta la distancia entre la comprensión del ser humano en las postrimerías de la metafísica y la respectiva comprensión en el inicio del pensamiento. La fórmula ἄνθρωπος = ζωον λόγον ἔχον, es decir, hombre = ser viviente dotado de razón, resume la conclusión que se esgrime, aún en un alto grado, sobre el ser humano en el final de la "época" metafísica. En dicha conclusión, se destaca la posesión del *logos*, como facultad del entendimiento y de la razón, por parte del ser humano; este es el ser que únicamente posee *logos*. En una fórmula construida libremente, Heidegger resume su interpretación de la comprensión del ser humano en el inicio: "φύσις = λόγος ἄνθρωπον ἔχων*;* el ser, el aparecer en su fuerza sometedora produce necesariamente el conjunto que es inherente al ser-humano y que lo fundamenta a éste." (Heidegger, 1997, p. 159; GA 40, p. 184) El ser humano, pensado inicialmente, se muestra sometido al acontecimiento del ser; aquel, en el comienzo, no se distingue por poseer *logos*. El *logos* expresa, más bien, eso que reúne a todo lo que es y lo trae a la presencia, y que, por tanto, lleva y sostiene al mismo ser humano. Este no posee *logos*, sino, más bien, el *logos* lo comprehende a él. El sometimiento del ser humano al *logos* es el sometimiento del ser humano al ser y, finalmente, es el sometimiento del mismo a la *physis*. Esta palabra nombró, en el inicio, al ser de una manera propia. Por tanto, originariamente, el ser humano, que es, es en atención a la presencia de la *physis*.

"*Physis*" fue la palabra primordial del pensamiento inicial, esto es, la palabra que nombró todo lo que se presenta e interpela y que, por ende, exige pensarse. Esto permite comprender la presencia de la *physis* en el nacimiento de la metafísica. Cuando se inició el fin del pensamiento inicial y fue emergiendo, paulatinamente, la metafísica, esta nació, comprensiblemente, como meta *physis*. Esto se comprende porque la *physis*, en ese contexto, todavía era un término importante, por todo lo que congregaba. Y pensar era, aún, pensar sobre ella. En el final de la metafísica, este pensamiento, en cierta forma y en determinado grado, asoma. La *physis*, a la que se atiende en el acabamiento de la metafísica, no es la palabra primordial del pensar, sin duda, pues hace bastante tiempo fue reemplazada por la naturaleza. La *physis*, a la que se atiende en la finalización de la metafísica, es una palabra "menor", porque el pensamiento que la piensa no es generalizado, sino,

excepcional, extra-ordinario y hasta accidental. Y se comprende que sea así porque el acabamiento de la metafísica no acaba con ella y su superación es torsión. El discurso de la metafísica sigue vigente en la finalización de esta.

La superación de la metafísica, sobre todo, con su sentido de recuperación, aporta en la discusión sobre la presencia y el alcance del pensamiento sobre la *physis* en las postrimerías de aquella. Pensar el desvío de la metafísica como recuperación nos induce a pensar en, primero, una mirada hacia atrás, por parte de esta "época" en la historia del ser y, luego, en una especie de vuelta al comienzo y a lo que se pensó en este. De esta manera, esta acepción de la *Verwindung* (que dialoga con la *Überwindung*) aporta en la comprensión del vínculo entre el fin de algo y su respectivo comienzo. Durante el acabamiento de la metafísica, en determinado grado, se mira atrás y, en cierta forma, se "vuelve" al inicio; así, la *physis*, esta palabra "menor", adquiere cierta presencia, llama, en un grado menor, la atención, y puede pensarse. Además, el mismo sentido de la *physis*, su significado propio, también aporta al pensamiento sobre el vínculo entre el fin y el comienzo. Lo cual hace más significativo su pensamiento o su "recuperación", en este momento de la metafísica.

El acontecimiento que muestra la misma *physis* presenta el vínculo íntimo entre el arché (origen) y el *telos* (fin). En la *physis*, el origen y el fin están unidos. Todo lo que es, sencillamente, en y con la *physis*, se despliega condicionado por un fin, el cual delimita sus posibilidades o alcances. Y este fin no es una meta o propósito planteado, posteriormente, a un nacimiento. El fin de algo ya aflora desde el origen de ese algo; la terminación de algo se puede comprender desde el nacimiento de lo mismo. Esto se evidencia en la manera en que acontece la vida de un árbol, por ejemplo; este tiende hacia otros árboles y viene de un árbol. Su acontecimiento que desemboca en la vida de otros árboles se asienta en el mismo acontecimiento que condujo a su presencia gracias a la vida de otro árbol. Cada árbol tiene a un árbol como su causa. La razón de ser de un árbol es también su fin. Esto solo manifiesta lo que es la *physis*, pues el origen y el fin de esta es ella misma (Glazebrook, 2000a, p. 105). En la *physis* se encuentran el comienzo y la finalización, en el seno de la *physis*, se unen el nacimiento y el fin, haciéndose inseparables. Por esto, es sumamente significativo que la misma *physis*, que se pensó en los inicios, se pueda volver a pensar en el fin. Es claramente revelador que la misma *physis* una, en cierto sentido, al comienzo y al fin de la

metafísica, pues ella, justamente, trata de eso. El asomo de la *physis*, en la finalización de la metafísica, no es, definitivamente, gratuito.

A partir de lo anterior, se puede pensar que la metafísica, en su fin, tenía que volver a atender a la *physis*, pues su acabamiento dialoga con el comienzo y esta expresa dicha experiencia dialogante. La *physis* fue lo que se pensó inicialmente y principalmente, y, luego, con la emergencia y el desarrollo de la metafísica, se fue perdiendo y olvidando. Pero esta pérdida y olvido no es desaparición o erradicación, esto es evidente en la finalización de la metafísica. Gracias al sentido de recuperación de la superación de esta, se puede comprender que la *physis* perdida no pierde presencia y que la *physis* olvidada puede ser recordada. Desde el acabamiento de la metafísica, se experiencia una suerte de "reposicionamiento" de la *physis*, parece que la consolidación y el desgaste de aquella condujeran, inevitablemente, a pensar a esta. En esta línea, Thomas Buchheim afirma, incluso, que, en el fin de la metafísica, la *physis* adquiere un carácter fatal, desde la perspectiva de Heidegger, pues se convierte en una condena y prisión de la que los seres humanos no nos podemos librar con nuestras propias fuerzas (Buchheim, 2007, p. 162). Sea que la *physis* se asome y adquiera cierta presencia o que, finalmente, devenga en una prisión, definitivamente, aquella llama la atención, en determinado grado, en el final de la metafísica. En este momento de la historia de la metafísica, el pensamiento vuelve a atender a la *physis* (a lo que se pensó en el comienzo), pero, este es un pensamiento que, recordemos, con todo, sigue siendo metafísico. Un pensamiento que sigue sujeto a las bases, pautas y conclusiones (no en un despreciable grado) de la metafísica, no obstante, piensa, también, a la *physis*; como se observó líneas atrás, este pensamiento no es generalizado, el mismo es, aún, un pensamiento excepcional. Esto es así porque quien piensa a la *physis* es un ser metafísico.

El pensamiento, que piensa a la *physis* y que transita en el acabamiento de la metafísica, parece "volver", en cierta forma, a sus raíces, esto es, a ser meta *physis*. En este sentido, parece como si "volviera" el inicio de la metafísica. Y este pensamiento que vuelve a atender a la *physis*, también, revitaliza, en cierta forma, al pensamiento inicial que se abocó a esta. De acuerdo con ello, parece como si el comienzo de la historia y del pensamiento "volviera", pues la palabra primordial está, otra vez, presente. Pero la presencia de la *physis*, en el final de la metafísica, no es, evidentemente, su presencia en el comienzo del pensar. Ya se ha pensado, actuado y producido mucho, desde

entonces. El pensamiento sobre la *physis* no puede desprenderse, en una importante medida, de todo lo enseñado y dictado por la metafísica; dicho pensamiento no puede desentenderse de los grandes productos generados y enarbolados por esta. Entre estos, como se trató en el segundo capítulo del presente escrito, está la naturaleza, la naturaleza de la ciencia física y eje del saber metafísico. Quien piensa la *physis*, al final de la metafísica, no puede dejar de pensar en la naturaleza, esto es, no puede dejar de pensar en esa gran región o ámbito que organiza a diferentes y múltiples entes bajo una lógica causal-mecánica. Durante el acabamiento de la metafísica, se puede pensar la *physis*, pero sin olvidar a la naturaleza, a ese todo que se terminó de perfilar como objeto y, por último, como fondo disponible de reservas.

La influencia que sigue ejerciendo la metafísica, en su misma finalización, se expresa, en un importante grado, en que la naturaleza sigue siendo un referente necesario para el ser que piensa (o intenta hacerlo) la *physis*. ¿Cómo se puede pensar a esta desde la naturaleza metafísica? ¿Qué se puede esperar de este pensar? El ser metafísico que piensa la *physis* no se "libera" de la naturaleza, sin duda, pero sí toma (o intenta tomar) cierta distancia respecto de esta. De lo contrario, no se podría comprender tal atención a la *physis*. En este escenario, pues, pensar a la *physis* no es, evidentemente, pensarla como la pensaron los pensadores iniciales, ni como se acercaron a ella Platón y Aristóteles. Más bien, este pensar la *physis* se podría comprender como un pensar que sigue imaginando a la naturaleza y hablando de ella, pero que no la reduce a su lectura metafísica. En este pensamiento, la naturaleza no sería la naturaleza de la ciencia física, sino, una naturaleza diferente, impulsada por la mirada a la *physis*. Esta naturaleza no destaca, por tanto, por ser objeto y, menos, por ser una fuente de materia a extraer y almacenar; más bien, esta naturaleza se distingue por ser, simplemente, tal, esto es, por su presentación natural.

La noción de "la naturalidad de la naturaleza" (*die Natürlichkeit der Natur*) pensada por Heidegger (y tratada en el segundo capítulo de este escrito) podría dialogar con la "nueva" naturaleza que estamos refiriendo. A partir de dicha noción, Heidegger, en determinado momento de su pensamiento, recala en la idea de una naturaleza natural o natural naturaleza. Pensamos, a partir de todo lo que se ha desarrollado al respecto, que esta naturaleza natural podría comprenderse como el fruto de este volver a atender a la *physis* que no pierde la referencia a la naturaleza de la ciencia natural, en pleno final de la metafísica. Como se trató en su momento, esta naturaleza

natural es eso que envuelve a todo lo que se presenta y es (incluido, obviamente, el ser humano) y lo conduce según su ritmo. Ella es la naturaleza "maravillosamente omnipresente" que siempre está hablándonos y enseñándonos que todo se une en el mundo. Ella es, también, la naturaleza que asalta, arremete y nos subyuga, empujándonos y llevándonos. Tal es la naturaleza que gozamos y también la que padecemos. En contraste con la naturaleza objeto, la natural naturaleza no ha sido especialmente concebida para el conocimiento y la provisión de un sujeto. Esta, más bien, es presencia que se conserva en atención a su propio movimiento.

Observamos, también, en el capítulo anterior, que se puede pensar en una especie de convivencia entre la naturaleza natural y la naturaleza de la ciencia física, porque aquella "ve la luz" en plena "época" de la metafísica. Efectivamente, en cierta medida y forma, tales naturalezas conviven porque se presentan en un mismo tiempo, en el tiempo del acabamiento de la metafísica. Lo desarrollado en este tercer capítulo nos otorga más elementos para retomar y seguir pensando dicha convivencia. Esta puede adquirir más sentido ahora, dada la naturaleza del fin de la metafísica y su respectiva superación. La metafísica que finaliza es una metafísica consagrada y, a la vez, cansada; sucede lo mismo, evidentemente, con sus productos. Estos, en general, y la naturaleza, en particular, son entes consolidados, pero, también, desgastados. Bajo estas condiciones, es natural que el pensamiento quiera tomarse cierto respiro y contemplar otros escenarios. En estas circunstancias, el ensayar una mirada metafísica a la *physis* y, por tanto, terminar pensando a la naturaleza natural, es una situación, valga la redundancia, natural. La metafísica, al finalizar, se sumerge en un acabamiento perpetuo, por eso su superación es torsión, transformación y recuperación. A partir de esto, podemos decir que la naturaleza-objeto no muere, sino, se acaba permanentemente; esta no es eliminada, sino, desviada, transformada y recuperada. En el espectro de su superación, se posibilita la presencia de una naturaleza natural, que hace recordar a la *physis* que la precedió.

El desvío que experiencia la naturaleza-objeto es el desvío que experiencia el ser metafísico que la piensa. Llega un momento en la historia de este (siempre inscrita en la historia del ser), en el que la naturaleza se distancia, en cierto grado, de su presentación más elaborada y planificada. Por decirlo de determinado modo, la naturaleza se presenta como algo más crudo, concreto y espontáneo. En este escenario, la naturaleza se muestra íntimamente vinculada con la tierra, al

punto que, en determinado momento, se puede comprender a aquella como esta. El pensamiento heideggeriano desplegado, en cierta medida, en los años treinta, trata a esta naturaleza, comprendida como tierra, en diálogo con una visión ya crítica de la metafísica y con el destaque de la historia del ser asentada en la verdad de este (Padui, 2023, p. 136). Desde fines de los años veinte, en determinados momentos de los treinta y a inicios de los cuarenta, el pensamiento de Heidegger trata a la naturaleza de una manera singular y sugerente. El pensamiento heideggeriano se aleja de la referencia a esta como ente que comparece en el mundo y, sin dejar de reconocerla en su situación de objeto funcional al conocimiento, la piensa, también, de una manera básica y la comprende como algo sensible y sencillo. Dicho pensamiento recalará, paulatinamente, en la tierra, es decir, pensar la naturaleza será pensar, también, la tierra. Pensar la naturaleza así será pensar en la andadura de todo lo que es. Ello debido a que, en la tierra, propiamente, todo lo que es anda y este andar comprehende arrastrar, caminar, correr, resbalar y caer. La comprensión de la naturaleza como tierra devela nuestra condición de seres que, ante todo, viven andando. Dicha condición ha sido ocultada por nuestra autoconcepción como sujetos que conocen.

El sentido de tierra de la naturaleza la "libera" a esta, al menos, transitoriamente, de su concepción como ámbito que articula entes y, así, fundamenta su comportamiento. En determinado momento de su historia, el pensamiento heideggeriano sobre la tierra nos remite a una manera de existir que no refiere un fundamento. Estar en la tierra es vivir sin necesidad de que algo fundamente, en ese sentido, tal vivir es un vivir liberado y presto a relucir, aconteciendo (Mitchell, 2015, p. 114). Como se trató en el segundo capítulo, cuando la naturaleza llega a ser reificada a tal grado y, consecuentemente, convertida en un almacén del que se puede sacar, sin reparos, gran cantidad de materia, se necesita emprender su salvación. Siguiendo a Heidegger, esto implica buscar la tierra, esto es, volver a mirarla y atenderla, para, de esta manera, salvar a la naturaleza. Los alcances de esta búsqueda nos remiten, finalmente, a pensar nuestra vida y a pensar el mundo en el que esta se presenta. Pensar la vida y el mundo es, propiamente, pensar cómo se vive y cómo es el mundo.

El ser humano vive, ante todo y antes que todo, andando, a eso se reduce su vida. El ser humano, que transita, sin fundamento, no ocupa, primeramente, un territorio y lo domina. Y menos, inicialmente, aquel concibe una naturaleza y la controla. Originariamente, el ser humano solo anda junto a otros seres. Los seres humanos andan, en su andar se encuentran, y en su andar también se

dan cuenta de otros seres que les salen al encuentro. De esta forma, el ser humano se da cuenta de la diversidad de lo que es y de que esta, por más grande que sea, se sostiene en una comunión, en la comunión de ser. Este vivir andando con la diversidad se comprende, finalmente, como habitar un mundo. En su camino de pensar el acontecimiento del ser, llega un momento en que Heidegger comprende que tal acaecimiento se expresa en un mundo que habitamos los seres humanos y que reúne en su seno otros modos significativos de ser. En este contexto, lo real, comprendido como lo manifiesto, es que el acontecimiento del ser es el acaecimiento de cuatro elementos o aspectos que expresan, genuinamente, lo que este es.

> «En el salvar [*Retten*] la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos, en el conducir [*Geleiten*] de los mortales acaece de un modo propio el habitar [*das Wohnen*] como el cuádruple cuidar (mirar por) de la Cuaternidad. Cuidar [*Schonen*] (mirar por) quiere decir: custodiar [*hüten*] la Cuaternidad [*das Geviert*] en su esencia.» (Heidegger, 1994b, p. 132; GA 7, p. 153)

Habitar es andar en un mundo que se manifiesta de cuatro principales maneras, las cuales son primordiales modos de ser con los que, indefectiblemente, nos vinculamos y de los que hay que hacerse cargo. El mundo apremia al ser humano, lo expone en su ser mortal y espera respuestas de él. El acontecimiento del mundo se expresa, propiamente, en la presencia de la tierra, el cielo, los divinos y los mortales. El ser que habita, el ser mortal, se vincula necesariamente con estos. Ello debido a que este es acontecimiento acostumbrado al sol, a las nubes, a la luna y a las estrellas. A partir de ello, el ser que habita es un ser expuesto a muchas cosas, como, por ejemplo, al calor que puede cobijar, pero también golpear, y al frío que puede refrescar, pero también inmovilizar. En suma, el ser humano tiene que aceptar al cielo y todo lo que este comprehende. Este ser también habita un lugar y lo comparte con otros seres. Este ser, a partir de su esencial andar, necesita un lugar para caminar, correr o, simplemente, quedarse; así como la planta, para ser tal, necesita un lugar para crecer y, posiblemente, dar frutos. Así como, también, los diferentes y múltiples animales necesitan reconocer un lugar y reconocerse en él para vivir, buscando, por ejemplo, la sombra del árbol, el agua del río o la brisa del mar. La tierra resume este lugar que se evidencia como imprescindible para vivir, por eso, esta se tiene que salvar.

