

Pensando el ser de la naturaleza: la φύσις en el pensamiento griego, ocultamiento y movimiento¹

MARIBEL CUENCA

Pontificia Universidad Católica del Perú

A mi tía Dionisia Espinoza Rojas, *in memoriam*

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo abordar la noción de naturaleza y su carácter problemático, desde la discusión y reflexión, que desencadena para el filósofo Martin Heidegger, la pregunta por el ser. Se apunta a destacar, a lo largo de este escrito, el vínculo originario entre la cuestión del ser y el pensamiento griego sobre la *phýsis*. Para ello, será fundamental atender a Heráclito en su acercamiento a esta y su ocultamiento; también la reflexión de Aristóteles constituirá un aporte, a partir de su preocupación por la relación entre la *phýsis* y el movimiento. Desde la historia del ser, finalmente, se intentará evidenciar el inicio del ocaso de la *phýsis* y el emerger de la naturaleza.

Palabras clave: ser, *phýsis*, ocultamiento, movimiento, naturaleza

Abstract: This article aims to address the notion of nature and its problematic character, from the discussion and reflection that triggers the question of being for the philosopher Martin Heidegger. I highlight, throughout the text, the original link between the question of being and Greek thought about *phýsis*. For this, it will be essential to pay attention to Heraclitus in his approach to *phýsis* and its concealment; Aristotle's reflections on the subject also represent an important contribution, based on his concern about the relationship between *phýsis* and movement. Finally, from the history of being we will try to underline the beginning of the decline of *phýsis* and the emergence of nature.

Keywords: being, *phýsis*, concealment, movement, nature

¹ Artículo basado en una ponencia presentada en las XII Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica del ClphER (año 2016) con el título *Phýsis y naturaleza: el problema del ser como problema de la naturaleza*.

“Ser sabio es virtud máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola”.

Heráclito, Fragmento 112 (Mondolfo 2007: 44)

¿Cuál es el origen de la palabra “naturaleza”? ¿Qué significa el concepto naturaleza? son preguntas que han determinado y determinan, en un grado importante, el andar de la filosofía, y son, a su vez, preguntas esenciales en una coyuntura como la actual, que entiende la situación del medio ambiente, por ejemplo, como una fuente de necesaria discusión y de gran preocupación. El filósofo Martin Heidegger nos ayuda a responder tales interrogantes a partir del estudio que realiza sobre la *phýsis*, en atención a la relación entre esta y el problema del ser. El presente artículo busca seguir, en determinado grado, el pensamiento heideggeriano abocado a comprender el sentido de la *phýsis* y su relación con el ser, para evidenciar con ello, que un acercamiento riguroso y auténtico a la naturaleza (como una tarea de la que hay que hacerse cargo en la coyuntura actual), exige, ante todo, atender a la *phýsis* como su antecedente.

En primer lugar, se atenderá al problema del ser como preocupación de la que siempre parte y a la que siempre vuelve Heidegger, destacando su relación esencial con la *phýsis* y, por ende, con la necesidad de pensar a esta. A continuación, situándonos en el llamado por Heidegger “pensamiento inicial”, intentaremos, con la guía de Heráclito, iniciar la comprensión de la *phýsis* de una manera originaria, o como diría el filósofo alemán, tratando de pensar la *phýsis* como la pensaron los griegos. En este punto, la lectura heideggeriana de la sentencia “la naturaleza ama ocultarse” (en su clásica traducción) será fundamental, así como el tratamiento del logos como un decir que muestra originalmente lo que acontece en la *phýsis*. Siguiendo con el pensamiento griego, nos situaremos, a continuación, en la época clásica y atenderemos al estudio de Aristóteles sobre la *phýsis*, prestando la debida atención a la noción de movimiento y, en función de eso, observando cómo se sientan las bases de la comprensión de la *phýsis* según el filósofo griego; siempre desde la interpretación heideggeriana. En esta línea se abordará, también, la manera como la noción de *ousía* nutre paulatinamente el entendimiento aristotélico de la *phýsiss*. Sobre esta base, y sin perder de

vista la mirada heracliteana al mundo en el que vivieron los griegos, en un siguiente momento, se intentará iniciar la comprensión del proceso que desencadenó el debilitamiento y olvido de la *phýsis*, y la emergencia y afirmación de la naturaleza, en el marco de la historia del ser. Finalmente, se atenderá a la tarea de pensar y actuar en atención a la situación actual de la naturaleza, destacando el papel de una mirada fenomenológica a esta, y todo lo que ello conlleva, esto es, una comprensión auténtica del mundo en el que vivimos, comprensión que conmina a preguntar por el ser de este y, por ende, a repensar la *phýsis* de los griegos.

§1. La necesidad de pensar el ser es la necesidad de pensar la φύσις

La pregunta por el ser en el pensamiento de Heidegger es la preocupación permanente que da sentido y sostiene el pensar de este filósofo alemán, porque responde a la necesidad de pensar lo inicial y originario siempre, sobre todo en épocas en las que predomina, por oposición, el interés por lo nuevo, lo reciente, “lo avanzado”. Interés que, desde las ideas de Heidegger, se vincula con la atención al ente y el consecuente olvido del ser. Asumir como problema el ser es asumir como problema lo inicial y originario y hacerse cargo de él, comprender la necesidad de esta tarea implica reconducir la mirada al pensamiento inicial y tratar de pensar como él. Para Heidegger, este pensar es originalmente griego, es el pensar de Anaximandro, Parménides y Heráclito (Heidegger 2005: 13), que experimentaron el asombro por el ser y que respondieron a la inquietud consecuente hablando de la *phýsis*.

El ser siempre fue un problema para el pensamiento griego y dicho problema se manifiesta, en un grado importante, como φύσις, esto quiere decir que esta palabra nombra de una manera auténtica y fiel la experiencia del ser, decir φύσις es decir lo que se está experimentando y cómo se está experimentando, cuando las cosas le salen al frente al ser humano. Las raíces griegas φυ- y φα- nombran lo mismo y dicen mucho con respecto a esta experiencia, dan luces sobre la vivencia básica del ser de las cosas. Φύειν alude a lo que brota sosteniéndose en sí mismo y φαίvesθαι refiere al brillar, al mostrarse, al aparecer; a partir de ello, atendemos a dos características

que describen auténticamente al ser, lo que otorga relevancia a la palabra que reúne estos sentidos, es decir, φύσις (Heidegger 1997: 96). Si el ser es lo que sale, desde sí y por sí, y brilla, el ser es lo que aparece natural y genuinamente, esto es, ser es, necesariamente, aparecer, el ser es mostrarse y así, indefectiblemente, llamar la atención. De ahí que se pueda afirmar, siguiendo a Heidegger, que el ser es originariamente φύσις, por eso la pregunta por el ser, como pregunta inicial y determinante, es la pregunta por la φύσις. La φύσις es un surgir que se sostiene a sí mismo y que brilla o aparece reluciente, es decir, se muestra, es presencia, pero no presencia estática, sino presencia que, a su vez, vuelve sobre sí misma, retorna a sí, ocultándose, encubriéndose, interminablemente. De este modo, comprender a la φύσις es comprender auténticamente la relación inicial entre el ser humano y su entorno, porque al decir φύσις se está comprendiendo cómo aquel se sitúa en principio en este, cómo es afectado por el mismo y de qué manera se despliega, continuamente, esta relación.

