

LA NATURALEZA AMA OCULTARSE: SU BROSTAR, IMPERAR Y
SUSTRAERSE EN LA OBRA HEIDEGGERIANA

Nature loves to hide: its blossoming, governance and retreat in the
works of Heidegger

Mario Martín Gomez
Universidad de Buenos Aires
jovenmariomartin@hotmail.com

Resumen: Si bien la “Naturaleza” (*Natur*) ha sido objeto de un análisis plurívoco por parte de Martin Heidegger, no obstante tiene una función estructurante en la elaboración de su “ontología fundamental” (*Fundamentalontologie*). La explicitación de este carácter constituye el objeto de examen del presente escrito, para lo cual establecimos los niveles de manifestación que desvelan su ser oculto: (a) su omisión en el mundo de la “vida fáctica” (*faktisches Leben*); (b) su constitución como “caso límite” (*Grenzfall*); (c) la ambigüedad de su “venir a la presencia” (*Anwesenung*); (d) su carácter distintivo como “pobreza de mundo” (*Weltarm*) y (e) su descubrimiento como “*webt und strebt*”, es decir, como patencia del “imperar” (*walten*) de la φύσις en tanto “fuerza de la naturaleza” (*Naturmacht*) en un juego de patencia y latencia.

Palabras clave: **naturaleza / mundo / Heidegger / ontología**

Abstract: Although “Nature” (*Natur*) has been the object of a plurivocal analysis by Martin Heidegger, it has nevertheless a structuring function in the production of his “Fundamental Ontology” (*Fundamentalontologie*). This paper aims to state this character explicitly. To this purpose, we have established the levels of manifestation that reveal its hidden self: (a) its omission in the world of “factual Life” (*faktisches Leben*), (b) its constitution as a “limit case” (*Grenzfall*), (c) the ambiguity of its “coming-into-presence” (*Anwesenung*); (d) its distinctive character as “poverty-in-world” (*Weltarm*); and (e) its discovery as “*webt und strebt*”, that is, as the patency of the “governance” (*walten*) of φύσις as a “force of Nature” (*Naturmacht*) in a patency/latency game.

Keywords: **Nature / World / Heidegger / Ontology**

I. Introducción: la diversificación de la “Naturaleza” (Natur) en el corpus heideggeriano y la búsqueda de un hilo conductor que desvele su ser natural.

El análisis heideggeriano de la naturaleza se desarrolla en un tratamiento estratificado de cuatro niveles que no se complementan determinándose unilateralmente, sino que sus relaciones implícitas deben esclarecerse. Las mismas se organizan en: (a) el vínculo vida-naturaleza; (b) el vínculo *Dasein*-naturaleza; (c) el vínculo *Physis*-naturaleza; (d) la pregunta por el ser biológico de la naturaleza. *Stricto sensu* el cuarto punto no tiene autonomía conceptual, sino que se entrecruza con, y depende de, las primeras tres relaciones señaladas. En virtud de lo enunciado el concepto de naturaleza ofrece connotaciones no necesariamente unívocas, lo cual genera una ambigüedad para su conceptualización ontológica en la obra heideggeriana. Se trata de tres señalamientos que permiten ordenar el *corpus* heideggeriano en torno al concepto “naturaleza” cruzadas con un problema específico: el de su ser biológico-natural. El objetivo del presente artículo es elucidar el vínculo ontológico de la naturaleza en sus diferentes estratos con su caracterización biológica como modo de ser originario.

II. El ser oculto de la Naturaleza y su mostración no-originaria.

La temprana interpretación del concepto de naturaleza no tiene en la obra del joven Heidegger entre 1919 y 1927 una función conductora en su modo de entender la filosofía, esto es, como una ontología fundamental. El concepto de naturaleza es presentado en contraposición con el de vida y mundo entre 1919 y 1923, y en contraposición con el de *Dasein* y mundo de 1924 a 1927. La correlación vida-naturaleza y mundo-naturaleza son presentados cada una de ellas en una contraposición ontológica que tiene como término medio la naturaleza. Vida y mundo refieren a modos de existencia diferentes al propio de la naturaleza. El ámbito de la naturaleza es el ámbito del ente biológico, y el ámbito de la vida y el mundo es el ámbito de la existencialidad del viviente o del *Dasein* en tanto existencialidad de la existencia que se caracterizan por no ser entes naturales. Vida-Mundo y Naturaleza constituyen dos esferas ontológicamente diferenciadas y la pregunta fundamental acerca del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), para el joven Heidegger, reviste la forma de una interrogación sobre la movilidad constitutiva de la vida fáctica –del mundo de la vida fáctica– que diferencia la facticidad del mundo de la existencia del ente natural. Mientras este último se caracteriza por su afirmación, por su ser ahí

como un mero estar ahí, el mundo de la vida fáctica se desarrolla en su condición existencial partiendo de una ontología negativa que caracteriza a la existencia de la vida como aquello que resiste y se sustrae a la naturaleza en su desplegarse como mundo. Naturaleza y mundo de la vida fáctica se excluyen recíprocamente. La pregunta por el ser de lo natural no tiene un lugar específico de explicitación en este contexto de producción temprana. Este parámetro exegético se mantiene constante y se profundiza hasta encontrar su punto cúlmine con la publicación de *Sein und Zeit* donde el ámbito de la naturaleza es presentado como ontológicamente dependiente de las estructuras ontológicas del *Dasein* y no encuentra un tratamiento específico.

II. (a) La Naturaleza y su omisión en el mundo de la “vida fáctica” (*faktisches Leben*).

Heidegger entiende desde los inicios de su tratamiento fenomenológico de la pregunta por el ser que las nociones de mundo y vida, mundo de la vida (*Lebenswelt*)¹, constituyen un problema filosófico clave, y que si bien no es el único sí es al menos el concepto y problema filosófico desde el cual debe partir el ejercicio que confronte y delimite a la fenomenología con la tradición inmediata —en este caso concreto con el neokantismo de las Escuelas de Baden y Marburg, como referentes polémicos del joven Heidegger—. La estrategia busca remontarse desde dicha confrontación hacia los orígenes mismos del problema enraizados en la filosofía griega, a los efectos de dar cuenta de la facticidad del existir de la vida. Este camino emprendido por Heidegger discurre desde un texto temprano como el *Natorp Bericht* y, con todas las modificaciones del caso, podemos seguir rastreando el problema del mundo hasta sus obras durante el decenio de 1930. En el mencionado *Natorp Bericht* señala Heidegger:

El objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico. Esa dirección fundamental de la investigación no se impone desde fuera, ni se atornilla al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de comprender como la aprehensión explícita de la vida fáctica; una vida fáctica que se comporta de tal modo que,