La necesidad de la tierra le ayuda al ser humano a reconocerse como mortal, pues su vínculo con esta lo expone, contundentemente, como un modo de ser que es existencia, es decir, posibilidad de

ser. El ser humano que habita no es un ser que, primero, planifica y gestiona su vida, sino, ante todo, es un ser que acontece merced al acaecimiento del mundo. Aquel no es un ser que, inicialmente, define y ocupa un espacio, sino, más bien, es un ser que se encuentra "atado" a la tierra. El ser humano padece al mundo y eso relega su concepto de ente autónomo y realza su comprensión de modo de ser que anda con otros seres y entre otros seres y que, en ese trayecto, se muestra dependiente de estos. Por eso la necesidad no define su andar, sino, más bien, la posibilidad, dada su sujeción al acontecer impredecible de lo otro. El ser humano es posibilidad de ser de muchas maneras, y no porque él lo decida, sino, porque el mundo lo lleva a eso. Su ser metafísico, a pesar de lo empoderado e influyente que se presenta en la historia, es, ante todo, una posibilidad de su ser, una posibilidad que se ha concretado y conservado de manera sostenida, pero una posibilidad, en principio.

Entre los diversos modos posibles de ser del ser humano, se presenta la posibilidad de simplemente no ser, es decir, de no existir o de dejar de existir. La posibilidad de la no existencia es la más clara evidencia del ser posibilidad del ser humano; la posibilidad de su muerte es su posibilidad más propia (Heidegger, 1998, p. 271; GA 2, p. 333). Los seres humanos son, en primer lugar, (seres) mortales, y el comprender, o, en todo caso, pre comprender, su situación repercute en su ánimo, esto es, en su manera de encontrarse y de andar. Sabiendo esto que son, aquellos tienen que conducirse y acompañar al mundo; sabiendo esto que son, tienen que responder a la interpelación de todo lo que es. Esta andadura del ser humano se manifiesta en momentos amables, de fácil transitar y, también, en momentos de entrampamiento, gran padecimiento y caída. Estos últimos momentos, sobre todo, han posibilitado la experiencia de lo que no es tangible, terrenal ni mortal, la experiencia de eso que está más allá resguardando la vida y sosteniéndola. Esto se ha manifestado, históricamente, de diversas maneras, y justifica el reconocimiento del lugar de los divinos en el mundo que se habita. De esta manera, el mundo acaece como Cuaternidad (*das Geviert*) porque su despliegue es el despliegue de cuatro: el cielo, la tierra, los divinos y los mortales. En la marcha de cada uno de estos, y su respectivo acercamiento y distanciamiento, se asienta el acontecimiento del mundo. Comprender la Cuaternidad es comprender su importancia y la necesidad de cuidarla; cuidarla es habitar. La Cuaternidad se cuida (o se ve por ella) estando en ella, comprendiendo que vivir en ella y con ella es (o debe ser) salvaguardarla.

En el horizonte de este cuidado, Heidegger nos dice que guardar la tierra es salvarla. ¿Por qué hay que salvar la tierra? ¿en qué situación se encuentra esta que se requiere salvarla? En general, lo que ha de ser salvado es algo que se encuentra en riesgo, es algo que está en peligro y necesita ayuda. Además, quienes han de salvar la tierra son los que habitan, es decir, los seres humanos que son mortales. ¿Cómo comprender este salvar por parte de mortales? ¿Por qué estos pueden emprender dicha tarea?

> "Los mortales habitan en la medida en que salvan la tierra -*retten* (salvar), la palabra tomada en su antiguo sentido, que conocía aún Lessing. La salvación no sólo arranca algo de un peligro; salvar significa propiamente: franquearle [*freilassen*] a algo la entrada a su propia esencia. Salvar la tierra es más que explotarla o incluso estragarla. Salvar la tierra no es adueñarse de la tierra, no es hacerla nuestro súbdito, de donde sólo un paso lleva a la explotación sin límites." (Heidegger, 1994b, p. 132; GA 7, p. 152)

Se llega a un momento en la historia en que urge salvar la tierra y quienes, propiamente, lo pueden hacer son los mortales. Comprender esto supone comprender el sentido de salvación en el que piensa Heidegger. Esta denota, generalmente, la situación de sacar o rescatar a algo (o alguien) de un peligro. No se trata de desconocer este significado o de desestimarlo, pero sí de observar que el mismo es un sentido derivado, si atendemos a lo que, genuinamente, transmitía la palabra referida. Salvar es dejar libre la entrada al propio ser. Salvar la tierra es, por ende, liberar el camino de esta hacia su esencia. Salvar la tierra es, ante todo, dejar que esta se (re)encuentre con lo que es. Entonces, si hay que salvar la tierra, hay que reconocer que esta está atada, pues está impedida de desplegar su ser naturalmente. En un momento de la historia, en cierta forma y en un determinado grado, la tierra no es tierra, pues la tierra ha devenido en algo que se posee y se somete. Al concebirse así, la tierra no es, auténticamente, tierra. Esto denota un problema y el mismo se agrava si el ser que piensa no comprende esta situación en la que se encuentra la tierra, a pesar de que, incluso, ya hay voces que hablan, en cierta medida, de ello. El escenario es crítico cuando al ser que piensa le es muy difícil imaginar otra manera de entender la tierra que se distancie de su objetivación.

Esta situación de la tierra nos remite a la situación de la naturaleza en la etapa de consolidación de la metafísica. A partir de todo lo desarrollado al respecto, podemos decir que tales situaciones son la misma. La instrumentalización extrema de la naturaleza se manifiesta en la obturación del ser

de la tierra. La situación de la tierra es la cara más evidente e inmediata del gran problema en el que se encuentra la naturaleza. Como se trató en el segundo capítulo, la salvación de la naturaleza involucra a la tierra; como decíamos, siguiendo a Heidegger, salvar la naturaleza descansa en buscar la tierra. A estas alturas del presente escrito, comprendemos que este buscar es salvar. Salvar la tierra es liberar el camino para que esta se reencuentre y esto significa, al mismo tiempo, desprendernos del entendimiento que hemos heredado e interiorizado con respecto a ella y que ha conducido a su sometimiento. Este desprendimiento se expresará en el volver a atender a la tierra en su ser, Este volver a atender es, también, buscar a la tierra que se perdió y olvidó. Al buscar a la tierra, ya, en cierto sentido, se la está salvando, y, al mismo tiempo, ya se está salvando a la naturaleza.

En el fin de la metafísica, la naturaleza es, en cierto sentido, la tierra, y este sentido es el de la naturaleza natural. Como ya se ha tratado, en plena "época" de la metafísica y bajo el imperio de la naturaleza de la ciencia, se puede pensar en una naturaleza particular y claramente distante de esta. Dicha naturaleza es la naturaleza natural, la cual, evidentemente, no rige el pensar y el actuar humano, pero se presenta, esto es, se muestra, al menos tímidamente. El pensar y hablar sobre esta naturaleza "maravillosamente omnipresente" no discute, sin duda, el dominio de la naturaleza metafísica, pero sí invita a pensar más allá de esta. Este pensar más allá es, al mismo tiempo, pensar más acá o más atrás de tal ente empoderado. Esto significa pensar, en última instancia, en lo que se presentó y pensó primero, es decir, la *physis*. El rememorar a esta y el distanciarse de la naturaleza metafísica confluyen en la naturaleza natural. Una naturaleza concebida como objeto y como fondo disponible de reservas conduce a pensar en una naturaleza que requiere ser salvada. Ante la imposibilidad de la vuelta de la *physis*, el pensamiento (que sigue siendo metafísico) piensa en la naturaleza natural.

Esta naturaleza es, inevitablemente, la que asalta y la que subyuga; esta es la naturaleza que no se concibe, sino, más bien, que se experiencia. La naturaleza natural nos toca y nos envuelve; esta es el lugar en el que andamos (el suelo que pisamos), y no el escenario que levantamos y aseguramos. En ese sentido, dicha naturaleza se puede comprender como tierra. Cuando la metafísica ya está consagrada y, también, desgastada, se presenta cierta posibilidad para la referida naturaleza. Esta posibilidad germina ante la superación o torsión de la metafísica, esto es, ante el acontecimiento

de su transformación y recuperación. Durante el acabamiento de la metafísica, se puede pensar, en determinado grado y transitoriamente, en un mundo que no es el proyectado y armado por esta, esto es, en un mundo que puede considerarse pre metafísico, el cual "habla por sí solo". La presencia de este no está decidida y pauteada por el ser racional que quiere avanzar en su conocimiento, sino, condicionada por su propio movimiento. Pensar en este mundo nos lleva a pensar, inevitablemente, en otra naturaleza.

El acontecimiento del ser expresado en la Cuaternidad puede comprenderse como la respuesta posterior de Heidegger a la necesidad de pensar, de otra manera, el mundo. El mundo es la interacción de cuatro aspectos o manifestaciones del ser que se reúnen en su cercanía, sin comprometer, por ello, la distancia entre una y otra. En un mundo que se presenta y desenvuelve así, la naturaleza puede estar cerca y hablarnos (Foltz, 1995, p. 105). Ello debido a que el acontecimiento de los divinos, de los mortales, del cielo y, sobre todo, de la tierra nos conducen a pensar en una naturaleza que no es, en principio, un todo estructurado sujeto a una lógica mecánico-causal, sino que es, ante todo, aquello que está presente en cada cosa, de forma admirable, y que así nos habla e interpela. Por tanto, la Cuaternidad se muestra como una comprensión del mundo que ayuda a la emergencia de esa naturaleza que no es la de la metafísica ni tampoco la *physis* griega. Con un mundo como Cuaternidad, la naturaleza natural sale al frente y brilla. En determinado grado, la Cuaternidad y la naturaleza natural hablan de lo mismo.

3.4 Superar y volver a pensar. El sentido de la naturaleza en un otro comienzo y la necesidad de (volver a) pensar: la natural ambigüedad

Al tratar, páginas atrás, el acabamiento de la metafísica, habíamos observado que este se confunde con el comienzo, en general, y con el otro comienzo, en particular. Comprender esto exige comprender el sentido del comienzo. El comienzo (*der Anfang*), en el pensamiento heideggeriano, es una noción que expresa un acontecimiento que, como tal, es constante y duradero. El comienzo no es un punto fijo en el tiempo o un suceso que se puede fechar de manera precisa. El comienzo tampoco es un punto de partida que, como tal, determina u ocasiona algo; el comienzo no se debe comprender como un inicio que genera un resultado o que determina un camino que lo deja atrás (Barbarić, 2016, p. 85). Este entendimiento del comienzo está influenciado por el discurso

metafísico, en el que se afirma una asociación entre lo anterior y lo posterior con los conceptos de causa y de efecto. El comienzo no se equipara con una causa situada en el pasado, así como el fin no se corresponde con un efecto que se presenta en el futuro. Esta manera de pensar cumple un rol importante en la ciencia histórica (*Historie*), que es el concepto de historia postulado y consolidado en la metafísica. Pero, esta es, ante todo, "época" en la historia del ser, "época" en una historia (*Geschichte*) condicionada por la verdad de este. En esta historia, conducida por el acaecimiento de des-ocultamiento, el comienzo (como el fin) es acontecimiento.

En esta historia, en la que es la metafísica y en la que, por tanto, somos nosotros, no se presentan etapas delimitadas y concluidas, esto es, fases marcadas por un punto de inicio y un punto de cierre claros. La historia del ser comprehende, más bien, momentos que son acontecimientos y que, como tales, acontecen (valga la redundancia) permanentemente, es decir, transitan sin un inicio ni un fin precisos. En esta andadura, hay un vínculo perenne de lo sido, lo que es (o está siendo) y lo que está por ser (o está llegando a ser). En este sentido, el comienzo, como acontecimiento, acaece continuamente, es presencia latente. Si bien este puede perder visibilidad, eso no quiere decir que termine. Esto permite comprender la presencia del primer comienzo (*der erste Anfang*) y la posibilidad del otro comienzo (*der andere Anfang*) en el pensamiento de Heidegger. El comienzo es movimiento perpetuo, el comienzo es andar incesante; por ende, el comienzo es, propiamente, (siempre) comenzar. El movimiento permanente del comienzo se expresa en el primer comienzo que acabó (no que terminó) y en el otro comienzo que se avizora.

Como acontecimiento condicionado por la verdad del ser, el comienzo expresa el desocultamiento y el ocultamiento. El comienzo fue presencia luminosa con el pensamiento inicial y, luego, paulatinamente, devino en ausencia o en un oscurecimiento que lo relegó pero que no lo eliminó. Por eso, en atención a la latencia del comenzar, el primer comienzo se presentó y el otro comienzo se anuncia; hay un vínculo íntimo entre estos. Desde la presencia oculta del primer comienzo y gracias a esta, se asoma y se deja pensar otro comienzo que no es una etapa nueva, sino, un volver a ser presencia de aquel (a partir del recojo de lo que dejó), pero bajo las condiciones del fin de la metafísica. El acontecimiento del comienzo se expresa, necesariamente, en el primer y en el otro comienzo, estos le dan sentido a la idea de comenzar. Así, pues, propiamente, no hay un comienzo, sino, más bien, (solo) hay comienzo. Heidegger afirma, en el texto de 1941 *Sobre el comienzo*,

que la riqueza del comienzo consiste en la pluralidad de comienzos (Heidegger, 2007b, p. 66; GA 70, p. 64). Por decirlo en cierta forma, se comenzó, se comienza y se comenzará, permanentemente. El comienzo, definitivamente, no es un punto en el tiempo, sino, es un acaecimiento que siempre es presencia, que siempre está andando, emergiendo o sumergiéndose.

En el fin de la metafísica y desde su superación, se crean las condiciones para atender al primer comienzo, esto es, para rememorarlo. El momento de consolidación y de cansancio de la metafísica posibilita pensar en el nacimiento de esta y, por ende, en sus raíces; de esta manera, el pensamiento recala, a la larga, en lo que la originó, es decir, en el pensamiento sobre el ser. Este pensamiento es, genuinamente, el pensamiento inicial, el pensamiento del comienzo, el cual, a la luz del asomo del otro comienzo, es el del primer comienzo. Se puede comprender, genuinamente, a este, pues se ha llegado a un momento en la historia en el que el alejamiento requerido, para ello, se ha alcanzado; de esta forma, se puede comprender que dicho comienzo inicial posibilitó (no buscó) un discurso que se concentró en el ente en desmedro del ser (Heidegger, 2003a, p. 157; GA 65, p. 186). La relevancia del primer comienzo se evidencia en un momento de acabamiento. Dado el asomo del otro comienzo, se puede decir (en cierto sentido) que el primer comienzo muestra actualidad.

El primer y el otro comienzo son, sin duda, diferentes, pero, al mismo tiempo, se asemejan en su ser comienzo. La distancia entre estos no deviene en oposición, pues el segundo se debe al primero y ambos, con su presencia, afirman el comenzar. Por ende, referir a tales como antiguo y como nuevo es no reconocerlos en su esencia. El otro comienzo no es un nuevo comienzo que expresa una discontinuidad con respecto a lo anterior; más bien, aquel resguarda al primer comienzo y busca conservar (desocultar) lo que este enseñó y dejó. El otro comienzo es la prueba de la "omnipresencia" del comenzar (Fell, 1971, p. 228). El comenzar se muestra siempre, ya sea como lo presente o como lo no presente. Y en el final de la metafísica, el comenzar se desoculta, esto es, vuelve a ser lo presente, desde el otro comienzo. De esta manera, se reafirma el fin de la metafísica no como cierre, sino, como acontecimiento de acabamiento constante, y, por ende, se afirma a esta como "época" que no termina, sino, que, permanentemente, acaba. Si la metafísica no concluye, la idea de lo nuevo se torna, por lo menos, problemática, en la historia del ser, en general, y en la historia de la metafísica, en particular. Si algo nunca concluye, lo nuevo, que lo sucedería, no

aparece, pues la afirmación de lo nuevo está sujeta a la pérdida de presencia y legitimidad de lo anterior. El otro comienzo, siendo diferente al primer comienzo, no es, estrictamente hablando, un nuevo comienzo, pues no puede dejar de reconocer a aquel, pues necesita la presencia (latente) del mismo para ser.

El asomo de este otro comienzo alimenta nuestro pensamiento sobre la situación de la metafísica en su acabamiento. Es claro que la "época" de la metafísica no termina y no es sucedida por una etapa nueva; consecuentemente, tiene que acontecer lo mismo con todos sus productos. Estos no terminan y, por ende, no son sucedidos por otros nuevos. Dichos productos, como la metafísica, acaban, perpetuamente, y, como esta también, presencian otro comienzo con el que, necesariamente, se relacionan. Nos toca pensar de manera más rigurosa (en lo posible) en la situación de tales productos o entes metafísicos, los cuales están acabando y, en este tránsito, nos conminan a atender a otro comienzo. Si el primer comienzo está íntimamente vinculado con el primer pensamiento o el pensamiento inicial, el otro comienzo, también, debe remitir a un pensamiento, esto es, a una manera de pensar que es otra, evidentemente, pero que siempre se debe a la inicial. Este otro pensamiento nos puede ayudar, probablemente, a comprender a los productos de la metafísica que, como ella, están acabando y que, al mismo tiempo, nunca terminan. Entre estos entes, la naturaleza tiene un lugar central en la presente investigación.

La naturaleza está acabando, pero la naturaleza nunca termina. ¿Qué puede significar esto? ¿Cómo comprender el sentido de esto que acabamos de decir sin pensar en una eventual contradicción? Como lo hemos tratado, sobre todo en el segundo capítulo, tal naturaleza es la naturaleza metafísica, que acontece acabando pero que nunca llega a su fin, como la misma metafísica. Esa misma naturaleza que acaba, permanentemente, convive, también, con una naturaleza que se presenta, la cual no es ella y, además, rememora a la *physis*. Acudiendo a la poesía de Hölderlin, Heidegger piensa a esta naturaleza como "lo maravillosamente omnipresente" y la comprende como naturaleza natural. Y, también, apoyándose en el pensar de dicho poeta, el filósofo alemán observará que la palabra "naturaleza", en determinado momento, ya no cumple con la tarea de nombrar eso que nos asalta, impresiona y nos lleva. Es decir, esto, que se presenta, nos maravilla y somete, sigue aconteciendo, pero la palabra que lo nombra ya no es suficiente. La tachadura, por parte de Hölderlin (en un borrador), de unos versos de "En las fuentes del Danubio", que aludían

a la relación entre la naturaleza y lo sagrado, puede ser una señal, según Heidegger, de una especie de desgaste de la referida palabra.