Por eso la palabra griega φύσις significa, aunque suene redundante, φύσις, una traducción de este término que desconozca su carga semántica griega es problemática, no por descalificar, en sí, a ninguna lengua que intente incorporar dicha noción en su léxico bajo sus términos, sino porque esta labor de traducir puede recalar en un término de la lengua destinatario que ya tenga, tal carga semántica, que pueda obstruir el sentido de la φύσις o, peor aún, relegarlo y olvidarlo. Por eso Heidegger observa la identificación de la φύσις con la palabra “naturaleza” (*Natur* en alemán, *nature* en inglés), pues este término se inscribe en una época del pensar occidental que fija y restringe su significado, entendiéndolo, principalmente, como un ámbito de la realidad claramente delimitado y contrapuesto, necesariamente, a otros ámbitos o dimensiones de la misma.

Pensar el significado inicial griego de φύσις, de la manera más íntegra posible, exige tomar distancia con respecto a ciertos prejuicios, comenzando por el principal, esto es, identificar a la φύσις con la “naturaleza”. Se debe evitar, en principio, dicha identificación, pues el entendimiento clásico de la naturaleza deriva en afirmaciones que no se condicen con la experiencia original de la φύσις. Entender a la naturaleza como una región o una dimensión opuesta al espíritu, o entender a la naturaleza como la “esencia” de

las cosas, es concebir sentidos que no atienden a la vivencia primaria-significativa griega de la φύσις (Heidegger 2012: 124). Siendo este término una palabra que, en principio, no tiene como función delimitar una parte de la realidad para conocerla certeramente, sino que, como tal, se afirma en su condición de nombre que intenta mostrar genuinamente cómo las cosas son, la φύσις es algo difícil de comprender, desde los presupuestos y parámetros de un acercamiento que ha tomado distancia del pensamiento inicial griego, inconsciente o conscientemente, y que tiene otras prioridades y objetivos.

El atender al surgimiento de algo y cómo ese surgir comprende a su vez un ocultamiento, se concibe como una manera de abordar la realidad no acorde a las exigencias del tiempo presente y que, en todo caso, se acerca a una postura de corte poético.

Tanto el químico agrícola como el físico moderno no pueden hacer nada con la φύσις. También sería completamente inútil intentar convencerlos de que con la experiencia griega de la φύσις “podrían dar inicio a alguna cosa”. La esencia griega de la φύσις, no es, en forma alguna, la generalización aceptada de la experiencia, hoy considerada ingenua, del surgir de las semillas y del despuntar del sol (Heidegger 2012: 111-112).

Ciertamente, no se puede hacer nada con la φύσις, pues esta, en principio, no es un punto de partida para hacer algo, no es un insumo a partir del cual planear y ejecutar, no es materia sobre la base de la cual se pueda producir; sencillamente en la φύσις se es, se vive en ella, comprendiéndose como parte de ella. La experiencia primaria y genuina de esta no puede ser el motor de una empresa que acoge grandes expectativas y apunta a resultados mayores, sin duda, ese no es el lugar de la φύσις. Sin embargo, el sentido de esta tampoco se reduce a la vivencia bucólica e ingenua que redundaría en ver cómo nacen las plantas y cómo se oculta el sol, por ejemplo, porque en ello encuentra regocijo. Entender así la φύσις es no comprenderla, y sin embargo, creer que ya se sabe todo sobre ella y clausurar su discusión. Este es el clásico desenlace de intentar comprender algo no desde ese algo, sino desde los parámetros de quien se acerca a eso, tratando de que eso responda a los presupuestos de quien lo aborda y que, en caso no suceda lo que se espera, concluir en la simplificación de aquello que se intentó entender, en su subvaloración, y así, determinar su olvido.

La comprensión de la φύσις no se reduce al ejercicio de la generalización como razonamiento humano que parte de la observación de hechos y apunta a la aseveración de conclusiones, sobre la base de una lógica causal, razonamiento posicionado, en un grado importante, en el discurso científico moderno. Si bien son innegables los alcances y aciertos a los que ha conducido este tipo de razonamiento en la historia del conocimiento humano, intentar comprender a la φύσις únicamente desde este enfoque es simplificarla y, finalmente, desconocerla. La φύσις es anterior, en términos ontológicos y cronológicos, al proceder de la generalización, y, a su vez, trasciende a este modo de operar de la mente humana, ello en razón, no de una mirada analítica externa a aquélla, sino de un darse cuenta de cómo, primariamente, acontecen las cosas en el mundo en el que vive el ser humano.

§2. Heráclito piensa la φύσις: la naturaleza ama ocultarse

Los pensadores iniciales representan, para Heidegger, la primera y más genuina entrada a la noción de φύσις, pues estos evidencian el vínculo estrecho entre la experiencia de la interpelación de las cosas al ser humano y la preocupación de este por el ser. En el transitar complejo e incesante de su cotidianidad, los pensadores iniciales atendieron a lo que les salía al frente y se dieron cuenta de ciertas cosas de las que tenían que hablar y, efectivamente, optaron por hacerlo. Así comienza a ser evidente, en la historia del pensamiento occidental, la preocupación por el ser, así se puede comprender cuándo, pero sobre todo, cómo, el ser humano comienza a hacerse cargo del ser.

En Heráclito, como en un importante grado en el pensamiento griego, la comprensión del ser deviene en la comprensión de la φύσις, su atención a esta se identifica con su atención al ser, lo que dice de la φύσις lo dice, finalmente, del ser. Bajo esta condición hay que abordar la conocida sentencia del fragmento 123 de Heráclito, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, cuya traducción clásica es “la *phýsis* ama ocultarse”. Heráclito atiende a la φύσις y dice que esta se relaciona con el ocultamiento, con el encubrimiento; lo que es evidente, recordemos que φύσις es el surgir que aparece y a la

vez se oculta, un surgir que apareciendo ya se puede estar ocultando, al mismo tiempo, lo que muestra con claridad su ser apariencia. Φύσις es el surgir que aparece, es la condición de mostrarse pero a la vez encubrirse y así hacerse presente como apariencia, esto es, presentando así su ser. El aparentemente contradictorio ser-apariencia de la φύσις muestra la unidad entre estos contrarios (el ser y la apariencia), es decir, desde el pensamiento inicial, atento a la φύσις, se destaca y comprende la unidad entre el ser y la apariencia, subrayando además, la lucha entre estos.