1. Para un análisis de las consideraciones de la relación entre mundo y vida desde una perspectiva diferente remito al trabajo de Gabriela Paula Porta, “La vida, el mundo y la concepción de la ultrahumanidad en la última filosofía de Nietzsche”, *Instantes y Azares – Escrituras Nietzscheanas*, año XI, nº 9, primavera de 2011, pp. 157-166.

en la temporalización concreta de su ser, se preocupa por su ser, incluso en los casos en que evita el encuentro consigo misma.²

El objeto de la filosofía es el *Dasein* en tanto se lo interroga ontológicamente, esta investigación es inmanente a la existencia misma, en ese sentido el análisis del *Dasein* humano es un análisis de la vida fáctica de ese *Dasein* humano, de su proceso de temporalización, en el cual no parece haber un lugar para una facticidad del existir que no sea la humana y la existencial. Es indudable que el *Dasein* humano en tanto fáctico, es un ser biológico natural, pero fundamentalmente es un ser histórico, dicha historicidad es la nota distintiva de la existencialidad de la existencia del *Dasein* en su vida fáctica, por lo tanto su naturaleza y la constitución biológica no son parte de esta investigación que tiene por objeto, según declara programáticamente Heidegger, “contribuir a una historia de la ontología y de la lógica. En calidad de interpretaciones, estas investigaciones se encuentran sometidas a determinadas condiciones de interpretación y de comprensión”³. La investigación que busca dar cuenta del *Dasein* humano en su facticidad vital como modo de contribuir a la historia de la ontología y la lógica, al comprender e interpretar la facticidad del existir vital de ese *Dasein* humano, solamente considerará su ámbito histórico⁴ como ámbito ontológico para su tratamiento⁵.

Heidegger aclara que la palabra “vida” (*Leben*) si bien tiene un uso ‘equivoco’ no por ello debe ser descartada, sino que hay que especificarla señalando cómo se desarrolla la actividad mundana en torno a ella. Dicha relación entre vida y mundo aclara el criterio que permite establecer la vinculación entre ambos. “El sentido fundamental de la

2. M. Heidegger, *Natorp Bericht*, p. 3. *Interprétations Phénoménologiques d’Aristote, Mauzevin*, TER, 1992, (edición bilingüe francés-alemán), p. 3. (En todos los casos, las traducciones al español son del autor del artículo).

3. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles Ontologie und Logik .Anhang: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät*, GA 62, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005, p. 1.

4. Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992; cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* GA 61, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994; cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen...*, ed. cit.

5. Para un análisis de las consideraciones biológicas del concepto de mundo remito nuevamente al trabajo de Gabriela Paula Porta, “La vida, el mundo y la concepción de la ultrahumanidad en la última filosofía de Nietzsche”, antes citado.

movilidad fáctica de la vida es el cuidado (*curare*). El mundo está ahí como algo de lo que ya siempre y de alguna manera nos cuidamos”⁶. La explicitación de esta forma del mundo indica que la realización como cuidado en el mundo es el modo en que la vida como vida fáctica se realiza. La dimensión de esa vida fáctica en tanto ser natural no se convierte en tema de descripción fenomenológica, el esfuerzo se orienta a poder describir la historicidad de la vida sin necesidad de recurrir a su dimensión natural, el cuidarse es el término medio de la relación entre vida y mundo, el mundo es un mundo histórico en el cual la vida fáctica se muestra como cadente al cuidarse.

II. (b) La Naturaleza como “caso límite” (*Grenzfall*) y la ambigüedad de su “venir a la presencia” (*Anwesenung*).

Como se ha pasado por alto el fenómeno de la mundaneidad del mundo, Heidegger aclara que “en reemplazo suyo se intenta presentar el mundo a partir del ser del ente que está ahí dentro del mundo y que, además, por lo pronto no está en absoluto descubierto, es decir, a partir de la naturaleza”⁷. La naturaleza no se desoculta como naturaleza, como ente natural en cuanto tal, por si misma, debido a ello no puede proporcionar una ontología para el examen del ser-en-el-mundo en tanto existencial. En tanto no se desvela por sí misma la naturaleza no puede reemplazar al mundo en sentido existencial como ámbito de explicación de la ontología del *Dasein*. En este sentido Heidegger delimita cual es el alcance de la naturaleza, alcance en el cual se explicita que no puede ser objeto de una tematización independiente, y por ende debe estar en relación con aquello desde lo cual su sentido puede explicitarse: “La naturaleza –comprendida en su sentido ontológico-categorial– es un caso límite (*Grenzfall*) del ser del posible ente mundano”⁸. Como la naturaleza no se desvela en cuanto tal, sino que su “sentido ontológico-categorial” ha de precisarse en relación a la ontología del ser-en-el-mundo constituye así un caso específico del análisis del ser-en-el-mundo y dicha especificidad radica en ser un caso límite del análisis del ente intramundano que se constituye en el plexo de relaciones del “ser-en-el-mundo”; el carácter de caso límite de la naturaleza es producto de no estar desvelada aún en su ontología. Como la Naturaleza no puede ser objeto de consideración ontológica en

6. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen...*, ed. cit., p. 6.

7. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemayer, 2001, p. 65.

8. *Ibid.*, p. 65.

sí misma “[e]l *Dasein* solo puede descubrir al ente como naturaleza, en este sentido, en un sentido determinado como ser-en-el-mundo”⁹, por lo tanto el desvelamiento de la naturaleza como tal presupone el examen de la estructura ser-en-el-mundo como existenciarario constitutivo del *Dasein*. De allí el señalamiento: “La “naturaleza” como concepto categorial global de las estructuras de ser de un determinado ente que comparece dentro del mundo, jamás puede hacer comprensible la *mundaneidad*”.¹⁰ Con lo cual la naturaleza en tanto presupone la ontología de la mundaneidad del mundo para su desvelamiento jamás podría ser tomada como hilo conductor del análisis, la ontología del mundo tiene así un privilegio ontológico, por sobre la naturaleza.