> "Pero incluso estos versos tachó el poeta a poco de escribirlos en una corrección a lápiz, hecho que señala Hellingrath (IV2, p. 337 s.) añadiendo la observación de que a partir de ahora a Hölderlin ya no le basta el nombre "naturaleza". En realidad, el nombre "naturaleza" ya está superado [*überwunden*] en cuanto palabra poética fundamental en el himno "Como cuando en día de fiesta…". Esta superación [*Überwindung*] es la consecuencia y la señal de un decir que quiere empezar a ser más inicial [*anfänglicher*]." (Heidegger, 2005a, p. 65; GA 4, p. 58)

El acabamiento de la naturaleza se podría expresar en el desgaste de la palabra "naturaleza" como término que nombró, y que sigue nombrando, ese ámbito delimitado y sólidamente estructurado, objeto del saber metafísico. Dicho desgaste se explicaría en atención a que la naturaleza siempre fue eso, pero ya no es solamente eso en las postrimerías de la metafísica, pues ya asomó esa naturaleza que interpela y subyuga. La naturaleza es, preponderantemente, la naturaleza metafísica, pero no es únicamente tal. El término "naturaleza" está íntima y tradicionalmente relacionado con el ente metafísico, pero, en el acabamiento, esta ya nombra, también, algo muy diferente a este. En ese sentido, tal palabra pierde, en determinado grado, legitimidad. Su condición de nombre que, valga la redundancia, nombra a lo que maravillosamente se muestra en todo lugar alimenta, ciertamente, una problemática. Esto, desde el pensar de Heidegger, se evidencia, claramente, en el decir poético, que es el decir que mejor recoge la mostración del ser. El filósofo alemán afirma que la "naturaleza" ya está superada (*überwunden*) como palabra poética fundamental, lo cual no quiere decir que la misma desaparezca en el lenguaje poético, si atendemos al sentido particular de "superación" en el pensamiento heideggeriano. La naturaleza se transforma y se recupera en el decir poético; a partir de este, esta palabra presenta un sentido que no se reduce al ente que se configura por y para el sujeto, sino, también, denota aquello que sorprende y maravilla presenciando en todo lo que es.

Este otro sentido de la naturaleza (claramente distante del de la naturaleza objeto) conduce a pensar en el desgaste de esta palabra, por su uso constante para nombrar al ente metafísico. Y, por tanto, esto sugiere la posibilidad de "reanimar" y de cuidar a esta palabra, esto es, pensar de otra manera a la misma y así recalar (recuperar), finalmente, en lo que fue su comienzo, en la naturaleza griega, es decir, en la *physis*. Quizá, siempre desde el decir poético, se trate, también, de seguir hablando

de la naturaleza (que se presenta y nos domina), pero sin decir "naturaleza". Así, el poeta puede hablar del amanecer que se presenta, iluminando y aclarando, atendiendo a la naturaleza (natural), pero sin decirla. La superación de la naturaleza, por tanto, denota, ante todo, el acontecimiento de esta, esto es, cómo acaece ella (qué está pasando con ella) en un momento de acabamiento. Y esto, finalmente, demanda cuidado al nombrar lo que está aconteciendo. En este contexto, se trata de decir lo que se está mostrando y no de afirmar lo que se concibe. En este punto, ayuda el rememorar al pensamiento inicial, pues este pensamiento es, también, un decir inicial, esto es, un decir palabras que nombraron lo que salía al frente y no lo que se concluía de lo mismo. De esta manera, se puede comprender el que la palabra "naturaleza" se "supere", ya que en la semántica de esta está fuertemente instalada la idea de región o ámbito claramente delimitado, atravesado y fundamentado por una lógica deductivo-causal. Pero, como sabemos, esta "superación" no es eliminación, sino, torsión, porque, en el fin de la metafísica, en el que ya se muestra otro comienzo, también se asoma otra naturaleza. Esta es la naturaleza natural, la cual se sigue nombrando "naturaleza". Por tanto, la naturaleza, en cierta forma y medida, se desvía de lo que fue, pero sin dejar de ser eso mismo. En un momento de la historia del ser, en general, y de la historia de la metafísica, en particular, la naturaleza es naturaleza metafísica y, también, es otra naturaleza, claramente diferente. De eso trata su superación, que es superación, a la vez, de la palabra que es.

En el decir poético, siguiendo a Heidegger, se muestra, de manera natural, la superación de la palabra "naturaleza". Lo que dice el lenguaje poético, y cómo lo dice, nos permite comprender la situación de la naturaleza en el acontecimiento de acabamiento de la metafísica, es decir, nos permite comprender el desgaste de la palabra, mas no su erradicación. Lo que transmite el decir poético nos ayuda a comprender que la naturaleza no es, en principio, ámbito o región, sino, eso que nos rodea y nos condiciona. Y el decir poético, también, nos permite comprender que eso se puede referir como naturaleza natural, como lo maravillosamente omnipresente, o de otra manera.

> ""En la vida común nos movemos más o menos con el lenguaje porque nosotros expresamos sólo relaciones superficiales. Tan pronto el habla se refiere a las relaciones más profundas aparece inmediatamente otro lenguaje, el poético" (*Obras*, 2ª parte, t. XI, Weimar 1893, pág. 167). A estas relaciones más profundas de la existencia humana se refiere Johann Peter Hebel cuando escribe:
> "Nosotros somos plantas que – lo confesemos con gusto o no – con las raíces debemos ascender desde la tierra, para poder florecer en el eter (sic) y dar frutos". (III, pág. 314).

> La tierra: Esta palabra nombra, en la frase de Hebel, todo aquello que como visible, audible, palpable nos apoya y nos circunda [*trägt und umgibt*], nos enardece y nos calma [*befeuert und beruhigt*], o sea, nombra a lo sensible.
> El eter (sic) (el cielo): Esta palabra nombra en la frase de Hebel, todo aquello que percibimos pero no con los órganos de los sentidos: lo no-sensible, el pensamiento, el espíritu." (Heidegger, 2000a, pp. 78-79; GA 13, pp. 149-150)

En el decir poético de Johann Peter Hebel, nos reencontramos con la tierra, en la que nos encontramos cual plantas, y solo desde la cual podemos comenzar a pensar. Esta tierra que nos rodea, lleva y sostiene, y que también nos conmueve y apacigua, nos hace rememorar a la natural naturaleza. Y si la naturaleza es palabra desgastada y superada, podemos pensar que, siempre en el lenguaje poético, la tierra ayudaría a nombrar eso que la naturaleza no puede referir, al menos transitoriamente. De esta manera, la tierra, otra vez, se muestra como "salvadora" de la naturaleza. En cierto sentido, la tierra toma el lugar, temporalmente, de la naturaleza, en atención al desgaste de esta que, no olvidemos, no deviene en desaparición. En el tránsito del acabamiento de la metafísica que desemboca en el resurgir del comienzo, la tierra se presenta como la naturaleza. A partir de ello, podemos pensar que el acontecimiento del otro comienzo es acaecimiento, también, de otra naturaleza. Cuando el otro comienzo asoma, finalizada la metafísica, asomaría, también, otra naturaleza, al estar acabando la naturaleza metafísica.

De la misma manera que el otro comienzo, esta otra naturaleza no es una nueva naturaleza. Y no es tal porque no sucede a una naturaleza que ya terminó y desapareció, sino, más bien, es una naturaleza que convive con la de la metafísica. Esta otra naturaleza se distancia nítidamente de la naturaleza metafísica y, también, invita a recordar a la *physis*. Debido a esto, dicha naturaleza es "otra", es decir, su otredad descansa en encontrarse en las antípodas de la naturaleza objeto y en "volver" a la *physis*, al acercarse su sentido al de esta. De la misma manera, el otro comienzo es "otro" porque se asienta en la superación de la metafísica y porque retoma (pero no repite) el comenzar trazado por el pensamiento inicial. Es una situación de tránsito la de esta otra naturaleza, esto es, esta se encuentra transitando entre la naturaleza metafísica y la *physis*, pues se aleja de aquella y se acerca a esta, pero sin dejar de ser naturaleza. Esto nos conduce a pensar en la naturaleza natural, pues esta (como se trató en el segundo capítulo) también presenta la misma situación. La naturaleza natural que piensa Heidegger y a la que comienza a nombrar, en determinado momento de su pensamiento, es una naturaleza particular, que se encuentra entre la

naturaleza del saber metafísico y la *physis*. Dicha naturaleza se distancia tajantemente de aquella, pero, con todo, sigue nombrándose "naturaleza". El sentido de la misma presenta cierta comunión con el significado de la *physis*, pero, comprensiblemente, ya no puede llamarse así.

La situación de tránsito de esta otra naturaleza, es decir, su misma naturaleza, desde la óptica de la metafísica (que es un discurso que acaba y no termina), se corresponde, en el mejor de los casos, con la hibridez. Y, en el peor escenario, dicha naturaleza se asume como incomprensible (para el entendimiento humano) y es desestimada. En tanto la naturaleza natural no es un ámbito rigurosamente delimitado y estructurado en función de una lógica causal mecánica, la misma no se entiende y es relegada, pues el razonamiento humano no concibe, ni soporta, lo inconcebible. Cuando la ciencia física afirmó y consolidó a la naturaleza, en la historia del pensamiento occidental, se apropió de ella. De esta manera, se enseñó y aprendió que la naturaleza es lo que el conocimiento científico dicta, y esto se constituyó, a la vez, en un pilar muy importante del pensamiento metafísico. El momento de acabamiento de este, no obstante, se presenta como un momento propicio para pensar sobre la naturaleza, en atención a la que está acabando y a la que está asomando. En este pensar la ciencia no tiene un lugar.

> "La pregunta por nuestras relaciones fundamentales con la naturaleza, por nuestro conocimiento de la naturaleza en tanto que tal, por el dominio sobre la naturaleza, no es una pregunta de la propia ciencia de la naturaleza — sino que esta pregunta es ella misma puesta en cuestión en la pregunta de si y cómo todavía nos habla el ente como tal en su totalidad." (Heidegger, 2009c, pp. 74-75; GA 41, p. 49)

La pregunta por el sentido, finalmente, de nuestra relación con la naturaleza no le compete a la ciencia, pues esta no está capacitada para intentar darle una respuesta. La ciencia nace y se afirma sobre la base de la prescindencia y olvido, paulatinos, de esa pregunta, por ende, no tiene nada que decir al respecto. Tal pregunta no es científica, pues su planteamiento supone un retroceder respecto de todo lo postulado, desarrollado y concluido por la ciencia. Por tanto, tal pregunta es pre científica y, también, pre metafísica. La misma es inherente a la cuestión primaria que nos conmina a pensar sobre la experiencia de que nos sale al frente, no un ente puntual, sino, todas y cada una de las cosas que son. Esta cuestión, que comprehende a la pregunta por el significado de nuestro vínculo con la naturaleza, es, propiamente, ontológica. Tal pregunta, por ende, también lo es. La pregunta que se preocupa por la interpelación de todo lo que es, esto es, por la situación y

el acontecimiento de esta interpelación, es, genuinamente, ontológica. Tal pregunta conlleva a recordar a la preocupación primordial que animó al pensamiento inicial. Esta interrogante dialoga con la pregunta que piensa a la naturaleza y a nosotros. En las postrimerías de la metafísica, acontece, de tal manera, la historia, que parece recuperarse la preocupación por la mostración de todo lo que es.

La pregunta por el sentido de nuestra relación con la naturaleza expresa una especie de "vuelta" de la ontología originaria y auténtica (diferente de la ontología tradicional sostenida por el pensamiento filosófico). Dicha pregunta denota, de esta forma, en determinada medida, un volver a atender al ser, que Heidegger lo nombra "*Seyn*" para distanciarse del de la ontología tradicional. Finalmente, tal pregunta nos compromete a pensar, propiamente, al ser, alejándonos de la reflexión o el razonamiento que lo abordan y lo entienden como presencia consistente y permanente. La ontología tradicional conserva la preocupación por el ser (*Sein*), pero esta concluye en una comprensión de este como esencia y fundamento, la cual se asumirá en lo posterior en la historia de la metafísica. Heidegger, en un momento de su pensamiento en el que ya atiende al fin de la metafísica, piensa al *Seyn* (ser) y destaca su ser acontecimiento. Pensar al *Seyn* expresa un intento de tomar distancia de la metafísica, exponiendo, a la vez, a esta, esto es, incidiendo en lo que sostuvo su nacimiento y en el olvido posterior de eso mismo. "En la medida en que un pensar emprende el camino que lleva a experimentar el fundamento de la metafísica, en la medida en que dicho pensar intenta pensar en la verdad del propio ser en lugar de representar lo ente en cuanto ente, en esa medida, el pensar ha abandonado hasta cierto punto la metafísica." (Heidegger, 2009b, p. 68; GA 9, p. 367) Cuando se piensa al *Seyn* y no al *Sein*, se intenta dejar a la metafísica, pues se acusa al ser trastocado al cual ha afirmado y consagrado esta. Pero, como se ha tratado, dicho intento expresa una tarea imposible, pues el acabamiento de la metafísica no es el término de esta y, por tanto, el ser metafísico (quien piensa metafísicamente) nunca llega a concluir.

Pero, al mismo tiempo, en tanto la superación de la metafísica es transformación y recuperación, su alejamiento es posible, aunque solo en cierto sentido y en determinado grado. El alejamiento respecto de la metafísica es el alejamiento respecto del pensamiento metafísico; dejar la metafísica es, pues, dejar de pensar metafísicamente. En el fin de la metafísica, cuando su acabamiento se confunde con el otro comienzo, se recupera el comenzar y, con él, el pensar propio de este. Cuando

el comenzar se vuelve a presentar, una genuina manera de pensar también se vuelve a mostrar. No se trata de que el primer comienzo y el respectivo pensamiento inicial vuelvan, sin duda, sino de que otro comienzo y otro pensar aparecen, recogiendo lo que aquellos dejaron. Esto tiene que ser así porque la metafísica aconteció y acontece. Esta nació y configuró una historia en la que nos encontramos y desde la que hablamos. En la historia del ser, la metafísica es una "época" determinante, su finalización, más que expresar su pérdida de vigencia, evidencia su permanencia, aunque tal es una permanencia, digamos, crítica. Desde la metafísica y con la metafísica, en su finalización, se comienza y se piensa.

Volver a comenzar es volver a comenzar a pensar. El primer comienzo inauguró un pensar que se desvaneció, evidentemente, pero que no dejó de ser y que puede llegar a nosotros como el otro comienzo (Fell, 1971, p. 222). Nos toca intentar comprender el sentido de este pensar, pensando en las postrimerías de la metafísica. Esta tarea no es sencilla, si atendemos a que el pensar sobre este pensar no deja de estar influenciado por la reflexión metafísica. Desde los parámetros del tiempo metafísico, recuperar el pensar (inicial) se entendería como inspeccionar el pasado e identificar lo que quedó atrás, alejado. Esta manera de proceder ya expresa un lastre para la tarea de comprender el pensar en el inicio, el cual intenta volver a mostrarse en el final. Se trata, pues, de que esta tarea, y el esfuerzo que la acompaña, "(…) no sea una voluntad insensata de renovar lo pasado sino la sobria disposición a asombrarse ante la venida de lo temprano [*vor dem Kommenden der Frühe*]." (Heidegger, 1994c, p. 24; GA 7, p. 23) Pensar el pensamiento en el inicio exige desprendernos, al menos temporalmente, del concepto de tiempo y de su respectiva subdivisión en tres tiempos. Solo a partir de ello es posible comprender la venida de lo temprano, esto es, comprender que lo que aconteció inicialmente puede mostrarse como posible presente. De esta manera, la división del tiempo en presente, pasado y futuro, y su respectivo gobierno, se desestiman. Dicha división ha enseñado que tales tiempos son fases o estadios claramente delimitados que se suceden, indefectiblemente, y que, así, organizan el mundo y la vida.

Este pensar singular, que nos ocupa, que se vincula con la superación de la metafísica, expresa, consecuentemente, lo problemático de esta superación. Este otro pensar, en el que presencia el pensar inicial, al "superar" al pensamiento metafísico, evidencia, también, la dificultad de sustraerse del mismo. Este otro pensar, cuya presencia ya es una crítica a la metafísica, sigue

aconteciendo, no obstante, en ella y vuelve a atender a su origen. Este otro pensar llama la atención con respecto al sentido de la emergencia de la metafísica y a la pérdida del mismo. "El pensar no supera [*überwindet*] la metafísica por el hecho de alzarse por encima de ella sobrepasándola y guardándola en algún lugar, sino por el hecho de volver a descender a la proximidad de lo más próximo. El descenso, sobre todo cuando el hombre se ha estrellado ascendiendo hacia la subjetividad, es más difícil y peligroso que el ascenso." (Heidegger, 2001a, p. 288; GA 9, p. 352) Este otro pensar no se impone a la metafísica y la destierra, sino, más bien, su presencia es evidencia del desgaste de esta y, de esta manera, la expone. Este pensar es el resultado del vertiginoso ascenso del pensamiento metafísico y su consolidación como pensamiento de un sujeto. La metafísica ascendió (se desarrolló) hasta donde ya más no se puede ascender, por tanto, después de eso, tarde o temprano, el descenso tiene que acontecer.

El descender desde lo más alto de la metafísica llega, inevitablemente, al inicio de esta, a lo que posibilitó su nacimiento. Esto, en términos ontológicos, es lo más próximo, lo más cercano, aunque, desde la óptica cronológica-historiográfica, sea lo más lejano y ya pasado. El descenso, pues, expone (o tendría que exponer) a la metafísica, ya que devela lo que desencadenó su presencia y, de esta forma, la muestra como olvido de su razón de ser. El descenso expone a la metafísica como lo que inicialmente fue, es decir, meta *physis*. Con todo, dicho descenso es como un quehacer difícil y peligroso, porque lleva a cuestas, en determinado grado, el peso del discurso metafísico y porque su exposición del mismo puede ser amenazada y, así, acallada.

Después del ascenso absoluto de la metafísica, lo que queda es el descenso, así como desde el acabamiento de aquella emerge otro pensamiento. Este pensar, que renace, es, en cierto sentido, un descender, es decir, es un pensamiento que desciende, en contraste con el pensamiento metafísico que siempre ha estado en ascenso. Este descender del pensar es un volver y recuperar lo que en el comienzo se atendió y que fue primordial. De esta manera, la marcha de este pensar se muestra como una marcha que procura distanciarse de las directrices metafísicas que propugnan el avance sostenido hacia adelante. Este pensar no tiende a eso, pues este pensar procura atender, propiamente, al ser y eso implica distanciarse de la consigna de la obligatoria fundamentación que asegura el progreso del conocimiento.

