



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

VENIR A LA PRESENCIA: MOVIMIENTO Y SER

**“UN ACERCAMIENTO A LA CUESTIÓN DEL SER A TRAVÉS DE LA
VISIÓN ARISTOTÉLICA DE LA NATURALEZA Y SUS ELEMENTOS
DECISIVOS”**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

JONATHAN ISRAEL OSCOY RICO

ASESOR: JOSÉ RICARDO ROMERO GRANADOS

SEPTIEMBRE 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Para Carmen que me llevó en todos
mis pasos, de principio a fin*

*Para Almendra que está conmigo
siempre*

*Para Pablo, que piensa en ámbitos
metafísicos*

Agradecimientos

El trabajo que presento a continuación fue un largo proceso llevado a cabo durante dos años. Su forma actual, sus enfoques y su alcance sólo fueron posibles en colaboración con Ricardo Romero Granados, cuya paciencia, atención y disposición fueron claves para que desarrollara mi investigación, por ello le agradezco profundamente. También agradezco al Dr. Guillermo González, al Dr. Román Chávez Báez, a la Mtra. Teresita García y a la Dra. Alina Mendoza Cantú por sus pacientes observaciones en los puntos clave de este trabajo.

Índice

Introducción.....	1
Capítulo I: la naturaleza y la naturaleza de la técnica.....	6
1. Punto de partida.....	6
Capítulo II: el análisis de la φύσις, según la comprensión heideggeriana de Aristóteles.....	18
2. Consideraciones preliminares.....	18
3. El primer bosquejo del concepto de φύσις.....	20
4. Aristóteles y la estructura del análisis.....	26
5. La φύσις como causa del movimiento.....	29
6. τὰ φύσει ὄντα.....	37
7. La φύσις como ὕλη y μορφή.....	39
8. Hacer y producir.....	49
Capítulo III: la transformación de la φύσις y la asimilación del nuevo concepto de naturaleza.....	54
9. La φύσις y el ser.....	54
10. La posibilidad de una física matemática a partir de la ontología cartesiana.....	61
11. El mundo y su aceptación del nuevo modelo de la naturaleza.....	67
Conclusiones.....	74
Bibliografía	79

Introducción

Las yeguas que me transportaban me llevaron tan lejos cuanto mi ánimo podría desear, cuando, en su conducción, me pusieron en el famosísimo camino de la diosa, que guía al hombre que sabe a través de todas las ciudades. Por este camino era yo llevado; pues por él me acarreaban las hábiles yeguas que tiraban del carro, mientras unas doncellas mostraban el camino.

Parménides de Elea

En la actualidad, sigue existiendo una problemática en torno a la relación que tiene el hombre y la naturaleza. El hombre siempre ha tenido que referirse a ella de múltiples formas para construir su civilización. La idea de lo que es natural siempre sustenta la posibilidad de un humanismo, puesto que, como menciona Heidegger:

Por muy diferentes que puedan ser estos distintos tipos de humanismo en función de su meta y fundamento, del modo y los medios empleados para su realización y de la forma de su doctrina, en cualquier caso, siempre coinciden en el hecho de que la *humanitas* del *homo humanus* se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo, esto es, de lo ente en su totalidad.¹

El humanismo, por lo menos para Heidegger, implica una certeza de que se respetará la libertad humana y su dignidad, esto es, que el hombre no caerá en la barbarie, es decir, en la esclavitud y en el oprobio. Esta idea de humanismo es la que mueve por entero el trabajo que desarrollo a continuación porque pienso que desde hace muchos años la humanidad ha dejado de estar segura de lo que es un humanismo². Lejos de entrar en una querrela intelectual con otros académicos o

¹ Martin Heidegger, "Carta al humanismo", en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p.265.

² Es ilustrativo el texto citado de nuestro autor, pues Heidegger debate la esencia del humanismo y le reprocha el ser metafísico y no pensar suficientemente en el ser; posiblemente esto no sólo sea

con la historia del humanismo, me interesa destacar una vía nada despreciable para acceder nuevamente a una reflexión en torno a él. Antes de ver qué es el hombre es necesario ver qué es la naturaleza ya que, si Heidegger tiene razón en su afirmación, como creo que de hecho sí la tiene, lo que es apremiante aclarar primero es qué se entiende en nuestra época por naturaleza y dentro de ese marco conceptual, ver qué posibilidad tiene el hombre de resguardar su libertad y dignidad.

En la actualidad y desde hace un par de siglos la relación que el hombre guarda con la naturaleza se ha vuelto muy peculiar porque ésta se transforma en un recurso natural. ¿Qué es un recurso³ y qué repercusiones tiene para nuestra idea de la relación con lo natural? En su significado se puede apreciar toda una repercusión filosófica insospechada porque el “recurso” tiene que ver con la disponibilidad de algo, de cualquier objeto, y todo aquello que se conciba bajo la característica de objeto es un recurso, es decir, está disponible, incluso el hombre dentro de la trama de objetos posibles para ser utilizados. Entonces la naturaleza es el primer paso decisivo para comprender por qué un humanismo, si estamos en una civilización que depende absolutamente de los recursos, se vuelve urgente. No es posible determinar, de manera seria y honesta, de qué modo se puede llegar a recuperar una dignidad y libertad auténtica del hombre si no se tiene claro cómo la humanidad del hombre surge dentro de la naturaleza. Un humanismo que prescindiera de lo que es la naturaleza en el sentido de la totalidad de las cosas presentes o de lo ente o como se quiera llamar a lo que nos hace frente en el

una respuesta a la pregunta de su alumno Jean Beaufret sobre si es posible hablar aún de un humanismo, sino también parece ser un debate con Sartre y lo que éste expone en su conferencia *El existencialismo es un humanismo*.

³ La RAE reconoce ocho significados principales de lo que es un recurso, pero excluyendo dos significados de corte jurídico, los seis restantes parecen indicar lo mismo, a saber: 1. Acción y efecto de recurrir 2. Medio de cualquier clase 3. Vuelta o retorno de algo al lugar de donde salió 4. Memorial, solicitud, petición por escrito 5. Bienes o medios de subsistencia 6. Conjunto de elementos disponibles para resolver una necesidad o llevar a cabo una empresa. Recursos naturales, forestales, hidráulicos, económicos, humanos. Información disponible en: <http://lema.rae.es/drae/?val=recurso>

universo dentro de todas las cosas y dentro de nosotros mismos como parte de ese todo, entonces es algo hueco, superficial.

Puesto que la naturaleza es interpretada como una fuente productora de recursos energéticos, posiblemente el hombre no pueda escaparse de ser considerado como un material más en el almacén, como una energía no renovable o alguna cosa por el estilo, dentro de esta perspectiva, no es claro dónde reside la dignidad ni la libertad del hombre puesto que, como la las cajas del almacén están ahí para ser solicitadas, el hombre también se solicita como cualquier objeto. Ya el sólo hecho de nombrar recurso humano a un ser humano es bastante dudoso, pues parece ser que no hay distinción entre los útiles y el hombre; por tanto, no hay dignidad ni libertad establecidas con claridad.

Esta pregunta por la naturaleza que quiere desembarazarse de la concepción utilitaria de este término tiene que introducirse en el ámbito de la ontología, siempre entendida ésta desde la perspectiva heideggeriana de la pregunta por el ser. Heidegger llama a este fenómeno la época de la técnica, en donde la naturaleza es desplazada de su origen griego como aquello que hace surgir y ocultarse a las cosas, para emplazarse en una concepción de elementos disponibles para ser solicitados cuando se los necesite. Dentro de este marco se vuelve importante la pregunta de qué es lo propiamente humano que asegura el respeto de su libertad y dignidad, porque desde los fundamentos ontológicos, o sea, desde el modo en que el hombre se relaciona con el ser de las cosas, la técnica domina y determina esa relación con las cosas, transformando así la propia humanidad.

En la búsqueda que intenta aclarar el concepto de naturaleza para preparar el terreno de una reflexión sobre el humanismo, dentro de la filosofía de Martin Heidegger, decidí elegir un texto que, a mi parecer, es fundamental en el pensamiento de nuestro autor, éste es: *Sobre la esencia y el concepto de la φύσις*, *Aristóteles, B, I*. La elección de este texto radica en que aquí encuentro la

interpretación de la naturaleza según lo plantea de manera sistemática el propio Aristóteles y satisface el sentido que aquí se busca resolver, es decir, cómo es posible ver los límites de la técnica moderna a partir de la interpretación heideggeriana del ser en la filosofía griega.

Para llegar a una reflexión más o menos precisa de las posibilidades de un humanismo a través de la filosofía de Martin Heidegger, hay que recordar que el propio Heidegger está en contra de los humanismos, en la medida en que están fundamentados a través de la metafísica, lo cual los hace insuficientes, ontológicamente hablando, pero aquí me valgo de la expresión “humanismo” en el sentido de la “dignidad y libertad” a la que aspiran los hombres, ese sentimiento del cual no nos podemos despojar, seamos de la época que seamos, justo porque dentro de la totalidad del universo, somos los únicos seres que podemos preocuparnos por ambas cosas, por no ser esclavos de hombres ni de los instrumentos de los hombres y por vivir bien.

Una vez hecha esta aclaración también es preciso señalar el camino que me propongo explorar: mi idea central consiste en que hay dos ámbitos fundamentales, como marco de referencia, dentro de los cuales el hombre se desenvuelve históricamente, a saber, la técnica y la naturaleza. El camino argumentativo sería el aclarar qué entiende Heidegger por técnica (moderna y griega), y en qué medida es posible sostener al hombre y su dignidad a partir de la primera; lo siguiente sería esbozar cuáles son las diferencias entre el concepto griego y el moderno de naturaleza. Ambas concepciones son correlativas porque la técnica griega surge de una comprensión griega de la naturaleza, el sentido y el modo en que la primera hace frente a la segunda, a partir de un horizonte de comprensión clásico, es totalmente distinto a la relación que guardan la naturaleza y técnica modernas. Es imposible pensar suficientemente el estado de la técnica moderna sin hacer referencia a su concepto correlativo moderno: la naturaleza.

La disposición de los capítulos será la siguiente: el primero se llama *La naturaleza y la naturaleza de la técnica*, en él expongo tres cosas básicas; primero, que la técnica moderna es incomprensible por sus propios medios técnicos, tal como lo anuncia Heidegger, por eso es menester aclarar que la técnica moderna tiene como base a la técnica griega, desde el punto de vista de la historia del ser heideggeriana; segundo, que la técnica moderna transforma la idea de naturaleza en recursos naturales; tercero, que la correlación entre técnica y naturaleza, en Heidegger, exige remontarse al origen metafísico y griego de estos conceptos.

Esto conduce al segundo capítulo, intitulado: *La naturaleza y la φύσις, dos conceptos lejanos*. En él analizo los conceptos que Heidegger considera fundamentales dentro de la *Física* de Aristóteles, como son la δύναμις, ἐνέργεια, ὕλη, μορφή, ἐντέλεχεια, εἶδος, etc., con el fin de acentuar la diferencia entre nuestra idea moderna de naturaleza y la idea antigua, utilizando el texto del estagirita como la explicación fundamental de la naturaleza en el mundo occidental. Con ello será posible ver que Aristóteles es a la vez el punto culminante de la experiencia griega del ser como φύσις, lo cual abre la posibilidad de regresar al inicio del pensar, y a la vez es el primer paso de la metafísica como historia del ser, o sea, como historia de su ocultamiento y como posibilidad ontológica de la técnica.

El tercer capítulo intitulado: *La transformación de la φύσις y la asimilación del nuevo modelo de la naturaleza* es un intento por aclarar el panorama conceptual de ciertos pensadores claves para Heidegger, dentro del desarrollo del concepto de φύσις y su relación con el ser como presencia constante y cambio continuo. Para ello será indispensable hacer referencia a la idea que Heidegger tiene de los presocráticos y ver la dinamicidad de lo natural entendida por Aristóteles como presencia manifiesta en el devenir, es decir, como venida a la presencia, cambia radicalmente con la introducción de la matemática llevada a cabo por Descartes. Finalmente serán señaladas ciertas características del mundo moderno y su aceptación del nuevo modelo de la naturaleza.

Capítulo I

La naturaleza y la naturaleza de la técnica

En la segunda mitad del siglo XIX, el hombre moderno se dejó determinar por las ciencias positivas y fue cegado por la prosperidad que ellas produjeron; esto significó darle la espalda a las cuestiones que son decisivas para una humanidad genuina.

Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*.

1. Punto de partida

Dentro de la cultura occidental el concepto de naturaleza ha sufrido varios cambios en lo que respecta a su significado ontológico y al ámbito que describe. En la actualidad es insuficiente concebir lo que sea la naturaleza sin el concepto de técnica moderna y sin saber o por lo menos dilucidar la esencia de la técnica, esto es así porque la técnica moderna comprende también una relación con aquello que no es técnico, sino de otro modo, es decir, natural:

A lo que es la técnica pertenece el fabricar y usar útiles, aparatos y máquinas; pertenece esto mismo que se ha elaborado y se ha usado, pertenecen las necesidades y los fines a los que sirven. El todo de estos dispositivos es la técnica, ella misma es una instalación, dicho en latín: un *instrumentum*. La representación corriente de la técnica, según la cual ella es un medio y un hacer del hombre, puede llamarse, por tanto, la definición instrumental y antropológica de la técnica¹

¹ Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica*, disponible en:
<http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tecnica.htm>

Esto supone que el hacer del hombre es técnico puesto que todos los medios por él empleados para los diversos fines que se ponga enfrente, son instrumentales, están supeditados a su ingenio y voluntad. Heidegger considera que ésta definición es la más común y aceptada de la técnica; con esto se satisface la representación de lo que se suele llamar técnica moderna, pero ésta no supone una comprensión suficiente de la esencia de lo técnico. Para Heidegger la esencia de la técnica no reside en que sea un medio para los fines del hombre, como algo que pueda ser controlado por él, sino que el propio afán de control y de desear instrumentalizar para obtener fines más o menos claros o borrosos ya es técnico de suyo. Dicho en otros términos, en la medida en que se defina y se comprenda a lo técnico como el instrumento de que el hombre se sirve para hacer cualquier cosa, justo ahí, la esencia de la técnica pasa desapercibida. El concepto es insuficiente porque no ofrece algún carácter esencial de la técnica, o sea, esencial en sentido ontológico. Pero esto significa que si de algún modo la técnica se relaciona con lo ontológico, y lo ontológico por antonomasia para Heidegger es el ser o más bien el preguntar por la verdad del ser, entonces se tiene que mostrar la relación del ser con la técnica, para así determinar por qué la interpretación corriente de la técnica es insuficiente y sólo describe su variante moderna.

Lo que sigue es preguntar qué vislumbra Heidegger en la esencia de la técnica que es de primer orden en relación con el ser, la respuesta es que la técnica hace surgir cosas, las hace aparecer:

Todo está en que pensemos el traer-ahí-delante en toda su amplitud y al mismo tiempo en el sentido de los griegos. Un traer-ahí-delante, ποιήσις, no es sólo el fabricar artesanal, no es sólo el traer-a-parecer, el traer-a-imagen artístico-poético. También la φύσις, el emerger desde sí, es un traer-ahí-delante, es ποιήσις. La φύσις es ποιήσις en el más alto sentido, porque la φύσις tiene en sí misma (τὸ αὐτὸ) 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 sí misma, sino en otro, en el artista o artesano.²

Según esto la esencia de la técnica no es su carácter instrumental sino su capacidad de hacer presentes a las cosas, es decir, sacarlas de su ocultamiento para conducir las a la claridad del aparecer. Dicho en otros términos, Heidegger considera que la esencia de la técnica reside en que hace que las cosas surjan, y lo hace de modo paralelo a como sucede por naturaleza, pero no en el mismo sentido, es así que si se toma el caso de la fabricación de la copa, siguiendo el ejemplo de nuestro autor, es posible ver mejor ese aparecer. La copa es instalada en un estar-ahí-delante, esto puede entenderse como la presencia y constancia de algo, la copa no puede en ningún sentido crearse a sí misma y, por ende, tampoco su presencia se debe a sí misma. Apelando a los modos en que funciona la causalidad aristotélica, esto es, como αἰτία³ y no como causa que produce un efecto, existen cuatro formas en que la copa no es responsable de sí misma. Primero, el material que subyace en la copa, en este caso la plata, es responsable, en parte, de la presencia de la copa, aunque puede ser de otro material, por ejemplo, oro. Segundo, la forma οἶδος es el aspecto en el cual se va a presentar dicho material, o sea como copa y no como cuchillo o silla, ésta segunda también toma su responsabilidad. Tercero, aquello que inicia o que dispone el que la copa y sus elementos vengan a estar juntos, en este caso, el artesano que la elabora, comparte su responsabilidad. Cuarto, la finalidad para la que está hecha y dispuesta dicha copa, en este caso, Heidegger habla de una copa sacrificial, que se consagra al dios, aunque puede ser una simple copa profana. Todos estos modos son los que indican en qué medida algo está presente y, específicamente, describe lo que debe tener en cuenta la τέχνη griega. La naturaleza también trae a la presencia y permite el estar-ahí-delante de ciertas cosas, pero no en el mismo sentido, dado que estas cuatro causas son

² Ibid.

³ En este mismo texto citado Heidegger describe el carácter de responsabilidad que corresponde a esta palabra griega. En este sentido, causa, en el horizonte aristotélico, quiere expresar la responsabilidad de que algo sea de tal manera, o sea, la causa es responsable del ser de una cosa.

introducidas por aquél que entiende del asunto de fabricar, es decir, el artesano. En el estricto sentido de la φύσις, las cosas lo tienen por sí mismo⁴.

Esto muestra que hay dos formas esenciales en las que el ser se muestra, a través de los entes, que son lo primero que capta la experiencia, por naturaleza y por ποιήσις. Sin embargo, no debe pasar desapercibido que aquí no se está simplificando el modo en que la técnica moderna funciona, como si la τέχνη griega y su derivado moderno funcionaran igual; comparten su esencia porque ambas traen a la presencia un modo del ser, pero no de la misma forma, esto tendrá que ser aclarado con más detalle.

La técnica moderna tiene en su esencia las raíces del modo griego de la τέχνη, pero tiene una diferencia específica radical que la hace separarse de su predecesora. Es necesario ver cuál es.

Con todo, el hacer salir lo oculto que domina por completo la técnica moderna, no se despliega ahora en un traer-ahí-delante en el sentido de la ποιήσις. El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada.⁵

La diferencia esencial entre el modo de traer-ahí-delante de la técnica moderna y de la antigua reside en que el acto poiético griego no busca ninguna extracción ni almacenamiento, sino que sólo busca el traer-ahí-delante simple y sin provocación. Heidegger pone el ejemplo del molino de viento comparado con la central termoeléctrica, como ejemplos de técnica. En el primero, es verdad que se utiliza al viento como medio para que el molino funcione, pero no se lo almacena ni se lo transforma, en sentido estricto; el viento corre y en su camino el molino es instalado oportunamente para servirse de su corriente. En el segundo caso, la corriente de agua en la que se instala la planta termoeléctrica es transformada y

⁴ Esto se detallará ampliamente en el siguiente capítulo.

⁵ Ibid.

almacenada para proveer de energía eléctrica a una comunidad. Se podrá objetar que la diferencia es mínima y no resulta gran cosa hacer una distinción entre el acto poético y el almacenamiento técnico, pero justamente aquí se introduce una sutileza que hace la diferencia radical. Mientras que en el ejemplo del molino el viento es utilizado considerándolo un elemento, en el caso de la planta termoeléctrica el agua es aprovechada como recurso natural, ahí está la gran diferencia. Mientras lo elemental de la naturaleza es considerado como una manifestación propia del traer-ahí-delante, el cual denota una independencia y fuerza que excede las capacidades y comprensión humana, por el contrario, el recurso natural es reducido a un objeto almacenable sometido por el hombre para satisfacer sus deseos.

La técnica moderna transforma la idea de lo que es la naturaleza para desfragmentarla en recursos naturales de cuya utilidad el hombre siempre está presto para servirse. En este sentido el modo en que el molino utiliza al viento no es una provocación, sino que es, incluso, un modo de hacer presente al viento en toda su magnificencia. La planta termoeléctrica y en general, toda la instrumentalización moderna, es una provocación a la naturaleza, porque es borrada toda esa independencia y fuerza para transformarla en existencias de almacén. “A aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora estructura del emplazamiento”⁶. A este fenómeno, el emplazamiento, Heidegger lo nombra *Gestell*. Hay que recordar que la esencia de la técnica, antigua y moderna, es la misma, es decir, el traer-ahí-delante algo, pero su diferencia específica es la que transforma el panorama del mundo moderno.