La naturaleza entendida como “caso límite” (*Grenzfall*) es identificada por Heidegger con el concepto kantiano de naturaleza y esta identificación habilita su tratamiento en el marco de la física moderna, tratamiento prototípico de la reflexión heideggeriana posterior a *Sein und Zeit*. Señala en la Randbemerkung b de *Sein und Zeit*: “Naturaleza’, entendida aquí kantianamente, en el sentido de la física moderna”¹¹. El tratamiento de la Naturaleza como ámbito de la física moderna es desarrollado de manera específica en *Die Frage nach dem Ding*. Heidegger señala allí las diferencias entre la noción aristotélica de naturaleza y la noción físico-newtoniano-kantiano-moderna de naturaleza, el criterio sobre el cual se asientan ambas diferencias es la “doctrina del movimiento” (*Lehre der Bewegtheit*) específicas de Aristóteles y de Newton, lo cual significa explicar como es la “experiencia de la naturaleza” (*Naturerfahrung*) en ambas doctrinas. Heidegger recuerda que para Aristóteles “la esencia de la cosa natural” (*das Wesen des Naturdinges*) consiste en considerar a los cuerpos que pertenecen a la naturaleza y la constituyen como móviles “respecto al lugar” (*hinsichtlich des Ortes*)¹². La doctrina aristotélica presupone que el ente natural tomando en un sentido amplio está siempre en “movimiento” (*Bewegung*) o en “reposo” (*Ruhe*), entendiendo por reposo una forma de movimiento; su física en este sentido implica siempre la relación de los cuerpos y el movimiento, específicamente el movimiento de los cuerpos. Cada cuerpo tiene según su especie el lugar hacia el cual tiende a moverse, esto es, cada cuerpo se

9. *Ibid.*, p. 65.

10. *Ibid.*, p. 65.

11. *Ibid.*, Randbemerkung b. p. 65.

12. M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Wintermester 1935-36). GA 41, Tübingen, Max Niemeyer, 1987, p. 64.

mueve, se desplaza, según su naturaleza. El movimiento es entendido como un desplazamiento en relación al lugar y el tipo de movimiento y de “lugar” (*Ort*) de los cuerpos se determinan desde su naturaleza. Mientras el movimiento de los cuerpos terrestres es rectilíneo, el de los cuerpos celestes es circular. De aquí deriva una jerarquía en el tratamiento de la movilidad de los cuerpos y de su naturaleza. “Entre el movimiento de los cuerpos celestes y el de los cuerpos terrestres hay una diferencia esencial. Los ámbitos de los movimientos son diferentes”¹³: el movimiento de los cuerpos terrestres es lineal y por ende imperfecto y el movimiento de los cuerpos celestes es circular y por ende perfecto. En este sentido el movimiento más puro en el sentido de cambio de lugar es el “movimiento circular” (*Kreisbewegung*)¹⁴. El movimiento circular es perfecto porque no depende de algo independiente de él que lo atraiga o fije en su parámetro de movilidad como es el caso del centro de la tierra para el movimiento rectilíneo de los cuerpos terrestres. En cambio en el caso de ciencia física de la naturaleza moderna inspirada en Newton la diferencia entre cuerpos terrenos y cuerpos celestes desaparece, la naturaleza corporal es en esencia semejante para todos los cuerpos sean terrestres o celestes, por ende la región de los cuerpos celestes deja de ser considerara superior. Lo cual conlleva la pérdida de predominio del movimiento circular propio de estos entes celestes que Aristóteles asignaba en detrimento del movimiento lineal; con lo cual desaparece también como criterio la diferenciación la cualificación de “lugares” (*Örten*) propia de la física aristotélica, esto es, cada cualquier cuerpo puede ocupar cualquier lugar. Con lo cual la naturaleza deja de ser el principio interno causante de la movilidad de los cuerpos como en Aristóteles para convertirse en la multiplicidad de relaciones cambiantes entre los cuerpos. El proyecto de una matematización de la naturaleza emprendido por la física moderna tiene aquí sus fundamentos¹⁵.

La temática de la movilidad como criterio para especificar la ontología de la naturaleza se repite como hilo conductor del análisis en el tratamiento de la φύσις en “Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristóteles, *Physik B 1*” recogido en *Wegmarken*. La φύσις tiene su principio y fundamento en el movimiento¹⁶ y ese movimiento ha de

13. *Ibid.*, p. 65.

14. Cfr. *Ibid.*, pp. 62-64.

15. *Ibid.*, p. 69 y ss.

16. Cfr. M. Heidegger, “Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, *Physik B 1*” en *Wegmarken GA 9*, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1976, p. 250.

ser entendido como una venir a la presencia (*Anwesenung*)¹⁷. En este sentido la φύσις es “la disposición de partida sobre la movilidad de eso que se mueve *a partir de sí mismo* y hacia sí mismo”¹⁸. La φύσις en tanto es una movilidad de estas características, y en tanto la movilidad así definida es un venir a la presencia, ella es esencialmente Οὐσία¹⁹.

De esta forma el fragmento 123 de Heráclito resulta esclarecedor para Heidegger hacia el final del texto analizado, en él se señala una ambigüedad fundamental del venir a la presencia de la φύσις en tanto Οὐσία, la misma radica en que al ser, a la φύσις, le es inherente tanto el desocultarse como el ocultarse; en su venir a la presencia como Οὐσία revela una ambigüedad fundamental: que todo venir a la presencia desocultante es una forma también del ocultamiento y el encubrimiento. Como señala el fragmento 123 de Heráclito la φύσις ama ocultarse. “Solo a aquello que según su esencia se *des-encubre* y tiene que *des-encubrirse* puede gustarle *encubrirse*. Solo lo que es *desencubrimiento* puede ser *encubrimiento*”²⁰. Aquí radica, señala Heidegger, la grandeza del tratado aristotélico sobre la naturaleza, su física, en descubrir que aquello que llamamos φύσις –y que los romanos tradujeron por *natura*: *naturaleza*: “*natura* es lo que hace que algo surja de sí mismo”²¹– en tanto es una movilidad que viene a la presencia como Οὐσία resuena en ella la tendencia a ocultarse en su desencubrimiento. Será este el criterio de un desocultamiento-ocultante el que Heidegger utilice para pensar la esencia de la mostración de la naturaleza como tal.

“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*”²².

17. Cfr. *Ibid.*, pp. 249, 261-262.

18. Cfr. *Ibid.*, p. 261.

19. Cfr. *Ibid.*, p. 274.

20. *Ibid.*, p. 300.

21. *Ibid.*, p. 239.

22. *Ibid.*, p. 270.

II. (c) El descubrimiento de la naturaleza que oculta su “*webt und strebt*” en tanto Naturaleza.

Analizando la utilidad del útil y la amañalidad de lo a la mano como estructura ontológica del mundo en tanto plexo de remisiones en el parágrafo 15 de *Sein und Zeit*, Heidegger señala cómo debe entenderse la naturaleza: ella debe interpretarse en el modo de la descripción de la mundaneidad del mundo. En este sentido, la naturaleza no puede ser entendida ni como lo puramente presente –un mero ente *vorhanden*–, ni tampoco, por ejemplo en el caso del río, como fuerza hidráulica en sentido estricto.