> "Seremos capaces de pensar la agudeza de lo simple de la singularidad del ser [*Seyn*] en su esencia como evento y comienzo [*Ereignis und Anfang*] tan sólo cuando en general "pensemos" ["*denken*"], es decir: cuando podamos osar el salto a la nada [*den Sprung in das Nichts*], porque somos acaecidos-apropiadoramente en nuestra esencia por el ser [*Seyn*] mismo." (Heidegger, 2007b, p. 31; GA 70, p. 18)

Pensar no es reflexionar de manera pautada con la clara convicción de alcanzar un objetivo. Pensar, más bien, denota un andar que no asegura nada ni pretende hacerlo, simplemente acontece sin la preocupación por apuntalar algo y sin el temor de llegar a nada. Pensar es, sencillamente, prolongar nuestro acaecimiento, el cual expresa la andadura del ser. Y atender a este, como evento que es, es pensarlo desde nuestra situación de seres que, también, y, ante todo, acaecen. Estos seres, luego, se asumen como sujetos que conocen porque fundamentan. El pensar referido no fundamenta, solo piensa. Este pensar no está sujeto al objetivo de conocer y resolver todo; en ese sentido, el mismo no tiene la ambición de la reflexión metafísica. Este pensar puede preguntar, de hecho, lo hace, pero, no necesariamente, responder.

> "El pensar pensante es preguntar; él mismo nunca responde; y ello no porque la respuesta haya de ser siempre aplazada de nuevo a través de un interminable preguntar, que no se sabe cómo, sólo desde un sospechoso deleite en sí mismo se mueve en sí mismo y produce efecto. El preguntar de este pensar es esencialmente otro [*ein wesentlich anderes*] y en ello se fundamenta porque no sólo nunca, sino esencialmente no responde." (Heidegger, 2006, p. 304; GA 66, p. 358)

Este pensar es preguntar, un preguntar particular que no se supedita a la concepción de preguntar definida y gestionada por la metafísica. Este otro pensar comprehende otro preguntar. Este otro preguntar no está atado a la urgencia de responder, de ahí que, el pensamiento que es, no responda, no por la decisión de no hacerlo ni por el regodeo en la acción de preguntar. El no responder se asienta en el acontecimiento que es el preguntar, es decir, en la permanencia y en lo inacabado de este. El preguntar, genuinamente, transita intensa y largamente, y en eso consiste su ser. De la misma manera acontece con el ser humano, el cual, originariamente, anda preguntando, constantemente. Este otro preguntar acaece indefinidamente, por eso, el (otro) pensar nunca responde. El pensar y, por ende, el preguntar, expresan un movimiento permanente e intenso, vinculado, íntimamente, al ser como evento; bajo esas circunstancias, el responder queda relegado. Hay tanto que pensar y preguntar, que el responder, en principio, se ve opacado, pues está condicionado a lo primero.

Durante el acabamiento de la metafísica, el pensamiento metafísico "superado", pero nunca terminado, presencia el asomo del otro comienzo y, por ende, del otro pensar (y, también, del otro preguntar). Desde sus premisas, desarrollo y logros, el pensamiento metafísico entiende que este otro pensar (inherente al ser y su historia) es poco claro y oscuro, en atención a ello, concibe al mismo como "místico" ["*mystisch*"] (Heidegger, 2006, p. 337; GA 66, p. 403). La metafísica, consolidada y desgastada, sigue rigiendo y sigue hablando, y, desde su óptica, destaca la falta de claridad del referido pensar. Dicha evaluación, inevitablemente, se comparte y se suscribe, históricamente, dada la influencia que siguen ejerciendo los presupuestos y las conclusiones metafísicas. Un pensar que no se orienta a fundamentar, y que pregunta sin llegar a responder, es un pensar que, desde los parámetros metafísicos, es raro e incomprensible.

La otredad de este pensar descansa, justamente, en su distancia del respectivo pensar metafísico. El asomo de aquel muestra (o intenta hacerlo) que este no es el único pensar, es decir, que la metafísica no tiene la exclusividad del pensamiento (a pesar de que lo parezca). El otro pensar puede enseñar que el pensamiento no se relaciona, necesariamente, con la fundamentación y la conclusión. Tal pensar, además, no es propositivo ni resolutivo, no por incapacidad (como se podría pensar), sino, porque ese no es su sentido. En la conferencia de 1964 *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, Heidegger afirma: "El supuesto pensar es inferior, sobre todo, porque su tarea tiene tan sólo un carácter preparatorio, no fundante. Se contenta con despertar una disposición humana a una posibilidad, cuyo contorno sigue siendo oscuro y su llegada incierta." (Heidegger, 1999a, p. 81; GA 14, p. 75) Desde la metafísica, este pensar, que no propone, no fundamenta y no resuelve, se piensa como inferior, es decir, como menos o insignificante, en contraste con la reflexión que sustenta y concluye. Pero, desde la historia del ser, el significado (y el valor) de dicho pensar descansa en su ser preparatorio, esto es, en su posibilidad de llevar al ser humano a otro comienzo y a recuperar, así, a la preocupación inicial, después de haberse "superado" a la metafísica.

Para comprender de qué trata, propiamente, pensar, hay que tomar distancia de la manera como entendió la metafísica el pensamiento. Para ello, es primordial reconocer que dicho entendimiento, que la misma promovió y consolidó, tiene como eje el empoderamiento de la razón. "El pensar sólo comienza cuando hemos experimentado que la razón, tan glorificada durante siglos, es la más

tenaz adversaria del pensar." (Heidegger, 2010a, p. 198; GA 5, p. 267) Heidegger nos dice, en *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"* de 1943 (cuyo contenido se basa en las lecciones sobre Nietzsche entre los años 1936 y 1940), que hay una fuerte tensión entre la razón y el pensar y que hay que reconocer esta oposición si queremos, más que comprender al pensar, pensar propiamente. El pensar alumbra solo cuando nos damos cuenta de lo que desencadenó la admiración por la razón en la historia, en general, y en la historia del pensamiento, en particular. El pensamiento se entendió, históricamente, en un alto grado, como pensamiento racional; esto es, la razón se instaló en el pensamiento y tomó posesión de él. Durante gran parte de la historia del ser, gracias a la "época" de la metafísica, la relación intrínseca entre pensamiento y razón se asumió. En la finalización permanente de la metafísica, cuando ya el otro comienzo parece surgir, se puede comprender este sometimiento del pensamiento a la razón y, a partir de ello, se puede intentar "liberar" a este, al menos temporalmente.

Al acontecer permanentemente el acabamiento de la metafísica y, en tanto su superación es torsión, no se puede pretender, evidentemente, erradicar a la razón; se trata, más bien, de comprender el obstáculo que ella significa para el pensar. Para pensar, propiamente, se necesita comprender a la razón y comprender que razonar no es, originariamente, lo mismo que pensar. Ello no implica, sin duda, que ya no se razone, que la razón ya no exista o que ya no se deba razonar, sino, más bien, que se facilite el desplegar libre del pensar, al menos en cierto grado y en determinado momento, sin que este tenga que alinearse a los imperativos de la fundamentación y la conclusión. Sin embargo, desde la metafísica, que permanece y en la que nos encontramos, siempre es difícil imaginar un pensar así de libre y sencillo.

> "Tal vez hay un pensar más sencillo [*nüchterner*] que el imparable desencadenamiento de la racionalización, y el arrastrar tras de sí de la Cibernética. Es posible que sea sumamente irracional precisamente ese arrastrar.
> Tal vez hay un pensar fuera de la distinción entre racional e irracional, más sencillo todavía que la técnica científica, más sencillo y, por eso, aparte [*abseits*]; sin efectividad y, sin embargo, con una necesidad propia." (Heidegger, 1999a, p. 92; GA 14, p. 89)

Es difícil pensar en este pensar, si se piensa, inevitablemente, desde una "época" que presenta (orgullosa) y promociona los productos de la racionalización, convencida de que la razón es el eje del desarrollo del ser humano y del mundo. Es difícil pensar en un pensar que no se somete al

ritmo vertiginoso del progreso, el cual se expresa en el sostenido avance de la cibernética. Es difícil comprender un pensar cuyo ser descansa en la sencillez, en la sobriedad y que, por eso mismo, no sucumbe ante un discurso signado por la ambición de saber y de poder. Este pensar, de acuerdo a lo anterior, se aparta de los códigos y de las dicotomías afirmadas y legitimadas por la metafísica. Debido a ello, este pensar se refiere como incomprensible. La diferencia entre lo racional y lo irracional, íntimamente vinculada con el pensamiento desde la óptica metafísica, tampoco es un referente para este pensar. Su naturaleza trasciende semejante distinción, pero no porque la supera, sino, porque este pensar está antes que la misma, en términos ontológicos. Su ser no se comprende bajo estos marcos metafísicos, por eso, este pensar se encuentra apartado. Finalmente, en consonancia con lo anterior, este pensar no es productivo, pero, no obstante, es genuinamente necesario.

Dicha necesidad sale a la luz, aunque sea tímidamente, en el final de la metafísica. En las postrimerías de esta, se presenta un pensar, al mismo tiempo que el pensamiento racional se afirma en su consolidación y, también, se desgasta. La presencia del referido pensar se inscribe en un momento de acabamiento que, también, en cierto sentido, es momento de un comienzo. En esta línea, este pensar (que es otro pensar) es necesario, vale decir, tenía que aparecer inevitablemente, una vez que la finalización de la metafísica se inició. Este pensar se presenta en el fin de una "época" en la historia del ser, de esta manera, el mismo forma parte de esta historia y su presencia, comprensiblemente, es expresión del acontecimiento que esta es. La historia del ser es la historia de la verdad del ser, es decir, la historia del movimiento de des-ocultamiento de este; por tanto, todo lo que acontezca en ella manifiesta este despliegue en el que lo desoculto y lo oculto, lo presente y lo no presente, se vinculan y conviven necesaria y permanentemente. El pensar que se presenta, en cierto grado, en el final de la metafísica, manifiesta la distancia y la cercanía entre lo desoculto y lo oculto inherente a la marcha de la historia. Esto se comprende porque dicho pensar no llega como un nuevo pensar, que sucede a uno anterior, sino, como otro pensar, esto es, como un pensar distinto al que sigue vigente (a pesar de su cansancio), es decir, al pensar racional.

Durante el acabamiento de la metafísica, otro pensar, que rememora y "recupera" al pensar inicial olvidado, presencia, en determinada medida, en un momento en que la presencia del pensar racional sugiere, también, la ausencia de este. En este contexto particular, el pensar ocultado (desde

la metafísica) se desoculta, en cierta forma, al mismo tiempo que el desocultamiento del pensar racional pierde cierta solidez y abre, así, cierta posibilidad para su ocultamiento. En el acontecimiento de finalización de la metafísica, el otro pensar convive con el pensar racional, porque ambos son, en cierta medida, presencia (así como, en el mismo escenario, la naturaleza natural convive con la naturaleza de la ciencia). Esta convivencia es manifestación de la relación íntima entre lo desoculto y lo oculto, entre lo que es presente y lo que no lo es. Esta convivencia entre un pensar hegemónico y un pensar subalterno contribuye, además, inevitablemente, a la comprensión de este último como un pensar ambiguo, críptico, y, por ende, menor. No obstante, desde el acaecimiento de la historia del ser, y todo lo desprendido de él, el otro pensar es necesario e importante, así como observamos, en su momento, que la metafísica también lo es.

Por ello, Heidegger subraya la aún necesidad de una educación en el pensar, que parta por comprender el sentido de este. "La tarea del pensar consistiría, entonces, en el abandono [*die Preisgabe*] del pensar anterior, para determinar lo que es la «cosa» del pensar." (Heidegger, 1999a, p. 93; GA 14, p. 90) Sabiendo que el pensar anterior no se elimina porque la metafísica nunca termina, la tarea del pensar nos conduce, únicamente, a alejarnos del pensamiento metafísico para comprender, propiamente, qué significa pensar. De eso trata el abandono de dicho pensamiento, esto es, de dejar su influencia, al menos transitoriamente. La tarea no es sencilla porque nos empuja a desprendernos (temporalmente) de las premisas y objetivos de la metafísica a los propios seres metafísicos. Sin embargo, como se observó en su momento, lo más importante de este tipo de empresas, demandantes y complejas, no es lo que logran, sino, lo que dejan y revelan en su marcha. El emprendimiento de esta tarea nos muestra cómo asumió el pensar la metafísica y cómo esta enseñó el significado de pensamiento. La metafísica se apropió de este y lo simplificó equiparándolo con el razonamiento.

La metafísica enseñó que pensar es razonar y que, siempre, el pensar debe ser capaz de definir. El definir es la expresión de un pensamiento bien ejercido, bien sostenido y efectivo. En función de tales premisas, el ser se entendió como el nombre que refiere a la acción de definir o identificar (A "es" B). De esta manera, se entendió que el ser de algo consiste en que ese algo "es" una cosa y solo esta, es decir, el ser de algo consiste en la identificación certera entre lo mismo y una cosa. El ser, como lo que, en su verdad, manifiesta la tensión particular entre lo presente y lo no presente,

y, por eso, dialoga con la indefinición, se desatiende y se pierde. El ser, finalmente, refiere a un "es" que se reduce a una especie de cópula o conector que vincula, con seguridad, entes o ideas y, así, se afirma y consolida la definición. Una afirmación como "A es B" es la evidencia clara, desde la óptica metafísica, de la función del ser en el pensamiento. En dicha afirmación, el valor del "es" se sustenta en su utilidad para la definición. En la metafísica, el ser es funcional al discurso que determina y resuelve; ello, claramente, se distancia del ser como experiencia de des-ocultamiento que, al manifestar una tensión y reunión constante, redunda en la indeterminación y en la ambigüedad. Desde esta comprensión genuina del ser, no es posible afirmar categóricamente que "A es B", pues lo que A es, propiamente, se escapa de cualquier determinación (Leyte, 2005, pp. 36-37). Todas y cada una de las cosas que son, originariamente, no son precisamente determinadas ni certeramente predicadas, tales, simplemente, son.

Pero, estando en la metafísica y en su acabamiento, sigue destacando su visión del pensamiento, íntimamente vinculado con el razonamiento y la definición. El pensamiento racional metafísico está atravesado por la definición; todo lo que se piensa, o ha de ser pensado, debe ser definido. Los entes o productos de la metafísica son tales porque son pensados, esto es, concebidos. No hay duda alguna sobre lo que ellos son. Pensar a la naturaleza, en el marco de la metafísica, es concebirla, es decir, esgrimir un concepto de ella. La naturaleza metafísica es un concepto, esto es, un ente claramente definido. Aunque, en la finalización de la metafísica, como se ha tratado, pasa algo singular, pues en este acontecimiento se asoma una naturaleza que se distancia de la de la metafísica y que no se comprende como un concepto, porque no presenta una definición clara. Tal naturaleza es la naturaleza natural que, como se trató en su momento, es una naturaleza que transita entre la *physis* antigua griega y la naturaleza objeto de la ciencia y la técnica. En su ser tránsito, justamente, descansan la indefinición y la ambigüedad de dicha naturaleza. El sentido de esta naturaleza lleva a recordar a la *physis* griega, sin ser ella, evidentemente, pues sigue siendo naturaleza. Al conservar este nombre, esta naturaleza refiere, inevitablemente, una relación con la naturaleza metafísica. La naturaleza natural, al ser naturaleza, responde al pensamiento metafísico, aunque su significado contraste, indiscutiblemente, con el de la naturaleza de la ciencia. Inclusive, se podría decir que el sentido de la referida naturaleza desafía el concepto de la naturaleza metafísica, pero, con todo, se sigue refiriendo como naturaleza. La naturaleza natural es, ciertamente, una naturaleza híbrida.

Los puntos tratados en las últimas líneas nos sugieren pensar en la naturaleza como una cuestión que ilustra muy bien la problemática que constituyen el acabamiento y la superación de la metafísica pensados por Martin Heidegger. Es decir, en el tratamiento de la naturaleza se puede percibir, de manera clara, las interrogantes que plantean el acabamiento y la superación y su consecuente demanda de pensamiento. En tanto la metafísica acaba y es superada, la naturaleza también acaba y es superada, en tanto la metafísica finaliza perpetuamente y se desvía transformándose y recuperándose, la naturaleza también experiencia eso. La singularidad y la ambigüedad del acabamiento y la superación de la metafísica se evidencian, con claridad, en la naturaleza natural que comienza a ser pensada por Heidegger, en determinado momento de su pensamiento. Esta naturaleza, por un lado, se presenta cuando comienza a acabar la naturaleza metafísica, y, por otro lado, su cercanía a la *physis* manifiesta la particular torsión de la metafísica. En este sentido, esta otra naturaleza dialoga, al mismo tiempo, con el otro comienzo y con la urgencia de (volver a) pensar, en las postrimerías de la metafísica.

La particularidad de la naturaleza natural impide razonar sobre ella, sobre la misma solo se puede pensar. El pensamiento racional metafísico orientado a la definición y a la resolución entra en tensión con dicha naturaleza, dada la indeterminación que atraviesa el sentido de esta. Pensar la naturaleza natural supone, pues, poner entre paréntesis el imperativo de definir para avanzar en el saber, esto es, "bajar" los estándares del discurso racional metafísico y acoger la sencillez. En ese sentido, el pensamiento que piensa a la naturaleza natural es un pensamiento simple, es decir, (como se trató páginas atrás) un pensamiento más sencillo, un pensamiento inferior. Tal pensamiento puede dialogar con la ambigüedad de la naturaleza natural y atenderla, con propiedad, sin imponerle una lógica externa a ella. Es primordial este otro pensar para esta otra naturaleza.

Las coordenadas de la reflexión metafísica se convierten en un gran obstáculo para el pensar sobre la naturaleza natural. La metafísica se presenta como una "época" que se asienta en una estructura conceptual-racional que complica, en gran medida, el pensamiento sobre esa otra naturaleza. La finalización de la metafísica, en tanto acabamiento permanente, no es, evidentemente, un acontecimiento gratuito, es, más bien, un importante momento que, como sabemos, no indica el fin de aquella, sino, más bien, su consagración y, al mismo tiempo, su desgaste. Durante el

acabamiento de la metafísica, esta transita y se tuerce, iniciando un momento que no es nuevo, pero sí otro, en el que las cosas acaecen de manera ciertamente distinta, pero sin dejar de reconocerse como herederas del discurso metafísico. Este otro momento que se inicia, testigo del desgaste del pensamiento racional, solicita otro pensar. Heidegger, en los manuscritos de 1936-1938, *Aportes a la Filosofía. Acerca del evento*, afirma: "Ahora todo es y deviene de otro modo [*anders*]. La metafísica se hizo imposible [*unmöglich*]. Pues la verdad del ser [*Seyn*] y el esenciarse del ser [*Seyn*] es lo primero, no el *hacia dónde* [*wohinaus*] el sobrepaso ha de resultar." (Heidegger, 2003a, p. 155; GA 65, p. 183) En tanto acabamiento que nunca acaba, la metafísica no ha perdido su vigencia, esto es, persiste su influencia en el pensamiento y en la acción humana; pero esta presencia de la metafísica se ve ciertamente afectada por una necesidad de pensar que la metafísica no puede aplacar. Hay cosas que piden pensarse y para lo cual la metafísica está imposibilitada, pues las coordenadas de su reflexión son ajenas a la singularidad de lo que ha de ser pensado.