Resulta que el emplazamiento o *Gestell* no es algo que atañe exclusivamente a la naturaleza o a su transformación en recursos, hay que recordar que más arriba señalé la copertenencia que Heidegger encuentra entre el hombre y la naturaleza. Para los griegos la totalidad de lo ente se mostró, a través de siglos de

⁶ Ibid.

pensamiento, como φύσις, no es correcto decir naturaleza⁷, para nosotros, pos o hiper modernos, se presenta como *Gestell*. Aquí es preciso señalar que este carácter del ente y por lo tanto del ser, no es configurado por un capricho de la humanidad o de ciertos hombres perversos, sino que esto mismo excede también la voluntad del hombre porque es una configuración histórica del propio ser. Por eso la definición de la técnica como el disponer de los instrumentos y medios para fines específicos está ya dominada por un afán técnico. Este carácter de emplazamiento que muestra la realidad del mundo moderno es manifiesto prácticamente en cualquier actividad. Cuando uno va a comprar cosas, siempre se pregunta si las hay “en existencias”, esto es, almacenadas y disponibles para que uno pueda aprovecharlas. Incluso los argumentos en pro de la conservación de la naturaleza, como desarrollo sustentable, son lo más técnicos posibles puesto que se cuida la suficiencia y disponibilidad de dicho recurso; por ejemplo, la lucha contra la tala de árboles, según sus diversos argumentos, lo que quiere, en el fondo, es que no se acabe el recurso forestal, como medio de preservación de flora y fauna, indispensable todavía para que el hombre pueda vivir.

Pero esto, la *Gestell*, no se limita a la relación del hombre con la naturaleza, sino que se extiende a la relación de hombre con hombre, lo cual aumenta el peligro de dicha configuración de la realidad. No sólo los hombres están utilizando a la naturaleza como existencias de almacén, sino que entre hombres, se relacionan con otros como existencias, como recursos y lo que es peor, reemplazables. En este sentido la idea de un humanismo a partir de la sociedad dominada por la técnica moderna se vuelve problemática, dado que no es claro en qué medida el hombre puede afirmar su dignidad y asegurar su libertad. Por eso es indispensable entender un punto más sobre este asunto, a saber, ¿en qué sentido el carácter de emplazamiento de la técnica no es dominado por el ser humano y, por consiguiente, qué es lo que se tiene que hacer primero, pensar sobre este suceso, es decir, sobre la configuración del ser como *Gestell* o desarrollar las bases para un humanismo urgente que rescate la dignidad y libertad humanas?

⁷ Esto resultará más claro en el siguiente capítulo.

Creo, con ciertas reservas, que Heidegger contestaría que lo más urgente es lo primero, pues es imposible entender las dimensiones del hombre sin una idea firme de lo que es el ser; respecto a lo segundo no es claro para mí si él aceptaría que pueda existir un humanismo como una doctrina acabada sobre el buen vivir del hombre.

En lo que compete al propósito de este recorrido conceptual, es preciso aclarar cómo es posible o cómo debe entenderse que el emplazamiento, como rasgo característico de la técnica moderna, no es consecuencia de la voluntad humana, sino de la configuración histórica del ser. Para Heidegger, al menos desde la perspectiva de la vuelta⁸, el ser, posee la característica de un destino, dentro de ese destino la técnica moderna configura una relación específica con los entes:

La esencia de la técnica moderna pone al hombre en camino de aquel salir de lo oculto por medio del cual lo real y efectivo, de un modo más o menos perceptible, se convierte en todas partes en existencias. Poner en un camino...a esto, en nuestra lengua, se le llama enviar. A aquel enviar coligante que es lo primero que pone al hombre en un camino del hacer salir lo oculto, lo llamamos el sino (lo destinado). Desde aquí se determina la esencia de toda la historia acontecida.⁹

⁸ Para Franco Volpi este periodo dentro del pensar heideggeriano conocido como vuelta o viraje (*kehre*, en alemán) puede resumirse en tres rasgos característicos, a saber: el primero tiene que ver con el cambio de perspectiva acerca del punto de partida del preguntar filosófico; mientras en *Ser y Tiempo* el eje sobre el cual giraba la filosofía correspondía al ser del Dasein como ente en donde se tenía que preparar el planteamiento de la pregunta por el ser, después del viraje, el punto de partida es cómo se le da el ser al hombre dentro de las diversas épocas históricas de ese darse. En el segundo punto, el Dasein ya no tiene el carácter trascendental como existencia que puede superar a los entes, más bien, la trascendencia es ex-tática, en el sentido de que el hombre está dentro de la diferencia ontológica, es decir, entre el ser y el ente, es el lugar o el dónde en el que el ser se manifiesta. Tercero, ya no considera que sea posible corregir y replantear el proceder metafísico que se inicia con Platón y Aristóteles, ahora, lo que busca es una apropiación de la tradición como acontecer del ser y su ocultamiento en la sedimentación de los conceptos filosóficos fundamentales. Cf. Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, FCE, Buenos Aires, Buenos Aires, 2012.

⁹ Martin Heidegger, *op. cit.*

Sin duda, estas palabras remiten a una serie de conceptos que hay que precisar; hasta ahora es claro que la diferencia radical entre la técnica en sentido griego y la técnica en sentido moderno es el afán y la capacidad de ésta última de almacenar y provocar a la naturaleza. Esta misma forma de almacenar es una modalidad del traer-a-la-presencia, este “traer” es un modo del hacer salir del ocultamiento (ἀλήθεια), de ahí que la esencia de las dos técnicas sea la misma. Todo esto indica que el modo de emplazar a las cosas naturales es considerado por Heidegger como un modo de acceder a la verdad del ser. Lo que queda por analizar es qué se entiende por destino y en qué medida eso fundamenta la incapacidad del hombre para decidir si el mundo es técnico o no.

El ser abre su claro al hombre en el proyecto extático. Pero este proyecto no crea al ser. Por lo demás, el proyecto es esencialmente un proyecto arrojado, el que arroja en ese proyectar no es el hombre, sino el ser mismo, que destina al hombre a la ex-sistencia del ser-aquí en cuanto esencia. Este destino acontece como claro del ser y éste sólo es como tal. El claro garantiza y preserva la proximidad al ser.¹⁰

Esto explica la relación que el ser guarda con el hombre, dado que éste último es arrojado, y en ese sentido, le es otorgada una relación especial con el ser, dicha relación es entendida por Heidegger como el claro. La imagen que representa esta palabra dentro del pensar de nuestro autor hace referencia al bosque: dentro de él, como conjunto, existe una espesura conformada por la vegetación y la fauna, esa misma vegetación hace difícil el tránsito de un lugar a otro dentro del bosque para el caminante que recorre sus senderos, el claro es ese lugar donde entra la luz del sol, cuya utilidad es aprovechada por él para orientarse dentro de la espesura.

Atendiendo a esta imagen de Heidegger, es posible hacer una analogía entre estos elementos metafóricos y los otros conceptos decisivos en su pensamiento para comprender qué sucede con el ser. La espesura del bosque puede verse

¹⁰ Martin Heidegger, *Carta al humanismo*, p. 277.

como la totalidad de lo ente abierto, esta apertura indica que el hombre puede estar en medio de lo ente, pero no sólo de él, puesto que también está en busca de lo que él es, es decir, en la búsqueda de su ser, se da cuenta de que si busca lo ente en su ser, atendiendo sólo a los entes, se encontrará en una aporía, puesto que, o bien, sólo encontrará más y más ente y no el ser que sostiene a ese ente o tomará al ser por un ente. Por ello el claro es la luz que ilumina, el lugar por donde la claridad entra y que revela dónde se encuentra el caminante. Es posible leer en esta metáfora del claro el carácter óntico-ontológico de la existencia y cómo esta característica es esencial para comprender por qué el ser es destino.

El ser es destino que destina, es decir, un acontecimiento que pone al hombre como ser arrojado dentro de los entes, pero éste no es arrojado como un objeto cualquiera, sino como claro, en donde se puede reconocer la verdad del ser, pero esto no quiere decir que el hombre, como sujeto representador, sea el que da la verdad al ser, sino que esto significa que el hombre tiene como destino el estar en medio de la diferencia entre el ser y el ente, o sea, estar en medio de la diferencia ontológica. Y es gracias a esta diferencia ontológica que el hombre puede relacionarse con el ser como destino; lo óntico del hombre es el estar en medio de los entes y lo ontológico es el poder diferenciar al ser que hace presentes a esos entes sin ser uno de ellos.

De ahí que sea posible hablar, dentro del pensamiento de Heidegger, de una configuración histórica del ser puesto que éste es siempre comprendido desde la perspectiva ontológica de la diferencia, sin embargo, el estar en la diferencia no garantiza comprender la propia diferencia, pues en el suceder de las épocas el ser se da de maneras distintas. En este sentido, la técnica es también una posibilidad de comprensión dominante para la metafísica:

Tekhne no significa “técnica” en el sentido de toma de posesión mecánica del ente, tampoco significa arte en el sentido de la mera habilidad y capacidad en un determinado proceder o manipular. *Tekhne* significa un conocer, el ser competente en el proceder frente al ente (y en el encuentro con el ente), es decir, frente a la

physis. [...] de hecho, *tekhnē* significa aprehender al ente que se revela a sí mismo en aquello en lo que se muestra en tanto que tal, en su aspecto, *eidos*, idea, para cuidar y dejar crecer en conformidad con él al ente mismo o bien para establecerse en el ente en su conjunto mediante la producción y la toma de posesión de algo correspondiente.¹¹

Con esto se puede apreciar que la técnica, en su esencia, es decir, desde su concepción filosófica griega, es un destino que no ha decidido la humanidad, dado que es la única forma en que el hombre occidental pudo asimilar la relación o la diferencia ontológica. Por eso para Heidegger la metafísica como historia del ser implica ser el fundamento de la visión técnica moderna. No es que las naciones hayan decidido transformar a la naturaleza en recursos, sino que es el ser, visto desde la filosofía griega a través de su modalidad de φύσις lo que está en la base de la técnica moderna. La τέχνη, como aprehensión del ente en su aspecto, revela el sentido fundamental en que los griegos fijaron la relación entre el ser y el ente, esto es, como presencia constante:

La idea de Heidegger, en el marco del “cambio radical del platonismo” heredado por el radicalismo nietzscheano, pero llevado a un pleno saber filosófico, es que desde los primeros pensadores griegos el ser es concebido como presencia, como aparecer desplegado enteramente y, por lo tanto, completamente aprehensible y manipulable. Es sobre esta base que se constituye la metafísica, la cual en la modernidad –a partir de Descartes- se determina como metafísica de la subjetividad, de modo que la verdad del ser, reducida a la presencia de los entes, resulta ahora plenamente disponible para los sujetos humanos.¹²

Lo que hace la decisión metafísica de aprehender al ser dentro del aspecto o idea es el fijar al ser como presencia y en el momento en que esto sucede, el ser se hipostatiza como un ámbito de entes capaz ser manipulado; esto es el destinar que se le presenta al hombre griego como cumplimiento del destino. No es posible

¹¹ Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, págs. 186-187.

¹² Maurizio Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI, México, 2007, p. 198.

revertir el proceso de ocultamiento del ser en su forma óptica de idea, pues no es capricho de Platón o de Aristóteles, sino que es la esencia inaprehensible del ser a partir de cualquier modalidad metafísica, lo que impide pensar suficientemente la esencia del ser como destino que se da. El ser hace presentes a los entes pero no se puede reducir a la pura presencia, porque si esto fuera así, el ser sería algo presente, un ente. Es por eso que la metafísica inaugurada por los griegos, Platón y Aristóteles, determina la esencia del ser como presencia constante y manipulable, sin embargo, esto no significa que en ese momento histórico del ser ya exista una técnica moderna que manipule a la naturaleza, como conjunto de entes, y la transforme en recursos naturales; para que tal cosa sea posible es necesario otro paso decisivo en la modernidad, es decir, la transformación del hombre en subjetividad, en centro de representación, en este caso, llevada a cabo por Descartes y seguida desde ahí hasta Kant y Hegel, Husserl y Dilthey, etc. Este rasgo fundamental de la metafísica subyace a las modificaciones específicas de sus diversos estadios como la Escolástica y la Modernidad, independientemente de sus planteamientos teóricos.

La explicación en conjunto sería que la técnica moderna nunca puede pensar su esencia desde sus propios medios organizativos, sino sólo a través de una reflexión filosófica de sus fundamentos, lo cual implica una exploración del concepto griego de τέχνη, éste último revela que la técnica es esencialmente un modo de desocultar, pero de tal forma que hace revelarse al ser como la φύσις, es decir, como ámbito que trae a la presencia al ente desde sí mismo. De esta forma la técnica revela lo natural y lo propiamente técnico a partir de la utilización de la idea, y justo dentro de esta base es posible un afán de manipulación llevado a cabo de manera radical y violenta por el hombre moderno. La técnica en su transformación moderna hace presente al ser en la forma de existencias disponibles y manipulables dentro la organización industrial, lo cual, en sentido estricto, es todavía un aspecto, una idea que rige la comprensión del ser como totalidad de entes.

Entonces, si es cierto que la técnica domina la mayoría de las esferas del quehacer humano, no se puede sopesar la posibilidad de un humanismo dentro de un marco general que convierte al hombre en una existencia disponible, porque se desconoce la propia razón de que esto sea así. Tampoco es posible revertir el proceso histórico que ha dado pie a dicha transformación, lo cual implica que un intento por modificar el estado actual de las cosas no es viable porque sería nuevamente técnico. Una vía no técnica de pensar el estado actual de las cosas es la reflexión heideggeriana del concepto griego de naturaleza. Es indispensable entrar de lleno en el análisis y comprensión de la φύσις aristotélica, ya que de ahí será más claro en qué medida la metafísica comprende al ser.

El análisis de Heidegger sobre el concepto aristotélico de φύσις es determinante para comprender el posible camino que sigue, es decir, si el hombre desea fundamentar de manera seria su dignidad, primero debe reconocer en qué medida se relaciona con lo que no es él mismo, es decir, con las cosas, éstas se presentan como existencias disponibles. La naturaleza es aquel ámbito esencial, por lo menos para Heidegger, en que el ser muestra su dinámica de ocultamiento y desocultamiento, el hombre, como existencia extática que está arrojada por el ser, descubre esta dinámica nombrando como φύσις a aquello que él es y no es al mismo tiempo.

Capítulo II

El análisis de la φύσις, según la comprensión heideggeriana de Aristóteles

Lo grandioso tiene grandes comienzos y sólo conserva semejante condición por el libre retorno de su grandiosidad; lo grande, si lo es, también cuando llega a su fin, parece como algo grande. Eso ocurrió con la filosofía de los griegos. Finalizó de modo grandioso con Aristóteles. Sólo el entendimiento vulgar y el hombre mezquino se imagina que lo grandioso, cuya duración identifican con la eternidad, tendría que durar sin término.

Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*.

2. Consideraciones preliminares

En este capítulo ofrezco un análisis de la interpretación heideggeriana del concepto y la esencia de la φύσις, por ello es fundamental tener en claro varios aspectos importantes de esta etapa del pensamiento del filósofo alemán. El acercamiento hacia Aristóteles que lleva a cabo en su segunda etapa está marcado por un deseo de aclarar qué posibilidades tiene la metafísica (específicamente consumada por el estagirita y su temática) de pensar la esencia del ser. A través de diversos estudios de la *Física* y *Metafísica*, entre otros textos importantes aristotélicos, Heidegger llega a una conclusión sobre Aristóteles: a él le preocupa la unidad del ser más allá de reconocer qué se dice de múltiples formas; esa unidad está tematizada en términos del concepto clave de ἐνέργεια. Dicho concepto es detectado, pero no se logra ver su alcance o por lo menos Aristóteles no lo logra, pero no por una negligencia o falta de rigor, sino porque la propia esencia del ser es inapresable. Este concepto dirige la atención al hecho de que el ser une todos sus significados a

través de la ἐνέργεια, como estar-en-obra, este carácter es manifiesto como movimiento y reposo, en cuanto momentos constitutivos del estar presente. Dicho en otros términos, lo que Heidegger descubre es que el problema de si el ser es movimiento o reposo es un problema inconsistente porque el ser se da de los dos modos, eso es lo que aclara la ἐνέργεια. De esta marea la φύσις se vuelve decisiva para pensar en esa historia del ser que se captó como flujo y estaticidad¹:

De este modo, si a través de la interpretación de los cuatro significados fundamentales del ser Heidegger se convence de que éstos presuponen una idea del ser como presencia constante, y si después analiza el vínculo de esta idea con esos cuatro significados fundamentales, aquí, en el examen del ser como *energeia* (en la cual la manifestabilidad del ser alcanza su expresión suprema) se remite a lo que está antes de la *energeia*, antes de la verdad y de todos sus demás significados, se remite a su común fuente unitaria. Esta fuente es precisamente el ser en su acontecer originario, cuyo fundamento es la estructura del aparecer (*alétheia*) y del tener en sí el principio de movimiento (*physis*).²

La ἐνέργεια revela, adelantando un poco el análisis puntual del concepto dentro de este capítulo, que la presencia, como rasgo fundamental del ser, es captada como estar-en-obra, tal característica implica la movilidad del estar siendo y la quietud del reposo que permite el reinicio del movimiento. Ambas cosas son captadas por

¹ Franco Volpi ofrece un apartado intitulado: “La unidad del ser y el ser como *energeia* (1939)”, dentro de su libro *Heidegger y Aristóteles*, cuyas explicaciones sobre de la apropiación y asimilación del análisis del ser como πολλάχως ὄν, en el estagirita, son un tema recurrente y de primer orden en los cursos de Heidegger después de la publicación de *Ser y Tiempo*, es decir, a finales de la década de los años veinte y prácticamente toda la década de los treinta. Dentro de este apartado explica la relación que guarda el τὸ ὄν con los cuatro significados o modos del ser, tarea previamente llevada a cabo por Franz Brentano, que se traduce en la relación: a) el ser según las categorías, a saber, οὐσία, ποιόν, πόσον, ποῦ, πότε; b) el ser como δύναμις y ἐνέργεια, donde estos no deben ser entendidos como potencia y acto, sino como ser-capaz y estar-en-obra; c) el ser como ἀλήθεια y como ψευδός, pero estos comprendidos como desocultamiento y ocultamiento-parecer; d) el ser como κατὰ συμβεβηκός, o sea como ser estando en otro. Volpi señala que uno de los problemas esenciales dentro del pensamiento de Heidegger, que van desde sus primeros acercamientos a Aristóteles hasta su paulatino alejamiento de él, es la insuficiencia con la que Aristóteles logra plantear el problema de cómo es posible la unidad del ser dentro de todas estas formas de referirse a lo que es. Véase: F. Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, págs., 175-182.

² F. Volpi, *op. cit.*, p. 182.

Heidegger como el desocultamiento, en el sentido de que el ser siempre es movimiento que oculta y de que el ser es un principio de vida porque tiene un rasgo peculiar de hacer-presentes a las cosas. Esto significa para Heidegger una conexión con el pensamiento anterior, sobre todo el de Heráclito, Parménides y Anaximandro, como pensamiento inicial y no sistemático.

Por ello es menester comenzar por explicar cómo entiende Heidegger la evolución del concepto de φύσις a partir de la experiencia originaria de ámbito y naturaleza del asunto; de esta forma se podrá llegar a ver la introducción de una serie de conceptos definidos con los cuales la filosofía se aleja del pensar inicial para establecerse en el comprender metafísico.

Dentro de los pasajes citados por Heidegger, que son traducción directa del griego, decidí proponer un contrapeso para la asimilación y traducción de los conceptos destacados por él a partir de su interpretación de la *Física*; dicha función de contrapeso la tiene la traducción de Joe Sachs. La traducción de Sachs siempre será incluida como nota al pie toda vez que utilice la traducción de Heidegger y se considere prudente³.