... el mundo circundante se da el acceso a entes que, aun teniendo en sí mismos necesidad de ser producidos, ya están siempre a la mano. Martillo, alicate, clavo, remiten por sí mismos al acero, hierro mineral, piedra, madera –están hechos de todo eso. Por medio del uso, en el útil está descubierta también la “naturaleza”, y lo que está a la luz de los productos naturales.²³

La naturaleza comparece entonces gracias a la existencia de un mundo circundante en el cual los útiles y su materialidad la revelan como su fuente de materias primas, lo cual significa que es su fuente originaria en tanto los útiles “están hechos” de esa naturaleza. Pero, este modo de comparecer de la naturaleza en y por medio de los útiles es un descubrimiento de ella que no revela su verdadero potencial, este no se exhibe en cuanto tal en la naturalidad de la naturaleza. En este sentido, la aclaración del ámbito específico de la naturaleza demarca su estatuto ontológico.

Pero, aquí la naturaleza no debe entenderse como lo puramente presente –ni tampoco como *fuerza de la naturaleza* (*Naturmacht*). El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento, viento “en las velas”. Con el descubrimiento del “mundo circundante” comparece la “naturaleza” así descubierta. De su modo de ser a la mano se puede prescindir, ella misma puede ser descubierta y determinada solamente en su puro ahí. Pero, a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que “se agita y afana” (*webt und strebt*), nos asalta, nos cautiva como paisaje.²⁴

23. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 70.

24. *Ibid.*, p. 70.

Por acaecer el descubrimiento de la naturaleza a través del mundo circundante, esto es, por los útiles que en su plexo de referencias atestiguan su origen y producción o bien en dicha naturaleza o bien por ella tomada como materia prima de la cual están hechos, es por lo cual en este modo de desvelamiento, a ella en tanto naturaleza “le queda oculta la naturaleza”²⁵ misma. En este sentido hay aquí un doble aspecto a considerar. En cuanto al primer aspecto cabe señalar que la naturaleza no encuentra su ámbito ontológico específico en la mundaneidad del mundo, con lo cual la analítica existencial donde se plantea la pregunta ontológica fundamental por el sentido del ser del *Dasein* no reserva un lugar específico para el desvelamiento de la naturaleza en su ser. *Mutatis mutandis* la naturaleza, el ente natural, no es el lugar indicado fenomenológicamente para desvelar el ser de lo ente en la analítica existencial como antesala de la interrogación por el sentido del ser en general. En cuanto al segundo aspecto cabe mencionarse que si bien la naturaleza no es pensada en *Sein und Zeit* como el ámbito de elucidación del ser del *Dasein* y es presentada sólo en el marco comparativo de la descripción fenomenológica de la mundaneidad del mundo, también es cierto que Heidegger no clausura la posibilidad de interrogar por el sentido del ser de la naturaleza en su ser natural mismo ni tampoco considera imposible un desvelamiento originario de la naturaleza en tanto naturaleza, sino que desplaza este punto como una tarea que presupone la elucidación del sentido del ser del *Dasein*.

Este doble aspecto acompaña su tratamiento temprano de la naturaleza: la naturaleza entendida, por un lado, en términos comparativos y, por el otro, el desplazamiento de la pregunta específica y originaria por su ser. En términos generales, la naturaleza no es entendida como el ámbito para elucidar la pregunta por el sentido del ser en general y tampoco hay un tratamiento en torno al cual es el sentido propio del ser de lo natural; no obstante, en términos específicos la posibilidad de que la naturaleza pueda ser descubierta en tanto naturaleza permanece —y el propio Heidegger así lo anuncia— como parte de su programa filosófico. La posibilidad del desvelamiento de la originariedad de la naturaleza y de su ser ofrece un doble aspecto a la elucidación fenomenológica: o bien la naturaleza es comprendida como una entidad biológica originaria, o bien es comprendida como el ámbito de donación de la totalidad de lo ente y de elucidación de su ser. El nombre de la

25. *Idem.*

primera posibilidad se circunscribe a la descripción del organismo, el de la segunda está orientado a la mostración del brotar de la naturaleza en el imperar de la φύσις.

Las dificultades ligadas a la constitución de una ontología fundamental centradas en el período que discurre entre 1919 y 1927 –que se ocupa del análisis de la facticidad de la vida y los existencialistas del *Dasein*–, focalizadas en torno a la explicitación de la estructura de la temporalidad originaria como marco explicativo del horizonte del sentido del ser, ofrecen un criterio doble para evaluar las modificaciones del concepto de naturaleza en este período de la obra de Martin Heidegger. Este criterio doble se puede especificar de la siguiente forma. El primero de ellos se caracteriza por un tratamiento de la noción de naturaleza que implica una discusión acerca del alcance ontológico del ser de lo natural, esto es: la naturaleza, si bien es presentada en un marco ontológico que continúa diferenciándola del existente humano, hace imperioso desarrollar el ser de lo natural y la ontología que subyace a su base. Complementariamente este proceso es acompañado por un segundo criterio, el cual constituye una suerte de análisis más ligado a una des-naturalización de la noción de naturaleza para explicitar el fenómeno de la naturaleza en su ser. Este procedimiento puede apreciarse en textos heideggerianos centrados en el análisis de la . Pero, en tanto la cuestión ontológica que ella suscita no es presentada en una pregunta por el ser de lo natural, la naturaleza es analizada en su dimensión ontológica constitutiva de la espacialidad de lo ente y la noción de φύσις es desarrollada en un marco que permite diferenciarla de la noción de útil y del contexto pragmático de remisiones que caracterizan a la mundaneidad del mundo tal como esta era presentada en *Sein und Zeit*. Más específicamente, este segundo criterio es un complemento de aquello que *Sein und Zeit* no desarrolló del concepto ontológico-existencial no-natural de la naturaleza.