Los marcos del pensamiento metafísico constriñen con respecto a determinadas constantes que "el pensar correcto" debe respetar. Una de estas es el objetivo al que, obligatoriamente, el pensar debe apuntar. En su proyección, este está determinado por una meta fija que se tiene que alcanzar para consumar su avance. Desde estos parámetros, no se entiende el sentido de aquello que "solo" pide ser pensado, o, en todo caso, que "solo" es pensado. Aquello es percibido como vago, difuso, disperso, y, también, juzgado desde supuestos que refieren y rechazan el conformismo y la mediocridad. Finalmente, "lo místico" y "lo ambiguo" son títulos que la metafísica asigna a eso que no se puede definir y no cumple objetivo alguno, y que, de esta manera, escapa a la constitución de su discurso. Para ella no está en discusión el alcance, el progreso y la consolidación de su pensamiento, pues se asume el gran potencial de este y se tiene pleno convencimiento de que, gracias al mismo, se ha abarcado todo lo posible de ser pensado. Sin embargo, en las postrimerías de su historia, se presentan señales que invitan a pensar que la metafísica no puede abarcar todo, que esta se encuentra imposibilitada de pensar todo, a pesar de que no lo reconozca. Durante la finalización de la metafísica, emerge, tímidamente, otro comienzo, otro pensar y, también, otra naturaleza, a los que no puede atender, propiamente, la lógica reflexiva metafísica. Pero a la metafísica le cuesta reconocer que ella no puede pensar todo y que, por ende, no ha pensado todo.

> "Es posible que esté todo hecho, pero no podemos decir que esté todo pensado. Cuando la metafísica pensó el "todo", no hizo más que proponer una noción, la de "Dios", asociada al significado de fundamento, pero con eso lo que hizo fue precisamente dejar muchas cosas fuera.
> ¿Qué queda por pensar? Si conseguimos deslindar del sentido del pensar tanto la metafísica como su sinónimo, el cálculo, si conseguimos entrar en "el tiempo del pensar", podemos preguntar: ¿qué filosofía queda por hacer? Las últimas líneas del texto *El principio de identidad* dicen así: "Sólo (sic) cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar"." (Leyte, 1990, pp. 39-40)

La estructura reflexivo-conceptual que la metafísica levantó y aseguró le permitió, sin duda, conocer muchas cosas, se podría decir, conocer una importante parte de lo que se puede conocer. A partir de su concepción del todo, gracias a la objetivación y a la fundamentación como eje, la metafísica pudo investigar y concluir sobre muchas cosas, pero no sobre todas las cosas, pues, para ello, es necesario que cada una de estas pueda concebirse como objeto y, consecuentemente, fundamentarse. Pero no todo se puede conceptualizar, hay cuestiones que se resisten a la definición certera y a la sustentación categórica, en respuesta a su propia naturaleza. Por eso, Arturo Leyte afirma que la metafísica, al pensar, dejó muchas cosas fuera y se pregunta qué queda por pensar. Al observar que el pensar metafísico es solo una manera de pensar, se comprende que solo se ha pensado lo que se ajustó a su lógica. Pero el pensar abarca más, está más allá (y también más acá) de las directrices de la reflexión metafísica. Entonces, el pensar es una tarea que sigue estando pendiente, porque hay varias cosas que el discurso metafísico no pudo abordar y que piden ser pensadas.

Juntamente con el acabamiento de la metafísica, ha comenzado (tímida y dubitativamente) un momento que es, a la vez, un pensar, que se distancia de la objetivación y del cálculo. En ese sentido, este otro pensar se puede relacionar con esas otras cosas que no se pueden definir con precisión ni fundamentar con contundencia. Lo referido por el pensamiento metafísico como raro, oscuro, confuso y ambiguo puede ser atendido en este pensar; esto es, lo que (realmente) no pensó la metafísica puede aún ser pensado con la emergencia de este otro pensar. La naturaleza natural, es decir, esa naturaleza que transita entre la *physis* antigua griega y la naturaleza de la ciencia, puede ser pensada en este momento del pensar. Como se trató en el segundo capítulo del presente trabajo, tal naturaleza, en tanto la metafísica tenga la exclusividad del pensar, es referida en su indeterminación y rechazada. Pero, ya se acontece en el acabamiento de la metafísica, en el que

otro comienzo aparece y, también, otro pensar. Este último representa una posibilidad para aquellas cosas que no fueron pensadas y fueron desestimadas en su ambigüedad.

En las postrimerías de la metafísica, gracias al tímido surgimiento de otro pensar, se puede comprender, o intentar comprender, el sentido genuino de pensar. En este escenario, se puede comprender, propiamente, el significado del pensamiento metafísico, por ende, se puede dar cuenta de lo que este abordó y no abordó. En consonancia con lo anterior, en este contexto, también, se puede avizorar lo por pensar. Las cosas por pensar son tales porque su particularidad les impide calzar con los requerimientos del pensamiento metafísico; en ese sentido, la presencia de estas, en cierta forma y grado, ha sido y es un desafío a los estándares de dicho pensamiento. Debido a ello, el acontecimiento del otro pensar no es sencillo, como tampoco lo es el acaecimiento de las cosas que se han de pensar. Siempre habrá una resistencia de la metafísica ante un pensar que no es el suyo, siempre habrá renuencia por parte de la metafísica ante cuestiones que no se pueden concebir como objeto para asegurar su conocimiento. Nunca será sencillo aceptar la problematización o (en el peor escenario) la relativización de los supuestos que sostienen el propio discurso. Se puede afirmar que ello se acepta, pero, en la práctica, se puede distar mucho de tal aceptación.

La naturaleza natural (que es central en la presente investigación) es una cuestión que ilustra bien el desafío que transmite la presencia de una cosa que no ha sido pensada por la metafísica. Esta ha pensado y consagrado a su naturaleza, esto es, a la naturaleza de la ciencia física, que se perfiló prósperamente en la modernidad y que, desde ese momento, patentó el significado de naturaleza en la historia. La naturaleza metafísica es la naturaleza objeto, es el gran ente o producto cuya presencia y conocimiento expresa el avance del saber científico. Por ende, esta naturaleza se vincula estrechamente con el desarrollo de la técnica. Esta naturaleza es confrontada por la naturaleza natural, pues esta última se presenta como algo que no puede ser pensado por la metafísica. El presenciar de la naturaleza natural siembra, en cierto grado, la discusión sobre las posibilidades del pensamiento metafísico y, a partir de ello, invita a pensar, aunque sea subrepticiamente, sobre el status alcanzado por su naturaleza. La presencia de la naturaleza natural es, finalmente, la presencia de un pedido por otro pensar que no es, evidentemente, el metafísico. La naturaleza natural, que se asemeja a la *physis* y que se distancia de la naturaleza metafísica, sin dejar de llamarse naturaleza, es lo maravillosamente omnipresente. Tal es lo que se presenta en

todas y cada una de las cosas y, así, se impone, controlando y llevando a todas estas. Dicha naturaleza no ha sido atendida, propiamente, por la metafísica, pues la misma se "escapa" de los postulados, procedimientos y objetivos de esta. El distanciamiento de esta naturaleza respecto de la metafísica, y de su respectiva naturaleza, es el distanciamiento, también, respecto del tiempo concebido en esta extensa "época" en la historia del ser.

El tiempo es uno de los postulados más importantes de la metafísica, tal es el (gran) concepto que (junto al del espacio) expresa, en un alto grado, el trabajo de organización y sistematización necesario para sustentar y garantizar el conocimiento y su respectivo avance. El tiempo es un concepto que se subdivide en los (clásicos) tres tiempos, es decir, el pasado, el presente y el futuro; de esta forma, se organizan el mundo y la vida y, también, se proyectan o planean estos. En la historia de la metafísica, el tiempo se concibió y desarrolló conjuntamente con la naturaleza. El tiempo se fue afirmando en la naturaleza y gracias a esta; la naturaleza se fue perfilando y asentando con el tiempo y gracias a este. El tiempo es, finalmente, el tiempo de la naturaleza, y la naturaleza se presenta enmarcada en el tiempo. Pero, la presencia de la naturaleza natural sugiere, por lo menos, pensar a este tiempo. La singularidad de la naturaleza natural ayuda a recordar que este tiempo no es, simplemente, el tiempo, sino, es el tiempo metafísico. Entonces, así como la naturaleza metafísica se engarza, íntimamente, con el concepto de tiempo, la naturaleza natural, distanciada de aquella, es, comprensiblemente, ajena a este tiempo. ¿Esto quiere decir que esta naturaleza desestima al tiempo? ¿Esto significa que la naturaleza natural no permite pensar en el tiempo? Sin duda, no.

Como se trató en el segundo subcapítulo de este apartado, antes que el tiempo metafísico ya hay tiempo, antes que el concepto de tiempo ya acontece el tiempo. Esta anterioridad no es solo cronológica, sino, sobre todo, ontológica. Tal tiempo es el tiempo original, el tiempo que acontece incansablemente, el tiempo que siempre marcha, el tiempo que siempre transita. Tal no es el concepto de tiempo que debe su presencia a un postulado sujeto a la necesidad de orden y de estructuración. Tal no es el tiempo que se descompone en pasado, presente y futuro, como tiempos distintos y separados. El tiempo original es el tiempo pre metafísico, el tiempo original es, propiamente, el tiempo del ser. El tiempo original es acontecimiento que comprehende,

permanentemente, a todo lo que es. Evidentemente, a este tiempo no lo entiende la naturaleza metafísica; naturalmente, este tiempo sí dialoga con la naturaleza natural.

> "Por encima de todo y anticipándose a todo, la naturaleza es "como antaño" ["*wie einst*"]. Ella es lo de antaño en un doble sentido. Es lo más antiguo de todo lo anterior y lo más joven de todo lo posterior. En la medida en que la naturaleza despierta, su venida [*ihr Kommen*] viene como lo más futuro de todo lo más antiguo que ya ha sido y que nunca envejece porque es, en cada ocasión, lo más joven." (Heidegger, 2005a, p. 70; GA 4, p. 63)

Hay una naturaleza que es acontecimiento perpetuo y particular, el movimiento de tal naturaleza desatiende a la organización metafísica que instituye y predica lo pasado, lo presente y lo futuro. Tal desatención responde a la anterioridad ontológica de dicha naturaleza. El acaecimiento de esta simplemente acaece, sin la necesidad de ajustarse a postulados que apuntan a ordenarla. Esta naturaleza singular es la naturaleza natural que Heidegger piensa y refiere en determinados escritos como *Como cuando en día de fiesta*. A partir de determinadas líneas de este escrito (que acaban de ser citadas), podemos pensar más sobre este tránsito de la naturaleza que desafía la organización temporal metafísica. Heidegger nos dice que la naturaleza es "como antaño", es decir, que esta es como antes fue. Esto nos remite a la naturaleza que presencia, que asoma y que "mantiene viva" a la naturaleza primera. Esta naturaleza no ha perdido el vínculo con lo que antes fue; en cierta forma, la misma conserva ese sentido. Esta naturaleza rememora en su ser al sentido inicial de la naturaleza, es decir, a la *physis*. Esta naturaleza se comprende, inevitablemente, como la naturaleza natural.

En el vínculo entre esta naturaleza y la *physis*, y en el presenciar tímido de aquella en la finalización de la metafísica, se revela la peculiaridad y la relevancia de un tiempo que no es el concepto metafísico, de un tiempo que es anterior al mismo. A partir de su relación con la *physis*, la naturaleza natural devela su antigüedad. Esta se muestra, en determinado grado, como lo más antiguo, pues en su ser se mantiene, en cierta medida, la experiencia primordial, esto es, la experiencia de la manifestación genuina del ser. Pero esta naturaleza, que es lo más antiguo, curiosamente, al mismo tiempo, no es vieja, pues en la finalización de la metafísica recién se está presentando. Durante el acabamiento de esta y en su torsión, esta otra naturaleza recién está asomando, como también pasa con el otro comienzo y el otro pensar. La naturaleza natural apenas está germinando, con mucha dificultad, en tanto convive con la naturaleza de la metafísica.

Mientras, bajo la lógica de la proyección, hay cosas que ya se perfilan con determinada claridad, a las que se augura un gran futuro, la naturaleza natural se muestra tímida y dubitativa, y también insegura de su permanencia. En ese sentido, ella es joven, es lo más joven de lo que se presenta, pues recién está naciendo, y su salir a la luz convive con la dificultad y con la posibilidad de que su asentamiento esté condicionado a un largo y demandante camino. Por eso, esta naturaleza es lo más joven y lo más antiguo, a la vez.

Dada la naturaleza, valga la redundancia, de esta naturaleza, su despertar es un venir, en determinado sentido, de lo que antes aconteció, pero no murió, sino, más bien, fue olvidado. En esta línea, este venir es el venir de la *physis*. Esta, que es lo primero y lo más antiguo, vuelve, en cierta forma, con la naturaleza natural. Cuando esta brota, también, despierta, en determinado grado, la *physis*. La venida de aquella es el volver a presenciar de lo más antiguo y, de esta manera, es la evidencia de que esto sigue aconteciendo, a pesar de su olvido. Lo más antiguo ya ha sido, y, también, sigue siendo, y, además, está por ser. La presencia en ciernes de la otra naturaleza manifiesta eso. Lo más antiguo acontece permanentemente, padeciendo su olvido, evidentemente, pero no deja de acaecer; la constancia y la resistencia de su acontecimiento enseñan que no envejece, en el sentido de que no se agota ni sucumbe ante el tiempo (metafísico). Por el contrario, en tanto lo más antiguo se muestra, en cierta forma, en el brotar de la naturaleza natural, en el incipiente asomarse de la otra naturaleza, aquello se muestra, también, como lo más joven, esto es, como lo que recién está apareciendo, tratando de delinear su camino. Lo más antiguo, entonces, no envejece, lo más antiguo es lo más joven. Eso es lo que se manifiesta en las postrimerías de la metafísica con ocasión de la naturaleza natural. De esta manera, esta naturaleza manifiesta un tiempo que se distancia del concepto metafísico de este y que, por ende, no comprende la diferencia y la separación entre lo pasado, lo presente y lo futuro. Dicho tiempo tampoco comprende la correspondiente distinción entre, por un lado, lo antiguo, lo viejo, y, por el otro, lo joven, lo nuevo. La presencia de la naturaleza natural es la presencia del tiempo original.

El sentido particular de la naturaleza natural, en la finalización de la metafísica, es un recordatorio, también, del origen de esta. El vínculo entre aquella y la *physis* nos conduce a voltear la mirada hacia esta, aunque sea brevemente, y así posibilita el volver a atender, por lo menos, transitoriamente, al nacimiento de la metafísica. Esto quiere decir atender a lo que, en su inicio,

esta fue o intentó ser. La metafísica fue, originariamente, meta *physis*; la metafísica, en el comienzo, se vinculó con la *physis*. En el acabamiento y superación de la metafísica, la *physis* vuelve a llamar la atención, al menos, temporalmente. El asomo de la otra naturaleza se muestra como algo inevitable, como algo, definitivamente, no gratuito. Así es todo lo que es en la historia del ser. El emerger de la naturaleza natural es, en cierto sentido, el emerger de la *physis*, justamente, en un momento en que la metafísica ha iniciado su acabamiento y, con este, su torsión. El acabamiento y la superación de la metafísica no significan, como sabemos, su erradicación, sino, más bien, denotan un momento que invita a pensar a la metafísica de una manera peculiar, que dista de los clásicos códigos de su propio pensamiento.

El que la metafísica esté acabando y esté siendo superada significa que esta se está mirando y pensando, aunque sea tímidamente, como una "época" en la historia del ser, en general, y como la meta *physis* que inicialmente fue, en particular. En su momento de consolidación y de desgaste, la metafísica se reencuentra (o, en todo caso, está iniciando el reencuentro) con lo que originariamente fue, es decir, un pensamiento que procuró pensar la *physis*, pues su preocupación seguía siendo el ser. Este reencuentro es el reconocimiento a la *physis* como cuestión primordial en su historia. Si esta historia está acabando, es comprensible volver a atender a su comienzo, si esta historia se está torciendo, transformándose y recuperándose, es comprensible volver a pensar en lo que fue en su inicio. Gracias a la meta *physis* nació la metafísica, la presencia y el desarrollo de esta se debe a aquella. En ese sentido, la metafísica no es sin la meta *physis*, esto es, no se puede comprender sin ella. En cierta manera y en determinado grado (aunque sea mínimo), aquella es (aún) esta. Por ende, el acontecimiento de la metafísica es el acaecimiento de la meta *physis*.

No es gratuito que, en la finalización de la metafísica, emerja otra naturaleza (junto a otro comienzo y a otro pensar). Esto se comprende si pensamos en el origen de la naturaleza. El antecedente antiguo de la naturaleza es la *physis* griega, gracias a esta aquella nació. La presencia de la naturaleza natural, en un momento de consagración y cansancio de la metafísica, evidencia la necesidad de que esta se piense, atendiendo a cómo es y a cómo fue. La naturaleza natural, al rememorar a la *physis* griega, es como una respuesta a la necesidad de la metafísica de pensarse y de, en consecuencia, recordar su ser meta *physis*. Y la particularidad y la ambigüedad de dicha naturaleza dialogan, también, con la singularidad y la incertidumbre de este momento de la historia

de la metafísica. Esta ha iniciado un acabamiento que no acaba y este recala en una superación que no supera. La metafísica acaba perpetuamente y tiene que pasar lo mismo con todos sus productos o entes. La naturaleza de la metafísica acaba permanentemente y no termina. La metafísica, en su superación, se tuerce o se desvía, transformándose y recuperándose en su ser. De la misma manera, la naturaleza metafísica, al ser superada, sin dejar de presentarse y asumirse como tal, se mira, también, como lo que primero fue, es decir, pensamiento sobre la *physis*. El presenciar de la naturaleza natural, y su estrecha relación con la *physis*, aporta en este mirarse de la naturaleza metafísica. Por todo lo anterior, consideramos que la naturaleza natural que asoma, sin dejar de ser naturaleza y convocando a la *physis*, expresa, inmejorablemente, el acabamiento y la superación de la metafísica.