3. Primer bosquejo del concepto de φύσις

Para comenzar a escribir lo que Heidegger considera relevante dentro de la concepción aristotélica de la naturaleza es indispensable explorar de manera general cómo concibe el problema histórico de la transformación y delimitación de este concepto. Naturaleza es un término cargado de concepciones escolásticas y modernas que no puedo explicar con detalle ahora, pero, lo que sí puedo es ofrecer un panorama de cómo Heidegger rastrea la comprensión de este término en la filosofía griega. Evidentemente, Heidegger es consciente de que dar una explicación detallada de la evolución del concepto de φύσις llevaría a cualquiera a un camino trillado y de difícil acceso. Por eso sólo centra su atención en la

³ Joe Sachs, *Aristotle's Physics*, Rutgers University Press, New Jersey, 1994.

concepción general de los φυσιόλογοι y del propio Aristóteles. Para estos primeros filósofos existía ya una comprensión muy marcada acerca de las cosas que se llamaban φύσις; ellos la entendían como algo que surge y crece y que se ve reflejado dentro de todo aquello que el hombre experimenta:

Φύσις significa lo que crece, el crecimiento, lo propio que ha crecido en tal crecimiento. Pero crecimiento y crecer los tomamos aquí en el sentido totalmente elemental y amplio en el que irrumpen en la experiencia primigenia del hombre: crecimiento no sólo de las plantas y de los animales, su surgir y perecer en tanto que mero proceso aislado, sino crecimiento como este acontecer en medio de y dominado por el cambio de las estaciones, en medio de la alternancia de día y noche, en medio del desplazamiento de los astros, de la tormenta y el tiempo y la furia de los elementos. Todo eso junto es el crecer.⁴

Aquí el crecer y el surgir por el cual se hace patente la presencia de algo superior al hombre no es tomado como una observación aislada dentro de las cosas como seres vivos. Lo que sucede aquí es que la experiencia primigenia no quiere decir que sea la primera que tiene el hombre en cuanto ser consciente, para nada, más bien se refiere a una experiencia decisiva que cambia al hombre en lo profundo de su existir. Desde que el hombre da cuenta de que la generación de las plantas y animales está soportada e interrelacionada con otros movimientos como el viento, la marea, el día y la noche, etc., entra a una comprensión distinta de sí mismo y de las cosas. Experimentar esto significa ser testigo, por vez primera, de que las cosas forman un conjunto, o sea, el conjunto de lo ente, de lo que es, de las cosas. Crecer no debe comprenderse en un sentido lato y estrecho, como el crecimiento de un solo ser viviente aislado, sino como crecimiento que manifiesta el movimiento de las cosas que son.

⁴ Martin Heidegger, *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica: Mundo, Finitud, Soledad*, Alianza Editorial; Madrid, 2007, p.51.

También dentro de esas cosas que son se incluye al hombre, dado que es aquél que tiene un lugar distinto a las demás cosas que se muestran interrelacionadas. La humanidad propiamente dicha surge también dentro de este conjunto.

Esta φύσις, este imperar de lo ente en su conjunto, el hombre, al igual que lo experimenta de modo inmediato y entrelazado con las cosas, lo experimenta también en sí mismo y en sus semejantes, aquellos que son así con él. Los acontecimientos que el hombre experimenta en sí mismo: agrandamiento, nacimiento, infancia, madurez, envejecimiento y muerte, no son suceso en sentido actual y estricto de un proceso específicamente biológico, sino que corresponden al imperar en general de lo ente, que comprende en sí mismo el destino humano y su historia.⁵

El hombre también es comprendido dentro de este concepto, pues el desarrollo de él mismo, en cuanto a su modo de ser, no es regulado por su propia voluntad, o no depende todo exclusivamente de él, sino por ese orden que lo hace aparecer como hombre. Sin embargo, el hombre no responde tal cual, del mismo modo de ser que tienen las cosas, tiene un ámbito propio.

No es el caso de que este concepto de φύσις haya perdurado de una manera doctrinal o sectaria por todos los pensadores antiguos, sino que dentro de todas sus reflexiones, en el fondo, consideraban este contexto como un punto de partida común en sus reflexiones. Poco a poco a través de los siglos se va formando una concepción doble del concepto de φύσις, lo cual no implica una disyuntiva entre alternativas conceptuales, sino dos puntos de vista que se acercan al mismo asunto.

La clave para introducirse en la comprensión heideggeriana de la φύσις aristotélica está fundamentada en lo que él llama “el imperar de lo imperante”. Ya decía Heidegger, líneas atrás, que eso imperante se muestra en conjunto, en interrelación y, a su vez, esa interrelación manifiesta un orden, ese orden es el

⁵ Ibid. , p. 51.

imperar. Heidegger emplea la palabra imperar en el sentido del término griego ἀρχή. Esta palabra no sólo significa origen o inicio sino gobierno. El gobernante, si bien no hace las leyes, sí se encarga de ejecutarlas, es el que tiene la capacidad de llevarlas a cabo. Así mismo, ese conjunto de cosas que salta a la vista en la experiencia humana, muestra su propia regla, su ley, su gobierno. Eso que en su conjunto amenaza y sostiene al hombre es también lo que da ley, lo que da orden.

Dentro de la totalidad de cosas que se hace presente para el hombre es necesario captar la ley interna que hace ser a las cosas de tal manera. La otra palabra importante aquí es el *logos*, puesto que es la capacidad que tiene el hombre de decir y dar cuenta acerca de esa ley interna que, prácticamente, según Heidegger, exige ser puesta al descubierto.

El hombre, en tanto que existe como hombre, siempre se ha pronunciado ya sobre la φύσις, sobre el conjunto imperante al que él mismo pertenece, y concretamente no sólo merced a que y porque él hable explícitamente sobre las cosas, sino que existir como hombre significa ya pronunciar lo que impera. Se pronuncia el imperar de lo ente imperante, es decir, su orden y su precepto, la ley de lo ente mismo. Lo pronunciado es lo que se ha hecho manifiesto en el hablar. Hablar se dice en griego λέγειν; el imperar pronunciado es el λόγος.⁶

Esto, en última instancia, significa para Heidegger que un discurso o una indagación acerca de la φύσις son posibles y necesarios; esto es así desde el momento en que se pone al descubierto la esencia de ese conjunto de cosas que se manifiesta en su propia generación y movimiento. Tal asunto interno, tal imperar, sólo concierne al hombre en la medida en que él es el animal al que le pertenece el habla. Este es el medio a través del cual el ser puede hacerse comprensible como lo que determina a la totalidad descubierta. El λόγος permite que esa totalidad surja como tal al nombrarla y también permite que el hombre fije

⁶ *Ibid.*, p. 52.

su objetivo en la distinción entre lo imperante que se manifiesta y la ley interna que rige a eso manifiesto.

Con respecto al concepto de φύσις sobre el que venía advirtiendo sus dos modalidades, es evidente la necesidad de explicarlo. Heidegger dice que las dos formas de entender esta palabra son, a saber, como ámbito y como ley interna del asunto.

“Φύσις significa ahora aquello que siempre ya está presente por sí mismo, y que siempre está constituyéndose por sí mismo y pereciendo, a diferencia de lo que es hechura humana, lo que surge de la τέχνη, de la habilidad, de la invención y de la producción”⁷. Como ámbito, la φύσις es un modo de ser de las cosas que tienen movimiento por sí mismas, tal como se vio en el capítulo anterior, pero, existen otras cosas que son sin tener movimiento propio, las cosas creadas por o a través del ingenio humano (las diferencias puntuales tendrán que ser vistas más adelante); las primeras no son creadas, las segundas sí. En cuanto a la ley interna, las primeras la tienen, las segundas no, por el contrario, lo que las rige es la disposición del intelecto de su creador. Según esto, el nombrar la φύσις como ámbito no significa delimitarla como un concepto parcial e insuficiente, por el contrario, se le da todo el peso específico de concepto esencial ya que fija, de manera más precisa, lo que el carácter del surgir imprime en las cosas que son de esa manera.

La φύσις como ley interna del asunto es la reflexión sobre el qué de las cosas.

Φύσις ya no significa ahora un dominio entre otros, es más, ningún dominio en absoluto de lo ente, sino la naturaleza de lo ente. Naturaleza tiene el significado de la más íntima esencia, como cuando decimos: la naturaleza de las cosas, sin entender sólo la naturaleza de las cosas naturales, sino la naturaleza de todos y cada uno de los entes. Hablamos de la naturaleza del espíritu, del alma, la naturaleza de la obra de arte, de la naturaleza del asunto. Φύσις no significa aquí

⁷ *Ibid.*, p. 57.

lo imperante mismo, sino su imperar en cuanto tal, la esencia, la ley interna del asunto.⁸

Las dificultades para comprender este segundo significado del concepto, es decir, como ley interna del asunto, son enormes, prueba de ello es que el propio Heidegger no puede definirlo, sino sólo se limita a dar ejemplos que lleven al lector a inferir este segundo significado. Para comprenderlo es necesario tener en cuenta que Heidegger siempre ve esta relación a través de la distinción entre el ser y la cosa. Todas las cosas tienen ser, es decir, todas son, pero no en el mismo sentido, por eso el concepto de ámbito hace la separación entre las que se crean y las que no. Cuando se hace la distinción radical entre las cosas y lo que todas ellas comparten, es decir, el ser, entonces es posible preguntarse de qué modo el ser hace posible esas diferentes modalidades del ser.

La ley interna del asunto es lo que abre la posibilidad de ver que la φύσις no es exclusivamente un ámbito de cosas diferenciado de otro, o sea, de las cosas que crecen y se imponen por sí mismas a diferencia de las cosas que lo hacen según otro, es decir, las creadas o fabricadas. La ley interna es la manera en que la φύσις hace aparecer a las cosas y les otorga una esencia, es decir, un modo completo de ser que les da una identidad particular y un modo de desenvolverse específico. Por ejemplo, a los mamíferos les otorga un modo específico de reproducción que no comparten con los reptiles o con las plantas; al hombre lo hace capaz de tener un organismo adecuado para poder articular lenguaje oral bien definido, cosa que por ley interna, es decir, natural, es absolutamente imposible para otros vivientes. En este sentido la φύσις tiene un significado primario de esencia; cuando se pregunta por el qué de algo, se está preguntando qué naturaleza tiene.

⁸ *Loc. cit.*

4. Aristóteles y la estructura del análisis

Heidegger busca destacar, en este escrito, la innovación e importancia de este nuevo modo de poner en cuestión la experiencia originaria de lo que los griegos llamaban φύσις; aquello que surge, brota y se mueve. En lo sucesivo utilizaré varios argumentos y pasajes que el joven Heidegger examinó en sus cursos previos a *Ser y Tiempo*, sobre todo, referentes a sus estudios de los primeros libros de la *Metafísica* de Aristóteles.

Los presocráticos fueron los primeros en dar razones acerca del movimiento. Φύσις es una modificación de φεΐν (engendrar), φῦεσθαι (crecer), lo cual señala por lo menos dos características que delinean un primer acercamiento filosófico al asunto, estos son, a saber, a) lo que siempre dura o lo permanente y b) lo cambiante. Este es el primer acercamiento filosófico al asunto ya que perfila el terreno para el preguntar sobre el origen de las cosas, es decir, sobre “aquello que por sí mismo ya está presente sin la intervención humana o divina”⁹. Evidentemente en estos primeros libros Aristóteles, según Heidegger, expone los vestigios preliminares de la investigación filosófica y con ello se ve obligado a examinar los asuntos que los pensadores anteriores a él se fijaron como tarea fundamental. Preguntar por el origen es simultáneo a la pregunta por la causa (αΐτία). Lo que los presocráticos descubren es que aquella primera causa es la φύσις. Sin embargo el problema aquí se vuelve más complejo porque hay que comprender en qué sentido es causa la φύσις. La causa en este primer momento significa –en palabras del propio Heidegger– “lo que ya es, lo pre-eminentemente, lo que siempre es”¹⁰; Tales pone al agua como el elemento que cumple con estas características, Anaximandro a lo indeterminado, Anaxímenes al aire, Heráclito al fuego, etc.; para Heidegger esto es una señal de un preguntar que concibe a la causalidad de un modo muy peculiar, como lo que subsiste, lo que siempre es a través y a pesar de todos los cambios (ὑποκείμενον). Por ejemplo, para

⁹ Martin Heidegger, *Basic concepts of ancient philosophy*, Indiana University Press, Indiana, 2008, p. 29.

¹⁰ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 29.

Tales, la causa de que los seres vivos nazcan, crezcan y mueran es el agua, porque en todas las cosas se logra percibir ese elemento duradero que siempre subsiste en cualquier viviente. Lo mismo es válido para los demás filósofos.

Se puede decir que en este momento, la filosofía busca el origen de las cosas en un elemento duradero, sin embargo, según nuestro autor, esto sólo satisface en cierta medida el doble carácter de la φύσις, es decir, como lo que dura y permanece por un lado, y como lo que cambia por el otro. El problema es que esta explicación no da cuenta del cambio o tiende a anularlo como carácter decisivo. Al respecto Heidegger dice:

Aquí la causalidad se vuelve una pregunta en el sentido de qué es aquello que permanece siempre y de antemano, pero sin aclarar el concepto de causa; sin ser capaz de decidir cuál [de todos los elementos] satisface esta causa que se busca y por lo tanto sin comprender de este modo si la pregunta por el ser de las cosas ya ha sido contestada o siquiera mínimamente puesta como pregunta.¹¹

Por eso Heidegger considera que hasta este punto no se ha desarrollado la pregunta por la causalidad desde o a partir de la pregunta más apremiante para la filosofía, es decir, la pregunta por el ser de las cosas. Este es el motivo por el cual el preguntar por la causa lleva a los presocráticos a considerarla como ὑποκείμενον, pero todo ello indica que falta el otro momento decisivo, es decir, el movimiento, el cambio. Así Aristóteles busca satisfacer este doble carácter de engendrar y crecer a través de la pregunta por el movimiento. Tal y como lo señala Heidegger: “Él [Aristóteles] fue el primero en alcanzar o incluso crear ese grado del preguntar desde el que (el movimiento no es considerado como una cosa entre otras, sino más bien en el que) el ser en movimiento es concebido y cuestionado expresamente como el modo fundamental de ser”¹².

¹¹ *Loc. cit.*

¹² Martin Heidegger, “Sobre la esencia ...”, p. 203.

Heidegger cita unas palabras introductorias del propio Aristóteles para que esto se haga evidente:

Pero para nosotros tiene que quedar claro desde el principio (como cosa hecha) que lo ente que proviene de la φύσις, ya sea todo o alguno, es aquello que no reposa, que se mueve (determinado por su movilidad); pero eso sólo se torna manifiesto desde una reconducción inmediata (a ese ente y *por encima* de él, a su ser).¹³

La palabra o concepto clave para comprender este fragmento es la ἐπαγωγή. Heidegger la traduce como reconducción de la mirada ¿Qué significa aquí reconducir? El propio Heidegger dice que es llevar la mirada que el hombre centra en el ente o cosa singular para reconducirla al ser, es decir, ver el ente pero sobrepasarlo y ver su ser. Esto hace referencia a la distinción de las ciencias positivas frente a la ciencia auténtica, la filosofía. Este concepto es la llave para entrar en la interpretación de Heidegger puesto que él considera que si no se toma

¹³ Ibíd. p.202. La traducción de Joe Sachs dice de la siguiente manera: “Pero para nosotros, debe ser asumido que las cosas que son por naturaleza, ya sea todas o algunas de ellas, están [son] en movimiento, lo cual es obvio a partir de ejemplos”. Véase: J. Sachs, *op. Cit.* Si uno se enfoca en el primer capítulo del libro A, se da cuenta de que la discusión que Heidegger inicia es bastante rara ya que parece ser que en primera instancia niega el origen del conocimiento inductivo, en el sentido de que a través de la experiencia se pueden conocer las cosas. Sin embargo, Sachs traduce el concepto ἐπαγωγή como “ejemplo”. En el mencionado libro Aristóteles comienza diciendo que el hombre busca las causas de las cosas pero lo hace de un modo muy peculiar, es decir, partiendo de lo que es más obvio y claro para él, para llegar a lo que es más claro por naturaleza y, además el estagirita menciona que la experiencia muestra que todas las cosas están juntas, por ejemplo, el niño reconoce en todos los varones a su padre y en todas las mujeres a su madre; únicamente se puede hacer una distinción a través de ejemplos. De esta forma el ejemplo funge como medio para acceder a niveles más profundos de conocimiento partiendo de las cosas con las que uno se relaciona cotidianamente. Una situación muy fácil y obvia se convierte en el paso para demostrar razonamientos más complejos que llegan poco a poco al ser de las cosas. Por tales razones pienso que la discusión que aquí señala Heidegger debe interpretarse como una objeción para el empirismo que determina que a través de la experiencia de la subjetividad se van creando las relaciones determinantes de las cosas; en este caso Aristóteles no sería un empirista porque no cree que haya subjetividad determinante, sino una capacidad intelectual del hombre de poder captar el por qué de las cosas. Finalmente me parece que el señalado fragmento y la insistencia de Heidegger por esclarecerlo tienen como objetivo deslindarse de cualquier interpretación moderna empirista de la experiencia y del origen del conocimiento en la medida en que los ejemplos, tal y como Aristóteles explica, son los medios que el hombre tiene para depurar su experiencia que presenta a las cosas de manera confusa y acercarse ellas de manera clara para ver qué son.

en cuenta esta distinción radical, entonces no se podrá dar con el asunto real de la *Física* y se la seguirá encasillando como un libro anticuado.

El ser no puede representarse por que no es una cosa o un ente sino que es algo que está más allá del ente. Pero esto último no tiene nada que ver con las malas definiciones de la metafísica como aquello que está “más allá de las cosas” o “más allá de lo físico”, es decir, como algo suprasensible, esto jamás. El ser es algo que no puede representarse o manipularse justo porque no es un ente, pero es posibilidad de que surja el ente y que, sin tal diferenciación se esfuma en lo ente. Esto significa que si se quiere acceder a esta interpretación de la física aristotélica es necesario tener en cuenta esta tarea fundamental de la filosofía; puesto que Aristóteles nunca está pensando a la naturaleza de manera positiva, como algo que está ahí de antemano y se puede manipular ópticamente. La reconducción es la llave que permite abrir las puertas de la interpretación de Heidegger.

5. La φύσις como causa del movimiento

Hasta ahora, la ἐπαγωγή ha sido el primer punto de acceso a esta comprensión de la φύσις como naturaleza. Es necesario hacer la distinción ontológica entre el ser y el ente porque será ésta la que permita acceder al ser como movimiento. Es manifiesto que todo lo que se mueve a partir de sí mismo es parte de la φύσις, tiene su origen en ella, no reposa y además es determinado por su propia movilidad. Se puede adelantar desde este momento que el ser de este tipo de cosas es el movimiento.

Sin embargo, una vez que queda esclarecido el acceso a esta interpretación es necesario seguir con el siguiente tópico clave, a saber, la causa; desde el principio se puso como evidencia que hay ciertas cosas que se experimentan, unas se mueven por sí mismas y otras no. De las que se mueven por sí mismas están las plantas, los animales, los astros, etc., cada uno de ellos se mueve por sí mismo: la planta crece a su manera con cierto color de hojas, los animales crecen a partir de sí mismos,

ninguno de los dos tiene ese principio de cambio fuera de sí mismo. Las otras cosas, no se mueven por sí mismas, por ejemplo, la casa o el jarro, de hecho ni siquiera surgen por sí mismas, sino a través de la habilidad y el ingenio del artesano que dispone de los materiales adecuados para crearlos.

La φύσις resulta ser aquello que causa el movimiento de las cosas que llegan a ser por sí mismas. El problema es el propio concepto de causalidad. Heidegger cita el siguiente pasaje de Aristóteles:

De lo ente (en su conjunto), lo uno procede de la φύσις, pero lo otro, sin embargo es por otras “causas”; pero de la φύσις proceden, como decimos, tanto los animales como sus miembros (partes) así como las plantas, lo mismo que los elementos de los cuerpos simples como tierra, fuego, agua y aire.¹⁴

Heidegger lee en estas primeras líneas de la *Física* la introducción a la pregunta por la causalidad. En primera instancia hay que desprenderse del concepto que la física moderna ha heredado de causalidad como algo que “actúa” sobre algo. En el caso de las leyes newtonianas del movimiento, la primera nos dice que un cuerpo permanece en estado inerte hasta que otro cuerpo actúe sobre él y cambie ese estado inerte por uno de desplazamiento. En este sentido la causalidad es la acción de un cuerpo sobre otro. Sin embargo, para Aristóteles la experiencia de la causalidad es más rica y compleja ya que, tal y como Heidegger deja ver aquí, la φύσις no es una causa en el sentido de que ella tenga que actuar sobre las cosas. Causa en el sentido aristotélico es aquello de donde algo procede. La palabra griega para causa es αἰτίον se refiere a “aquello por cuya culpa un ente es eso que es”.¹⁵ Según esto, las cosas que se mueven por sí mismas tienen su origen (αρχή)

¹⁴ Martin Heidegger, “Sobre la esencia...”, p.204.