III. La Naturaleza y su “pobreza de mundo” (Weltarm).

Interesa destacar la revisión a la cual Heidegger somete la dirección de su ontología fundamental tras *Sein und Zeit*. En una reorganización teórica del concepto de naturaleza, esta adquiere un rol predominante aunque con una serie de particularidades en su análisis que merecen destacarse. El curso recogido en el tomo 29/30 de sus obras completas testimonia este esfuerzo. Heidegger, partiendo de las aporías de su primer tratamiento de la temporalidad originaria,

elucida una reformulación de esta concepción del tiempo a través de una profundización de la noción de mundo en sus modos diversos de manifestarse a una descripción fenomenológica. Es por ello que esta reformulación es precedida por un análisis de una *Stimmung* fundamental: el hastío o aburrimiento en una gradación donde se explicitan los tres niveles de su desarrollo, que muestran cómo el modo cada vez más originario de temporalizarse alcanza la posibilidad de desvelar el sentido del mundo. Entendemos aquí que el análisis de esta *Stimmung* –que implica una revisión de su doctrina de la temporalidad– tiene como punto relevante permitir a Heidegger conquistar dos nuevos niveles de trabajo. En primer lugar, logra diversificar la noción de mundo donde este ya no es entendido solamente como existenciario del *Dasein* y de la esfera tanto pragmática como ontológica existencial desvelada en la angustia –mundo como la nada de ente– sino que exhibe un carácter diversificado a nivel ontológico. En segundo lugar, le permite incorporar en su descripción fenomenológica aquello que en un primer momento no era objeto de tratamiento precisamente por el centramiento en la descripción exclusivamente ontológica del mundo, la referencia a la vinculación entre mundo y naturaleza, o más precisamente en qué sentido el ser de lo natural exige una explicitación fenomenológica.

En el *Winterkurs*²⁶ apreciamos cómo Heidegger entiende que la raíz común del problema para plantear la relación entre mundo y naturaleza, que como problema sigue incluido en el marco de la mundaneidad del mundo, es la temporalidad²⁷. Así lo testimonia el parágrafo 39 del *Winterkurs*. El análisis del tedio o aburrimiento profundo (*Langeweile*) en sus tres modalidades, la primera forma que *das Gelangweilt werden von etwas*²⁸, la segunda forma como *das Sichlangweilen bei etwas und der ihr zugehörige Zeitvertreib*²⁹, y la tercera como *die tiefe Langeweile als das es ist einem langweiling*³⁰ constituyen la *Stimmung* fundamental que permite abrir el mundo en cuanto mundo. La pregunta por el mundo es una pregunta articulada con otras dos: la interrogación en

26. Cfr. el trabajo de Alejandro Simón López, “El concepto de animal en la filosofía de Gilles Deleuze”, *Instantes y Azares – Escrituras Nietzscheanas*, año XI, n° 9, primavera de 2011, pp. 237-247.

27. Cfr. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, GA 29/30, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 242-249.

28. Cfr. *ibid.*, pp. 117-159.

29. Cfr. *ibid.*, pp. 160-198.

30. Cfr. *ibid.*, pp. 199-238.

torno al aislamiento y la finitud. Las tres preguntas tienen a su base una raíz común: la temporalidad analizada de la *Stimmung* fundamental. Es decir es dicha *Stimmung* la que habilita el tratamiento de las tres preguntas metafísicas. A juicio de Heidegger las tres preguntas se remontan ellas mismas en su origen a la pregunta por la esencia del tiempo. Pero, la pregunta por la esencia del tiempo es el origen de todo preguntar de la metafísica y de su posible desarrollo. En este sentido la temporalidad de la existencia y la del tiempo mismo, es la raíz para las tres preguntas, que en sí mismas, en su unidad peculiar, acoplan la pregunta fundamental de la metafísica que, dice Heidegger, nosotros designamos como la pregunta por el ser: ser y tiempo.

El primado de la “temporalidad” (*Zeitlichkeit*) no sólo permite reconocer la raíz común de mundo, aislamiento y finitud, los tres conceptos rectores del curso, sino también la apertura de los tres niveles del mundo en el cual este concepto será analizado: la ausencia de mundo, la pobreza de mundo y la riqueza de mundo. La piedra, el animal y el hombre constituyen los tres niveles de temporalización en esos tres niveles de mundo en los cuales hay que explicitar en qué sentido hay o no hay mundo para las tres posibilidades de habitarlo. En términos estrictos, a juicio de Heidegger, sólo en los dos primeros niveles —el de la piedra³¹ y el del animal³²— se puede plantear el problema del ser de la naturaleza, son aquellos que atañen en sentido estricto a la naturaleza. En este sentido cabe destacar que mientras la piedra es ausente de mundo y el animal es pobre de mundo, sólo en el marco de la existencialidad de la existencia es posible plantearse la pregunta por el mundo, en tanto mundo configurado. Con lo cual la naturaleza tiene como ámbito de su explicación tanto la ausencia como la pobreza del mundo. Por lo tanto, el curso en cuestión reproduce la dicotomía en el análisis entre mundo y naturaleza, ya tratada en *Sein und Zeit*, aunque lo hace en un marco más específico de análisis en relación a la obra juvenil y a *Sein und Zeit*. Es decir, hay un tratamiento específico de la naturaleza.

En función de este último punto señala el propio Heidegger en el *Winterkurs* que en *Sein und Zeit*, a diferencia del tratamiento histórico de la noción de mundo llevada adelante por él mismo en *Vom Wesen*

31. Cfr. *ibid.*, pp. 274-294.

32. Cfr. *ibid.*, pp. 295-396.

*des Grundes*³³, siguió un camino diferente a dicho camino histórico para comprender el origen del concepto de mundo. A tales efectos se centró en una caracterización de dicho fenómeno interpretando cómo primera y primariamente, esto es, “inmediata y regularmente” (*zunächst und zumeist*) la mayoría de las veces nos movemos cotidianamente en nuestro “mundo circundante” (*Umwelt*). A dichos efectos partió de lo cotidianamente a la mano en el mundo y desde esta primera caracterización avanzó hacia un tratamiento del mundo como problema. En el *Winterkurs* Heidegger aclara que sigue un tercer camino y es el de la comparación, esto es, comparar el mundo del *Dasein* humano con el mundo de lo no hombre o con la posibilidad de que haya mundo en aquello que no se configura humanamente. En este marco se encuentra la posibilidad de delimitar la noción de naturaleza, pero subsidiaria de un reconocimiento de su imposibilidad de ser mundo. Con lo cual la naturaleza en tanto tal, no es pensada en su ser natural en cuanto tal, sino que es concebida sólo en términos comparativos por referencia a la noción de mundo. Mientras en el análisis histórico de la noción de mundo no hay referencias explícitas a la naturaleza y sí las hay en *Sein und Zeit* –pero indicando que la explicitación de la naturaleza en cuanto tal, su verdad oculta, exige que la respuesta a la pregunta se aplace–, en el *Winterkurs* la pregunta por el ser de la naturaleza, a partir de la vía comparativa, alcanza la posibilidad de su explicación. Pero teniendo como criterio de la misma la comparación con aquello que no es naturaleza en sentido estricto sino mundo, mundo humano configurador. De allí que el lugar de la naturaleza se encuentre entre la piedra y lo orgánico en general –que es sin mundo– y la animalidad que es pobre en mundo.