La naturaleza natural es ambigua porque su ser recoge el ser de la *physis* sin ser, no obstante, esta; ella "trae" a la *physis*, de alguna manera, pero no deja de ser naturaleza. Durante el acabamiento de la metafísica, aquella naturaleza convive con la de la metafísica, siendo distintas y, además, opuestas. Esto ayuda a comprender el carácter problemático de la naturaleza en la finalización de la metafísica y, por ende, en la andadura del pensamiento de Heidegger. En el fin de la metafísica, la naturaleza se muestra como una cuestión problemática y necesariamente no resuelta para el pensar heideggeriano. En este momento de la historia del ser, el concepto de naturaleza se conserva, pero, también, se recuerda a la *physis*; el pensar y hablar sobre esta ha adquirido cierto sentido en las postrimerías de la metafísica. El acabamiento de la metafísica, que nos conduce a la superación de esta, nos sitúa en un escenario de consolidación y, también, de desgaste. La metafísica se ha consolidado y, también, se ha desgastado; esta situación conduce, inevitablemente, tarde o temprano, a pensar a la metafísica, es decir, a pensar en su sentido, lo cual lleva a su ser.

El comienzo de la metafísica nos remite al nombre que fue, en primer lugar, es decir, meta-física (un prefijo y un término). Y esto nos remite al sentido en el que, inicialmente, se asentó, es decir, meta *physis*. Como se trató en el primer capítulo de este escrito, la metafísica nació heredando la preocupación por el ser, y, por eso mismo, comprendiendo que había que pensar a la *physis*. En ese sentido, la presencia de la metafísica se debe a este pensar la *physis*, sin este aquella no sería. Por ello, la metafísica, madura y consagrada, no deja de ser, en determinado sentido, meta *physis*.

Retomando una imagen presentada en el primer capítulo, un árbol, incluso podado o derribado, no puede separarse de sus raíces, ese vínculo siempre permanece. La metafísica, que olvidó al ser y, por ende, a la *physis*, no deja de ser, en cierta forma, meta *physis*, pues así se originó. Por tanto, lo que acontezca con la metafísica, acontece con la meta *physis*; la situación de la metafísica es la situación de la meta *physis*. No es la excepción la situación de finalización de la metafísica, más bien, este escenario es particularmente interesante y sugerente para pensar la meta *physis* que permanece "detrás" de la metafísica.

Una metafísica que se está acabando y desviando es, más que nunca, meta *physis*, pues su situación de consolidación y cansancio nos conmina, tarde o temprano, a pensar en su sentido, esto es, en lo que inicialmente fue o en lo que estuvo destinada a ser. En este momento, puede ser más evidente la *physis* que forma parte de su ser y, en esa línea, puede ser más claro la presencia oculta de esta en su historia. Este lugar de la *physis* en la historia de la metafísica repercute en la situación de la naturaleza en la misma historia, pues esta, también, se debe a la *physis*. Como se trató en su momento, la naturaleza, como un gran ámbito que ordena y articula entes, tiene como antecedente a la *physis* de la primera etapa griega de la metafísica. Si, en las postrimerías de la metafísica, esta tiene que volver a mirar a la *physis*, también, tiene que atender a la naturaleza. La presencia de la otra naturaleza o la naturaleza natural evidencia, claramente, esto. Se reafirma, así, el lugar de la naturaleza en el acaecer de la historia de la metafísica y, por ende, de la historia del ser.

Si la "época" de la metafísica ya comenzó su finalización y ya presencia su superación, acontece lo mismo con la meta *physis*. Esta acaece acabando, pero nunca acaba y experiencia una superación que nunca la supera. Esto se traslada, inevitablemente, a la naturaleza que la *physis* originó. Esta situación singular y ambigua que aqueja a la meta *physis*, aqueja a la *physis* y, también, a la naturaleza. En este momento de la historia del ser, en el que la metafísica se acaba y es superada, la *physis* se torna en un problema y la naturaleza, también. El problema se agudiza en el caso de la naturaleza, pues la presencia de esta no se compara con la de la *physis*. Esta es presencia que se asoma, ciertamente, en cambio la naturaleza es presencia consolidada, también desgastada, pero, con todo, vigente. La naturaleza acontece en una historia en la que ya se inició el fin de la metafísica, es decir, de la meta *physis*. La naturaleza acaece en una historia que ya anunció la superación de la meta *physis*, esto es, la superación de su origen. A partir de esto, se puede

comprender más la situación particular de la naturaleza, en general, y la incertidumbre que acompaña a la naturaleza natural, en particular, siempre, durante el acabamiento de la metafísica.

Esta otra naturaleza recuerda a la *physis*, pero no es esta, y se distancia de la naturaleza metafísica, pero sigue siendo naturaleza. Esta otra naturaleza se escapa de la definición y transita en la ambigüedad. Esta es la situación resultante e inevitable de la naturaleza, en tanto esta pertenece a una historia en la que ya se inició el fin y ya se anunció la superación de lo que, justamente, la originó. En esta misma línea, el sentido confuso o ambiguo de la naturaleza, en el pensamiento de Heidegger, es como una consecuencia natural de la historia que nos enseñó a pensar este filósofo alemán como historia del ser, y de la metafísica que el mismo nos enseñó a atender como meta *physis*. La torsión o el desvío de esta metafísica, que significa transformación y, al mismo tiempo, recuperación, desencadena, inevitablemente, esta otra naturaleza. La transformación y la recuperación de la metafísica significan un alejamiento, de esta, de su ser meta *physis* y, simultáneamente, un acercamiento a este; esta particular y permanente transición se manifiesta en la situación de la naturaleza en las postrimerías de la metafísica.

La ambigüedad de la naturaleza natural representa un problema para esta, pues, a pesar de que la misma ya presencia en la historia, dicha presencia, recordemos, es una presencia tímida, en un momento de acabamiento que no afirma la pérdida de vigencia de la metafísica. Esta, en su cansancio, sigue rigiendo, es decir, sus presupuestos, proceder y objetivos se mantienen y siguen siendo influyentes. Desde los parámetros metafísicos, recordemos, un término corresponde, indudablemente, a un objeto, esto es, al decir una palabra referimos, con precisión, lo que esta representa. En el discurso metafísico, la definición es un presupuesto indiscutible en la relación entre el ser humano y el mundo. Por eso, cuando se presenta algo o una cuestión ajena a la determinación o que imposibilita la definición, eso mismo se rechaza.

> "Cuando eso [fijar un significado] no sucede, encontramos el asunto enredado [*verwickelt*]. Es a partir de lo que consideramos "simple" ["*das Einfache*"] que determinamos lo que para nosotros vale como "complicado" ["*kompliziert*"]. Esto "complicado" es lo insoportable [*das Beleidigende*] para el saludable entendimiento "natural" ["*natürlichen*"] del hombre que sale al encuentro con la recusación [*Ablehnung*]." (Heidegger, 2012, p. 156; GA 55, p. 134)

En la finalización de la metafísica, siguen presentes los seres metafísicos, es decir, se mantiene la concepción del ser humano como un sujeto racional que conoce y que lo puede seguir haciendo. A pesar del asomo del otro comienzo, y del otro pensar, sigue rigiendo el convencimiento de que conocer es conocer un objeto y que emprender esto, con seguridad, implica definir al mismo. El conocimiento se asienta en la fijación de un significado. Si algo no cumple con este requisito, es considerado confuso, pues se parte del presupuesto de que lo simple o lo sencillo es lo que se puede definir. El pensamiento metafísico entiende a la definición como un paso muy importante en el conocimiento, el cual facilita o viabiliza el desarrollo y la consolidación de este. Lo complicado es lo que no se puede determinar, por ende, lo que no se puede entender. Esto, en atención a los presupuestos y aspiraciones de la metafísica, es desestimado y rechazado. En este contexto, lo confuso o complicado no es sinónimo de una cuestión que es difícil de ser abordada pero que, con todo, tiene que ser examinada. Más bien, aquello es lo enredado que no se puede desenredar, esto es, que no puede ser tratado y resuelto por el pensamiento racional. Por eso, lo mismo se subvalora, se rechaza y se olvida.

En contraste con ello, lo simple o lo sencillo, en este escenario, no denota una condición elemental o limitada, es decir, menor, sino, más bien, refiere aquello que facilita el conocimiento porque responde (bien) a la necesidad de determinación. Aquello no entrampa el avance del saber, más bien, se alinea a sus directrices, por ende, es muy valorado. Por el contrario, lo intrincado, que entorpece el conocimiento, no se puede tolerar. La metafísica no puede soportar algo que no puede entender. Es insostenible eso que no se puede conocer según los códigos metafísicos. Esta situación significa, además, un desagravio al trabajo ordenado y sistemático que caracteriza al pensamiento occidental. Se presenta, por ende, una falta de reconocimiento a los logros y a todo lo producido por el pensamiento racional a lo largo de la historia.

La naturaleza natural, al confrontar y desafiar a la definición y al entendimiento, ofende al pensamiento metafísico. La ambigüedad de esta otra naturaleza es insultante con respecto al prestigio alcanzado por la razón, la cual reúne todas las credenciales para ser considerada la facultad natural y propia del ser humano. Es inadmisible que algo no pueda ser entendido y explicado racionalmente. Por eso, todo lo ambiguo, en general, y la naturaleza natural (relevante en la presente investigación), en particular, es reprobado y excluido por la reflexión gestada y

desarrollada en la metafísica. No obstante, tales reprobación y exclusión no pueden erradicar el presenciar de la naturaleza natural; esta es presencia en la finalización de la metafísica, presencia tímida, evidentemente, pero, innegablemente, presencia. Esta se puede menospreciar y hasta despreciar, pero no negar. Esta presencia, que, ciertamente, molesta, en pleno acabamiento de la metafísica, contribuye a afirmar lo problemático de este escenario.

En las postrimerías de la metafísica, presencia, con seguridad, la naturaleza de la ciencia, pero, también, presencia, dubitativamente, esta otra naturaleza. Como se trató en su momento, hay una convivencia particular entre estas diferentes y distantes naturalezas, lo cual invita a pensar, para comprender cómo es posible esto. La sola presencia de la otra naturaleza, con su indefinición, contribuye a afirmar la relevancia de un pensar que es otro, de un pensar que pueda acoger, sin reticencias, la tarea de pensar la ambigüedad. La convivencia referida, en su singularidad e incertidumbre, refuerza, también, la necesidad de atender a ese otro pensar que dialoga con la ambigüedad. Finalmente, el presenciar de la naturaleza natural justifica un volver a atender a la ambigüedad en la historia del pensamiento. Con su ambigüedad, la naturaleza natural evidencia el lugar de la ambigüedad misma en el pensamiento, en general, y en el pensamiento sobre la naturaleza, en particular. En la finalización de la metafísica, en determinada medida, se va delineando una ("nueva") problemática que gira en torno a la situación de la naturaleza y a su respectiva comprensión. Ello se condice con el lugar en el que recala la naturaleza en el pensamiento heideggeriano, luego de atender a los momentos que la andadura de este ha protagonizado.

Pero, en un momento en el que la racionalidad científica y el desarrollo de la técnica están respaldados por sus innegables avances y sus necesarios productos, un pensamiento que piense la ambigüedad no deja de generar extrañeza, incomprensión y, finalmente, rechazo. Una especie de respuesta del pensamiento heideggeriano, ante esta situación del pensar la ambigüedad, podría ser la actitud llamada por el filósofo alemán "la apertura al misterio" ("*die Offenheit für das Geheimnis*") (Heidegger, 2002b, pp. 29-30; Heidegger, 1959, p. 26). Esta actitud nos puede "mantener a salvo" del avasallamiento científico y, sobre todo, técnico y, en ese sentido, puede ayudar a conservar viva la posibilidad de pensar aquello que no se sujeta a los lineamientos de estos. Esta actitud nos puede ayudar a lidiar con la exigencia del pensamiento calculador reinante

y a mantener la atención en lo ambiguo. De esta manera, puede ser posible, en el suelo metafísico, intentar una residencia distinta u otra residencia, en la que no incomode lo confuso o lo oscuro, ni sea visto lo mismo como algo insultante. Esta residencia supone comprender que, antes que situarnos y desenvolvernos en un planeta atravesado y dominado por la técnica, habitamos un mundo que es manifestación del evento del ser y, por ende, expresión de un movimiento que reúne y separa lo distante de manera permanente y sin vergüenza. Por eso, este habitar es convivir con lo ambiguo e incomprensible, esto es, con lo misterioso, sin ningún problema. Esta es la condición natural, primigenia, de la vida, en general, y de la vida humana, en particular. Esta particularidad es tal no porque la vida del ser humano sea mejor o superior a la de otros seres, sino, porque, en tanto seres humanos que somos, nos podemos dar cuenta de cómo andamos y, por ende, podemos comprender o intentar comprendernos.

En atención a estas circunstancias y su respectivo pensar, el misterio no tendría que incomodar, intimidar y amenazar, pues lo misterioso, es decir, lo críptico o lo indescifrable es expresión de la convivencia de lo oculto y lo desoculto que comprehende a todo lo que es. Lo presente y lo no presente se muestran conjuntamente y permanentemente en el acontecimiento del mundo. Pero, como sabemos, una metafísica cansada no es una metafísica que ha claudicado, esta sigue manteniéndose fuerte, esgrimiendo y promoviendo su lógica propositiva y su proceder resolutivo. En este escenario, como el otro comienzo, como el otro pensar, como la otra naturaleza, la apertura al misterio puede presenciar, puede asomar, aunque tímida y dubitativamente. La distinción que plantea el pensador Gabriel Marcel entre un problema y un misterio puede ayudar a evidenciar lo significativo del referido presenciar, aunque este sea vacilante. Un problema se nos presenta y podemos resolverlo, cuando esto ocurre, el mismo desaparece. En contraste, un misterio nos envuelve y acontece con nosotros, por ende, no lo podemos tener enfrente para explicarlo y solucionarlo. Un misterio nos implica en su oscuridad y así transitamos con él, experienciándolo (Hadot, 2006, p. 310). La apertura al misterio nos expone en nuestra condición primigenia, esto es, en nuestra situación de seres que andamos entre otros seres y con otros seres, es decir, interpelados por otras maneras de ser. La presencia del misterio es evidencia de que, antes que ser sujetos que postulan y abordan un objeto, somos seres afectados por el acontecimiento del mundo y, así, llevados por este.

En esta línea, no somos, en primer lugar, sujetos que postulan y estudian una naturaleza objeto, sino, ante todo, somos seres que padecen una naturaleza natural. Esta asalta como lo maravillosamente omnipresente, mostrándose en todas y cada una de las cosas que son, de manera sorprendente. Debido a ello, como se trató en el segundo capítulo de este texto, dicha naturaleza educa, pues nos recuerda lo manifiesto, es decir, que todo lo que es, en tanto es, está relacionado. Tal naturaleza nos recuerda que los ámbitos o los compartimentos son postulados artificiales generados para asegurar el conocimiento y su respectivo avance. Ella nos lleva a atender a que ella misma no es, en principio, una región del ser o un ámbito cerrado, distinto y separado de otros. Esta otra naturaleza, que, recordemos, es más antigua que el tiempo metafísico y sus respectivos tiempos, nos recuerda que es más antigua, también, evidentemente, que la naturaleza de la ciencia. La naturaleza natural no está delimitada como esta ni sujeta a una lógica que explica el comportamiento de todo lo que se encierra.

La indefinición o no delimitación de esta naturaleza desencadena preguntas y conlleva a pensar en ciertos presupuestos metafísicos que la afectan. Entre estos, hay uno que destaca y que consiste en diferenciaciones postuladas, desarrolladas y consolidadas en la historia de la metafísica. Estas diferenciaciones son las dicotomías o los dualismos que inauguró el discurso metafísico y que lo han acompañado, sostenidamente, a lo largo de su historia. La diferencia entre la naturaleza y la historia, y la diferencia entre la naturaleza y el espíritu son ejemplos flagrantes de esta manera de proceder con miras a ordenar todo lo que se presenta y entenderlo. Pero, si, en la finalización de la metafísica, es posible pensar en una naturaleza que no se puede determinar rigurosamente, es posible, también, pensar, o comenzar a pensar, en la (real) posibilidad de su diferenciación con respecto a esos otros ámbitos concebidos e instalados en el ideario del pensamiento occidental. En otras palabras, si la naturaleza no se puede delimitar, tampoco se podría distinguir respecto de la historia o del espíritu. En todo caso, si la definición de la naturaleza es problemática, dichas distinciones también lo son.

Se podría intentar resolver esta cuestión acotando que la naturaleza que desencadena estas consideraciones es (solo) la otra naturaleza o la naturaleza natural. Pero, dicho intento se puede discutir, pues esta otra naturaleza es presencia en la "época" de la metafísica; tal naturaleza convive con la naturaleza de la metafísica, iniciado el acabamiento de esta. Como se trató algunas páginas

atrás, la singularidad y la incertidumbre que transmite tal convivencia se expresa en la necesidad de otro pensar que piense esa relación. Y ello, también, devela la situación problemática en la que se encuentra la naturaleza en las postrimerías de la metafísica. La naturaleza no es un mero producto del pensamiento metafísico, esta es, más bien, uno de sus productos más importantes. La naturaleza es un gran ente concebido y consagrado por la metafísica, el cual expresa, en un importante grado, su entendimiento de la realidad. En la finalización de la metafísica, con ocasión de aquella, se va vislumbrando cierto problema. Dada la envergadura de la naturaleza, este problema, que se va formando, no es solo de ella, también es de los otros entes, con respecto a los cuales se diferenció (y se diferencia) históricamente. La problemática de la naturaleza, que se divisa en el acabamiento y en la superación de la metafísica, comprehende, también, en cierto sentido y medida, al espíritu, a la historia y, por ende, a la sociedad y a la cultura.