La atención que Heráclito pone a la φύσις lo conduce a comprender la importancia de los contrarios y cómo la relación continua entre estos evidencia el movimiento que incesantemente caracteriza al mundo. Cada par de contrarios, como el día y la noche, la guerra y la paz, o la juventud y la vejez, conforman necesariamente un solo continuo, y a su vez, estos continuos se relacionan de diversas maneras. Como fruto de estas relaciones, emerge una pluralidad de distintas cosas que, enfatizando sus diferencias y oposiciones, conforman un todo complejo, particular y coherente, que Heráclito reconoce como una “unidad” (Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield M. 1987: 223). Aludir a la unidad no supone, pues, en este contexto, certificar una realidad compacta, cuyos componentes presentan una relación cuya lógica se puede conocer y, sobre la base de este conocimiento, poder postular sucesos posteriores. Por el contrario, esta unidad se asienta en la constante y permanente tensión entre parejas de opuestos que desencadenan diversas situaciones, y tal inevitable oposición es difícil de asir intelectualmente, porque es complejo delinear una lógica a partir de una realidad que se asienta en el surgir que se muestra y, a la vez, se oculta. Con todo, esto no impide reconocer que las cosas en su diversidad y multiplicidad convergen hacia su unidad, esto es, se despliegan mostrando que son, en cierto sentido, una, lo cual las condiciona y, a la vez, aporta en su realización. El fragmento 50 se inscribe en esta línea de pensamiento, cuando en él se refiere a que “(...) todas las cosas son Uno” (Mondolfo 2007: 36); retomaremos esta sentencia más adelante, con ocasión del tratamiento del logos.

La dinámica del surgir que se presenta y, al mismo tiempo, se ausenta, es referida por Heráclito cuando une las palabras φύσις y κρύπτεσθαι, por ello, hay que atender de una manera más detenida a lo que expresa esta unión

(Heidegger 1997: 108). Se debe seguir pensando a la φύσις y dedicarle más tiempo al término κρύπτεσθαι, tal como lo hicieron los griegos.

(...) ἡ φύσις,^{2*} lo que literalmente significa: surgir en el sentido de provenir de lo que se halla encubierto, velado y encapsulado. (...) Dicho “surgir” se torna inmediatamente intuible cuando pensamos en el surgir de la semilla hundida dentro de la tierra, en el brotar del retoño, en el surgir de la flor. La visión del despuntar del sol también pertenece a la esencia del surgir. Otro surgir es el modo como el hombre, concentrado en la mirada, surge para sí mismo, como en el habla del mundo surge para el hombre y se descubre con ello él mismo, como el ánimo se despliega en los gestos, como su esencia persigue el desvelamiento en el juego, como su esencia se manifiesta en la simple existencia (Heidegger 2012: 109-110).

El surgir, que es la φύσις, es lo más evidente, lo inevitable, que atraviesa el acontecer de todo ente, lo que caracteriza primaria y auténticamente a todo lo que es, lo que se muestra y ve en la planta, en la montaña, en el sol, en el ser humano, en los dioses, en el habla. Es la condición del acontecimiento de las cosas que, al mostrarse, pide ser vista, escuchada y comprendida, en su plenitud, es decir, se apela a la comprensión de un surgir que no conduce a una presentación prístina y acabada de algo, sino que su mostrarse es, a su vez, su encubrirse; un surgir que es, al mismo tiempo, un declinar, y que así se afirma más en sí mismo. En la comprensión de la φύσις como un surgir que convoca a un declinar, la sentencia referida de Heráclito es muy importante, porque esta reúne los términos φύσις y κρύπτεσθαι, en atención a sus sentidos íntimamente vinculados.

Tratemos las palabras dichas por Heráclito, partiendo del original griego de su conocida aseveración. Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ dice Heráclito, lo que comúnmente se traduce como “la naturaleza ama ocultarse”, pero intentando acercarnos más al pensar que se relaciona con el decir de la sentencia, hay que precisar algunas cosas, atendiendo a la lectura heideggeriana. Siendo φύσις surgir y κρύπτεσθαι ocultarse, la reunión de tales palabras en la afirmación de Heráclito supone que en el pensar de este los sentidos de aquellas están naturalmente vinculados, pues el surgir es (está) para ocultarse, y, de esta manera, el ocultarse posibilita el ser del surgir.

2 * En una llamada remite Heidegger en pie de página al fragmento 123 de Heráclito.

Para entender el sentido de esta relación, la palabra φιλεῖ es esencial, pues antes que significar “ama” (palabra que ya presenta un campo semántico más conocido y fijo), significa “dar favor” u “otorgar”. Los términos φιλία y φιλεῖν nombran la idea del favor, “favor” en el sentido de conceder, otorgar algo, pero un conceder u otorgar algo que no se separa de aquello de lo que parte, sino que en su despliegue, al conceder y así, mostrarse, muestra y afirma también aquello de lo que partió, aquello que posibilitó su otorgar (Heidegger 2012: 197). De este modo, una traducción más auténtica y originaria de φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ sería “el surgir da su favor al ocultamiento” o “el surgir favorece el ocultarse”, es decir, “En la φύσις actúa el favor, mas no cualquier favor y favorecimiento, sino el favor en el sentido del favorecer que no favorece otra cosa que el conceder, el propiciar y el otorgamiento de aquello que esencia el surgir” (Heidegger 2012: 154).

En el ocultarse el surgir es, el despliegue del surgir conduce inevitablemente al declinar, y tales no son fases diferentes de un proceso, sino son momentos que suceden y se suceden interminablemente y así se muestran. De esta manera la φύσις llama la atención del ser humano, que convocado por el acontecer de las cosas (que también lo comprende), entiende que se debe referir lo que sucede, se debe contar lo que se muestra, esto es, se debe hablar desde la φύσις.

§3. Φύσις y logos: hablar desde la armonía

El pensamiento inicial que atiende a la φύσις auténticamente, apela a determinados términos para referir de una manera genuina cómo es el acontecer de esta, cómo la misma muestra en su seno el movimiento natural del surgir hacia el ocultarse, y viceversa. Entre tales palabras, se encuentra la “armonía” (ἁρμονία) que en griego significa ensamble, que refiere al ajuste inevitable entre dos cosas, elementos o condiciones. Dicha palabra nombra, pues, la situación en la que dos cosas encajan, en la que dos elementos se remiten a sí necesaria y naturalmente, como respuesta a su ser y, de esta manera, muestran un pleno ensamblaje. Esto se identifica con la condición de la φύσις como un surgir que apunta a un ocultar, y viceversa, pudiendo con ello seguir afirmando su ser. En este sentido, la φύσις

es, en un grado importante, un ensamblaje, se muestra como tal, en tanto se asienta en un movimiento no originado por una fuerza o causa externa a lo que se mueve, sino desplegado desde y por sí (Heidegger 2012: 162-163). La φύσις congrega en su ser el surgir y el ocultar simultáneamente, esto es, el surgir está vuelto hacia el ocultar y el ocultar está vuelto hacia el surgir, al mismo tiempo; de esta manera, el surgir y el ocultar se muestran como condiciones que encajan, que se ensamblan plenamente, y, por ello, no se deben entender como fases que se articulan causalmente. De esta manera, la palabra griega ἄρμυνία aporta en la comprensión de la φύσις y la dinámica que determina su ser, de ahí que tenga sentido integrar dichos términos, pues la identificación entre φύσις y ἄρμυνία evidencia una mejor comprensión del acontecer que conmueve y convoca al ser humano.