¹⁵ *Ibid.* p.205. Sachs traduce de la siguiente forma: “De las cosas que son, algunas son por naturaleza, otras a través de otras causas: por naturaleza son los animales y sus partes, plantas, y los cuerpos simples, tales como la tierra, fuego agua y aire”. Cf., J. Sachs, *op. cit.* Es notorio el cambio de énfasis en las citadas referencias a Aristóteles; en la perspectiva de Heidegger su traducción dice “de lo ente”, el problema que presenta esta traducción castellana de la palabra alemana *das Seiendes* es que no refleja de manera adecuada el matiz que Heidegger quiere

y su procedencia en la φύσις; esto significa que también el origen de la movilidad de las cosas proviene de la φύσις. Descubrir qué es la naturaleza simultáneamente conduce a saber qué es el movimiento. Sin embargo Heidegger no profundiza en este escrito sobre los distintos modos en los que Aristóteles explora el concepto de causalidad, por lo que hay que buscarlas en otros escritos. De esta manera quedará más claro qué quiere decir Heidegger con “aquello por cuya culpa un ente es eso que es”.

Como se ha dicho anteriormente la causa es aquello de donde una cosa procede, en el sentido de ser aquello que tiene la responsabilidad de que esa cosa sea así y de tal manera, pero este tema, como muchos de los que habla Aristóteles puede verse en múltiples sentidos. Por eso, Heidegger explica que la causalidad en sentido aristotélico puede enlistarse como sigue: a) Como principio, aquello con lo cual algo toma su punto de partida, el principio del camino, de un sendero. Esta imagen es una de las favoritas de Heidegger para expresar sus argumentos ya que presenta la dicotomía entre encontrar el fin del camino o simplemente recorrer el camino sin terminarlo, es decir, siempre estando de camino. Aquí no hay una diferenciación entre principio y causa, al contrario, parece ser que ambas palabras son complementos de la misma comprensión. b) El primer paso correcto, el punto de partida para comprender algo, lo cual no descansa en lo que es más elevado (los principios), sino en lo que está más cerca, los ejemplos. En buena medida esto

imprimir. Ente es una traducción que proviene del vocabulario escolástico y que, por lo tanto, está cargado de una interpretación de la que Heidegger quiere desprenderse. El problema es que hay que dejar en claro su función. Párrafos arriba mencioné que la diferencia ontológica se expresa en términos de separar la cosa de su ser, tal separación es posible lingüísticamente en alemán a través de sus correspondientes términos, *Das Seiendes* (la cosa, el ente) y *Das Sein* (el ser), si se tiene en claro que cosa o ente son las únicas traducciones que se dispone en español para hacer esa distinción, entonces se evitará una confusión entre las respectivas visiones. Muchos traductores prefieren dejar en alemán la palabra. Considero que lo más pertinente sería dejar en claro que cada vez que utilizo la palabra ente o cosa me estoy refiriendo al *Das Seiendes*. Sachs, en cambio, traduce por “las cosas que son”; si se toma en cuenta el hecho de que la traducción de Sachs tiene en cuenta el preámbulo de la metafísica, es decir, la pregunta por el sentido primario del ser, entonces se puede ver que tanto aquí como en la traducción de Heidegger se está haciendo referencia al τὸν ὄντων con el que empieza el libro B de la *Física*. Ambas traducciones quieren reflejar el carácter de ser que tiene el ente y cómo se relaciona con la φύσις.

explica desde otra perspectiva a la ἐπαγωγή porque hace patente la necesidad natural del conocimiento de comenzar por las cosas más simples y obvias, las más cercanas, para acceder a los principios de las cosas. c) Aquello con lo cual el emerger de una cosa inicia, los cimientos de una construcción “principio constitutivo”, las bases. Específicamente como el principio que permanece en la cosa y que es una parte integral de ella. d) Aquello a partir de lo cual el movimiento inicia, algo que no es en sí mismo movimiento o devenir, lo cual permanece fuera y no co-constituye la cosa en sí misma pero que sí causa el movimiento, ímpetu. Como lo son el padre y la madre para el hijo. e) Aquello que, por sus propias decisiones y planes, induce a algo más a moverse; por lo tanto, lidererar, dirigir, dominar, son claro ejemplos de este tipo de causa. Tal como los reyes y tiranos dominan, al igual que algunas ciencias rectoras dominan a otras subordinadas. f) Aquello a partir de los cual algo es reconocido en primera instancia. En una prueba, por ejemplo, los axiomas, los principios de donde algo se deriva. Aquello primero que es común, es decir, el de dónde.¹⁶ Se podría decir que los modos que más se aproximan a lo que Heidegger entiende por causa en el sentido de la physis son el “a” y el “c”, es decir como el camino o sendero en donde algo inicia, en este caso, el inicio del movimiento y también como el principio constitutivo que permanece en las cosas.

El siguiente paso es ver cómo se relaciona el carácter de causa con el movimiento, nuestro autor cita nuevamente a Aristóteles:

Pero todo lo nombrado se muestra como algo que se define frente a lo que no se ha establecido en un estar y persistir a partir de la φύσις [...] Es concretamente eso que obtiene de la φύσις, aquello que es y cómo es, de donde cada uno recibe en sí mismo la disposición inicial (αρχή) sobre la movilidad y el estado de quietud (reposo), siendo entendidas la movilidad y el reposo, una vez en relación con el

¹⁶ Cf. M. Heidegger, *Basic concepts of ancient philosophy*.

lugar, otra vez en relación con el aumento y la disminución y otra vez en relación con la alteración.¹⁷

Hasta ahora Heidegger no ha reparado en la distinción aristotélica que aquí se comienza a hacer notoria, es decir, la que tiene que ver con las cosas que provienen de la φύσις y las que tienen su origen en otras cosas, es decir, el concepto de ámbito. Tal distinción se hace a través de lo que Heidegger considera como la visión esencial del ser según los griegos, o sea, el estar y el persistir.

Esta visión se ve confirmada para Heidegger en la exposición de las doctrinas anteriores que intentaban explicar el origen de las cosas, las cuales buscaban ese origen dentro de los elementos duraderos (agua, aire, fuego, tierra). Aquí está la comprensión del ser como presencia, estabilidad y permanencia (ὑποκείμενον). Sin embargo, como ya se ha visto, esta comprensión del ser resultó ser insuficiente para dar cuenta del otro aspecto que también es imprescindible, a saber, el movimiento. La estabilidad y el cambio son momentos constitutivos de cualquier cosa que provenga de la φύσις, sin embargo, hay que ver cómo se da esa articulación.

¹⁷ M. Heidegger, "Sobre la esencia...", p. 205. Sachs traduce: "y todo ello [las cosas que son por naturaleza] obviamente difieren de las cosas que no están juntas por naturaleza. Dado que cada una de estas [cosas que son por naturaleza] tiene en sí mismas la fuente o principio de movimiento y reposo, ya sea con respecto al lugar, o el crecimiento y disminución o por alteración"(los corchetes son míos). Cf. J. Sachs, *op. cit.* Si en las anteriores citas que Heidegger había traducido de Aristóteles no había encontrado una diferencia radical respecto a los conceptos fundamentales, en esta, por el contrario si lo encuentro. En la primera parte de la cita Heidegger dice que la diferencia entre las cosas que proceden de la φύσις y las que no, reside en que las que proceden de ella tienen un carácter específico, es decir, el estar y persistir. Esto significa que el rasgo esencial de estas cosas es la presencia y permanencia (ὑποκείμενον). Sachs traduce esa misma parte como "lo que está puesto en conjunto por naturaleza". Esta diferencia es radical porque partir de aquí Heidegger se va por una interpretación que, me parece, Sachs no comparte del todo, es decir, la interpretación del ser como presencia que tanto le fascina y que localiza en la filosofía griega. Por lo tanto, hago la advertencia al lector acerca de mi consideración, la cual es útil para establecer distancia entre lo que Heidegger piensa y lo que otro tipo de traducción ofrece.

Como ya se ha visto, el ser para los griegos –según Heidegger- se experimentó de manera primigenia como lo estable y lo presente (ὑποκείμενον); todas las cosas que son, tienen o están siempre sumergidas en un constante cambio; las hojas de los árboles caen, el sol se oculta, los pastos se secan, las flores se marchitan. Pero el cambio no es posible si no hay algo que los mantenga siendo, es decir, que sea soporte del movimiento; algo que en sí mismo no es movimiento, pero que inicia el movimiento. Los presocráticos, siguiendo a Heidegger, experimentan lo estable y lo presente en aquello elemental que no cambia. Sin embargo, esto para Aristóteles es insuficiente ya que se deja de lado el carácter de cambio y, lo que es más importante aún: ellos, no ven el doble carácter de la φύσις, es decir, como ὕλη y μορφή.

Lo estable y lo presente no debe entenderse como algo que se puede ver y manipular sino como un carácter esencial que tienen las cosas y en el cual es posible reconocer el ser. Estabilidad y presencia significan: estar erguido y yacer, algo así como caerse y levantarse en una postura erguida. La palabra griega οὐσία es esta estabilidad y permanencia, la cual mantiene y permite a una cosa que siga siendo cosa. Por ejemplo, un hombre es permanencia y constancia en el sentido de que sigue siendo hombre, a pesar de los múltiples cambios que sufra a lo largo de su vida; cuando se vuelva huesos o cenizas, cuando deje de serlo, ya no persistirá como hombre.¹⁸

Heidegger dice que todas las cosas se establecen, esto es, son en un estar y persistir, todas tienen este carácter de ser, pero no todas en el mismo sentido. Precisamente el concepto esencial para llevar a cabo esta distinción es el de ἀρχή y por lo tanto el de αἰτία. Heidegger habla ya aquí de establecerse, es cuidadoso en sus palabras, dado que ésta, el establecerse, implica al εἶδος; todo lo que se establece se establece en un aspecto concreto, pero de esto hablaré más adelante. Por ahora hay que señalar que el establecimiento se logra en algo que persiste y que es estable; la estabilidad se da por igual en las piedras, en los bosques,

¹⁸ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003.

animales, hombres, camas, mesas, sillas, etc., todas ellas son cosas estables, cambian, sí, pero estables al fin y al cabo.

La diferencia es que no todas ellas se hacen estables del mismo modo, unas tienen su origen distinto del otro. El sol, los animales y los bosques surgen por la φύσις, y la cama, silla y demás cosas de este tipo, son cosas que se fabrican y alcanzan su estabilidad gracias a un artesano que las dispone de tal o cual forma. Este contraste permite resaltar con mayor énfasis el carácter que tiene el concepto de αρχή y αἰτία para la comprensión de la φύσις.

Mientras las cosas que se generan por la φύσις crecen y se forman por sí mismas, como la semilla que dentro de sí tiene la posibilidad de ser árbol, existen otras que no pueden crecer ni formarse por sí mismas; una cama no puede crecer como las plantas, tampoco la mesa crece. Entonces hay que reconocer que el origen y la causa de que las cosas fabricadas o creadas no son ellas mismas sino el artesano que dispone del conocimiento adecuado para juntar los elementos necesarios y construir una cosa. Si la palabra griega para designar a aquella fuerza que hace surgir a las cosas a partir de sí mismas es la φύσις, también hay una palabra para enfatizar el modo en que las cosas fabricadas surgen, es decir, τέχνη. Heidegger dice “τέχνη es un concepto cognoscitivo y quiere decir entender, de eso en lo que se basa toda fabricación y producción”¹⁹. Hay que recordar que el propósito de este apartado es el de esclarecer en qué sentido se dice que la φύσις es causa (αἰτία) del movimiento (κινήσις). La respuesta a esta pregunta es hacer patente que: a) las cosas llegan a ser estables, pero no de la misma forma, es decir, unas por sí mismas y otras a través de alguien, b) se mueven, unas por sí mismas ya que dentro de sí tienen esa capacidad, y otras se mueven pero a través del modo en que el artesano las haya diseñado. De esto último es menester hacer el señalamiento de que el movimiento entre las cosas que son por φύσις no es igual que el de las cosas que son por τέχνη. Las primeras pueden moverse en cuatro sentidos ya señalados, a saber, cambio de lugar, disminución y crecimiento y

¹⁹ M. Heidegger, “Sobre la esencia ...”, p. 209.

alteración. Una planta puede aumentar cuando se le siembra y crece; puede disminuir cuando se va marchitando, puede alterarse si se le cambia de su clima idóneo, no puede cambiar de lugar por sí misma. Un gato crece, se altera a través del cambio de su pelaje, cambia de lugar y se mueve ágilmente. Todos estos movimientos no pueden darse en una cama o una mesa por sí mismos, siempre tiene que intervenir el factor externo de alguien o algo que las haga alterarse.

Otra diferencia fundamental es que mientras las cosas que son fabricadas son puestas aparte o fuera de aquel que las construyó, por ejemplo, la mesa queda totalmente excluida de la figura del carpintero; esto no sucede con la φύσις dado que ella mantiene a las cosas que surgen a partir de sí mismas dentro de ella; se podría decir que las cosas que surgen por sí mismas siempre están en el dominio de la φύσις, nunca se da el caso en el que la φύσις abandone a las cosas que surgen a partir de ella por el hecho de que, lo que son, se lo deben a ella; su estabilidad y cambio son posibles en la medida en que están dentro del ámbito, del dominio de la φύσις, por eso Heidegger dice que “ Αρχή significa al mismo tiempo comienzo y dominio”²⁰.

Entonces se puede decir que todas las cosas por igual surgen y se establecen en un aspecto, pero no de la misma forma, para comprender esto hay que apelar a su αρχή, su inicio; es este inicio el que nos da la perspectiva más clara acerca del carácter de la φύσις como causa del movimiento. El inicio de la estabilidad de algo se da de dos maneras, en uno se introduce artificialmente e inmediatamente ese inicio abandona a la cosa, esto es la τέχνη y, por otra parte, el inicio proviene del interior de las cosas y no las abandona sino que sigue dominándolas en sus múltiples modos de moverse por sí mismas.

²⁰ Ibíd. p. 205.

6. τὰ φύσει ὄντα

En el apartado anterior he explicado la diferencia esencial entre las cosas que se fabrican y las que son a causa de la φύσις; no obstante, falta explicar cómo entiende Heidegger esa estabilidad y presencia en el marco de la filosofía de Aristóteles. Nuevamente citando a Aristóteles Heidegger dice:

Φύσις es por lo tanto lo dicho. Pero φύσις “tiene” todo lo que contiene una disposición de partida de ese tipo. Y todo esto es (tiene el ser) del tipo de la entidad. En efecto, la φύσις es eso que de suyo yace delante de antemano (constituyendo dicho yacer delante de antemano). Pero de acuerdo con la φύσις, es tanto esto como todo aquello que pertenece a esto en ello mismo y por sí mismo, del mismo modo en que, por ejemplo, al fuego le pertenece el hecho de ser impelido hacia arriba.²¹

Aquí Heidegger perfila su comprensión del ser según como se muestra en la filosofía de Aristóteles. Lo primero, aquí la traducción castellana de la palabra alemana *Seiendheit* se transforma en entidad, sin embargo, hay que dejar en claro que aquí como en los otros términos tomados de la escolástica, el significado es distinto. *Seiendheit* es la traducción que Heidegger emplea para οὐσία, lo cual deja ver que lo más correcto en castellano sería decir cosidad. Hay que concentrarse en lo que dicha palabra deja ver en los dos idiomas en cuestión, es decir, en griego y en alemán. Heidegger dice que la apropiación de la palabra οὐσία como palabra

²¹ *Ibíd.* p.217. La traducción de Sachs dice: “Naturaleza es lo que ha sido dicho, y en la medida en que esas cosas tienen naturaleza también tienen esa fuente. Y todo lo que tiene naturaleza es una cosa independiente, desde el momento en que es algo que subyace (y persiste a través del cambio), por lo tanto la naturaleza es siempre algo subyacente”. *Cf.* J. Sachs, *op. cit.*, 192b. Esta traducción tiene varias similitudes con la traducción heideggeriana ya que manifiesta más o menos los mismos puntos; primero, las cosas que tienen naturaleza son de tal manera que el principio de movimiento y de reposo lo tienen en sí mismas, lo cual indica que son así por naturaleza; segundo, todo lo que es por naturaleza es una cosa independiente, es decir, es cosidad, tal y como Heidegger apunta en su análisis, cada cosa natural es una cosa por sí misma y no debe confundirse con el objeto, que ya implica una construcción de la subjetividad; tercero, hay algo que subyace y subsiste al cambio, o sea, algo estable que permanece a través de los cambios, entonces, la naturaleza es algo que subsiste a través de los cambios manifiestos en las cosas.

filosófica es llevada a cabo por Aristóteles. Esta palabra, para él –nos dice el filósofo alemán- significa “casa y corte, tener y ser capaz”²². El significado habitual de οὐσία es tener casa y ser capaz de algo, así como simultáneamente, de modo más específicamente filosófico significa “la presencia, lo yaciente”. El sentido habitual apunta a tener casa, propiedad, riqueza, hacienda, bienes, etc., en este sentido, cuál es la diferencia esencial entre una persona que tiene riquezas y una que no tiene; la respuesta más obvia sería que la primera tiene un techo donde dormir, una mesa, su propio espacio, es decir, todo lo necesario para vivir bien y no depender de alguna otra persona, es autosuficiente hasta cierto punto. El segundo, por el contrario no tiene nada de riquezas y propiedad, y si carece de esto que es esencial no podrá vivir bien, no tendrá esa capacidad y autosuficiencia que da una propiedad. Esto es lo que ciertamente se refleja cuando se habla de cosidad. Las cosas naturales son cosas porque manifiestan tener esta capacidad y autosuficiencia de ser por sí mismas.

Ahora, la otra palabra importante que hay que entrever es la de ὑποκείμενον que en el citado fragmento se traduce como el yacer delante de antemano. Heidegger hace la notada distinción entre “eso que de suyo yace delante de antemano (constituyendo dicho yacer delante de antemano)”. Al parecer se dice dos veces lo mismo, pero eso es sólo aparente. El énfasis de esta palabra proviene del doble significado del yacer, como Heidegger dice “lo que yace ahí delante de antemano, también puede significar eso que se caracteriza por yacer ahí delante de antemano y, por ende, el propio yacer delante de antemano”²³. Dicho en otros términos, lo que Heidegger quiere expresar aquí es el carácter dinámico de las construcciones lingüísticas del participio griego; de la misma forma en que el participio ὄν significa lo que es y lo que tiene ser. Lo que yace, algo concreto, por ejemplo, un árbol, es algo que está ahí, sin embargo, debido a que reconozco su carácter de persistencia y estabilidad puedo separar (κρινεῖν) su yacer ahí del carácter de yacer ahí, es decir, puedo separar su estar siendo árbol del ser árbol. En cada cosa se hace

²² *Loc. Cit.*

²³ *Ibíd.*, p.218.

patente el ser. Lo que es sumamente importante es reconocer la doble característica que Aristóteles señala en las cosas que son por φύσις.

Las cosas que provienen de la instancia señalada tienen dos características, son cosas que surgen y son cosas estables. Emergen como cosidad, es decir, como algo capaz y autosuficiente que puede mantenerse siendo lo que es; también alcanzan una estabilidad que les permite seguir siendo sí mismas. Ambas cosas son simultáneas, es decir, una vez que una cosa surge, al mismo tiempo, ya ha alcanzado su estabilidad; ὑποκείμενον y οὐσία son dos modos de ver el carácter que tienen las cosas que surgen por y a partir de la φύσις.