Desde el marco de la historia del ser, es decir, desde el horizonte de un pensamiento que comprende dicha historia desde la verdad del ser, la naturaleza ya no se puede comprender como un ente que comparece en el mundo. A partir del des-ocultamiento del ser que delinea su historia, esto es, a partir de la reunión y tensión entre el ocultamiento y el desocultamiento que le otorgan sentido al acontecimiento del ser, siguiendo a Roberto Rubio, "la naturaleza deja de ser un problema ontológico-regional y ocupa un lugar central." (Rubio, 2010, p. 336) En la finalización de la metafísica, que es el acabamiento de una "época" en la historia del ser, el evento de des-ocultamiento que este es recala en otro comienzo y en otro pensar. Estos dialogan con una naturaleza singular y de difícil comprensión, que rememora a la *physis* y que se distancia de la naturaleza metafísica sin dejar de nombrarse naturaleza. "La naturalidad de la naturaleza" o "lo maravillosamente omnipresente", como lo refiere Martin Heidegger, nos permiten pensar a esta otra naturaleza y, con ella, nos permiten volver a pensar el mundo.

CONCLUSIONES

El desarrollo de la primera parte de la presente investigación nos ha permitido profundizar en la relación entre el ser, la verdad de este y la *physis*. A partir de ello, se ha contribuido a mostrar el lugar central que tiene la *physis* en la historia del ser, en general, y en la historia de la metafísica, en particular. La *physis* es una palabra y, a la vez, una experiencia cuya presencia es primordial para comprender la historia en la que andamos y la historia que somos. El ser humano, desde un inicio, pensó, inevitablemente, sobre la *physis*, pues su acontecimiento, en principio, es en esta. En tal sentido, pensar la *physis* es ser en la *physis*; dicho pensamiento es la prolongación de la existencia. Gracias a la *physis* la historia del ser anda, pues gracias a la *physis* una "época" importante y dominante de esta emerge y se forma. La metafísica es, primigeniamente, meta *physis*, es decir, la metafísica nace como pensamiento sobre la *physis*, porque hereda la preocupación por el ser. Y si bien la metafísica deviene en un discurso consagrado al ente, claramente desarrollado y consolidado, no se puede erradicar su raíz. La metafísica puede olvidar lo que fue, pero no eliminar ello. El ser meta *physis* de la metafísica acompañará a esta, siempre, en determinado grado y en cierta forma. En atención a una noción central de la pregunta fundamental que anima a la presente investigación, esto es, la superación de la metafísica, lo último referido aporta a una mejor comprensión del sentido de este momento de la historia. Atender a la superación de la metafísica, para comprender a la naturaleza en el pensamiento heideggeriano, significa atender a la superación de un pensamiento que, originalmente, fue meta *physis*, es decir, pensar sobre la *physis*. Hay coyunturas cuya comprensión evidencia que el origen se puede olvidar, pero no erradicar.

Pasando al segundo capítulo, este nos ha permitido, en primer lugar, precisar determinados significados que han presentado y presentan la *physis* y la naturaleza en la marcha de la historia. Lo cual reafirma a estas como nombres que, valga la redundancia, han nombrado y nombran

experiencias diversas y significativas. La *physis* no es un término que rotula un hecho, así como la naturaleza no es una palabra que refiere un significado inamovible. La *physis* es la *physis* original de los pensadores iniciales y, también, la *physis* derivada de los filósofos clásicos griegos. La naturaleza es un ente que comparece, ella es, también, un objeto científico y, finalmente, es un fondo disponible de reservas. El acontecer de la historia se esmera en mostrar que los sentidos referidos no zanjan una discusión semántica, pues el andar histórico muestra que las palabras, en primer lugar, no refieren conceptos, sino, ante todo, nombran experiencias. En esta línea, en esta parte del trabajo y siguiendo a Heidegger, se presenta y analiza un sentido particular y complejo de la naturaleza, el cual, en cierta forma, acerca lo que se aleja y une lo que se separa. La naturaleza natural, que no es *physis* ni objeto de la ciencia física, pero que recuerda a aquella y conserva el nombre de este objeto, nos permite pensar en una singular experiencia y en la posibilidad de su indefinición. Además, la naturaleza de esta naturaleza natural nos invita a pensar en la permanencia del vínculo entre la *physis* y la naturaleza de la ciencia, en una "época" en la que esta claramente impera y aquella ha sido olvidada. Esta paradójica situación es manifestación de la diferencia ontológica y su papel en la marcha de la historia. De esta manera, nutrimos la caracterización de la metafísica, subrayando que este pensamiento concentrado en el ente es pensamiento que, por ende, empodera al concepto de naturaleza. Además, la conservación del vínculo entre la naturaleza y la *physis* nos conduce a pensar en la latencia de esta en un discurso que la ha olvidado. Esta cuestión ambigua permite vislumbrar el particular y complejo sentido de la superación que se presenta en las postrimerías de la metafísica.

En la última parte del presente trabajo, a partir de la comprensión heideggeriana de la finalización de la metafísica como acabamiento y la superación de esta como torsión, se nos invita a preguntar por un eventual acabamiento de la naturaleza y a pensar en cómo comprender esa posible finalización. Como sucede con la metafísica, el acabamiento de la naturaleza es un acabamiento que no termina, es un acabamiento que permanentemente acaba. Este significado del acabar conlleva a repensar el sentido del devenir y, por ende, el sentido de la historia y del tiempo. En respuesta a ello, en este tercer capítulo tratamos el tiempo de la metafísica y de la naturaleza, y, apoyados en determinadas ideas de Heidegger, llamamos la atención sobre un tiempo original que, sin ser el de la metafísica, es el de la naturaleza. Este último punto nos conduce a volver a atender a la naturaleza natural y a pensar en el papel que la misma puede cumplir en la historia de la

metafísica y en la comprensión de la superación de esta. Dicha naturaleza natural comienza a adquirir mayor realce cuando la superación del saber metafísico nos conmina a pensar en la situación de la meta *physis*. En este escenario, en el que el ser meta *physis* de la metafísica asoma, el recuerdo de la *physis* por parte de la naturaleza natural se torna más significativo. El momento de consolidación de la metafísica es momento, a la vez, de desgaste de esta; en este momento, la naturaleza impera y la *physis* se recuerda. Esto reafirma a la diferencia ontológica en el trasfondo de la historia. La superación, que dialoga con el otro comienzo y con la necesidad de (volver a) pensar, nos conduce, finalmente, a comprender a la naturaleza natural como otra naturaleza, cuya ambigüedad aporta en la justificación de otro pensar. De esta manera, se presenta la naturaleza en el pensamiento de Heidegger, en general, y se comprende su particular sentido al final de este pensar, en particular. La ambigüedad e indeterminación que rodean a la naturaleza descansan en la inscripción de esta en una historia que recala en una superación de la meta *physis* que originó, justamente, a aquella. Una superación que, no obstante, no elimina, sino, transforma y recupera, una superación que, por ende, conserva a la naturaleza y, al mismo tiempo, rememora a la *physis*.

Retomando lo apuntado con respecto al primer capítulo de la presente investigación, debemos indicar que nuestro tratamiento de la *physis*, en principio, se alinea con las conclusiones de diversos e importantes estudios abocados a esta noción en el espectro del pensamiento heideggeriano. Es decir, suscribimos que la *physis* tiene un lugar primordial en la tarea orientada a comprender al ser que pide pensar Heidegger. El movimiento que es la *physis* se relaciona íntimamente con el acontecimiento que es el ser. A partir de este punto, destacamos, también, el lugar central que la *physis* tiene en la historia del ser. En esta línea, incluso, reconocemos una especie de responsabilidad de la *physis* en la marcha de la historia. Consideramos que este último punto se concibe de manera indirecta, o, en todo caso, se sugiere tácitamente, en los sesudos estudios abocados a esta noción. En ese sentido, hacemos explícita una cuestión anunciada, en un grado importante, en investigaciones previas. Esta explicitación se sustenta en la situación inicial de la metafísica como meta *physis*. La observación de Heidegger de que la metafísica nació siendo meta *physis* nos otorga una base importante para realzar el presenciar de la *physis* en la "época" de la metafísica y, por lo tanto, en la historia del ser. Consideramos que este reconocimiento de la *physis* no se termina de perfilar en los estudios existentes en torno a esta.

Coincidimos con lo tratado por distintos estudiosos acerca del sentido original de la metafísica como meta *physis* y la relevancia de dicho significado para la comprensión de esta "época". Sin embargo, intentamos fijar con más precisión los alcances de la noción de meta *physis* en el momento de finalización de la metafísica. Esto es, en una coyuntura en la que la metafísica luce consagrada pero también desgastada, y en la que la misma inicia su acabamiento, avistamos un momento en el que este discurso tiene que mirarse a sí mismo, al menos, en cierta medida. Y este mirarse es un reencontrarse con lo que fue y dejó de ser. Por eso, consideramos que la meta *physis* puede comprenderse como una noción que hay que posicionar o, en todo caso, afirmar con más claridad en el final de la metafísica y, consecuentemente, pensar más con ocasión de la superación de esta.

Volviendo a atender a puntos relevantes que se desprenden de la segunda parte del presente trabajo, debemos observar que, en primer lugar, suscribimos, en determinada medida, los significados de la *physis* y de la naturaleza que diversos y múltiples estudios han identificado a lo largo del pensamiento heideggeriano. No obstante, consideramos que el sentido de *physis* que identificamos como *physis* derivada (o no original) puede ser más tratado en futuras investigaciones, pues observamos que lo que destaca en las investigaciones sobre la noción de *physis* en Heidegger es su comprensión en el horizonte del pensamiento inicial. Sin embargo, hay momentos en el pensamiento heideggeriano en los que se atiende a la *physis* desde la lectura de la filosofía clásica griega, sobre todo desde Aristóteles, los cuales pueden ser más estudiados. La presente investigación aporta, en cierta medida, a nutrir esa mirada a la *physis* y ayuda a justificar la importancia de seguir tratándola. Por otro lado, en el espectro semántico de la naturaleza en el pensamiento heideggeriano, se presenta un acercamiento a esta que, si bien ha sido tratado en determinadas investigaciones, consideramos que puede seguir generando más interrogantes y, por ende, más temas de investigación. En el presente texto, tal acercamiento lo identificamos con la noción de naturaleza natural. Consideramos que el tratamiento que realizamos de dicha noción es una base importante para llamar más la atención sobre esta mirada heideggeriana a la naturaleza y entender que tal puede desencadenar importantes líneas de estudio.

Dicho estudio puede seguir dos vías, por lo que notamos, hasta el momento. Una primera, ya trazada, que se asienta en una discusión más grande, la cual se aboca a evaluar la situación de

determinadas nociones, en el pensar heideggeriano posterior a *Ser y tiempo*, también llamado la *Kehre*. Y una segunda vía, ya trazada, enrumbada y con un camino todavía largo por recorrer, que se asienta en el diálogo que se puede entablar entre ciertas nociones pensadas (de manera particular) por Heidegger y discusiones contemporáneas que se sitúan, en determinado grado, en el ámbito de la biología y, también, en el de la física[*]. En atención a la primera vía referida, creemos que el tratamiento que realizamos sobre la naturaleza natural otorga elementos importantes para reconsiderar y reconocer un presenciar singular de la *physis* en la metafísica pensada después de *Ser y tiempo* y, sobre todo, en su respectiva superación. En el contexto de la segunda vía, nos queda aún la tarea de delimitar (con miras a futuras investigaciones) las referidas discusiones contemporáneas que dialoguen con la naturaleza natural, y que, en términos generales, giran en torno a tópicos como la vida, el mundo y el tiempo.

En el último capítulo de la presente investigación, nos preguntamos por el acabamiento de la naturaleza, en tanto esta es un producto o ente representativo de la metafísica. Apoyándonos en lo consignado por investigaciones previas sobre el acabamiento de la metafísica, damos un paso más respecto de aquellas y pensamos el acabamiento de todo lo que esta comprehende, destacando a la naturaleza, pues esta es eje de nuestro trabajo. De esta manera, acordamos que la naturaleza también inicia un acabamiento que es permanente, debido a que la misma constituye el discurso metafísico. Además, en respuesta a este acabamiento que no acaba, abrimos, en nuestra investigación, la discusión sobre el tiempo de la metafísica y sus productos. Consideramos que el acabamiento heideggeriano es una noción que conmina a reflexionar sobre el tiempo de la metafísica y sobre el tiempo metafísico, lo cual, notamos, no tiene una presencia clara en trabajos previos abocados a la referida noción. En consonancia con lo anterior, le otorgamos un espacio importante al tiempo original que piensa Heidegger y que es el tiempo de la naturaleza, aunque no, evidentemente, de la naturaleza metafísica. Tal tiempo es una noción que ha sido observada en investigaciones previas, pero no muy trabajada. Finalizada nuestra investigación, creemos que hay mucho más por pensar sobre ese tiempo original. Del mismo modo, se puede y debe pensar más

[*] Podemos decir que esta vía fue inaugurada por el mismo Heidegger al considerar, directa o indirectamente, ideas desarrolladas por biólogos y físicos, a lo largo de su obra. Por ejemplo, en las lecciones de 1929/30 *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*, el filósofo alemán atiende a ciertas nociones del biólogo Jakob Johann von Uexküll; y el intercambio epistolar con el físico Werner Heisenberg es un referente para la conferencia *La pregunta por la técnica* del año 1953.

en la naturaleza natural que dialoga con este último tiempo. En línea con esto, la presente investigación encuentra un lugar para esta singular naturaleza, comprendiéndola como otra, en el momento de finalización de la metafísica y en la superación que asoma. De esta forma, finalmente, sustentamos la relevancia de la naturaleza natural en el pensar heideggeriano y, por ende, invitamos a delinear futuras investigaciones que se concentren más en ella.

Los puntos referidos en las líneas previas terminan de aclarar la importancia y necesidad de preguntar por la naturaleza en el pensamiento de Heidegger y de reconocer y comprender la situación compleja y ambigua de esta en dicho pensar. La presente investigación encuentra en el acabamiento de la metafísica y en su superación un escenario valioso para comprender la condición de la naturaleza pensada por Heidegger, subrayando, además, a la *physis* que presencia de manera singular en tal coyuntura. El tratamiento de la interrelación entre el acabamiento y la superación de la metafísica, la naturaleza y la *physis* evidencia el grado de originalidad del presente trabajo y, consecuentemente, sustenta, en una medida importante, su aporte.

Los alcances de la presente investigación están acompañados, como en todo estudio, de sus limitaciones. La discusión sobre el sentido de la naturaleza, en general, y de la naturaleza natural, en particular, dentro del marco del pensamiento de Heidegger, puede, sin duda, seguir nutriéndose más. Creemos que el presente trabajo da muestras de ello. El presente escrito aporta en dicha discusión, y consideramos que brinda razones para que distintos estudiosos del pensamiento heideggeriano atiendan más a la noción de naturaleza, definan temas que la involucren y establezcan conclusiones al respecto. Justamente, al construir la bibliografía de nuestra investigación, nos percatamos de que faltaban más voces que se pronuncien sobre esta cuestión, que tiene un gran potencial para la investigación. No queremos decir que la naturaleza en Heidegger no haya aparecido como móvil de reflexión en libros o artículos, pues de hecho sí se ha abordado a aquella en diversas y prolijas investigaciones. Pero lo que hemos notado es que la discusión sobre la naturaleza ha decantado, en una medida importante, en una reflexión instalada en problemáticas de corte más ecológico. Sin duda, la naturaleza pensada por Heidegger después de *Ser y tiempo* y, sobre todo, su comprensión como un fondo disponible de reservas convocan, legítimamente, a la reflexión de carácter ecológico. Y este tipo de reflexión es, innegablemente, una reflexión que urge emprender y seguir desarrollando en la escena actual, en la que somos

testigos del avance de la intervención en la naturaleza y de las repercusiones de esto en el medio ambiente.

Pero, sin desmerecer, evidentemente, los trabajos en torno al diálogo entre el pensamiento de Heidegger y la ecología, a propósito de la naturaleza concebida como un todo que contiene materia diversa que hay que aprovechar, consideramos que la discusión sobre la naturaleza heideggeriana también puede perfilar mejor una línea reflexiva que se concentre más en pensar el sentido de la naturaleza, esto es, lo que ha significado esta, a lo largo de la historia, y lo que puede significar en el presente siglo. Esta otra línea (vinculada con la segunda vía referida más arriba), abocada a la naturaleza, tendría, en principio, un carácter ontológico (atendiendo al lugar del ser en el pensamiento de Heidegger), pero, en su intención de comprender más y mejor a la naturaleza, es decir, a lo que estamos llamando "naturaleza" o comprendiendo como tal, también, en cierto grado, se encontraría con caminos que presenten discusiones que atiendan a problemáticas biológicas, físicas y, también, epistemológicas. Esta otra línea de reflexión ya se ha trazado, pero, por la investigación bibliográfica que hemos realizado, consideramos que aún falta afirmar más. Justamente ello ha conducido a una limitación para el presente trabajo, pues, si bien contamos con fuentes que tratan a la naturaleza en la segunda dirección indicada, más fuentes de este tipo hubiesen enriquecido y complejizado más la reflexión, en atención a la hipótesis y objetivos de nuestra investigación. Pero, al mismo tiempo, esta limitación ha devenido en motivación para seguir buscando libros o artículos que aborden el sentido de la naturaleza, si no directamente, sí indirectamente, y para sustentar mejor la tesis que anima a nuestra investigación.

Esto último aporta a nuestro convencimiento de la necesidad de seguir estudiando a esta naturaleza que piensa Heidegger, que no es *physis* ni naturaleza de la ciencia, y que, simultáneamente, las congrega a estas. Partiendo de "la naturalidad de la naturaleza", referimos a dicha naturaleza como la naturaleza natural. Esta noción es central para el camino orientado a comprender el sentido de la naturaleza en este momento de la historia en el que transitamos. Y si bien esta discusión dialoga, definitivamente, con temáticas y preocupaciones ecológicas, no se reduce a ellas, pues también puede dialogar, naturalmente, con debates que se asientan en el campo de la biología y que, al tratar la vida y diversos aspectos y factores de esta, pueden atender, en determinada medida, a la naturaleza y lo que comprendemos de esta. También, la preocupación por el sentido de la

naturaleza nos puede remitir a la física y su estudio del mundo, en general, y del espacio, el tiempo y la materia, en particular. El desarrollo de la física como ciencia se vincula estrechamente con el desarrollo de la naturaleza; es decir, a lo largo de la historia, la ciencia física ha avanzado conjuntamente con la concepción de la naturaleza y con el establecimiento de teorías orientadas a entender cada vez más y mejor a esta. Bajo ese marco, la comprensión de la naturaleza ha trazado y sigue trazando un camino que ha pasado por determinadas etapas, cada una de las cuales se ha expresado en una manera de entender a aquella.