Heidegger destaca la preocupación de los pensadores iniciales en torno al ser y subraya como esta preocupación siempre recalca, en mayor o menor medida, en la observación y el pensamiento sobre el ser de la φύσις, sobre cómo es la φύσις. El pensamiento inicial parte de la φύσις y siempre vuelve a ella, evitando, en determinado grado, esgrimir postulados que la trasciendan. Cuando el pensamiento inicial se despliega así evidencia una legítima preocupación, y nos muestra, de este modo, a un ser humano interpelado por el ser que responde ante esta conmoción pensando y hablando auténticamente sobre lo que es.

Sólo porque el ser es experimentado como ensamble y φύσις, y porque se conoce la palabra en su decir como modo fundamental de la percepción del ser, el propio decir puede y debe ser concebido como la relación de apertura con la unidad del ensamble, como recolectar, es decir, como λέγειν. Si no pensamos sobre eso, nunca podremos entrever cómo "colectar" y "recolectar" deben constituir el rasgo fundamental del decir (Heidegger 2012: 200).

El decir propiamente es la respuesta del ser humano ante la presencia de la φύσις, es la continuación natural y auténtica de la interpelación del ser, por ello, dicho decir debe sujetarse, en principio, honestamente, a lo que acontece, esto es, debe hablar desde la armonía que se muestra. Propiamente decir es un dar cuenta de lo que se ve, es, en cierto modo, un "recoger" lo que el acontecimiento de la φύσις muestra, sin, en principio, pronunciarse sobre lo que sucede, sin representar lo que sale al frente y sin,

menos aún, distorsionar lo que se presencia. En este sentido, este decir es un hablar desde la armonía de la φύσις, atendiendo a lo que el ser de esta primariamente presenta, mostrando una apertura al acontecimiento de las cosas y, partiendo de eso, tratando de colectar o recolectar lo que pasa. Tal es el decir que Heidegger quiere rescatar del pensamiento inicial, tal es el sentido de logos (λόγος) que el filósofo alemán quiere realzar, y para ello Heráclito emerge como una figura importante.

El logos de Heráclito no se identifica con las nociones de tratado, discurso o razón, se identifica, más bien, con el decir descrito en las líneas anteriores, porque, según la lectura heideggeriana, la comprensión de dicho logos debe partir de la comprensión del *legein* griego (λέγειν). *Legein*, antes que “decir”, significa “poner delante”, en el sentido de rescatar y poner a la luz aquello que está oculto, significa reunir y, al mismo tiempo, poner delante aquello que suele esconderse. Tal decir es, pues, un decir atento y abierto al acontecer de las cosas, al movimiento de la φύσις.

Antes que identificar al logos como un discurso que se pronuncia sobre las cosas que suceden, se trata de destacar al logos como una especie de “prolongación” de la φύσις, como una extensión del acontecimiento del ser. De esta forma, el decir que es el logos es más que un mero informar, pues es, ante todo, un salvaguardar la situación del ser; el logos es como el lugar o la posada que comprende y reúne todo lo que habita o es en la realidad. La comprensión genuina de esta palabra expresa una convocatoria al gran lugar en donde se hace presente el ser de las cosas, sin entender lugar o posada en términos espaciales, sino como la realidad dinámica en cuyo movimiento se pone delante el ser de la φύσις (Heidegger 1994: 196-197). El logos no es, inicialmente, un discurso terminado descriptivo y propositivo, sino un decir dinámico atento al movimiento que es la φύσις.

Por ello el logos es, primigeniamente, un hablar desde la armonía, una convocatoria al ensamblaje que caracteriza a las distintas y múltiples cosas que acontecen. De esta manera, el logos, así comprendido, busca replicar el movimiento de la φύσις, y por eso muestra una dinámica particular, que recoge, reúne y pone por delante el ser, comprendiendo que la relación intrínseca entre el surgir y el ocultar marca la pauta del movimiento del

mundo. La razón de ser de este logos es, pues, la φύσις y todo lo que esta comprende, su dinámica original; este logos, en cierta forma, se “sujeta” a la φύσις, la sigue, tratando de mostrarla en su naturalidad, cuidándola, sin intervenirla. Ello sustenta la importancia de este decir, y la necesidad de escucharlo, como refiere el fragmento 50 de Heráclito: “no escuchando a mí, sino a la Razón [la Palabra]³ (*logos*), sabio es que reconozcas que todas las cosas son Uno (Mondolfo 2007: 36).” Escuchando a la palabra se puede convenir en que, efectivamente, todas las cosas que suceden confluyen hacia algo común, porque esta palabra o decir inicial, que reúne originariamente, relaciona todos los entes, los congrega, los integra, no por una atribución otorgada o adoptada, sino por la condición del ser que muestra y nombra.

Este logos genuino fue protagonista en el pensamiento inicial, pues los pensadores iniciales atendieron a la interpelación del ser, a la convocatoria de la dinámica armónica de la φύσις, y comprendieron la necesidad de hablar desde el movimiento natural de las cosas, la necesidad de “decir la riqueza de lo simple” (Heidegger 2012: 200).

§4. Aristóteles atiende a la φύσις: la φύσις y el movimiento

En el estudio que emprende Martin Heidegger sobre la φύσις, el filósofo griego Aristóteles también tiene un lugar importante, aun cuando este ya no se encuentra dentro de los márgenes del llamado pensamiento inicial, pero, con todo, su reflexión reserva un espacio relevante a la φύσις y los entes que están en ella. Desde los pensadores iniciales hasta Aristóteles han pasado, sin duda, muchos años de acciones diversas y pensar intenso en el mundo griego, en este tiempo el ser, la φύσις, y el pensamiento orientado a estos se ha conservado, esto es, el griego sigue pensando el ser y hablando sobre este, sigue comprendiendo al mismo como φύσις, pero ese pensar y decir se ha enriquecido y, a su vez, se ha tornado más complejo. Ello en respuesta a más experiencias del ser, a más miradas a este, que develan sus distintos aspectos, que exigen atender más detenidamente a estos, y,

3 Desde la perspectiva de Heidegger, es más pertinente traducir “logos” como palabra y no como razón, debido a la particularidad de este decir y a la carga semántica del término “razón”, alineada con el discurso de la metafísica.

como resultado, que conllevan a nutrir la carga semántica del conjunto de palabras que nombran lo que se vivencia y piensa sobre el ser.