Heidegger compara qué significa que el hombre sea configurador de mundo y que el animal sea pobre de mundo. El análisis comparativo puesto en estos términos lo lleva a especificar en qué sentido debe entenderse pobreza en esta caracterización de lo natural de la naturaleza. Ante todo, debe dejarse en claro que pobreza no significa que “ser pobre de” constituya un rango ontológicamente menor o degradado del ente natural frente al mundo humano. ¿Qué significa entonces pobreza? Carecer de. En el carecer se revela la esencialidad de las entidades naturales como la piedra y el animal. En este sentido la pobreza como carencia significa carecer de mundo. El animal es pobre de mundo porque tiende a carecer de él y la piedra directamente

33. Cfr. M. Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, op.cit., p. 123-175.

es ausente de mundo. Con lo cual el aspecto a remarcar es que la posibilidad de describir o realizar una filosofía de la naturaleza o mejor dicho una descripción fenomenológica de la naturaleza se encuentra con un criterio comparativo diferencial que es la ausencia de mundo, lo cual no debe ser entendido como una degradación sino como el modo ontológico de ser de los entes naturales. De esta forma la tercera vía explicativa del mundo, la comparativa, si bien tiene su especificidad, guarda una relación con las otras dos –la histórica y la mundaneidad del mundo– y esa relación consiste en mantener en esta tercera vía la contraposición –propia también de las otras dos– entre mundo y naturaleza. La naturaleza entendida como el modo de ser de la piedra y del animal –esto es, de las entidades biológicas– es, para Heidegger, una oscilación entre la ausencia y la pobreza de mundo como modo de ser de la carencia; en cambio el hombre como configurador de mundo no ha de ser entendido como una entidad natural sino como existencialidad de la existencia, la cual consiste en desarrollar la pregunta acerca del acontecer de la apertura como acceso a la pregunta acerca del mundo³⁴. Y el acceso a esta apertura consiste en desvelar la proto-dimensión del “como” (*als*) en tanto acceso a la interpretación de la estructura de los enunciados proposicionales³⁵. En otros términos, mientras el hombre accede a un mundo desde la estructura de la proposición entendida a través del hilo conductor del mundo³⁶, la naturaleza y los entes naturales –animales y minerales– son en diversas formas carentes y no configuradores de mundo. El criterio para dar cuenta del ser de lo natural y de la naturaleza se mantiene entonces en los mismos parámetros, con las especificaciones del caso, de la vía confrontativa –mundo delimitado de naturaleza– y en tanto la naturaleza es definida como carencia de mundo –sea en términos de pura ausencia o de pobreza–, la pregunta por el sentido del ser de lo natural en este tratamiento de la relación mundo y temporalidad no nos permite dar un nuevo paso explicativo. La esencia del mundo es el “imperar” (*walten*), y este imperar es el “acontecimiento fundamental” (*Grundgeschehen*) del *Dasein*³⁷.

Esto es, si la pregunta por el modo de ser del “mundo” (*Welt*), del “aislamiento” (*Einsamkeit*) y la “finitud” (*Endlichkeit*) tiene su raíz

34. Cfr. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe...*, ed. cit., pp. 404-415.

35. Cfr. *ibid.*, pp. 435-440.

36. Cfr. *ibid.*, pp. 483-506.

37. Cfr. *ibid.*, p. 507.

en una doctrina de la temporalidad como la desarrollada de manera sistemática en *Sein und Zeit*, entonces esa tematización del tiempo que está a la base de la *Stimmung* fundamental –que es el “tedio profundo” (*tiefe langweile*), la cual permite “abrir” (*öffnet*) el mundo como mundo–, de la misma forma establece un criterio solamente comparativo para elucidar el ser de lo natural. En estos términos, no hay un modo de entender la temporalización del tiempo que permita alcanzar una fundamentación de la naturaleza que no dependa de un criterio relacional en torno al mundo y a la historia para esclarecer su sentido como naturaleza. Pareciera que a esta altura –y en esta forma de tematizar el tiempo– el sentido de la “fuerza de la naturaleza” (*Naturmacht*) en tanto tal –como era enunciado y anticipado en *Sein und Zeit*– permanece oculto al análisis.

Dijimos que para el joven Heidegger, hasta *Sein und Zeit* si bien no había un tratamiento de la naturaleza *qua* naturaleza, ello no clausuraba la posibilidad de interrogar por el sentido de su ser en tanto naturaleza, ni tampoco implicaba considerar interdicto su desvelamiento originario, sino que la respuesta a este interrogante se desplazaba en beneficio de explicitar el ser de la vida fáctica y la elucidación del sentido del ser del *Dasein*.

Ahora bien, la pregunta central en torno al problema de la Naturaleza es: ¿puede continuarse en este camino hasta dar cuenta de su originario ser natural y biológico? Para responder a este interrogante volvemos al *Winterkurs*, señalamos que este curso especifica el lugar para analizar el ser de lo natural con el mayor grado de especificación, si bien ello no quita que el análisis tenga que desarrollarse de manera comparativa con lo que a la postre constituye lo otro de la naturaleza: el mundo. Heidegger se pregunta por la posibilidad de que el hombre pueda trasponerse en el mundo de otro hombre, en el de la piedra y en el del animal. En sentido estricto no admitirá la posibilidad de la trasposición en cuanto tal³⁸. El trasponer es entendido como un acompañar, por lo tanto si trasponer significa acompañar no tiene sentido que el hombre se trasponga en otro hombre, pues ya está siempre traspuesto en otros hombres. Heidegger aclara que si trasponer como acompañar no ha de entenderse como una forma de empatía y de ingreso en el sentimiento o en el sentir de otro hombre diferente de mi, entonces el trasponer en este caso no es necesario

38. Cfr. *ibid.*, pp. 295-306.

al ser hombre como ser-en-el-mundo; en tanto configurador de mundo el hombre ya está siempre traspuesto. En cuanto a trasponerse en la esfera de la naturaleza, aquí la explicación toma sus aspectos específicos. El hombre no puede trasponerse en la piedra, no puede acompañar al mundo orgánico; ahora bien el hombre sí puede trasponerse en el “mundo cotidiano” de lo animal, en el cuidado de una mascota, etc. Pero este trasponerse en el ámbito de la naturaleza animal, no conlleva la posibilidad de acompañar al animal ni a su ser natural. Si la naturaleza del animal determina la posibilidad de interrogar por el ser de lo natural, la situación es ambigua porque el hombre, si bien puede trasponerse en lo animal, ese *versetzen* no puede constituir un *mitgehen*. La relación con el animal expresa una ambigüedad central en el tratamiento heideggeriano de la naturaleza: podemos trasponernos en lo animal en nuestra interacción con él, lo que nos está vedado es la posibilidad de acompañar al animal en su animalidad, el ser natural en su naturaleza animal³⁹.