Tal camino se sigue construyendo, pues la naturaleza se sigue estudiando. La naturaleza es la naturaleza de la ciencia del renacimiento, la naturaleza también es la naturaleza de Isaac Newton, la naturaleza también es una parte del universo después de lo concluido por la Relatividad de Albert Einstein o es una dimensión del mismo después de lo postulado por la teoría cuántica. En la escena actual, por tanto, la naturaleza no es una realidad unívocamente definida; no podemos esgrimir un concepto acabado de ella. La naturaleza es compleja, es ambigua. Esta condición de la naturaleza hoy conduce, directa o indirectamente, a perfilar estudios en el ámbito de la física y, en estos, creemos, se puede encontrar cierto lugar para el pensamiento heideggeriano sobre la naturaleza. La naturaleza natural pensada por Heidegger, con su indefinición y complejidad, con su reunión incierta de la *physis* y de la naturaleza de la ciencia, puede tener un lugar en investigaciones en las que confluyen la física y la filosofía y, de esta manera, puede ayudar a precisar el aporte del pensar heideggeriano en estudios no estrictamente filosóficos que, por cierto, ya han prestado atención, en cierta medida, a determinadas ideas del filósofo alemán.

La ambigüedad de la naturaleza natural, al remitirnos a la indefinición de la naturaleza, puede conducir, también, paulatinamente, a la discusión sobre la definición de ámbitos que, históricamente, se han contrastado con ella. En otras palabras, si la comprensión de la naturaleza es un problema, lo es, también, la comprensión del espíritu y de la historia, pues estos se han definido, tradicionalmente, en un alto grado, por contraste con aquella. Arribamos así a las históricas dicotomías o dualismos que el pensamiento occidental postuló, afirmó y desarrolló. Históricamente, la naturaleza se ha diferenciado del espíritu y de la historia; aquella configura un ámbito distinto a estos. Se ha asumido una demarcación clara entre naturaleza y espíritu, entre naturaleza e historia. Pero, si la naturaleza, en el actual momento de la historia, no se corresponde

con un concepto cerrado, su delimitación respecto de otros ámbitos o escenarios se torna problemática. De esta manera, nos encontramos con, valga la redundancia, la problemática de las dicotomías que han ordenado el mundo y ayudado a su conocimiento. Evidentemente, no inauguramos dicha problemática, pero la presente investigación puede aportar en este debate, al presentar y subrayar a la naturaleza natural contemplada en el pensamiento de Heidegger. Esta noción participa en la discusión sobre el significado de la naturaleza y, por ende, puede tener ciertos alcances en la problemática de las dicotomías presente en los debates contemporáneos.

Finalmente, si bien la noción de superación pensada por Heidegger ha sido materia de diversos y valiosos estudios, consideramos que su ambivalencia semántica en el pensar heideggeriano se puede seguir explorando más. Siendo la superación un punto central en la presente investigación, en nuestra pesquisa bibliográfica al respecto, hemos encontrado fuentes que discuten su significado a partir de los originales alemanes de *Überwindung* y *Verwindung*. Con todo, la cantidad de fuentes halladas al respecto no correspondió a lo previsto, es decir, esperábamos encontrar más escritos en esa línea. Esto, también, conllevó a una limitación para nuestro trabajo. Pero, además, debemos reconocer que el factor tiempo tuvo un papel en nuestra fase de investigación bibliográfica. Partimos de un límite temporal para dicha investigación y procuramos respetarlo, eso puede haber determinado que no encontremos más fuentes que aborden, sobre todo, indirectamente, cuestiones de interés para la presente tesis. Es necesario, no obstante, fijar márgenes de tiempo y respetarlos en el marco de toda investigación.

Los resultados consignados, a pesar de las limitaciones reconocidas, en el presente apartado permiten evidenciar que nuestra tesis sustenta, de manera correcta, una hipótesis circunscrita al lugar de la naturaleza en el pensamiento heideggeriano, a la luz de la superación de la metafísica que dicho pensamiento aborda. Consideramos que el trabajo desarrollado a lo largo de este escrito ofrece razones que justifican la relevancia de la naturaleza como un tópico que se debe seguir tratando desde el pensamiento de Martin Heidegger. Además, la presente investigación muestra que el tratamiento de la naturaleza conlleva, a la larga, al tratamiento del otro comienzo y de un volver a pensar, los cuales son protagonistas de los momentos intermedio y tardío del pensar heideggeriano. El otro comienzo y el pensar exigen ser reconsiderados a partir de la situación de la naturaleza, en general, y de la naturaleza natural, en particular, en la finalización de la metafísica.

La presente tesis evidencia esto partiendo de determinadas premisas, entre las que destaca la comprensión inicial de la metafísica como meta *physis*. A lo largo de nuestra investigación, se ha sustentado la importancia de recordar la condición inicial de la metafísica como meta *physis*, para seguir comprendiendo la historia de aquella, en general, y su superación, en particular. Estos puntos han develado, finalmente, una especie de convivencia entre la *physis*, la naturaleza y el fin de la metafísica que hay que seguir aclarando.

Por tanto, la presente tesis ha establecido una línea de investigación y ha construido un camino para desarrollarla, que ha llegado a determinadas conclusiones. Lo cual, no obstante, no zanja la discusión que nos convoca, sino, más bien, alimenta el cuestionamiento y la reflexión al respecto. Podemos decir que la ambigüedad de la naturaleza es un resultado natural de la superación de la metafísica en el pensamiento de Martin Heidegger, y, al afirmar ello, debemos reconocer que, sobre lo mismo, se puede y debe seguir pensando y hablando más.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Heidegger M. (1959). *Gelassenheit.* Neske

Heidegger M. (1987). Apuntes del Taller. *Estudios Públicos*, número 28, 293-296 https://estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1606/2743

Heidegger M. (1990). *Identidad y diferencia*. Anthropos

Heidegger M. (1994)a. Alétheia. En *Conferencias y Artículos* (págs. 225-264). Ediciones del Serbal

Heidegger M. (1994)b. Construir, Habitar, Pensar. En *Conferencias y Artículos* (págs. 127-142). Ediciones del Serbal

Heidegger M. (1994)c. La pregunta por la técnica. En *Conferencias y Artículos* (págs. 9-37). Ediciones del Serbal

Heidegger M. (1994)d. Logos. En *Conferencias y Artículos* (págs. 179-199). Ediciones del Serbal

Heidegger M. (1994)e. Superación de la metafísica. En *Conferencias y artículos* (págs. 63-89). Ediciones del Serbal.

Heidegger M. (1997). *Introducción a la metafísica*. Editorial Gedisa

Heidegger M. (1998). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria

Heidegger M. (1999)a. El final de la filosofía y la tarea del pensar. En *Tiempo y ser* (págs. 77-93). Tecnos

Heidegger M. (1999)b. Tiempo y ser. En *Tiempo y ser* (págs. 19-44). Tecnos

Heidegger M. (2000)a. Hebel, el amigo de la casa. En *La experiencia del pensar* (págs. 57-79). Ediciones del copista

Heidegger M. (2000)b. La época de la imagen del mundo. En *Caminos de* bosque (págs. 63-90). Alianza Editorial

Heidegger M. (2000)c. La sentencia de Anaximandro. En *Caminos de* bosque (págs. 239-277). Alianza Editorial

Heidegger M. (2000)d. *Los problemas fundamentales de la fenomenología.* Trotta

Heidegger M. (2000)e. *Nietzsche*. Tomo 2, Ediciones Destino

Heidegger M. (2001)a. Carta sobre el humanismo. En *Hitos* (págs. 259-297). Alianza Editorial

Heidegger M. (2001)b. *Introducción a la filosofía*. Cátedra

Heidegger M. (2001)c. La doctrina platónica de la verdad. En *Hitos* (págs. 173-198). Alianza Editorial

Heidegger M. (2001)d. Sobre la esencia y el concepto de φύσις. Aristóteles, Física, B, 1. En *Hitos* (págs. 199-249). Alianza Editorial

Heidegger M. (2002)a. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) Informe Natorp (1921-1922)*. Trotta

Heidegger M. (2002)b. Serenidad En *Serenidad* (págs. 13-31). Ediciones del Serbal

Heidegger M. (2003)a. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Biblos

Heidegger M. (2003)b. *La proposición del fundamento.* Ediciones del Serbal

Heidegger M. (2005)a. Como cuando en día de fiesta. En *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (págs. 55-85). Alianza Editorial

Heidegger M. (2005)b. *Parménides*. Akal

Heidegger M. (2006). *Meditación*. Biblos

Heidegger M. (2007)a. *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón.* Herder

Heidegger M. (2007)b. *Sobre el comienzo*. Biblos

Heidegger M. (2009)a. Epílogo a "¿Qué es metafísica?" En *¿Qué es metafísica?* (págs. 45-61). Alianza Editorial

Heidegger M. (2009)b. Introducción a "¿Qué es metafísica?" En *¿Qué es metafísica?* (págs. 63-92). Alianza Editorial

Heidegger M. (2009)c. *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*. Palamedes

Heidegger M. (2009)d. *Principios metafísicos de la lógica*. Síntesis

Heidegger M. (2009)e. ¿Qué es metafísica? En *¿Qué es metafísica?* (págs. 11-43). Alianza Editorial

Heidegger M. (2010)a. La frase de Nietzsche "Dios ha muerto" En *Caminos de bosque* (págs. 157-198). Alianza Editorial

Heidegger M. (2010)b. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Alianza Editorial

Heidegger M. (2011). *La historia del ser.* El hilo de Ariadna

Heidegger M. (2012). *Heráclito*. El hilo de Ariadna

Textos de la Gesamtausgabe consultados

Heidegger, Martin, GA 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie.* Ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975

Heidegger, Martin, GA 9. *Wegmarken*. Ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann,1976

Heidegger, Martin, GA 5. *Holzwege.* Ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977

Heidegger, Martin, GA 25. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Ed. Ingtraud Görland. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977

Heidegger, Martin, GA 2. *Sein und Zeit*. Ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann,1977

Heidegger, Martin, GA 26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Ed. Klaus Held. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978

Heidegger, Martin, GA 55. *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik: Heraklits Lehre vom Logos.* Ed. Manfred S. Frings. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1979

Heidegger, Martin, GA 4. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1981

Heidegger, Martin, GA 13. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Ed. Hermann Heidegger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983

Heidegger, Martin, GA 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann,1983

Heidegger, Martin, GA 40. *Einführung in die Metaphysik*. Ed. Petra Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann,1983

Heidegger, Martin, GA 41. *Die Frage nach dem Ding*. *Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Ed. Petra Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984

Heidegger, Martin, GA 34. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Ed. Hermann Mörchen. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988

Heidegger, Martin, GA 65. *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis).* Ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann,1989

Heidegger, Martin, GA 54. *Parmenides*. Ed. Manfred S. Frings. Frankfurt a. M.: Klostermann,1992

Heidegger, Martin, GA 27. *Einleitung in die Philosophie*. Ed. Otto Saame e Ina Saame-Speidel. Frankfurt a. M.: Klostermann,1996

Heidegger, Martin, GA 66. *Besinnung*. Ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann,1997

Heidegger, Martin, GA 10. *Der Satz vom Grund.* Ed. Petra Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997

Heidegger, Martin, GA 6.2. *Nietzsche II*. Ed. Brigitte Schillbach. Frankfurt a. M.: Klostermann,1997

Heidegger, Martin, GA 69. *Die Geschichte des Seyns.* Ed. Peter Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann,1998

Heidegger, Martin, GA 7. *Vorträge und Aufsätze*. Ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000

Heidegger, Martin, GA 62. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Ed. Günther Neumann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005

Heidegger, Martin, GA 70. *Über den Anfang.* Ed. Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005

Heidegger, Martin, GA 11. *Identität und Differenz.* Ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006

Heidegger, Martin, GA 14. *Zur Sache des Denkens*. Ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2007

Tabla de abreviaturas de los tomos de la Gesamtausgabe consultados

GA 2: Sein und Zeit

GA 4: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung

GA 5: Holzwege

GA 6.2: Nietzsche II

GA 7: Vorträge und Aufsätze

GA 9: Wegmarken

GA 10: Der Satz vom Grund

GA 11: Identität und Differenz

GA 13: Aus der Erfahrung des Denkens

GA 14: Zur Sache des Denkens

GA 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie

GA 25: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft

GA 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz

GA 27: Einleitung in die Philosophie

GA 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit

GA 34: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet

GA 40: Einführung in die Metaphysik

GA 41: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen

GA 54: Parmenides

GA 55: Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik: Heraklits Lehre vom Logos

GA 62: Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik

GA 65: Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)

GA 66: Besinnung

GA 69: Die Geschichte des Seyns

GA 70: Über den Anfang

Fuentes secundarias

Adrián J. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario Filosófico 1912-1927*. Herder

Ainbinder B. (2012). Heidegger y el problema de la vida. Más allá de una botánica de las plantas. *Praxis Filosófica*, No. 35, 211–236
https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i35.3484

Angehrn E. (2007). Die zwiespältige Entstehung der Metaphysik. En: Steinmann M. (ed.). *Heidegger und die Griechen* (págs. 183-202). Klostermann

Aubenque P. (2012). *¿Hay que desconstruir la metafísica?*. Encuentro

Barbarić D. (2016). *Zum anderen Anfang. Studien zum Spätdenken Heideggers*. Karl Alber
Berciano M. (1991). *Superación de la metafísica en Martin Heidegger*. Universidad de Oviedo

Buchheim T. (2007). Was interessiert Heidegger an der φύσις? En: Steinmann M. (ed.). *Heidegger und die Griechen* (págs. 141-163). Klostermann

Bulo V. (2012). Entre naturaleza y técnica: una cuestión de tacto. *Revista de Filosofía*, volumen 68, 55-64
https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/25336/26660

Candiloro Hernán J. (2014). Resistir a Hegel. Apuntes para una lectura heideggeriana de la consumación de la metafísica. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 19 (1), 7-26
https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v19i1.1074

De Gennaro I. (2006). Φύσις und Metaphysik. En: Günther H.-C. y Rengakos A. (ed.). *Heidegger und die Antike* (págs. 11-46). C. H. Beck

Descartes R. (1996). *Reglas para la dirección del espíritu.* Alianza Editorial

Fell J. P. (1971). Heidegger's Notion of two Beginnings. *The Review of Metaphysics*, 25 (2), 213-237. http://www.jstor.org/stable/20125993

Foltz B. V. (1995). *Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*. Humanity Books

Gadamer H-G. (1997). *Hacia la prehistoria de la metafísica*. Alción

Gadamer H-G. (2002). *Los caminos de Heidegger.* Herder

Gadamer H.G.(1998). *Verdad y Método II*. Sígueme

Garrido Periñan, J.J. (2015). Un diálogo entre naturaleza y libertad en el horizonte del ser. Kant y Heidegger. *Éndoxa, series filosóficas*, No. 36, 145-160
http://revistas.uned.es/index.php/endoxa/article/view/13956/pdf_55

Glazebrook T. (2000)a. From φυσις to Nature, τέχνη to Technology: Heidegger on Aristotle, Galileo, and Newton. *Southernjournal of philosophie*, 38, 95-118
https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2000.tb00892.x

Glazebrook T. (2000)b. *Heidegger's Philosophy of Science*. Fordham University Press

Grasset J.P. (2020). *Phýsis krýptesthai phileî*. Naturaleza y metafísica en la crisis de *Ser y Tiempo*. *Síntesis. Revista de Filosofía*, III, 2, 99-125
https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol3Iss2a332.

Grondin J. (2006). *Introducción a la metafísica*. Herder

Grondin J. (2021). *La belleza de la metafísica. Ensayo sobre sus pilares hermenéuticos*. Herder

Guignon Ch. (2001). Being as Appearing: Retrieving the Greek Experience of *Phusis*. En R. Polt y G. Fried (eds.), *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics* (págs. 34-56). Yale University Press

Hadot P. (2006). *The veil of Isis. An essay on the history of idea of nature*. Harvard University Press

Jaran F. y C. Perrin (2013). *The Heidegger Concordance.* Bloomsbury

Kannari Y. (2019, 04 de enero). *The experience of nature in Heidegger* [Ponencia]. Phenomenology and Practical Life, Memphis, USA. https://www.memphis.edu/philosophy/opo2019/pdfs/kannari-yuto.pdf

Kant I. (1988). *Crítica de la razón pura.* Alfaguara

Kirk C.S. Raven J.E. y Schofield M. (Eds.). (2013). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos.* Gredos

Leyte A. (2005). *Heidegger*. Alianza Editorial

Leyte A. (1990). Introducción. En M. Heidegger, *Identidad y diferencia* (págs. 7-54). Anthropos

Martin, C. (2009). Heideggers Physis-Denken. *Philosophisches Jahrbuch*, 116, 90-114
https://philosophisches-jahrbuch.de/wp-content/uploads/2019/06/PJ116_S90-114_Martin_Heideggers-Physis-Denken.pdf

Mitchell A. J. (2015). *The Fourfold. Reading the late Heidegger*. Northwestern University Press

Padui R. (2023). *Hegel and Heidegger on Nature and World*. Lexington Books

Riedel M. (1989). Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers. *Heidegger Studien*, 5, 153-172

Rubio R. (2010). Naturaleza y mundo en la transición del pensar de Heidegger tras Ser y Tiempo. En S. Eyzaguirre y F. Johnson (eds.), *Actas del II Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* (págs. 327-336). Universidad Nacional Andrés Bello

Schoenbohm S. (2001). Heidegger's Interpretation of *Phusis* in *Introduction to Metaphysics*. En R. Polt y G. Fried (eds.), *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics* (págs. 143-160). Yale University Press

Scott Ch. E. (2001). The Appearance of Metaphysics. En R. Polt y G. Fried (eds.), *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics* (págs. 17-33). Yale University Press

Segura Peraita C. (2002). *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Trotta

Sommer K. (2015). *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik. Heidegger, Schelling und Jacobi*. Felix Meiner Verlag

Strolz W. (1986). Natur-Sprache-Heimat in Heideggers Denken. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 83 (1), 111-136
https: //www.jstor.org/stable/23584812

Tengelyi, L. (2014). *Welt und Unendlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*: Alber

Thomas P. (1990). *Natur im fundamentalontologischen und im seinsgeschichtlichen Denken Martin Heideggers*. [Tesis Maestría, Universidad de Tubinga]
Repositorio Institucional de la Universidad de Tubinga
https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/47083

Vattimo G. (1987). *El fin de la modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa

Volpi F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Fondo de cultura económica