Aristóteles sigue pensando el ser, y lo sigue pensando en relación con la φύσις, en un importante grado. En el despliegue de su reflexión, este retoma nociones y términos presentes en los pensadores iniciales y, paulatinamente, apela a otras palabras y las subraya, en tanto su uso contribuye a la comprensión de ese ser que sigue preocupando, de esa φύσις que sigue convocando. Si el pensamiento inicial llamó la atención sobre el movimiento de la φύσις y, así, inauguró su discusión, Aristóteles hereda esta noción y la aborda minuciosamente, refiriendo de forma constante la palabra que la nombra, es decir, la κίνησις griega.

Aristóteles se dedica a pensar sobre las cosas que son, y en este estudio llama la atención sobre las cosas que son por naturaleza, esto es, las cosas cuyo ser acontece como expresión de la dinámica de la φύσις que las comprende. Con respecto a estas, observa el filósofo griego su vínculo estrecho con el movimiento, afirma que tales, en tanto entes que son en la φύσις, se muestran de tal modo, que parece que tienen en sí mismos el principio del movimiento y, consecuentemente, del reposo (Aristóteles 1996: 192b 10-15). El movimiento es inherente al ente que es en la φύσις, es decir, cada ente se muestra en la φύσις, ante todo, como algo que se mueve y así llama la atención. De esta manera, Aristóteles le otorga un lugar importante en su reflexión al movimiento que atraviesa la situación de todo ente; el protagonismo de este movimiento (κίνησις) se percibe con mayor claridad en el importante escrito aristotélico conocido como *Física*.

(...) fue Aristóteles el único y el primero que convirtió en visión esencial y determinante del hombre occidental lo que nos parece un mero lugar común. Ciertamente, los griegos anteriores a Aristóteles ya habían experimentado que el cielo y el mar, las plantas y los animales están en movimiento, y los pensadores que precedieron a Aristóteles ya habían intentado decir qué es el movimiento; pero, con todo, él fue el primero en alcanzar o incluso en crear ese grado del preguntar desde el que (...) el ser en movimiento es concebido y cuestionado expresamente como el modo fundamental del ser (Heidegger 2001: 202-203).

Dedicarse a la noción del movimiento, en tanto característica esencial de la φύσις, implica una labor delicada orientada a comprender el movimiento en sí, esto es, cómo se mueven los entes y por qué. En cierta forma, Heidegger sigue en esta tarea a Aristóteles, con la exigencia de tratar de comprender, valga la redundancia, la comprensión griega del movimiento, no cayendo en simplificaciones de su sentido que obedezcan a perspectivas de épocas posteriores de la historia occidental, es decir, puntos de vista en los que la fijación de conceptos y la certeza en los significados es lo que prima (Heidegger 2002: 50). Desde este enfoque, el movimiento se entiende de una manera que se aparta tajantemente del genuino significado de κίνησις.

“La φύσις es ἀρχή, esto es, partida para y disposición sobre la movilidad y el reposo, y precisamente de algo que se mueve y que tiene esa ἀρχή en él mismo” (Heidegger 2001: 206). Aristóteles sigue a los pensadores iniciales y atiende a la noción de arché en su reflexión sobre la φύσις, de este modo comprende más a esta. La φύσις se vincula con el movimiento porque la φύσις es inicio y empuje hacia la movilidad y el reposo de algo, pero no en tanto fuerza externa a ese algo que lo determina a moverse, sino en tanto surgir que comprende a este como a todo ente, originariamente, y que al comprenderlo, le otorga la disposición a moverse desde sí mismo, la disposición a la movilidad y al reposo, porque ambos son, desde la visión griega, movimiento.

(En la actualidad tenemos que conseguir dos cosas:

- 1) Librarnos de la opinión de que el movimiento es *ante todo* un cambio de lugar.
- 2) Llegar a entender que para los griegos, y en su calidad de un modo del *ser*, el movimiento tiene el carácter de la llegada a la presencia.) (Heidegger 2001: 207)

Cuando el filósofo alemán Martin Heidegger se dedica a los griegos, parte de un presupuesto al que siempre trata de atenerse, esto es, la idea de que los griegos pensaron y nombraron de una particular y genuina manera el ser, la vida y la φύσις, y la consecuente obligación que nos corresponde a los pensadores que seguimos pensando, o intentando pensar, la experiencia griega, de tratar de comprender, respetar y salvaguardar ese pensar y decir original. Ello implica comenzar por identificar y conservar las diversas

palabras que los griegos usaron para pensar y nombrar lo vivido, y, principalmente, tratar de entender los sentidos originales de dichos términos, que fueron significativos para aquellos. Lo cual perfila una ardua, compleja y desafiante tarea que, con todo, Heidegger considera necesaria, a pesar de las consecuencias ciertamente polémicas que pueda desencadenar; aun cuando ello exija, en ciertos momentos, tomar distancia respecto de la exégesis clásica de determinadas palabras, inaugurando o reinaugurando, incluso, una discusión sobre estas.

Cuando Heidegger se aboca a pensar la κίνησις griega en general, y la κίνησις aristotélica en particular, respeta el presupuesto referido, mostrando una clara convicción y compromiso con la tarea necesaria de comprender, de manera griega, dicho término. En ese sentido, el filósofo alemán busca identificar las distintas posibilidades semánticas de esta palabra, nutriendo su pensar no solo con pasajes de los diferentes escritos de Aristóteles, en los que sí se perfila con claridad un significado, sino también, atendiendo a aquellos en los que se puede percibir que no hay un sentido unívoco para la palabra que preocupa. La ambigüedad que evidencia Aristóteles en determinados momentos de su obra, al referir ciertos términos, parece representar, para Heidegger, una razón más, para dar mayor y mejor sustento a su tarea filológica. En determinados pasajes de la *Física*, se presenta y aborda de manera clara la diferencia entre μεταβολή (cambio) y κίνησις (movimiento), Aristóteles afirma que todo movimiento es un cambio pero no asevera que todo cambio es un movimiento, por ejemplo (Aristóteles 1996: 225a 20 - 225b 5). Pero también se pueden identificar otros momentos en los que el tratamiento aristotélico de tales palabras, al parecer, desestima una diferenciación: "Es, pues, evidente que [el tiempo] no es movimiento. Y no nos importe, por el momento llamarlo "movimiento" o "cambio" (Aristóteles 1996: 218b 20)."

Existen más elementos que sustentan y nutren la reinterpretación que realiza Heidegger del discurso aristotélico sobre ciertas palabras, en general, y la κίνησις, en particular. En las siguientes líneas abordaremos algunos puntos más que permitirán comprender mejor la problemática inaugurada y no acabada, en torno al acercamiento heideggeriano a la κίνησις de Aristóteles (Martínez 2005: 93), teniendo en cuenta que tal mirada se

asienta en la preocupación fundamental que desencadena el pensamiento del filósofo alemán, es decir, la pregunta por el ser y, consecuentemente, el acontecimiento del ser del mundo.