De esta forma es posible asegurar conceptualmente la diferencia fundamental entre las cosas que surgen por creación de un artesano y las cosas que surgen por sí mismas. En este sentido se comienza a entrever la relación del ser y el movimiento. Puesto que a la φύσις imprime el carácter de cosidad, estabilidad y permanencia, es, de ahora en adelante, imposible confundirla con el concepto moderno de naturaleza en cualquiera de sus matices. Respecto a la relación entre ser y movimiento es un hecho que este acercamiento es provisional, todavía falta explorar la relación entre los dos modos de hablar de la naturaleza, a saber, como materia y forma; una vez explorada esta relación será posible comprender de manera cabal la esencia del movimiento y su relación definitiva con el ser.

7. La φύσις como ὕλη y μορφή

Aristóteles, a partir de la perspectiva de Heidegger, establece dos modos esenciales en los que se puede hablar de la φύσις, sin embargo, esto no quiere expresar ningún tipo de equivalencia entre los dos modos, sino que esto tiene como consecuencia dos tipos de comprensión de la φύσις. Para introducir a la cuestión Heidegger cita lo siguiente:

Pero para algunos (pensadores), la φύσις, y por ende también la entidad de los entes que son por φύσις, se muestra como si ella fuese lo que yace de antemano ahí en primer lugar en todas las cosas, pero que en sí mismo carece de toda constitución. Según esto, la φύσις (en la φύσις) que sigue permaneciendo y sosteniéndose unido a pesar de todo de la cama sería la madera, y la de la estatua el bronce. Según la exposición de Antifonte esto se muestra del modo siguiente: cuando una persona entierra una cama y ésta se pudre hasta el punto de germinar, lo que brota (de ella) no es una cama, sino madera; así pues, lo que se ha impuesto de acuerdo con una constitución y un entender del asunto /el carácter de la cama de la madera/ es sin duda algo que existe y está presente, pero que sólo está en la medida en que se ha sumado a ella como un añadido. Por el contrario la entidad reside en aquello por lo que atraviesa.²⁴

Hay que recordar que Heidegger nota el defecto de que los presocráticos sí preguntaron por la causa de que todas las cosas sean; lo que no fue hecho explícito, para nuestro autor, es el problema de saber qué cosa es una causa, y lo que es más importante ¿Cómo se entiende esto (la causalidad) a través de la distinción entre el ser y el ente (la cosa)? Antifonte, de la escuela de Elea, supone que la comprensión de la φύσις consiste en ser eso que yace ahí delante de antemano (ὑποκείμενον); para reforzar su argumento ofrece una prueba que parece ser bastante contundente: si uno siembra una cama, lo que surge de ella no es una cama sino madera. Lo que persiste y es estable es la madera como elemento a partir del cual se fabrica una cama y no al revés. La razón estriba en que mientras la cama necesita de la suma de una serie de elementos para constituirse, por ejemplo, clavos y metal; los elementos (tierra, fuego, aire, agua) son suficientes por

²⁴ *Ibíd.* p.220. Sachs traduce: “Para algunos parece ser que la naturaleza o la cosidad de las cosas por naturaleza es la primera cosa presente en cada una de ellas, la cual no tiene ningún tipo de organización en la medida en que es elemental; por lo tanto la naturaleza de la cama sería la madera, y de la estatua, el bronce. Y Antifonte dice que un signo de esto es que si alguien entierra una cama y lo que se pudre de ella tiene el poder de hacer emerger un retoño, seguramente no se convertiría en cama sino en madera, en la medida en que, lo que le pertenece a ella (la cama) es organizado accidentalmente de acuerdo con la convención y el arte. Mientras que la cosidad es aquello que permanece constantemente incluso cuando se experimentan estas cosas”. Cf. J. Sachs, *op.cit.*,

sí mismos. Sin embargo, el problema, como ya se ha señalado antes, consiste en que se le da una preeminencia al reposo y se excluye poco a poco al movimiento. Esto sucede porque incluso las cosas que son por φύσις, como el perro, el árbol, el bosque, etc., son cosas que necesitan una serie de elementos para constituirse como cosas independientes. Así, el árbol no es más cosidad que la propia tierra, sino menos, lo mismo pasa con las demás cosas individuales frente a los elementos.

Tal comprensión desvía la intención de Aristóteles de afirmar que las cosas que son por φύσις, son cosidad, es decir, estabilidad y autosuficiencia. Parece ser, entonces, que Antifonte quiere afirmar que los elementos son los que cumplen con el auténtico carácter de cosidad en toda la extensión de la palabra y que las cosas singulares son apenas un rezago de la cosidad. Sin embargo, las inconsistencias del argumento de Antifonte son expuestas por Aristóteles, según Heidegger, de la siguiente manera. Si es cierto que la auténtica φύσις es la duración de los elementos, entonces todo aquello que no dura por siempre, tal como lo hace la tierra, no es un ser auténtico sino sólo un agregado accidental del verdadero ser. Para Aristóteles, según Heidegger, esto es una interpretación materialista del ser y, además posibilitada por la perspectiva de la duración.

El auténtico ser es aquello que permanece más tiempo, todo el tiempo, lo eterno, que sigue persistiendo. Sin embargo, esto tanto para Heidegger como para Aristóteles es insuficiente dado que la perspectiva de la duración es un argumento engañoso. Esto se explica de la siguiente manera: si una cosa es duradera, puede serlo en dos sentidos, es decir, puede no cambiar nunca y permanecer como es, tal como lo hacen los elementos. Pero también lo que surge y perece, lo que está compuesto a partir de los elementos, lo cambiante, puede hacerlo por siempre y en ese sentido el cambio es duradero, pues nunca cesa, siempre se ve a las cosas en un constante ir y venir.

Lejos de ser un juego de palabras, lo que Heidegger quiere hacer resaltar es que Aristóteles lleva a un grado más alto esta reflexión, es decir, la de la duración en función de lo que persiste como sustrato, pues, según esto, se sigue dejando fuera al movimiento como rasgo decisivo de la φύσις. Tomando en cuenta lo que ya se ha dicho en las líneas precedentes, la φύσις es el principio de movimiento, éste último es el carácter más distintivo y es el pilar de la interpretación de Heidegger. El movimiento es lo que hace que las cosas cambien, surjan y perezcan, esto, para Antifonte es una prueba de que las cosas singulares tienen menos ser que los elementos, pero para Aristóteles significa la manifestación del ser en el movimiento. El movimiento hace que las cosas lleguen a ser. La estabilidad de las cosas no se alcanza si no es a partir de un movimiento. Aristóteles no puede excluir el movimiento del ser, justamente porque a partir del movimiento el ser se hace manifiesto.

El siguiente paso es la aceptación de la doctrina de Antifonte por parte de Aristóteles, pero no hay que engañarse, esto no es una derrota conceptual, sino la apertura a un nuevo modo de hablar de la naturaleza, el cual conduce a ver la esencia del significado de φύσις y su relación con el ser. Aristóteles acepta que se puede hablar de este concepto en el sentido señalado, pero insiste en que es insuficiente. La razón es que el ser es reducido a la materia estable y presente, pero no se toma en cuenta que esto no es posible sin que las cosas lleguen a ser. Aquí, nos dice Heidegger, Aristóteles está dando cuenta de que el movimiento es tratado como una cosa entre otras y no como aquello que las hace surgir. Esta reflexión abre paso a la perspectiva de la ὕλη y μορφή.

Por tanto, en un modo, la φύσις es llamada así: es lo primero disponible que subyace de antemano en el fundamento de cada posible cosa singular para los entes que tienen en sí mismos la disposición de partida sobre la movilidad y, por ende, sobre el cambio; por el contrario, en otro modo /la φύσις es llamada/ el

establecerse en la forma, lo que quiere decir en el aspecto (ése, en concreto) que se muestra cuando se la interpela.²⁵

Éste es un punto de suma importancia ya que, gracias al logos, la φύσις puede ser interpelada, es decir, puede ser traída a la palabra de dos maneras distintas: como materia y forma. Sin embargo, no hay que caer en confusión, no es posible traducir ὕλη y μορφή, desde la perspectiva de Heidegger, como materia y forma; la razón, como ya puede adivinar el lector, es que la distinción no toma en cuenta el carácter griego originario. Para hacer ver esto es indispensable hacer uso de otro par de conceptos necesarios, a saber, δύναμις y ἐνεργεία.

Cuando en la tradición filosófica se habla de materia y forma, la interpretación más común y extendida es comprender estos conceptos como lo determinable y lo determinado, lo irracional y lo racional. La materia es algo sin composición que necesita unirse por medio de una estructura, esa estructura no la tiene la materia por sí misma sino que necesita de otro momento constitutivo que la organice de tal o cual manera, de eso se encarga la forma. Un perro, sin ese momento constitutivo de organización sería un montón de huesos y músculos, sin peculiaridad alguna. Esto es la forma, aquello no material que organiza a la propia materia. Pero esta comprensión es insuficiente en la medida en que entiende a la materia como algo inerte que se le suma un agregado de manera accidental. Esta diferencia haría moverse a Heidegger en una interpretación moderna de Aristóteles; pues como hace notar el alemán, si se considera a un cuerpo inerte, en ese momento se sale del horizonte de comprensión aristotélico.

Es necesario depurar ambos conceptos y dejarlos sin traducir ya que la amplitud de sus significados queda menguada con la mera equivalencia y representación moderna. Materia, dice Heidegger es “El bosque que suministra madera como materia prima para producir”²⁶; esto significa que ὕλη es aquello de que se dispone,

²⁵ *Ibid.*, p. 226.

²⁶ *Ibid.* p. 227.

pero a su vez, esto también obliga a ofrecer la interpretación de la μορφή, en el sentido de que ésta va a disponer de lo disponible, es decir, va a hacer algo con lo disponible, pero ¿qué es lo que hace propiamente? Heidegger traduce el fragmento que define a la μορφή de la siguiente manera: “La μορφή y esto quiere decir, τὸ εἶδος es conforme al λόγος”²⁷. La relación entre el εἶδος y la μορφή es de suma importancia dado que de ello depende la comprensión heideggeriana de la φύσις.

Εἶδος es la palabra que designa el aspecto en el que una cosa se instala, aludiendo aquí a la manera en que esa cosa llega a ser de tal o cual forma gracias a ese aspecto. Tomando nuevamente el ejemplo del árbol se puede observar que, un árbol no es reconocido como tal hasta que no se vea su ramificación, el que sus hojas cambien de color, su textura, etc., es decir, en el momento en que esas características muestren el aspecto de un árbol; sin embargo, el aspecto de árbol no surge a partir de éste o aquél árbol concreto. Lo que sucede es que el aspecto del árbol ya es antes de que éste o cualquier otro árbol pueda surgir. Pero no hay que pensar que el aspecto se da con anterioridad temporal, es decir, que primero sea el aspecto y luego el árbol concreto, lo cual conduce a rechazar la segunda anterioridad, la ontológica, en el sentido de que es más importante el aspecto que la cosa concreta en el aspecto. Esto sería un platonismo que Heidegger no estaría dispuesto a aceptar en Aristóteles. En realidad, ocurre que el aspecto tiene la misma prioridad ontológica que éste o aquél árbol; temporalmente el aspecto surge en cada cosa singular, pero no se acaba cuando ésta se extingue o perece. Es decir, no hay un antes y un después; en el momento en que una cosa llega a ser en el aspecto, éste sale con todo su resplandor. Precisamente este es el punto: una cosa es o tiene ser cuando se instala plenamente en el aspecto que le corresponde, por lo tanto, la forma es la llegada a ese aspecto que la materia está en disposición de cumplir.

De esta forma la μορφή corresponde o está en correlación con el εἶδος. El significado de esta correspondencia implica que la naturaleza no es sólo la materia

²⁷ *Loc. Cit.*

o lo que yace ahí delante, sino que también es μορφή y que, todavía éste último carácter refleja, de manera contundente, el carácter de la φύσις. Entonces este desdoblamiento lleva a la reflexión por la esencia de la φύσις a un grado de mayor complejidad, pero también lleva a la propia φύσις a un nivel más alto de dignidad dado que esto refuta cualquier argumento exclusivamente materialista, en el sentido de que la naturaleza no es sólo un recurso material; más bien es la fuerza imperante que domina a las cosas en su esencia.

Por otra parte, este desdoblamiento de la φύσις gracias al λόγος posibilita ver lo que ya había mencionado al principio de esta sección, es decir, que la φύσις era aquello imperante y que el λόγος era el decir pronunciado de la ley interna de eso que imperaba. Recapitulando; la *physis* tiene como pieza central el movimiento, este movimiento se manifiesta en las cosas que se mueven por sí mismas; las cosas que no se mueven por sí mismas y que no tienen ningún principio de cambio en ellas mismas son cosas fabricadas. La φύσις es un ámbito que denota movimiento independiente dentro de todas las cosas que son de esa manera. Pero hasta ahí la pregunta se queda en el nivel de ámbito. Lo que hay que hacer es indagar qué significa naturaleza en el sentido de ley interna del asunto, es decir, en el sentido en que se pregunta por el qué de la φύσις, por su esencia. El movimiento es la pieza central para ver la esencia de la φύσις. Este concepto puede verse como materia y forma, pero la materia no significa, en primera instancia aquello inerte y disponible, más bien significa que es algo con capacidad y adecuado para hacer surgir algo, pero no lo suficientemente capaz para determinar su esencia, eso es tarea de la forma. Forma y εἶδος son conceptos correlativos; el aspecto en el cual una cosa llega a ser es la ley interna de la φύσις. Entonces la φύσις es εἶδος, pero aquí surge la necesidad de decir por qué.

Para ello es necesario explorar los conceptos de ἐντελέχεια, δύναμις y ἐνέργεια. La razón de que esto sea así es que en el fondo, estos conceptos completan el significado de οὐσία. Primero, debo explicar los dos últimos. En la tradición filosófica se suelen traducir como acto y potencia. Acto es, en sentido estricto, algo que está presente aquí y ahora, por ejemplo, el sol que veo a través de la ventana,

los libros de mi librero o las personas que veo en la calle día con día, su actualidad es indubitable. Potencia, por el contrario, es aquello posible que puede llegar a ser, pero no lo es; la nieve puede llegar a ser agua, pero justo ahora no lo es, tal vez más tarde se convertirá y llegará a ser agua en acto. Esto tampoco quiere decir que las posibilidades son infinitas, es decir, no se puede esperar una posibilidad que no esté ya en la cosa, por ejemplo, que el agua se pueda convertir en fuego, esto es imposible.

Aceptar estos supuestos interpretativos de la tradición implica el desconocimiento de la verdadera esencia de la δύναμις y ἐνέργεια. Heidegger afirma que la δύναμις es “la adecuación para algo”²⁸, esto significa que no se puede traducir como mera potencialidad, sino que su sentido debe ser otro. Heidegger utiliza el ejemplo de la madera cortada para producir una mesa. Cuando el carpintero quiere hacer una mesa necesita de madera (ύλη); ésta no puede ser cualquier madera sino una específicamente adecuada para que, cuando llegue el momento de ensamble adquiera el aspecto de mesa (εἶδος). Esto quiere decir que el corte y selección de la madera debe planearse en función de este aspecto que guía la producción del carpintero. Es sensato preguntarse si no es una distinción innecesaria, dado que la potencia también implica una adecuación. La respuesta, según parece, tiene que ver con la falta de claridad en la distinción entre la στήρεσις (privación) y la auténtica disposición, la δύναμις. Si se sigue la traducción de potencialidad, entonces es difícil saber si una cosa, por ejemplo, el no ser esclavo, que de hecho es una privación del ser humano, es, al mismo tiempo, una disposición, dado que es falso que todo hombre que no es esclavo en acto, tiene la disposición de serlo. La privación es un no ser mientras que la adecuación es un estar latente y pujante, algo que anhela salir o surgir; lo único que le falta es el estar-en-obra, la ἐνέργεια, la actividad. La ύλη es, en sentido estricto, la disposición y la adecuación para que algo surja, pero ése es sólo un aspecto y no el más importante, por cierto.

²⁸ *Ibíd.*, p. 232.

Energeia es traducida por Heidegger como *im-Werk-stehen*; Sachs lo traduce como *Being-at-work*. Ambas traducciones dicen prácticamente lo mismo: estar-en-obra, actividad. Este concepto implica que una cosa cumple su esencia cuando se mantiene en actividad. Siguiendo el ejemplo de la mesa: cuando el carpintero junta todas las partes de madera, las ensambla, pule y barniza, entonces la mesa emerge en el aspecto propio de mesa y deja de ser un montón de madera. Aquí la mesa llega a la presencia instalada en un aspecto, aquí la mesa, por primera vez, llega a ser. La μορφή que era conforme al εἶδος se convierte en actividad, pero la cosa todavía necesita un último momento.

La explicación de este proceso comienza a mostrar la tesis de Heidegger de que la φύσις es movimiento en el sentido de que las cosas vienen a la presencia. La conjugación de materia y forma y δύναμις y ἐνέργεια hacen posible comprender que la φύσις se mueve y que, esto, en el fondo, es lo que la naturaleza imprime a todas las cosas que tienen el principio de movimiento a partir de sí mismas.

Otro concepto que cierra este ciclo de materia y forma es el de ἐντελέχεια:

Si ésta (en concreto la μορφή como el establecerse en el aspecto) es incluso más φύσις que lo disponible. Efectivamente, todo ente singular es más llamado /como propiamente ente/ cuando es bajo el modo de sostener-se-en-el-fin que cuando (sólo) es bajo el modo del carácter de adecuado para...²⁹

Aquí Aristóteles, según Heidegger, dice que la μορφή es más φύσις que la ὕλη porque la μορφή refleja el carácter de ἐντελέχεια. Tal y como se ha visto, estos conceptos se determinan mutuamente y así lo hace también el de ἐντελέχεια. Heidegger explica que este concepto refiere al modo en que algo llega a su estabilidad de manera definitiva. La traducción del alemán insiste en desbrozar el significado etimológico de la palabra. La clave está en la composición de las palabras τέλος y ἔχειν. Τέλος es el fin de algo, cuando una cosa llega a

²⁹ *Ibid.*, p. 233.

completarse, por ejemplo, el transcurso de una carrera. Ἐχειν es un verbo que implica la ἔξις, lo que persiste y se mantiene, como el hombre que se mantiene en forma fuerte y saludable haciendo gimnasia. De ello se deduce que la palabra compuesta ἔντελέχεια significa aquello que se mantiene y persiste en su completud y que sólo llega a ser en ese estado completo. Nuevamente, apelando al ejemplo de la mesa, si ya se ha visto que la disposición y el ensamble de la mesa ya mostraron que la madera es ὕλη por tener la disposición adecuada, en ese sentido, su carácter es δύναμις, y que la forma que sigue el carpintero es lo que va a traer a la presencia a la mesa como tal, entonces se muestra el surgir de la mesa, no en el sentido del ensamblaje, sino en el sentido de que la mesa aparece como mesa, allí está patente el estar en obra, la actividad. Pero estos sólo son los momentos que el concepto de ἔντελέχεια viene a completar, dado que la mesa necesita llegar a un punto donde esté completa, donde logre el reposo, esa es la ἔντελέχεια.

La razón es que si se quiere comprender la esencia de la φύσις, simultáneamente es menester explicar la esencia del movimiento. Esa esencia, es decir, la respuesta a la pregunta acerca de qué es el movimiento, Aristóteles la responde diciendo que es ἔντελέχεια. Todo movimiento tiene estos momentos, el de la capacidad o adecuación que se lleva a cabo con la forma y el de la actividad que pone al descubierto la propia forma, pero esa transición entre capacidad y forma, es decir, el surgir como cosa, es posible porque la naturaleza es ἔντελέχεια. La naturaleza no deja nada incompleto sino que lo hace surgir y lo hace estable. Esto conduce a la distinción entre movimiento y reposo. Tradicionalmente se hace depender el segundo en el primero; el razonamiento es claro: si el movimiento es el constante cambio, el reposo es el cese de ese cambio, luego el reposo es una subclase de movimiento. El asunto con Aristóteles es que el movimiento no es origen del reposo sino que el reposo origina al movimiento.