IV. La Naturaleza como el “brotar e imperar” (walten) de la φύσις

Señala Heidegger en *Einführung in die Metaphysik*: “La referencia al significado fundamental del λόγος puede servirnos como indicio cuando ya comprendemos que para los griegos “ser” quiere decir φύσις⁴⁰. La pregunta por el ser de la naturaleza en tanto φύσις en su modo de acaecer originario, esto es, griego, es la pregunta por el modo en que ella se dona y se da para nosotros en su patencia, en su brotar e imperar en tanto sentido del ser.

... el ser entendido como φύσις es la fuerza imperante que surge. En oposición al devenir se muestra como estabilidad, como presencia constante. Esta se manifiesta, en la contraposición con la apariencia, como el aparecer, como la presencia manifiesta.⁴¹

La φύσις en su brotar e imperar, en su venir a la presencia, en tanto φύσις es una presencia manifiesta opuesta al devenir como cambio. El brotar así entendido del ser como φύσις se consolida como presencia y

39. Cfr. *ibid.*, pp. 295-306 y pp. 344-348.

40. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, pp. 95-96.

41. *Ibid.*, p. 96.

en ese sentido revela que: “φύσις y λόγος son lo mismo”⁴². En tanto son lo mismo, este carácter de mismidad no anula la tensión inherente a la φύσις, sino que por ser lo mismo, en lugar de disolver las oposiciones en mera dispersión, impera en todo reuniendo las oposiciones en su máxima tensión.

Lo juntado nunca es un mero acumular y amontonar, sino que implica la tendencia a confrontarse y oponerse (*Auseinander und Gegenstrebige*) de lo que se corresponde. No permite que todo se desmorone en la mera dispersión y el puro estar vertido. En tanto implicador, el λόγος, tiene el carácter de un imperar-en-todo, de la φύσις. Ella no disuelve aquello en lo que impera en una vacía ausencia de oposiciones sino que mantiene lo que tiende a la oposición en la máxima agudeza de su tensión”. [...] De momento sólo podemos decir: si esta unidad (*Einheit*) de λόγος y φύσις es tan originaria, también debe serlo la diferenciación (*Scheidung*) correspondiente.⁴³

La diferenciación y confrontación que precede y complementa la unidad de φύσις y λόγος, es aquello que garantiza que la φύσις no deba comprenderse en su darse originario en el ámbito de lo pensado como logos, sino en su brotar e imperar en cuanto tal.

¿Cual es, según su ley inherente, la esencia del proceso de confrontación (*Auseinandersetzung*) entre φύσις y λόγος? Para hacerlo patente (*sitchbar*) es preciso concebir todavía con más rigor que hasta ahora la afinidad entre λόγος y φύσις,⁴⁴

Heidegger analiza las dos proposiciones de Parménides (fragmento 5 y fragmento 8 verso 34), y señala: “En esas dos versiones, la proposición de Parménides nos brinda una comprensión aún más originaria de la esencia de la φύσις. La percepción *pertenece* a ella, su imperar es el co-imperar de la percepción”⁴⁵. Con lo cual la φύσις en su bro-

42. *Ibid.*, p. 100.

43. *Ibid.*, pp. 102-103.

44. *Ibid.*, p. 104.

45. *Ibid.*, p. 106. Traducimos *Vernehmung* por percepción atendiéndonos al punto de vista lexical y teniendo en cuenta que es la traducción heideggeriana del *noéin* de Parménides. Por ello mismo, debe aclararse su diferenciación con *Wahrnehmen* como percepción empírica. En los *Zollikoner Seminare* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006) Heidegger señala que el tipo de percepción implicada en el *Vernehmen* es distinta del *Wahrnehmen*, a la que llama percepción óptica.

tar e imperar nos orienta hacia su esencia y hacia lo que esa esencia implica. El imperar del ser en la percepción es un co-imperar de la percepción y la φύσις, todo lo cual remite a un ámbito específico en el cual el imperar de la φύσις se hace efectivamente patente.

Al principio la proposición no dice nada acerca del hombre y menos aún del hombre como sujeto, y absolutamente nada de un sujeto que resuma todo lo objetivo en algo meramente subjetivo. La proposición dice lo contrario de todo ello: el ser impera; pero puesto que impera y aparece, *también* se produce necesariamente la percepción *con* la aparición. Ahora bien, si en el suceso de esta aparición y percepción debe participar el hombre, entonces el hombre, desde luego, tendrá que ser también y pertenecer al ser. *Luego, la esencia y la modalidad del ser-humano sólo se pueden determinar a partir de la esencia del ser.*⁴⁶

El ser impera como φύσις, pero en su imperar en tanto φύσις co-implica a la percepción como su modo de donarse, si el imperar del ser-φύσις es como percepción ello quiere decir que su donación es para alguien y ese alguien es el hombre. Quiere decir que el imperar de la φύσις tiene como punto cúlmine de su imperar su aparecer perceptivamente ante el hombre como sujeto.

Más, si al ser, entendido como φύσις, le pertenece el aparecer, el hombre en tanto ente, tendrá que pertenecer a este aparecer. Puesto que el hombre constituye a su vez y obviamente un ser propio en medio del ente en su totalidad, la peculiaridad del ser-humano surgirá de la índole de su pertenencia al ser, entendido como aparecer imperante. Pero en cuanto a este aparecer le pertenece la percepción, o sea, el percibir que admite lo que se muestra, se puede suponer que la esencia del ser humano se destinará desde aquí.⁴⁷

Esto es, el aparecer de la φύσις como ser de lo ente en su totalidad es el aparecer para el hombre del ser entendido, precisamente, como el brotar e imperar de la φύσις a su percepción, por ello es que el hombre así entendido como sujeto percipiente del ser de lo ente en tanto φύσις pertenece a la esfera de dicho manifestar o aparecer.

46. *Ibid.*, p. 106.

47. *Ibid.*, pp. 106-107.