Martin Heidegger observa determinados supuestos de la reflexión moderna y posterior, con respecto a los cuales hay que tomar distancia. Entender que el movimiento es, ante todo, un cambio de lugar, simplifica una condición de todo ente que los griegos comprendieron desde la palabra κίνησις. En relación con esto, el movimiento, en tanto modo esencial del ser, es la llegada a la presencia desde la ausencia, es el tránsito inacabado entre dos condiciones diferentes pero no divorciadas; en este sentido, el movimiento evidencia un despliegue constante que transita entre la movilidad y el reposo, entre el cambio y la permanencia (Heidegger 2001: 207). Desde el pensamiento griego, que un ente se mueva no significa inicialmente que el mismo cambie de lugar, sino que este muestre una dinámica que surge desde sí mismo y que transita interminablemente entre el aparecer y el ocultarse, en general, y entre la movilidad y el reposo, en particular. La comprensión de este movimiento es enriquecida por Aristóteles (siempre partiendo desde la κίνησις) cuando observa el tránsito entre el ser en potencia y el ser en acto, como un movimiento que naturalmente determina a las cosas que son.

Aristóteles da importantes pasos en el pensamiento griego sobre la φύσις, llama la atención sobre todo lo que ve y encuentra en ella, sobre los distintos entes que son en ella y el despliegue que van mostrando. El filósofo griego va trazando una reflexión seria y meticulosa sobre las cosas, como diría Heidegger, que le salen al frente, y así va perfilando un saber con cierto orden que parte de y vuelve a la φύσις, porque está dedicado a ella. Esta dedicación a algo y el respectivo tratamiento serio y comprometido con lo mismo, da lugar al saber, saber que responde al griego ἐπιστήμη, que significa reflexionar sobre un asunto para conocerlo desde sus fundamentos y hablar al respecto. Esta dedicación a la φύσις y todo lo que la misma comprende es, en Aristóteles, episteme φυσική, dedicación y reflexión sobre la φύσις, sobre los distintos entes que se mueven en ella, sobre la totalidad de lo ente.

La ἐπιστήμη φυσική no es sólo una recopilación de hechos en los diversos ámbitos, sino que en la misma medida y originalmente es un reflexionar sobre la interna legalidad de todo este ámbito mismo. Se pregunta qué es la vida misma, qué es el alma, el surgir y el perecer (γένεσις y φθορά), qué es el suceder en cuanto tal, qué es el movimiento, qué el lugar, qué el tiempo, qué el vacío en el que se mueve lo movido, qué es este automotor en su conjunto y qué es el primer motor (Heidegger 2010: 59).

Esta reflexión sobre la φύσις es una dedicación a la misma porque no se aparta de ella, porque nace con ocasión de ella y porque se reconoce siendo en ella y “padeciendo” todo lo que ocurre en ella: la vida misma, el alma, el surgir, el perecer, el movimiento, el vacío, el tiempo. La dedicación a la φύσις es, en síntesis, el pensar consagrado a la vida que acontece moviéndose; estudiar la φύσις, es, en otras palabras, pensar (cómo es) la vida y su movimiento permanente. Heidegger destaca dicho acercamiento aristotélico a la φύσις y considera que el mismo es factible gracias al término κίνησις y a las posibilidades de comprensión que tal otorga.

El ser del acontecimiento de la φύσις descansa en la κίνησις, por ello, todo pensar serio, riguroso y auténtico sobre aquella tiene que partir de su movimiento, tratando de entender a este en su variedad en atención a los distintos entes que son. Y entre estos, llama la atención uno que es existencia, porque es posibilidad de ser de muchas maneras y posibilidad, naturalmente, de comprender y comprenderse, este es el ser humano (*Dasein*). El ser humano es en la φύσις, y por ende, acontece en ella moviéndose; el ser humano es un ente que vive, junto a los demás entes, moviéndose. Si para Heidegger atender al ser humano es crucial, ello desencadena una tarea insoslayable, que es atender a la vida humana y su movimiento; el filósofo alemán orienta así su pensar, partiendo siempre de las posibilidades que le da la κίνησις griega y de la dedicación aristotélica a esta.

El ser humano es un ente particular y, por ende, su movimiento también; si es imperioso pensar al *Dasein* y comprenderlo –como en determinada etapa del pensar de Heidegger se evidencia–, es necesario entender el movimiento de la vida humana principalmente. Para ello, Heidegger se sirve del espectro semántico que la κίνησις griega y aristotélica le otorga, en principio; de ahí que priorizar pasajes claros y desestimar

pasajes ambiguos en los que el filósofo griego refiere el movimiento, no es el proceder. Por el contrario, la tarea de comprender la vida humana y su estructura ontológica debe desarrollarse atendiendo a la κίνησις en toda su extensión, para aprovechar la gama semántica de esta palabra en la mejor comprensión de cómo es y acontece esa vida (Backman 2006: 242). Comprender este acontecimiento es prioritario para un joven Heidegger en algunos de sus primeros escritos, y para el pensador maduro, en cierto grado, en ulteriores publicaciones, porque la vida fáctica del ser humano o *Dasein* que se preocupa por su ser y que difícilmente se puede hacer cargo de sí, es muy importante para comprender y enfrentar la cuestión inicial que moviliza al pensar de Heidegger (Heidegger 2002: 32)⁴.

Sin embargo, si bien el ser humano es un ente particular y relevante para la cuestión del ser, no es el único ente que acontece, este está junto a otros entes que, sin ser como él, acontecen también y muestran un movimiento. Los demás entes que no son *Dasein* también son y se mueven, y para comprender su despliegue, se debe partir también de la κίνησις. El referente inicial griego para referir el movimiento siempre será esta palabra para Heidegger, sin duda, pero dicho punto de partida común, no debe impedir reconocer y atender a las diferencias que existen entre el ser humano y los demás entes, en general, y a la distancia que existe entre sus respectivos movimientos, en particular. Pues una cosa es la praxis incesante e impredecible que atraviesa la vida de un ser que siente y piensa, y otra la dinámica, en cierto grado regular, que se despliega a lo largo de la vida de una planta o de un animal como el perro, por ejemplo. Heidegger, leyendo a Aristóteles, piensa que los referidos entes se mueven, sin duda, pero su movimiento no es el mismo, a pesar de los puntos en común que se pueden identificar en ellos, como el cambio, es decir, el hecho de pasar de una situación a otra distinta.

4 La mirada heideggeriana a la κίνησις, bajo estos supuestos y con estos objetivos, ha forjado y nutrido una discusión inacabada en la que importantes discursos como el de Franco Volpi o el de Thomas Sheehan han participado. Cfr. Volpi, Franco, 2012. *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: FCE y Sheehan, Thomas J., 1975. Heidegger, Aristotle and Phenomenology. *Philosophy Today*, 19 (2), 87-94.