Ἐντελέχεια no puede ser comprendida como realización ya que sería una definición muy parca y no refleja la multiplicidad y riqueza de sentidos que Aristóteles quiere imprimir. Ἐντελέχεια es, pues, el reinicio que posibilita el movimiento. Es el

recogimiento de la cosa en su propia estabilidad. Una cosa no puede iniciar su actividad si no se tiene-en-el-fin. Del mismo modo el concepto de οὐσία se comprende de mejor manera cuando se advierten los aquí expuestos. Entonces, φύσις es οὐσία, es el yacer, la presencia, lo estable, pero esa estabilidad llega a ser a través de un proceso, a saber, el de ὕλη y μορφή y, por supuesto el de δύναμις y ἐνέργεια. Todo esto es movimiento, la esencia del movimiento es la ἐντελέχεια, la ἐντελέχεια es οὐσία. Por lo tanto, hasta ahora existe una comprensión de en qué sentido la φύσις es movimiento. Para concluir este aspecto del análisis es necesario dejar en claro el papel que juegan los conceptos expuestos. La premisa fundamental que Heidegger sostiene es que el ser es venir a la presencia, esto significa dos cosas: estabilidad y movimiento. Φύσις es principio y origen del movimiento de todo lo que se mueve por sí mismo. Explicar la esencia o el qué es el movimiento implica dar razón acerca de la οὐσία; ésta, a su vez, es comprendida como estabilidad y persistencia, o como suele decir Heidegger, presencia. Tal característica hace ser a las cosas, pero deben de llegar a ser mediante un proceso: el venir a la presencia en lo no oculto; este proceso se explica a través de la δύναμις y ἐνέργεια.

8. Hacer y producir

Hasta ahora he explorado algunos de los conceptos claves que Heidegger considera de primer orden dentro del análisis del libro B, sin embargo, todavía hace falta una última precisión que tiene que ver con la distinción entre el hacer y el producir. A lo largo del texto Heidegger explica los conceptos de οὐσία y, sobre todo, los que describen al movimiento, como la ἐντελέχεια, δύναμις, ἐνέργεια, ὕλη y μορφή, a través de ejemplos de cosas fabricadas o creadas. El ejemplo de la mesa fue utilizado para describir este proceso, pero éste no es un ejemplo de una cosa natural. La pregunta más pertinente sería ¿por qué Heidegger no utiliza otro ejemplo? Así, parece ser que la φύσις es una especie de máquina que crea cosas

y, por supuesto, lo que es más urgente aclarar es, si cuando se habla de venir a la presencia como un proceso, ello implica únicamente una comprensión maquinal; por eso es menester aclarar si es lo mismo *producir* y *hacer* a partir del siguiente fragmento citado por Heidegger: “además, un hombre nace de un hombre, pero una cama no nace de una cama”³⁰. La distinción fundamental entre la visión moderna de la naturaleza y la aristotélica se centra en este aspecto.

Aquí Aristóteles es bastante claro en lo que él considera la distinción fundamental entre el producir y el hacer. Producir, lejos de significar una disposición de materiales para construir algo, quiere decir génesis (apertura, surgimiento, despliegue) éste es un movimiento propio de las cosas naturales y está sostenido a partir de la materia y la forma de una cosa. Cuando un hombre surge y se despliega, no lo hace en función de ninguna disposición externa sino que, lo hace a partir de sí mismo. La φύσις, decía Heidegger, es esa ley interna que domina todos los procesos de las cosas que tienen el principio de cambio en sí mismas. No todos los procesos son iguales, pues no todas las cosas comparten la misma materia y la misma forma, puesto que cada cosa tiene la propia, la que le es dada por la φύσις. Explicado así es imposible pensar que la φύσις sea un mecanismo que diseñe o fabrique cosas. Aquí el ámbito reclama toda su peculiaridad, pues no es posible confundir estos principios en el hacer. Se habla de proceso, pero eso no implica una equivalencia con la hechura de algo; más bien, el proceso es comprendido como todos los momentos constitutivos de la cosa natural: δύναμις, ἐνέργεια y ἐντελέχεια. En ese sentido es posible a través del logos poner al descubierto estos procesos inherentes en las cosas que así surgen y simultáneamente se reafirma el significado de οὐσία como aquello que es capaz de mantenerse; sólo hay οὐσία donde estos momentos son sostenidos por la cosa misma y no por algún otro. Este carácter es imposible encontrarlo en las cosas hechas justo porque no tienen esa capacidad de mantenerse siendo. Un hombre es una cosa capaz de mantenerse siendo, es οὐσία, en la medida en que dentro de sí tiene los fundamentos para llevar a cabo este proceso.

³⁰ *Ibid.* p. 238.

El hacer es justamente lo que carece de esta independencia de que venía hablando, el hacer puede tener este mismo proceso, como en el caso de la cama, es decir, se puede hablar de la δύναμις de la madera adecuada y seleccionada para hacer una cama, se puede también hablar de la actividad cuando la cama surge en el aspecto de cama, pero todo esto no significa que la cama tenga este proceso por sí mismas. Es por esta razón que una cosa de tales características no puede engendrar otra cosa igual ni cualquier otra cosa. En cuanto cama, esa cosa no tiene οὐσία, no tiene independencia ni autosuficiencia ni es capaz de producir nada en cuanto se siga hablando de ella como cama.

Entonces vemos que el hacer, ποιήσις, es *un* modo de producir, y el “crecer” (el retornar-a-sí y el abrirse-desde-sí), esto es, la φύσις, es *otro*. Entonces, “producir” o “poner-ahí fuera” no puede querer decir “hacer”, sino poner en lo desocultado del aspecto, dejar que venga a la presencia, en definitiva, venir a la presencia.³¹

Entonces esto asegura que la interpretación de la φύσις aristotélica no deja lugar a una posible interpretación moderna, es decir, como un mecanismo en funcionamiento. De igual manera, esto le da todavía más peso a la ἐντελέχεια y a la οὐσία dado que esto implica que sólo una cosa que proviene de la φύσις posee este doble carácter que refleja la esencia del movimiento. Un ser humano necesita llegar a un punto en el que se recoja a sí mismo, y donde sea posible llevar a cabo la serie de cambios que estén en sus posibilidades; todo esto, puesto que no es creado, le da la independencia con respecto a las demás cosas, este es un aspecto del que precisamente carecen las cosas fabricadas, pues no tienen independencia con respecto a su ser.

Heidegger menciona que “La φύσις es οδός εκ φύσεως εἰς φύσιν: un estar en camino de lo que se pone a sí mismo hacia sí mismo en cuanto eso que hay que

³¹ *Ibíd.*, p. 239.

producir”³². Heidegger insiste, junto con Aristóteles, en dejar absolutamente en claro qué implicaciones tiene este proceso del surgir. Esto se torna mucho más claro a partir del arte de curar. La curación es un camino hacia la φύσις, en el sentido de que el médico busca el restablecimiento de la salud, es decir, lo que busca el médico es el restablecimiento del orden natural del cuerpo. Sin embargo, esto no quiere decir que la φύσις, a partir de este ejemplo de la medicina, sea una techne, sino que la τέχνη jamás retorna a su origen, es decir, jamás puede regresar a su punto de partida, justo porque no lo tiene a partir de sí misma. Este principio es la ejecución del médico, el cual busca restablecer la salud en el enfermo y así devolverle su condición natural.

Esto no sucede con la φύσις dado que ella siempre es un camino que retorna sí mismo, por eso todos los movimientos propios de las cosas que son así, retornan a su fuente, a su origen, a aquello que las ha hecho surgir. Esta consideración cierra el ciclo de conceptos que son indispensables para llegar al punto final del desarrollo de este análisis.

Aquí surge un tema que había soslayado, muy a propósito, debido a su complejidad, a lo largo de la exposición, y es el que tiene que ver con la ἀλήθεια y el venir a la presencia. Como es bastante conocido, Heidegger piensa que dentro de la filosofía antigua en general, domina una concepción de verdad que ha quedado enterrada en la *adaecuatio intellectus et rei*, la adecuación del intelecto con la cosa. La verdad tiene que ser concebida no como una correspondencia entre la proposición y el objeto representado, tal como lo ha creído la tradición, sino como un desocultamiento. Ésa es la esencia de la verdad en la filosofía griega. Heidegger considera, como ya se ha visto, que el λόγος, dentro de la perspectiva del estudio de la φύσις, es un decir acerca de la ley interna que domina a las cosas, esa ley es la esencia del φύσις. El punto es que la ley interna es una ley no manifiesta, o sea que la φύσις, como tal, no se manifiesta; el logos es el encargado de desgarrar el velo que oculta esa ley interna. Esto lleva Heidegger hasta Heráclito y su fragmento

³² *Ibíd.*, p. 241.

“la naturaleza ama el ocultamiento”. Es importante señalar que no se puede evitar dejar este tema de lado dado que en esta interpretación de Aristóteles funge como motivo esencial.

El razonamiento puede ser expresado en los siguientes términos: Heidegger piensa que el ser es, esencialmente, ocultamiento, esto se hace evidente en su manera de recalcar la diferencia ontológica entre el ser y las cosas. El ser humano, dada su condición privilegiada por el λόγος está inmerso dentro de las cosas, pero su tarea ontológica fundamental es hacer la distinción entre las cosas y lo que las hace surgir, es decir, el ser. El ser permanece oculto dentro de esta multiplicidad, pero latente en ella. Es tarea del logos, y por lo tanto, de la filosofía, hacer explícita esta diferencia. La explicitación de esta diferencia es el desocultamiento. El oriundo de Messkirch trae nuevamente a discusión el libro B y la *Física* de Aristóteles, y ésta es la razón de fondo que me parece plausible, porque piensa que el proceso del desocultamiento es patente en la discusión sobre el movimiento como pieza central de la *Física*. Si se piensa con detalle, en el fondo, la concepción de Heidegger sobre el ser domina enteramente esta interpretación de Aristóteles. Sin embargo, esto, lejos de desacreditar su interpretación, me lleva a una segunda reflexión general y valorativa de la obra de Heidegger.

Heidegger dice que: “pero para los griegos el ser significa *la venida a la presencia en lo no oculto*. Lo decisivo no es la duración ni la medida de la venida a la presencia; lo decisivo es si ésta se sume en lo no oculto de lo simple, y así se retoma a sí misma en lo oculto de lo inagotable”³³. Es por esta razón que Heidegger piensa en la φύσις como el proceso en el que el ser se hace manifiesto a través del λόγος.

³³ *Ibíd.*, p. 224.

Capítulo III

La transformación de la φύσις y la asimilación del nuevo modelo de la naturaleza

Y la diosa me recibió benévola, cogió mi mano derecha con la suya y me habló con estas palabras: “oh joven, compañero de inmortales aurigas, que llegas a nuestra morada con las yeguas que transportan, salve, pues no es mal hado el que te impulsó a seguir este camino, que está fuera del trillado sendero de los hombres, sino el derecho y la justicia. Es preciso que te aprendas todo, tanto el imperturbable corazón de la verdad bien redonda, como las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera creencia. Sin embargo aprenderás también cómo lo que se cree debería ser aceptable, porque penetra totalmente todas las cosas”.

Parménides de Elea

9. La φύσις y el ser

Después de examinar el desarrollo de la interpretación de los conceptos que Heidegger considera fundamentales en Aristóteles, me propongo demostrar la conexión que esta comprensión de la φύσις tiene con el pensar del ser de nuestro autor.

Es claro que el filósofo alemán pretende establecer una continuidad en el desarrollo histórico no sólo de la filosofía occidental, sino del mundo espiritual occidental en su conjunto; dicha continuidad es explicada a partir de las modificaciones en la comprensión del ser. Lejos de sopesar si esta tesis heideggeriana es sostenible, me gustaría, por el contrario, establecer un punto de vista en el cual sea posible ubicar

el examen del concepto de φύσις dentro este desarrollo histórico. Pero también es preciso señalar que sólo me centraré en lo que Heidegger piensa acerca de la filosofía griega.

El alemán piensa que dentro del desarrollo de la filosofía occidental los presocráticos, como pensar inaugural, tocan por primera vez y de un modo inigualable el problema del ser. Para comprender esto es necesario establecer dos conceptos claves para Heidegger: ser y devenir. Ser es aquello que siempre está presente en todo momento, no puede cambiar porque entonces el cambio haría que dejara de ser. Del otro lado el devenir es el cambio absoluto y la no permanencia. Éstas son, en breve, las propuestas de Parménides y Heráclito¹, tomadas con la mayor simplicidad y sin poner mínimo cuidado en su desarrollo. Para el profesor de Friburgo esto representa un análisis simplón y una fórmula vacía. De lo que se trata es de comprender la mutua pertenencia de estas concepciones del ser, dado que no es cierto que ambas se excluyan. Por eso Heidegger dice que en el poema de Parménides podemos encontrar indicaciones sobre cómo pensar el ser y su relación con el movimiento: “porque en esta mirada hacia el ser debemos excluir de la vista y apartar con los ojos, en sentido activo, todo nacer y perecer, etc.; al mirarlo, debemos mantenerlos separados, expulsarlos”². Hay que recordar que para Heidegger la perspectiva del estudioso de la φύσις es la de la reconducción de la mirada, es decir, dar giro en la perspectiva. Lo que habitual e inmediatamente se observa es el ente, ya que es lo más cercano a la percepción, el ente es en el movimiento; pero el giro de la reconducción implica que se deja de lado lo que tiene de característico el ente, es decir, su movimiento, para reconocer que la esencia de la movilidad del ente se encuentra en la inmovilidad del ser. Entonces, la perspectiva no implica separar de hecho el ser y su movimiento, sino que para

¹ Heidegger sostiene que la relación entre ser y devenir es expuesta, en su necesidad histórica, gracias al pensamiento de Parménides y Heráclito. Por ello, la interpretación usual que indica la contraposición de ambas doctrinas sobre el ser, es decir, una que lo concibe como movimiento y la otra como reposo, es un error; dicho error doxográfico tiene que ver, según Heidegger, con la falta de comprensión de las generaciones de académicos que asumieron e interpretaron dichos pensamientos. La conexión esencial entre Parménides y Heráclito consiste en que ambos captan un aspecto de lo mismo, es decir, de la esencia del ser. Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003, págs. 93-94.

² M. Heidegger, *op.cit.*, p. 93.

captar propiamente el ser es indispensable pensarlos separados, pero no en un aislamiento excluyente.

De ello se sigue que Aristóteles logre captar y explicar la conexión entre el ser y el movimiento a partir de lo que los griegos conocían como φύσις. Por ello, es indispensable señalar cómo piensa Heidegger la resolución aristotélica de este enigma.

Para Heidegger algo fundamental que se teorizó y se experimentó en la filosofía griega fue la relación entre ser y devenir y ser y apariencia. Éste último par de conceptos y su pertenencia son la clave para comprender por qué la interpretación de la φύσις que él realiza a partir Aristóteles, tiene un peso específico (en su acercamiento hacia la metafísica, particularmente después del famoso “viraje”). Heidegger considera que hay tres modos en que se puede hablar del aparecer: a) como brillo y emisión de luz, b) como aparecer y hacer aparecer algo y c) como lo que aparenta ser algo³.

El primer modo de la apariencia es el que se experimenta cuando algo ilumina a otra cosa; así como el sol trae la claridad en la tierra o la vela en un cuarto oscuro. Esta apariencia es la que permite a la vista captar objetos. El segundo, es el más importante de los tres y es en el que Heidegger pone más énfasis. Hacer que algo aparezca es que llegue a la presencia, que se muestre en él mismo, por ejemplo, cuando llega la vejez, el hombre experimenta el aparecer de ciertas condiciones corporales y afectivas que antes no había experimentado. Aparece en sí mismo el aspecto de la vejez. Este aparecer es, para Heidegger, la esencia del ser, o sea, el estar-ahí-delante (*Vorliegen*), el yacer, la οὐσία. El tercer modo es el más común, dado que representa, la distinción entre el aparecer como engaño y la autenticidad como el ser, por ejemplo, cuando alguien vende un metal que parece oro pero en realidad no es.

³ Véase en especial toda la sección que Heidegger dedica al problema de ser y devenir, ser y parecer en el mencionado libro *Introducción a la metafísica*.

El primero y tercero se fundan o toman su esencia en el segundo y eso representa un nuevo paso dentro de la historia occidental, puesto que los griegos son los primeros en captar la esencia del aparecer como un surgir que hace que las cosas se sostengan en sí mismas.

Sabemos que el ser se manifiesta a los griegos como φύσις. El imperar que se manifiesta y permanece es en sí mismo también el brillo del aparecer. Las raíces verbales φυ y φα nombran lo mismo. Φυεῖν, el brotar que se apoya en sí mismo, es φαίνεσθαι, es decir, brillar, mostrarse, aparecer. El ser es esencialmente φύσις. El imperar que se manifiesta es el ser.⁴

Esta es la innovación histórica que hace no sólo la filosofía griega sino todo el mundo espiritual griego, dado que logra captar la esencia del aparecer en lo que denominan la fuerza que impera en todo surgir y perecer. Es a partir de esta concepción que se comienza a configurar la cultura occidental y la filosofía, según Heidegger.

No obstante, el ser no es experimentado como algo que siempre se está mostrando y que está a la mano. No hay que olvidar que, según Heidegger, el ser se muestra y se oculta, de lo contrario Parménides no hubiera hecho la separación entre el ser y el devenir y no habría diferencia entre el ser y el aparecer. El ser tiene muchas formas de ocultarse y el aparecer implica necesariamente el ocultamiento. Esto es algo que los griegos sabían perfectamente y todos los esfuerzos intelectuales por comprender la esencia del ser contemplaban y consideraban esta copertenencia. Esto permite que Heidegger interprete a la φύσις como el modo en que los griegos dejaron en el habla la referencia a la esencia del ser en su contradictoria peculiaridad.

⁴ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 96.

La referencia a la comprensión heideggeriana de la verdad aquí es insoslayable. Es bien conocido que Heidegger comprende a la verdad como un juego entre el ocultamiento y desencubrimiento (ἀλέθεια).

Heidegger dice que “la esencia griega de la verdad sólo es posible en unión con la esencia griega del ser en tanto φύσις”⁵. Heidegger hace un recorrido en la filosofía presocrática para exponer las deficiencias del concepto moderno de verdad. Esta palabra, es decir, la verdad, es entendida de diversos modos dentro de la historia de la filosofía. El sentido más corriente en que se la utiliza en el lenguaje filosófico (o al menos, es en la que Heidegger pone más énfasis) es el de la adecuación del intelecto con la cosa. Esto implica que las proposiciones que el hombre realiza para referirse a las cosas o entes, para ser verdaderas, deben de concordar con lo que efectivamente es el ente. Si alguien dice que hace calor, esta proposición debe concordar con la experiencia de una cosa como calor dentro de y alrededor de un ser humano. Si alguien sale de su casa y está nevando, no es posible decir que hace calor, a menos de que se emplee en un sentido irónico. La concordancia exige que el juicio describa lo que realmente es esa cosa que se experimenta. Para Heidegger esta representación escolástica de la verdad determina no sólo a la Edad Media sino a la Modernidad, en el sentido de que una de las tareas más importantes de la filosofía moderna es demostrar y sustentar el proceso mediante el cual un sujeto puede conocer o decir algo verdadero de una cosa. Lo cual implica explorar las estructuras epistemológicas del sujeto.

Por el contrario, lo que sucede es que Heidegger dice que esta modalidad de interpretar la verdad olvida el horizonte inquebrantable que atraviesa toda la filosofía griega, es decir, la representación del ser como presencia y movimiento. Para los griegos la verdad es el ocultamiento y el desocultamiento, es decir, su esencia incluye el mostrarse y el ocultarse como auténtica esencia de la verdad. Esto quiere decir que antes de todo juicio o proposición correcta, lo que permite ese tipo de representación de la verdad es, en realidad, el ocultamiento y el

⁵ *Ibid.* P. 97.

desocultamiento. En este sentido, es necesario pensar a la φύσις como un concepto correlativo a la ἀλήθεια. Si la φύσις es la fuerza imperante que gobierna a todo aquello que se mueve desde su estructura interna, o sea, desde su ser, entonces ella es la que hace que algo aparezca en su sentido genuino, como un aparecer que se presenta y está ahí, en estabilidad, esto es, como οὐσία. Sin embargo, esta fuerza se manifiesta sólo cuando hace aparecer a esa cosa que aparece; no puede manifestarse sin la cosa que surge o prescindiendo de ella. En este sentido, el ser nunca está sólo o aislado de la cosa sino que siempre está en ella dando soporte y fundamento. La sentencia heideggeriana de que el aparecer se muestra en la cosa que aparece requiere pensar en esta correlación, puesto que el aparecer se muestra pero es necesario distinguirlo de lo que aparece, al igual que con el concepto de οὐσία.