V. La retracción sustractiva de la “fuerza de la naturaleza” (*Naturmacht*).

Nótese cómo la pregunta por el ser de lo natural permanece latente y se desplaza en tanto pregunta fundamental. La φύσις es definida como el imperar y brotar del ser como *logos*, que reúne las oposiciones no para conciliarlas sino para llevarlas a su “máxima agudeza y tensión”. La pregunta por la naturaleza ha quedado reconducida desde el *Winterkurs* a la pregunta por el ser de lo animal y en tanto tal a un análisis del organismo y de la pobreza de mundo. Es decir, preguntar por la naturaleza en tanto ella sólo puede ser analizada de modo comparativo por relación al mundo implica dejar de lado en su análisis la mostración del reino mineral, la piedra, la naturaleza en cuanto tal entendida como fuerza. La fuerza de la naturaleza no es desvelada por la *Stimmung* fundamental que abre al mundo como mundo. En consecuencia el análisis de la naturaleza se convierte en un análisis de la pobreza de mundo del animal y del rasgo distintivo de la animalidad que es el de organismo. El análisis del organismo es el hilo conductor de la descripción buscada de la naturaleza.

La trasposición del hombre en lo otro de sí⁴⁸, lo animal, esto es, en la naturaleza en tanto no es un acompañar –ya que en el caso de la naturaleza mineral y vegetal, el acompañar su esencialidad mineral y vegetal no es posible para el *Dasein* del hombre– implica que ese movimiento de trasponerse e ir junto a lo otro no es reasumida por Heidegger como categorías de la movilidad de la φύσις misma en el curso en cuestión. Así la φύσις en su movilidad constitutiva, en su potencia, no es la clave explicativa de la naturaleza y del ser natural, φύσις y naturaleza –entendida esta última como el ámbito biológico– se muestran como dos horizontes de análisis diferentes. La capacidad de, el ser capaz de, como rasgo diferencial de la animalidad proporciona órganos capaces de satisfacer tales exigencias. Por eso el ser natural no puede ser desvelado por ninguna *Stimmung* fundamental, porque en sentido estricto no tiene una temporalidad propia. La piedra no tiene su propia potencia, como el animal tampoco, ergo no tienen su propio modo de temporalizarse, por lo tanto no pueden ser desvelados en su ser de modo más originario que el de comparación con el ente no natural, el hombre configurador de mundo.

48. Para una discusión de este punto desde la filosofía de Gilles Deleuze cfr. el trabajo de Alejandro Simón López antes citado, “El concepto de animal en la filosofía de Gilles Deleuze”.

Sabemos que Heidegger considera la relación entre organismo y capacidad como un criterio diferencial para explicar el ámbito o región de la naturaleza entendida como ámbito de lo animal en tanto pobre de mundo⁴⁹. Los órganos tienen capacidades, pero en tanto pertenecen al organismo, por eso en sentido estricto a juicio de Heidegger no es el órgano el que tiene capacidades sino el organismo quien las posee. A juicio de Heidegger el examen rector de este modo de entender lo natural identificado con la pobreza del mundo animal es una descripción del ser-capaz que proporciona órganos, y todo “ser capaz” (*Fähig-sein*) es el ser capaz de un organismo⁵⁰. Organismo y capacidad brindan el marco de interpretación de la naturaleza en su ser natural. Ahora bien, ¿es estrictamente necesario que esta definición de organismo como criterio de explicación del ente natural no incluya de suyo al hombre como ser natural sino que sólo se centre y oriente en el animal?

Si bien en el caso de Heidegger hemos señalado cómo la delimitación de la naturaleza implica seguir una vía comparativa, si nos atenemos al modo mismo en que Heidegger analiza la φύσις podemos encontrar allí un criterio diferencial para examinar la naturaleza en su conjunto. Heidegger no considera necesario desarrollar una filosofía de la naturaleza para dar una visión integral del concepto de naturaleza en cuanto tal, esto es, establecer una relación entre la *Physis* como brotar e imperar de la naturaleza en su conjunto como su potencialidad ontológica y el análisis de la naturaleza como pobreza de mundo, la naturaleza como una ontología regional del ámbito de lo animal; la existencialidad de la existencia para Heidegger no puede ser analizada en términos de su ser parte de la naturaleza.

El modo en que el ser de lo natural se presenta parece ser en primer sentido negativo, pues la piedra y el animal –síntesis del mundo natural en sus diversas configuraciones– son carentes de mundo y pobres de mundo respectivamente frente al existente humano, entendido como configurador de mundo. Sin embargo, este análisis que a primera vista parece simplemente ofrecer un criterio meramente centrado en la contraposición –que discrimina entre un modo más originario del mundo como apertura y otro que, si bien no está subordinado, sí presupone la función configuradora del primero, el mundo de la naturaleza–, exhibe dos facetas relevantes. La primera consiste en una descripción de la

49. Cfr. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe...*, ed. cit., pp. 274-294.

50. Cfr. *ibid.*, pp. 319-323 y pp. 341-343.

función del organismo en el campo de la filosofía o, dicho de otra forma, la noción de pobreza de mundo le permite a Heidegger explicitar los fundamentos de una rudimentaria filosofía de la naturaleza que reflexione sobre el problema de aquello que permanecía oculto en el ser de la naturaleza, lo cual lleva a reconocer la dimensión subyacente explicitada en el tratamiento del concepto de organismo. En segundo lugar, si dicha explicitación quedara centrada en el *Winterkurs* puede señalarse el carácter incompleto de dicha elaboración.

La “fuerza de la Naturaleza” (*Naturmacht*) señalada por Heidegger en la cita de *Sein und Zeit* tiene tres opciones de mostración: (a) en la movilidad de la vida fáctica como potencia negativa, sin embargo constatamos que la vida en tanto cadente, es decir, histórica, no deja un lugar al ámbito de la naturaleza *per se*, al vitalismo biológico del ente natural; (b) en la *Auseinandersetzung* de la φύσις se cumpliría con esa búsqueda de la “fuerza de la naturaleza” en tanto en la φύσις acontece todo el juego de las oposiciones, pero constatamos que en su imperar la φύσις remite al mundo como mundo humano; (c) la esencia de la naturaleza, su fuerza y su imperar radicaría en la ausencia o pobreza de mundo ya que al retirarse o empobrecerse el mundo en el ámbito del ser, ganaría su ámbito específico de mostración la naturaleza como tal, entendida como ser natural, pero sin embargo vimos que no es posible ese camino dado que la naturaleza, como organismo y ser natural, es identificada con dicha ausencia o pérdida de mundo. Con lo cual el ser biológico de la naturaleza, su potencia, y la posibilidad de su donación constituye en la obra de Heidegger una expresión fenomenológica de la sustracción, de aquello que no ha de manifestarse para que desde su fondo de ocultamiento lo donado, aquello que sí efectivamente viene a la presencia, sí pueda hacerse patente en lo ente. De esta forma el ser natural de la naturaleza, el “poder de la naturaleza” (*Naturmacht*) constituye, *par excellence*, en el indescifrable juego de oposiciones de potencia y latencia que anima la ontología heideggeriana en su conjunto, el ámbito originario de la latencia.