En principio, el gran punto en común, como punto de partida además, sigue siendo la *κίνησις*, en su amplitud y ambigüedad significativa, pero es justamente este carácter ciertamente laxo, y eventualmente confuso, de dicho término, lo que conduce a pensar y apelar a determinadas palabras en alemán para seguir atendiendo al movimiento de los demás entes y destacando al movimiento de la vida humana. En la obra de Heidegger, aunque con mayor intensidad en sus primeros escritos, el término alemán *Bewegtheit* se presenta para referir al movimiento o actividad de la vida del ser humano, en tanto que la palabra *Bewegung* nombra el movimiento de los demás seres que no son *Dasein*. El objetivo de esta apelación a diferentes términos es precisar que la actividad humana no es idéntica a la actividad de las plantas o de los animales, el ser humano y estos se mueven, sin duda, pero el movimiento de aquel es particular, más complejo, contempla más variables, pues recae en alguien que es posibilidad de comprensión y de comprenderse. La diferenciación es necesaria para Heidegger, aunque esta no expresa una tarea acabada.

En escritos como *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, el contraste referido evidencia una asociación fuerte entre *Bewegung* y *κίνησις*, y una distancia entre esta y *Bewegtheit*; en esa etapa de su pensamiento, Heidegger entendió que el movimiento de los entes que no eran el ser humano se comprendía mejor apelando al mencionado término griego, en tanto *κίνησις* refiere mejor a la actividad menos imprevisible de estos, sin desconocer el grado de complejidad, ya explicado, de esta palabra. Mientras que era mejor apelar a otro nombre que refera al movimiento peculiar de un ser que si bien come, bebe, siente frío y calor, también piensa, duda, se equivoca, se angustia y, con todo, quiere comprender; dicho nombre es *Bewegtheit*. Así, la traducción de esta palabra es compleja, no goza de la precisión que, en cierto grado, *Bewegung* tiene; para Heidegger *Bewegung* es movimiento, y *Bewegtheit* podría ser “movimiento vital humano”, aunque este enunciado así planteado, no recoja plenamente, sin duda, la idea que se nombra con la palabra que traduce, o intenta traducir. No obstante, en escritos posteriores, como *Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις*, *Aristóteles, Física, B, 1*, la comprensión y, consecuentemente, la traducción de *Bewegtheit* se actualiza, renovándose la relación entre esta palabra y algunos términos griegos como *ἐνέργεια* (Segura Peraita 2002: 42-43, 151-152).

Siempre debemos tener en cuenta que para el filósofo alemán las palabras no tienen significados fijos, y se pueden recrear en atención al sentido que quieren referir, y en esta situación, el pensar y nombrar de los griegos está ahí para ser reconsiderado.

Heidegger siempre vuelve al pensamiento inicial y a la filosofía clásica griega, no necesariamente solo para suscribir sus ideas, sino también para confrontarse con ellas; en todo caso, siempre habrá que reconocer la originalidad de las ideas de los griegos, que inauguraron, genuinamente, la historia del ser.

Si nos preguntamos por la “física”, por ejemplo, en tanto ciencia, tendremos que remitirnos a los griegos en general, y a Aristóteles, en particular, en atención a su interés, preocupación y compromiso con la φύσις. La reflexión aristotélica sobre la φύσις es también φύσις, es “física”, pues nace de ella y vuelve a ella, no la pierde de vista, no la olvida; esto es, no toma distancia respecto de ella, para estudiarla sistemática y objetivamente. Esta “física” está en los albores de lo que en siglos posteriores se llamará “ciencia”, pero todavía está muy alejada de la física moderna y de la ciencia moderna. Pues aquella “física”, sostiene Heidegger (leyendo a Aristóteles) es la original meta-física, esto es, es atender al entorno, tratar sobre él; esta meta-física es pensar y hablar sobre la φύσις originariamente, responder con reflexión a lo que surge y se presenta en la φύσις y luego decir cosas al respecto. Tal es la meta-φύσις, primaria, original, que constituye un momento importante en la historia del pensamiento occidental (Heidegger 2001: 201).

La meta-φύσις es φύσις, pues no se desprende de ella, pues es un quehacer que se reconoce en ella porque nace de ella y siempre vuelve a ella, un quehacer cuyo despliegue se inscribe en esta, y se inscribe también en esta quien se hace cargo de este quehacer. La φύσις es protagonista porque con ocasión de ella, todo se da, todo sucede y todo se piensa. Ella es el surgir y el declinar, el movimiento y el reposo, el desocultamiento y el encubrimiento de todo ente; la φύσις es, por ende, movimiento constante, nacimiento y ocaso continuo y eterno. De ahí que definir a la φύσις griega pueda siempre ser problemático, porque ello debería asentarse en una exigencia de fidelidad a la experiencia del ser, lo que eventualmente se puede oponer a la

precisión y fijación características de una definición. A partir de la lectura de los textos de Aristóteles, podemos percibir que este filósofo fue partícipe de la mencionada problemática, en tanto reflexionó sobre algunas acepciones de la palabra φύσις.

Aristóteles reflexiona sobre la comprensión de la φύσις y diferencia dos sentidos que identifica en esta; la φύσις como lo que refiere a lo que nace o surge, y la misma palabra como lo que alude al proceso de nacer o surgir. Por un lado, se pondría énfasis en una situación concreta, y por el otro, en la acción misma que es constante y que da lugar a dicha situación (Aristóteles 1996: 193b 15-17). Pero además este filósofo griego enriquece su preocupación por el ser y la φύσις, incorporando en su reflexión algunos términos cuyos sentidos están estrechamente relacionados con aquello que se piensa. De esta manera, la preocupación por el ser y el interés por la φύσις se conservan en el pensamiento griego, enriqueciéndose ambos y tornándose, a la vez, más complejos.

§5. La φύσις como *ousía*. (El inicio de) El tránsito de la φύσις a la naturaleza

Conforme desarrolla su pensamiento, Aristóteles atiende a un término que los griegos usan para referir al significado de lo ente en tanto ente, de lo que es en tanto que es, es decir, lo que constituye el ser del ente en su totalidad; dicha palabra es οὐσία. El filósofo griego rescata y subraya esta palabra, siempre bajo el marco de su dedicación al ser y la φύσις, y una mejor comprensión de estos; sin embargo, la participación de este término en la reflexión aristotélica va a conducir, indefectiblemente, a nutrir y complejizar la comprensión de estas nociones. El acercamiento al ser por parte del pensador inicial no se olvida, pero, con los nuevos pensadores, el estudio sobre el ser va incorporando otros elementos que, en cierto grado, lo diversifican (Heidegger 2010: 59).