Por ello es que la φύσις como la fuerza que hace aparecer a las cosas, se oculta dentro de esas cosas. Lo mismo pasa con la ἀλήθεια. El ocultamiento se puede pensar sólo en la medida en que el desocultamiento propicia su propio encubrimiento; porque cuando hace que el ente se muestre, al mismo tiempo el hombre no puede pensar directamente y de manera pura al ser. En otras palabras, el ser no puede permanecer en el desocultamiento, sino sólo ocultándose muestra su presencia y su verdad. Entonces, es posible rastrear en este par de conceptos lo que Heidegger piensa como la esencia del ser manifestada en la φύσις. El ser se oculta dentro de lo que aparece. Todo aparecer es un surgir a causa de la fuerza que inicia el movimiento. Ese mismo aparecer oculta a la fuerza imperante, la φύσις. Entonces es posible llegar a la siguiente conclusión: el ser tiene el carácter primordial de ocultarse, lo mismo la φύσις, ese ocultarse propicia el desocultamiento, el desocultamiento implica el aparecer de algo. Φύσις y ser son lo mismo, pero no reducibles o sujetos a una llana reducción conceptual, sino que son conceptos o representaciones que se complementan. La esencia del ser, vista desde la presencia es desocultamiento y ocultamiento, vista desde la pregunta por el movimiento es movimiento y presencia. La conexión esencial de ambas se sustenta en el venir a la presencia. El ser y la φύσις son dos perspectivas de

analizar la pregunta por el ser, aquella en la que Heidegger hace tanto énfasis a lo largo de su actividad filosófica.

Este es más o menos el fundamento metodológico y conceptual que Heidegger utiliza para sustentar la continuidad entre los filósofos presocráticos, sobre todo Heráclito y Parménides, y la filosofía griega tardía hasta la Modernidad. Esto le permite al alemán sostener la afirmación de que los griegos “tuvieron que arrancar en cada caso el ser de la apariencia y preservar aquél frente ésta”⁶. En estos términos Heidegger puede afirmar que había un sentido unitario en las grandes creaciones griegas, sobre todo el arte y la filosofía, dado que estas dos manifestaciones humanas eran las que traían-ahí-delante al ente, de un modo plenamente consciente. En ese sentido no hay que olvidar que para Heidegger, el filosofar y el acto poético son modos de hacer aparecer a las cosas y de preservarlas en la presencia⁷; de tal modo que es esencial comprender cómo entiende Heidegger el espíritu griego y que a partir de allí se hizo dominante la metafísica como modo de fijar la presencia.

Siguiendo esta línea de argumentos, me parece prudente señalar que esta posibilidad de continuidad es sostenible siempre y cuando uno acepte, junto con Heidegger, que el hombre y la civilización auténtica sólo son posibles a partir de una visión del ser. Esta visión, entonces, es necesariamente histórica, es decir, se ciñe al modo en que el ser sea captado por la civilización en una época; Heidegger piensa que para los griegos, en general, era la presencia. El retorno de un análisis que explore el concepto aristotélico de naturaleza tiene razón de ser porque Heidegger piensa que occidente moderno surge gracias a la comprensión del ser que Aristóteles aporta en su *Física*; lo cual, por supuesto, no quiere decir que Aristóteles tuviera en mente un proyecto científico moderno. Por el contrario, me parece que Heidegger considera el análisis del movimiento, de la naturaleza y del ser aristotélico, como la brecha que abre el paso a una interpretación diferente de

⁶ *Ibid.* P. 100.

⁷ Véase la explicación de la ποιήσις en el capítulo primero.

las cosas. Las bases para nuestro mundo científico están ahí, pero desde una comprensión peculiar del ser, y que fue olvidada y suplantada por otras representaciones⁸. Entonces, el querer extraer un replanteamiento de occidente a partir de la comprensión heideggeriana de la filosofía griega, requiere de pensar que la ciencia y sus sinsentidos y contradicciones esenciales son una manifestación de esa historia del ser.

10. La posibilidad de una física matemática a partir de la ontología cartesiana

Para completar y complementar el análisis de la naturaleza y su diferencia con respecto al término griego de φύσις, me parece indispensable señalar algunos rasgos esenciales que hacen posible la concepción matemática moderna de la naturaleza; de este modo puede ser más claro en qué medida se abre la brecha que marca la distancia entre ambas interpretaciones y, sobre todo, se torna más evidente para el lector que la relación técnica y ciencia moderna es un cambio en la concepción filosófica. Por lo tanto, aquí tomo el párrafo diecinueve de *Ser y Tiempo*, en donde Heidegger analiza los supuestos que subyacen al concepto moderno de mundo y, por ende, esto resulta una explicación del estatus ontológico del ser y de la naturaleza dentro de la Edad Moderna.

Heidegger considera, dentro de la temática del análisis de la mundanidad del mundo, que el predominio de la idea material del mundo es sustentada por la ontología de Descartes; dentro de la exploración de la pregunta por el significado de la φύσις esto exige un análisis. La posibilidad de que la física matemática extienda su hegemonía y autoridad sobre la verdad acerca de qué es la naturaleza es

⁸ Leo Strauss dice “La humanidad del hombre se halla amenazada de extinción por la tecnología. La tecnología es fruto del racionalismo y el racionalismo es producto de la filosofía griega. Esta última es entonces condición de posibilidad de la tecnología y por ello lo es al mismo tiempo del impasse creado por la tecnología” (Leo Strauss y otros, “introducción al existencialismo de Heidegger” en: *Sobre Heidegger: cinco voces judías*, Bordes Manantial, Buenos Aires, 2008, p. 59). En realidad, la situación caótica en que se sume la ciencia del siglo XX es consecuencia de todo el racionalismo griego, entre ellos Aristóteles.

respaldada por esta ontología. Lo que sucede aquí es que para Heidegger, dentro de su comprensión deconstructiva de la historia de la ontología, la idea del mundo moderno está precedida y posibilitada por Descartes en la medida en que él resignifica el concepto de naturaleza, llevándolo de una comprensión filosófica que lo concibe como principio y norma del surgimiento de las cosas (esto es a partir de la interpretación de Aristóteles, como ya se ha explicado anteriormente) a un conjunto de características que se resumen en la cualidad de extensión configurado por la capacidad representadora del sujeto, veamos cómo es posible.

Descartes distingue el *ego cogito*, como *res cogitans*, de la *res corporea*. Desde entonces, esta distinción determinará ontológicamente la distinción entre “naturaleza y espíritu”. Por múltiples y variadas que sean las modulaciones ópticas que fijan el contenido de esta pareja de conceptos opuestos, la falta de claridad de sus fundamentos ontológicos y la de las partes antagónicas mismas tiene su raíz inmediata en la distinción hecha por Descartes.⁹

Descartes hace la distinción entre la *res extensa* y el *ego cogito*; ambas, en este sentido, son formas de la sustancialidad, la diferencia reside en que la primera es todo aquello que tiene extensión y la segunda no lo tiene, la una piensa y la otra tiene que ser pensada. Esta división sustenta, según Heidegger, independientemente de sus diversos modos históricos, la oposición general entre naturaleza y espíritu. Como se puede observar, esta división deja en el olvido el significado aristotélico de φύσις.

El punto decisivo es explorar qué entiende Descartes por sustancialidad. Heidegger, citando a Descartes, dice que “Por sustancia no podemos entender sino un ente que es de tal manera que *para ser* no tiene necesidad de otro ente”¹⁰. El rasgo característico de la sustancialidad es su no-necesidad de otro ente para ser. Esto automáticamente implica que hay otro tipo de cosas que sí tienen necesidad de estar en otro ente y que no se pueden llamar sustancias en sentido propio. Esto

⁹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Trotta, Barcelona, 2009, p. 111.

¹⁰ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Trotta, Barcelona, 2009, p. 113.

implica, para Heidegger, inevitablemente, que Descartes esté unido a la ontología medieval y que fije su comprensión del ser dentro de los parámetros de esta ontología, cosa que Heidegger quiere evitar a toda costa. Recordando lo que implica esta ontología es claro que para la escolástica el ente puede ser visto desde dos perspectivas esenciales: como sustancia y accidente. Sustancia significa aquello que está debajo de algo, que lo sostiene, aquello que está ahí de fundamento, cosa que expresa la voz latina *substare*, es decir, estar por debajo de algo dando su sostenimiento. Accidente quiere decir lo contrario, es decir, algo que está encima de otro ente, como apoyándose, si es que se puede decir así. El sentido riguroso de los términos es que la sustancia es independiente de todo otro ente, es decir, le conviene ser por sí misma sin necesidad de otra. Por el contrario, el accidente es lo que acaece dentro de otro ente y que no puede ser sin este acaecimiento; por ejemplo, el color, es indubitable que es algo y que tiene ser, pero no por sí mismo sino en cuanto que se aloja en un cuerpo. De ambos puede decirse que son entes, puesto que es indudable que tanto el cuerpo, por ejemplo, una manzana, es; como también es cierto que el color rojo también es. Sin embargo, el modo de ser de ambos difiere por el estatus ontológico que cada uno de ellos posee, pues la manzana no necesita estar en otro ente para ser manzana sino que es autosuficiente hasta cierto punto. Por el contrario el color rojo no puede tener independencia y ser por sí mismo ya que necesita estar en algún cuerpo, como en la manzana, por ejemplo.

De tal suerte que si Descartes acepta este esquema escolástico se ve obligado a distinguir entre sustancias y sus propiedades. Sin embargo, el problema es el siguiente. Dentro de este esquema la sensibilidad es la facultad humana que capta las cosas pero no las capta en sí mismas, esto es, en cuanto sustancias, sino en cuanto propiedades; lo que la sensibilidad tiene es el acceso a esas propiedades que en ningún modo pueden ser determinativas del ente. Descartes hace una variante: acepta que los atributos no son la sustancia, pero puesto que es la única forma posible de acceder a una cosa debe haber una propiedad que tenga preeminencia sobre las otras; esta propiedad con mayor jerarquía es la extensión.

La determinación de la otra sustancia, o sea del *ego cogito*, es también importante, pero aquí no puedo detenerme, no es mi intención aclararla.

Si la oposición entre los conceptos de *ego cogito* y *res extensa* son los fundamentos ontológicos de la oposición entre espíritu y naturaleza, entonces es claro que Descartes considera que la propiedad esencial de la naturaleza es la extensión; es necesario ver en qué medida es posible esto. La extensión es definida por los parámetros de largo, ancho y profundo. Pero uno se puede preguntar con todo derecho qué es lo que le da esta preeminencia a la extensión si hay otras propiedades igual de importantes como lo son el movimiento, la figura, dureza, peso o el color. Descartes piensa, según Heidegger, que todas estas propiedades se le pueden quitar a la materia sin necesidad de que deje de ser. Heidegger menciona el ejemplo de la dureza; ésta se define en términos de la oposición a ser separado que tiene un cuerpo con respecto a otro cuerpo, lo cual es más claro si se piensa en que cuando la mano se acerca a un objeto, por ejemplo, una piedra, ésta ofrece resistencia a ser separada. No obstante, esa oposición resulta de la velocidad de dos cuerpos contrapuestos, es decir, la mano y el objeto que persiste frente a esa separación. Esto mismo sucede con todas las otras propiedades excepto con la extensión, porque la extensión es la cualidad sin la cual no es posible que la materia sea; en este sentido, la materia puede prescindir de uno u otro color, de tal o cual grado de dureza, de tal o cual figura, pero no puede prescindir de la extensión porque todas estas propiedades se dan dentro de la relación entre largo, ancho y profundo. De esta forma, es posible pensar que una piedra no es separable porque su velocidad es menor que la de un cuerpo más rápido, por ejemplo, el agua. Esta diferencia entre las durezas demuestra por un lado, que la sensibilidad no es capaz de captar las propiedades esenciales de las cosas, puesto que el intelecto debe descubrir esta relación de velocidades para determinar la dureza. Por otro lado, es claro que la composición de la materia puede configurarse de distintas formas, pues hasta cierto punto es libre en los elementos de la extensión. Estas ideas indican que la extensión es incluso equivalente a la sustancia dado que se vuelve una especie de ente que subsiste por sí mismo y al que se le suman como

un añadido las demás propiedades. Otra cuestión importante es la que tiene que ver con el movimiento, dado que para Aristóteles es el modo primario de la manifestación del ser. Esto no es igual para Descartes porque el movimiento no es la interrelación de lo que está en actividad y lo que es capaz, sino es el cambio de lugar dentro de la extensión que tiene la materia. La extensión no sólo define la mundanidad del mundo moderno sino la idea de una naturaleza puramente material.

Aquí se está transformando la concepción aristotélica de φύσις dentro del marco de una reducción de este concepto a la comprensión puramente material de las cosas. Esto quiere decir que la ontología que Descartes inaugura, posibilita e influye en el desarrollo de la física matemática como modo predilecto de acceso a la esencia de la naturaleza y de las cosas.

Este concepto de materia se debe manejar con sumo cuidado dado que se puede pensar que Aristóteles lo comprende en el mismo sentido. Para el estagirita la materia o ὕλη es aquello que es “adecuado para” es decir que ya está dispuesto para llegar a ser algo, por ello es indispensable recordar que la δύναμις es el concepto que completa la comprensión del carácter material de la ὕλη. Δύναμις es lo que está latente y pujante que quiere llegar a ser, por eso para Aristóteles no toda la materia es adecuada para las mismas cosas, puesto que cada cosa tiene la δύναμις que le corresponde. El otro concepto importante eliminado de la ontología que considera que la naturaleza es sólo materia, es el concepto de forma que a su vez está referido al εἶδος. Hay que recordar que para Aristóteles la forma es el instalarse en el aspecto de una cosa que capaz de llegar a ser en ese aspecto. Por eso las dos perspectivas de la naturaleza se complementan y no pueden estar aisladas. Dado que la esencia de la naturaleza es la materia y la forma y, sobre todo, ésta última lo expresa de mejor modo, es imposible pensar que el materialismo abierto por Descartes es el mismo que piensa Aristóteles.

Para Descartes la naturaleza no es materia y forma sino sólo una configuración diversa de cosas extensas. La materia no tiene δύναμις y por lo tanto tampoco tiene forma; esto es lo que posibilita pensar que la materia puede prescindir absolutamente de todas sus cualidades excepto de la extensión porque es la cualidad o propiedad sin la cual no es posible que la materia sea.

Lejos de extender mi indagación en asuntos puntuales en donde es evidente que la física moderna sólo puede comprender a la naturaleza matemáticamente, me interesa recalcar que esta posibilidad ya había sido vista por el estagirita en su libro B. Aristóteles considera que el objeto propio de la física es el movimiento de las cosas que surgen por sí mismas, y cómo a partir de esas cosas es posible llegar a un conocimiento de la esencia del propio movimiento y generación de todas esas cosas. Es por eso que, partiendo de este hecho, Aristóteles refuta un posible predominio de la matemática sobre la ontología; pues la matemática no estudia objetos en movimiento.

Heidegger conoce perfectamente las consecuencias de esta comprensión cuando habla de la analogía en algunos cursos de su juventud. A partir de su lectura de Aristóteles, el filósofo alemán determina la discusión de la analogía dentro de la filosofía griega. La analogía (πρὸς ἓν) explica los diversos modos en que el ser puede referirse o ser expresado.

El ser puede ser dicho de distintos modos: la casa es verde; Juan es mexicano; la crisis es severa. Dentro de todas estas formas se afirma que algo es, sin embargo, las cosas que se dicen no tienen las mismas características. De la casa se afirma que es de tal color; Juan es ciudadano de un cierto estado y la crisis se muestra con severidad. En todos los casos el ser es diferente cualidad. La pregunta es: ¿cuál es el primario? Para Heidegger el modo primario del ser es la οὐσία, es decir, la presencia y permanencia en sí mismo. Dentro del análisis de la naturaleza tal y como lo interpreta Heidegger, Aristóteles plantea que el modo en que algo llega a constituirse como οὐσία es posible a partir de la materia y la forma. Esto indica que

toda οὐσία tiene un modo específico por naturaleza. Ese modo puede ser captado a través de la facultad humana del λόγος. Una vez que el λόγος puede decir cosas es indispensable comprender los múltiples significados en que una cosa puede ser vista. Esto se conoce como categorías. Ninguna categoría es igual a otra y por lo tanto, no puede ser reducida.

Heidegger utiliza el ejemplo de un abeto: éste, como cosa natural es algo ahí (τόδε τι) y también es οὐσία, y tiene el modo de ser de un árbol (ποῖον); es también cantidad (πόσον) y pertenece a un lugar (ποῦ). Aristóteles excluye de su indagación la posibilidad de comprender la οὐσία de una cosa a través de la matemática. Es cierto que la cantidad también puede decir algo importante de la cosa, pero eso sólo es posible si se toma en consideración que la cantidad va unida a la cosa misma. En ese sentido, no se dice nada de la οὐσία del abeto diciendo que es uno y que si se le suma otro son dos; de lo que se trata es de ver que cada categoría describe un modo distinto de cómo esa cosa se hace presente para los hombres.

Puesto que Descartes elimina la forma y el movimiento de su comprensión de la naturaleza, convirtiéndolas en extensión, es posible dejar el camino abierto para la matemática moderna para consagrarse como la ciencia que sustenta el método científico. Simultáneamente, las demás categorías (dónde, cuál y qué) quedan excluidas. La consecuencia inmediata es que una cosa, por ejemplo, un animal, puede ser examinado matemáticamente a través de ecuaciones bioquímicas, pero con base en números no es posible saber qué es, puesto que es indispensable considerar cuál es su lugar, es decir, si pertenece al orden terrestre o acuático.

11. El mundo y su aceptación del nuevo modelo de la naturaleza

Dadas las circunstancias conceptuales que he mencionado a lo largo de todos los capítulos, es necesario plantear el panorama en el que se inserta la indagación del

concepto aristotélico de naturaleza, para así poder concluir una opinión sólida acerca de qué nos espera en un mundo técnico.

Dentro del mundo actual y desde hace varios años, el modo científico europeo de conocer la naturaleza ha consolidado su dominio a través de culturas que en algún punto parecían ser radicalmente lejanas a un proyecto como el de la filosofía y ciencia modernas, por lo menos como se configura a partir del Renacimiento hasta la Modernidad. La misma ciencia que se enseña en la universidades occidentales también se enseña y practica en los países del oriente próximo y lejano, como India, China, Irán, Arabia Saudí, etc. En este punto uno se llena de dudas acerca de por qué una visión occidental es aceptada por países que no comparten las mismas tradiciones culturales. La respuesta más prudente y en la que coinciden muchos estudiosos del tema es la siguiente:

Considerando el proceso de expansión de la física moderna, ciertamente, no es posible separarla de la expansión general de la ciencia natural, de la industria y la ingeniería, de la medicina, etc., esto es, de toda la civilización moderna en todas las partes del mundo. La física moderna es sólo un eslabón de una larga cadena de eventos que comenzaron a partir del trabajo de Galileo, Kepler y Bacon y de la aplicación práctica de la ciencia natural en los siglos XVIII y XIX. La conexión entre la ciencia natural y la ciencia técnica siempre ha sido de asistencia mutua: el progreso en la ciencia técnica, el mejoramiento de las herramientas, la invención de dispositivos técnicos han sustentado la base para conocimientos empíricos cada vez más exactos; el progreso en el entendimiento de la naturaleza y, finalmente, la formulación de leyes matemáticas de la naturaleza han abierto el camino para nuevas aplicaciones prácticas de este conocimiento técnico.¹¹

Sólo a partir de un esquema moderno como el inaugurado por Descartes y compañía es posible dividir en tres aspectos generales la cuestión de la aceptación de la física moderna dentro del mundo actual. Como se ha visto, la física moderna es la física de los cuerpos extensos; esto permite que, a su vez la ciencia matemática se posicione como el método más eficaz para descubrir la leyes que

¹¹ Werner Heisenberg, *Physics and philosophy*, Penguin Books, New York, 2000, p. 131.

tiene la naturaleza, con mayor precisión de lo que la física antigua suponía. De la misma forma, el desarrollo de los instrumentos técnicos no sólo favoreció el desarrollo de la industria sino a la propia ciencia como tal.

Es posible suponer que Heidegger no dudaría que la física moderna comienza a surgir a través de los esfuerzos de estos grandes intelectos, pero su valoración sobre este fenómeno es distinta, dado que para él, la técnica no es, en su esencia, un instrumento, sino un modo de desocultar al ente y, por consiguiente, de relacionarse con el ser. En este sentido podría decirse que al científico le interesa la relación entre técnica y ciencia en la medida en que se ajustan a su idea antropológica de la técnica, tal como en la cita lo expresa Heisenberg. Pero la visión de la naturaleza como *res extensa* supone, para Heidegger, que el emplazamiento se está llevando a cabo. Dado que las propiedades inherentes a la ὑλη quedaron desplazadas por la extensión y olvidadas a través de la matemática.

De esta forma tenemos tres aspectos fundamentales bien definidos: la técnica, la física y la matemática. Cada uno de estos aspectos responde a la pregunta de por qué es tan profundo el auge de la visión moderna europea de la transformación de la naturaleza. La técnica pone en funcionamiento la transformación de la naturaleza porque ésta ya es una cosa disponible; la física la ayuda poniendo las bases filosóficas y la justificación de su explotación industrial; y la matemática respalda los cálculos de ambas transformados en investigación científica o en refinamiento industrial.

Sin embargo, el examen de estas características no completa la respuesta al porqué de su utilización a nivel global. Pueden considerarse tres propuestas de su explicación y replanteamiento, a saber; Husserl, Heidegger y Heisenberg, por mencionar a algunos. Todos ellos tienen respuestas harto diferentes al asunto.

Husserl piensa la relación entre técnica y ciencia moderna en términos de olvido del mundo-de-la-vida.

El olvido de la dimensión primaria del mundo-de-la-vida es lo que, para el Husserl de la *Crisis*, constituye el positivismo. El concepto positivista de la ciencia es un *residuo* respecto a la idea renacentista-humanista de la ciencia como filosofía universal, por lo tanto, como comunicación entre el mundo-de-la-vida y el mundo idealizado del saber. Un olvido que viene a coincidir con la época en que la ciencia despliega su máxima eficacia deviniendo, al fin, el criterio último de verdad. Es un movimiento verdadero y propio de alienación e hipostatización, por el cual la ciencia ha perdido todo vínculo con sus propios fundamentos y, con estos, también el sentido del método propio.¹²

Según lo señalado aquí, lo que ha producido el extravío de la humanidad, en cuanto a la justificación de su sentido como proyecto que unifica a las culturas dentro de un mismo marco, es el modo positivista de ciencia que ha dejado de lado al mundo-de-la-vida. La relación entre este mundo de la vida y el positivismo que lo deja un lado necesita ser aclarada. Husserl piensa que se puede entender a través de lo siguiente: para Husserl hay dos intuiciones o formas de acceder a las cosas, a saber, la intuición sensible y la intuición categorial; la primera es comprendida como el campo de la experiencia en donde cada sujeto particular recibe sus propios estímulos, pero sin que esa experiencia pueda considerarse universal; la segunda se refiere a la capacidad simbólico-lingüística de fijar esa experiencia individual y contingente en un referente, en un sustrato, en un concepto.

De esta forma el mundo-de-la-vida se halla anclado en la intuición sensible, puesto que es ese mundo en donde uno va al trabajo, a la escuela, en donde hay hambre, en donde se humilla a los hombres y en donde se los asesina. Incluso los intelectuales, cuyas burbujas académicas parecen ser intocables son también parte de ese mundo de la vida pues “cuando dejamos de estar inmersos en el pensamiento científico nos percatamos de que nosotros, los doctos, somos, a pesar de todo, hombres, y como tales, partes integrantes del mundo de la vida”¹³. Con

¹² M. Ferrais, *Historia de la hermenéutica*, p. 193.

¹³ M. Ferraris, *loc.cit.*

esto Husserl tiene las bases para criticar el modo en como la ciencia ha extraviado y disuelto la relación entre el mundo de la vida y el mundo científico, pues se ha olvidado que las teorías universales que explican la naturaleza, son leyes que en última instancia valen para individuos de carne y hueso inmersos en un mundo y en una situación específica.

Sin embargo, este problema científico viene a coincidir con la organización técnica y la masificación de productos y de personas que se lleva a cabo desde el siglo XIX y que muestra toda su ferocidad en el siglo XX. En este sentido, Husserl propone a la fenomenología como un método que vuelva a comunicar lo universal de la ciencia con el mundo de la vida.

Heidegger piensa, como ya hemos visto, que el occidente moderno es posible a través de la filosofía griega. Dentro de este horizonte es posible enmarcar la indagación sobre el concepto de naturaleza como una muestra de que la concepción aristotélica es un hito que abre el camino para una visión racionalista del ser, esa visión, inevitablemente degenera en una apropiación técnica de la naturaleza. Heidegger, a diferencia de Husserl, no considera que sea posible poner un alto y revertir los efectos que la era técnica ha impuesto a las civilizaciones occidentales, o por lo menos no considera que haya un método que devuelva las bases para un nuevo replanteamiento del proyecto occidental; por el contrario, él considera que no es posible hacer nada para revertirlo, sino que lo que hay que hacer es prestar atención al modo en cómo el ser se está dando y de este modo esperar una nueva configuración histórica del mismo.

Heisenberg considera que los progresos en las ramas antes mencionadas sólo explican de manera muy parcial el verdadero motivo del auge de la ciencia y técnica modernas. Para él la prosperidad de que goza la ciencia, la técnica y la física, se basa en cuestiones que van más allá de la pura ciencia o industria y penetran en el ámbito político de dominio y supremacía. Con ello, Heisenberg no quiere decir que los mejoramientos y descubrimientos de estos ámbitos no hayan beneficiado a la

población mundial en general, sin embargo, lo que sí indica es que este tipo de ciencia implica mejoras a la humanidad, pero también amenazas como jamás se había pensado en la historia.

Es posible enumerar diversos beneficios para las condiciones de vida de la humanidad. Piénsese, por ejemplo, en un trasplante de corazón: implica que la ciencia ha podido seccionar las partes del cuerpo humano y mantener en funcionamiento cada una de ellas, de manera artificial, para introducirla en un individuo que carece de un aparato similar, es decir, en un óptimo funcionamiento. Quizá, de esta forma se puede ver que la ciencia aplicada sí puede hacer cosas loables. Las enfermedades venéreas que tantos estragos causaron en la población europea del siglo XVI, pueden ser curadas con penicilina, cauterización por laser, etc. La población global es tan grande que en condiciones normales sería imposible abastecerla de las materias primas necesarias, alimentos y demás cosas; para ello la ingeniería genética ha modificado la producción agrícola y ganadera.

Pero del otro lado es también cierto que este tipo de ciencia y técnica ha desatado ataques biológicos como armas de destrucción masiva. Desde un helicóptero es fácil asesinar miles de personas. Japón fue testigo de los horrores creados por las bombas atómicas. En ambos casos es claro que tanto el avance en las potencialidades curativas y benéficas como las capacidades del uso irracional de armamento se sustentan en una postura política explícita. Dentro de la estructura de mundo moderno, aquel país que tiene la supremacía técnica es también líder dentro de las relaciones internacionales. La técnica hizo la victoria de los aliados en la Segunda Guerra Mundial, dado que dispusieron de los recursos más ordenadamente que los países del eje; Corea del Norte amenaza a Estados Unidos con un ataque despiadado y letal.

Heisenberg al igual que Heidegger considera que el desarrollo de la técnica dentro del mundo actual es, en cierta medida, imposible de detener, pero por razones y enfoques distintos. Dentro del dominio mundial de las relaciones políticas la ciencia

y la técnica se han vuelto predominantes porque aquél que posea los medios para producir armas eficaces, una industria sólida y una economía estable es un país dominante. Pero tampoco hay que olvidar que la propia técnica, entendida como *Gestell*, ha extendido su dominio hasta la propia constitución de una sociedad, es decir, el afán de emplazar a las cosas ha causado que las sociedades se organicen como disponibilidad organizada, es decir, como masa. En este sentido, un humanismo o un reclamo de la dignidad del hombre resulta apremiante, dado que la ciencia que esencialmente es técnica, siguiendo a Heidegger, oscurece para, nosotros los hombres, lo que somos para nosotros mismos y para los demás.

El modo occidental de tratar a la naturaleza ha demostrado superar las barreras culturales y políticas de las tradiciones antiguas orientales; ello supone un examen cuidadoso de las condiciones que puede abrir este tipo de ciencia y cómo a través de ella, las civilizaciones entran en un horizonte histórico complejo, dado que los musulmanes también estudian ingeniería pero siguen creyendo en sus dioses. Esto plantea una serie de contradicciones que dejan al estudioso en el asombro. La cuestión es que la técnica y la naturaleza son modos en los que el ser se ha configurado, no es posible intentar controlarlo, dado que eso sigue siendo técnica. Intentar ver de qué va la búsqueda de un humanismo requiere pensar nuevamente en qué horizonte nos encontramos.

Conclusiones

La comprensión del mundo moderno supone comprender sus parámetros, pero esto resulta sumamente difícil cuando se examinan las opiniones de los grandes pensadores, ya que no todos suponen las mismas causas de la situación actual del hombre y su mundo. Como se ha visto, dentro de las perspectivas de Heidegger y otros, estamos en un mundo técnico, más que científico, porque importa más la capacidad de almacenar recursos e incrementar el poder y control que ligar al hombre con su mundo y con su propio yo, o por lo menos dar una respuesta a qué sentido tiene incrustarse en el engranaje técnico moderno. Heisenberg y Husserl piensan que el papel de la filosofía es más activo que en Heidegger, pero no por ello menos importante. Husserl piensa que la filosofía como fenomenología debe explorar y fundar el punto de partida de una demostración rigurosa de las relaciones de la consciencia y sus objetos; de ahí se puede erigir un nuevo modo de ciencia. Heisenberg piensa que la ciencia puede convivir con otras culturas siempre y cuando se piense en la relatividad de los valores específicos y en qué medida la ciencia y técnica se ajustan a ellos. Heidegger no piensa que sea posible hacer un cambio radical en la ciencia y técnica modernas porque su esencia es la propia metafísica griega. De raíz occidente tiene un destino, es cierto, inevitable, porque el modo en que el ser se da no depende del hombre sino del ser y su darse. Esto no implica un abandono e indiferencia con respecto a los problemas contemporáneos que surgen de la técnica; hay que recordar que Heidegger considera que el peligro de la técnica es que oculta el propio ocultamiento del ser en el emplazamiento.

La técnica domina porque todo dentro de nuestro mundo es emplazado como en un estante donde todo está disponible, no sólo los objetos de la naturaleza sino el hombre mismo están emplazados y disponibles. Esto es nombrado por Heidegger la *Gestell*. Pero el emplazamiento es un peligro porque oculta lo que Heidegger considera lo originario para la metafísica occidental, a saber, que el ser es un proceso de venir a la presencia en ocultamiento y desocultamiento. El emplazamiento también es un modo de presencia del ser. Dentro de este peligro

Heidegger sabe que se encuentra la salvación, entendida esta última no como la posibilidad de contrarrestar o revertir el domino técnico sino como la consumación del primer inicio de la metafísica.

Dentro de las promesas de la ciencia del renacimiento se encontraba la más elevada de todas: que el hombre iba a alcanzar sus plenas capacidades espirituales, una convivencia política mundial estable y borrar la ignorancia de siglos de pensamiento primitivo; en vez de eso nos encontramos con sociedades cada vez más enajenadas con la atomización tecnológica, cuya ignorancia es proporcional a la velocidad de los adelantos técnicos, las guerras siguen estando latentes y se ejecutan, los países enemigos siguen amenazándose con base en los progresos destructivos de la física del siglo XX. Por ello un análisis del concepto moderno de naturaleza puede establecer las bases de comprensión para aquél que quiera sopesar el panorama que se puede esperar y los posibles caminos que se abren para su solución o su inevitabilidad. Esto no quiere decir, por ningún motivo, que estudiar el concepto aristotélico de naturaleza es la panacea a nuestros problemas científicos y políticos; de su estudio no se pueden derivar fórmulas mágicas. Lo que sí es de mucha utilidad es ver que la comprensión ontológica de la estructura del mundo en cuanto conjunto de cosas con las que el hombre convive y funda sus civilizaciones, es igual de importante que asumir un proyecto civilizatorio o político.

Toda decisión política de alcance, en la actualidad, está respaldada por una visión de lo que es la naturaleza, en mayor o menor medida. La aportación que Heidegger realiza es que este concepto no es inofensivo después de todo. Entender por qué nuestra civilización se ha encaminado a los sinsentidos depende de dos pilares fundamentales: el ser y el hombre. Entender qué cosa es el ser implica el establecimiento de una visión ontológica que sustenta al proyecto del hombre; del otro lado, el hombre tiene que preguntar qué es él, en cuanto a sí mismo y en cuanto a su relación con el ser.

La crisis de occidente o la época de la técnica no es una etapa histórica que tenga un periodo de vigencia, más bien es una configuración de los diversos aspectos de la cultura occidental que ha extendido su dominio sobre otras culturas; de tal modo que el racionalismo de que se valen los occidentales es asumido en mayor o en menor medida alrededor del mundo, por ello la amenaza no sólo de que las culturas no occidentales pierdan su arraigo sino de que la humanidad en conjunto pierda su significado, debe ser analizada con cuidado.

Leo Strauss, dice sobre la crisis de occidente que: “Ciertamente, esto significa que la ciencia, al tiempo que ha acrecentado el poder del hombre en una medida inimaginable para la humanidad pasada, es absolutamente incapaz de decir al hombre cómo usar su poder”¹. Esta crisis supone que la propia ciencia es incapaz de resolver el dilema político, ético y científico al que se enfrenta la humanidad. Las naciones luchan por la supremacía política a través de los ejércitos que aniquilan a sus oponentes oprimiendo un botón; es un problema la justificación de usar energía nuclear de forma pacífica puesto que también se sigue alterando el equilibrio del entorno. Esto parece encaminar a las sociedades mundiales a una especie de automatización industrial en todos los aspectos de su vida.

La idea de que la ciencia moderna iba a resolver los problemas y contradicciones de la humanidad a lo largo de su historia se ha mostrado como radicalmente falsa. Pero ¿cómo hacer patente esa falsedad? Retornando a las raíces de la cultura que hizo posible una racionalización del ser, dado que esa tarea que inaugura la razón se transforma hasta eliminar la racionalidad que justifica la vida buena. El racionalismo que inicia la filosofía griega y, sobre todo, Aristóteles, abre las puertas para una configuración de las civilizaciones modernas. Afirmar esto no significa que la tecnología y su uso como técnica esté de forma explícita en Aristóteles.

Lo fundamental aquí es reconocer las bases del racionalismo y qué implicaciones tiene. Como se ha visto en el precedente análisis del concepto de naturaleza, la

¹ L. Strauss, “Introducción al existencialismo de Heidegger”, p. 47.

visión que Aristóteles tiene del ser es compartida por un horizonte general de comprensión de todos los filósofos griegos. Ellos saben que el ser tiene el carácter fundamental de la presencia o del estar delante, el yacer siempre, es decir, el ser siempre es estabilidad, el ser ofrece sus estructuras para comprenderlo. La relación entre el ser y el ente, que ya se ha descrito anteriormente, da una prueba de que desde los fundamentos ontológicos es posible saber qué son las cosas. La naturaleza o la φύσις es el modo racional en el cual el hombre puede captar la interacción entre movimiento y presencia, y cómo a partir de esta interacción es comprensible la generación de las cosas e indirectamente asimilar un aspecto del ser.

Al mismo tiempo que el ser es aquello estable y presente siempre, aquél que busca comprender desarrolla un afán de dominio de aquello que intenta entender. Este es realmente el problema que se asienta sobre las bases del racionalismo como lo entiende Aristóteles, o por lo menos, como Heidegger o deja ver. El profesor alemán intenta dejar en claro el concepto de σοφία a través de sus diversas características con el fin de establecer la tarea filosófica que inaugura Aristóteles diciendo lo siguiente: “Σοφία: επιστέμη pura y simple; επιστατές: aquel que se coloca frente y sobre algún asunto, que se coloca a la cabeza del ese asunto, que lo entiende”². La σοφία como el entender de algo, que se pone a la cabeza, también tiene un afán de dominio. Esta es la raíz de todo racionalismo. La razón que aquí define Aristóteles va acompañada con ese afán no sólo de entender sino también el de dominar.

De este modo Heidegger puede decir que “nos tenemos que liberar de la interpretación técnica del pensar. Los inicios de esa interpretación se remontan a Platón y Aristóteles. En ellos, el pensar mismo vale como una τέχνη”³. Para Heidegger la técnica y el pensamiento racional cuya base se sostiene en la filosofía griega, siempre va acompañado de la utilidad, la técnica y el dominio al servicio del

² M. Heidegger, *Basic concepts of ancient philosophy*, p. 20.

³ M. Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, p. 260.

hombre. Por ello, la exposición de las bases de esa comprensión resulta indispensable si es que se quiere saber de dónde y cuáles son las dimensiones de la crisis de nuestra civilización.

La propuesta de Heidegger, no obstante, no resulta muy satisfactoria desde el punto de vista de lo que se puede o no hacer al respecto con dicha situación en que se encuentra occidente. Heidegger asume, indaga y demuestra que el mundo occidental se halla en una situación aporética: el racionalismo que inició un modo de relacionarse con el ser también ha ocultado su verdadera esencia; de ello se deduce que el olvido del ser es correlativo al olvido de la propia humanidad. Pero Heidegger no hace un reclamo sobre una actitud práctica sobre el problema, es decir, no ofrece una posible solución o tarea activa en la cual sea posible, al menos, intentar contrarrestar o dar una salida a dicha crisis. Este punto es uno de los más criticados de su filosofía, puesto que parece ser que todo el esfuerzo conceptual empleado en la corrección y reinterpretación de los términos aristotélicos lo deja sin fuerza para pensar en una solución. Su posición, piensan algunos, parece ser la del académico burgués que no tiene que preocuparse por el resto del mundo que no piensa y que quizás jamás llegue a pensar la relación fundamental del hombre con el ser. Si hay voluntad de cambio y de acción política o no en Heidegger es un problema que no es posible responder aquí.

Finalmente, este análisis no propone una solución, lo que en cambio, de manera enfática, sí propone, es ver la utilidad y la vigencia que sigue teniendo la lectura de los filósofos antiguos para comprender en qué situación nos encontramos los hombres del Siglo XXI, aquí y ahora. Si dejamos en la indiferencia estos textos quizá no podamos siquiera formular las preguntas correctas con respecto a nuestra situación. Por otro lado, también propone que los trabajos realizados por Heidegger son una muestra de la fuerza filosófica, pero, a mi juicio, esta debe ir acompañada por las ansias o el afán de intentar hacer la diferencia en un mundo cada vez más indiferente.

Bibliografía:

Ferraris, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI, 3era. Ed., México, 2007.

Heidegger, Martin “Sobre la esencia y el concepto de la φύσις, Aristóteles, B1”, en *Hitos*, 2da. Ed., Alianza Editorial, Madrid, 2007.

Heidegger, Martin, “Carta al humanismo”, en *Hitos*, 2da. Ed., Alianza Editorial, Madrid, 2007.

Heidegger, Martin, *Basic concepts of ancient philosophy*, Indiana University Press, Indiana, 2008.

Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003.

Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2009.

Heidegger, Martin, *La pregunta por la técnica*, disponible en:

<http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tecnica.htm>

Heisenberg, Werner, *Physics and Philosophy*, Penguin Books, New York, 2000.

Sachs, Joe, *Aristotle's Physics*, Rutgers University Press, New Jersey, 1994.

Strauss, Leo, y otros, *Sobre Heidegger: cinco voces judías*, Bordes Manantial, Buenos Aires, 2004.

Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, FCE, Buenos Aires, 2012.

Bibliografía complementaria:

Escudero, Adrián, *El lenguaje de Heidegger, diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona, 2009.

Kirk, Raven, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 2008.

Riezler, Kurt, *Physics and Reality*, Yale University Press, New Heaven, 1940.

Xolocotzi, Ángel, *Fundamento y Abismo: aproximaciones al Heidegger tardío*, Miguel Ángel Porrúa- BUAP, México, 2011.