Con la paulatina articulación entre ser, φύσις y *ousía*, en Aristóteles encontramos, según Heidegger, dos significados de φύσις: la φύσις como lo ente en su conjunto o totalidad, y la φύσις como la esencialidad de lo ente en

cuanto tal, es decir, como ousía. Pero estos dos sentidos de la φύσις aristotélica no se desagregan, sino, buscan integrarse en la reflexión del filósofo griego. Tales sentidos expresan un doble preguntar que no recalca en dos disciplinas distintas, sino, en un saber básico y primordial, que se llama *prote philosophia*, la Filosofía Primera, que es un preguntar que es el auténtico filosofar (Heidegger 2010: 60). El pensamiento de Aristóteles congrega el preguntar por la totalidad del ente o, atendiendo a su terminología, los φύσει ὄντα, y el preguntar por el ser del ente, que se llama ousía. El auténtico filosofar aristotélico pregunta por la φύσις, en ese doble sentido, por el ente mismo y por el ser.

De lo dicho resulta que la naturaleza [traducción del término φύσις], primariamente y en el sentido fundamental de la palabra, es *la entidad* [traducción de la palabra οὐσία] *de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas*. En efecto, la materia se denomina naturaleza porque es capaz de recibir aquélla, y las generaciones y el crecimiento porque son movimientos que se originan de ella (Aristóteles 1998: 1015a 12-18).

Así como la φύσις refiere a la totalidad de lo ente, también refiere a la esencia de lo ente, esto es, a lo que posibilita que el ente sea y, por tanto, que el ser acontezca. Este significado de la φύσις se comprende bajo el término “οὐσία” y se articula, también, con la noción de presencia. La esencia del ser, esto es, lo primordial del ser, es su acontecer, el acontecimiento que comprende el surgir que se condice con el aparecer y, así, es presencia, para luego declinar, ocultándose con miras a un próximo surgimiento. En el desarrollo del pensamiento griego, la φύσις también es ousía, pues es lo que posibilita y conserva el aparecer, lo que desencadena y garantiza el hacerse presente, en ese sentido, también es presencia; pero ousía y presencia que no denotan estaticidad o inamovilidad, sino permanencia en el imperar y decaer constante de los entes que son.

“Ser” quiere decir para los griegos: la *estabilidad* en el doble sentido:

1. El estar en sí mismo en tanto lo que está surgiendo (φύσις),
2. pero como tal “estable”, es decir, permanente, el perdurar (ουσία).

No-ser significa por tanto: salir de esta estabilidad surgida en y por sí misma (...) (Heidegger 1997: 65).

No es lo mismo estabilidad que “estaticidad”, pues la primera se inscribe en el permanente movimiento que significa la φύσις, por el contrario, la segunda refiere a la quietud, a la fijación en un estado inalterable, a la afirmación de una situación segura e inquebrantable, que, en tanto reprime o va en contra del movimiento constante, es para los griegos, no ser. Para salvaguardar el ser, no hay que dejar de atender a la φύσις, lo que, sin embargo, no es una actividad sencilla, porque el ser es particularmente complejo y, por ende, es difícil su comprensión (y fácil su tergiversación) y en este intento de comprenderlo se puede querer asirlo, retenerlo, para facilitar su conocimiento. Pero cómo se retiene lo que surge permanentemente, lo que declina constantemente, lo que surge en su declinar, lo que declina en su surgir, la respuesta es, únicamente, yendo contra eso.

No existe distancia, en principio, entre la φύσις y el ente, ambos acontecen juntos, la φύσις comprende a los entes y estos, al surgir y declinar, muestran qué es y cómo es la φύσις. Esta no rige sobre los entes, sino, muestra lo que son estos, en ese sentido, es (como) la *naturaleza* de lo ente, refiere el ser mismo de las cosas. Así puede ir posicionándose el término “naturaleza” en el pensamiento sobre la φύσις, en tanto puede aportar a la comprensión de uno de los grandes sentidos de esta. Si φύσις es la esencia de todo ente, esto es, lo que significa ser algo, φύσις puede denotar la idea de la naturaleza de todo ente que es; en este sentido, cuando se dice “la naturaleza de las cosas” (por ejemplo, la naturaleza del espíritu, la naturaleza de la obra de arte, etc.) podemos comprender a la φύσις (Heidegger 2010: 57-58). Así pues, la palabra “naturaleza” puede tener un lugar en el pensamiento sobre la φύσις, en tanto lo que dice puede aportar a comprender lo que dice la φύσις. Por el contrario, el término “naturaleza” no se hace presente, o, en todo caso, no debiera hacerse presente, para regir sobre la φύσις, para evaluar, restringir y fijar su sentido, imponiéndole una base semántica que no reconoce, porque pierde de vista su acontecimiento particular.

La tarea de pensar la φύσις y hablar auténticamente de ella ha sido una labor importante y no sencilla para el pensamiento griego. Heidegger destaca en este trabajo, primero, a los pensadores iniciales, y luego a Aristóteles; el despliegue del pensamiento de este último, abocado al ser y la φύσις, en determinado momento, aumenta el grado de dificultad en la

comprensión de estos. Lo que se entiende en atención a la minuciosidad y rigor que caracterizó a la reflexión de este filósofo griego, a medida que avanzaba analizando los distintos aspectos de la realidad. En su prolíja actividad, Aristóteles no dejó de atender y dedicarse a la φύσις y al ser, y en este trabajo entendió la importancia de incorporar distintas ideas y más términos a su reflexión.

El compromiso de abordar con rigor qué significa ser, lo condujo a pensar y referir la noción del saber sobre el ser mismo, esto es, la idea de la ciencia del ser en cuanto ser, que se reconoce como Filosofía Primera. En el escrito *Metafísica*, Aristóteles insiste en esta cuestión, como el saber supremo orientado al ser, y se dedica, en determinados momentos, a reflexionar sobre la jerarquía de este saber, respecto de otros, enfatizando la importancia de su materia de reflexión, es decir, lo que es ser, en principio (Aristóteles 1998: 1003a 20-30). El lugar preponderante de la Filosofía Primera en la reflexión humana se asienta en la necesidad y prioridad de aquello que estudia, es decir, el ser en tanto ser, lo que consecuentemente conduce a precisar su distancia respecto de otros saberes y de otras preocupaciones que no dejan de ser importantes, pero no son más importantes. “Pero puesto que hay alguien por encima del físico (la naturaleza, en efecto, constituye un género de lo que es), su investigación corresponderá al que investigue lo universal y la entidad primera. La física es también cierto tipo de sabiduría, pero no primera” (Aristóteles 1998: 1005a 32-35).

En determinados pasajes de su reflexión, Aristóteles es más directo para marcar la jerarquía del que se dedica a investigar sobre lo que significa fundamentalmente ser, respecto de aquel cuya labor se concentra en la naturaleza y a quien reconoce como “físico”. Este es físico porque su saber es la “física” (φυσική), en otras palabras, porque su conocimiento se orienta hacia las cosas que se caracterizan por el movimiento, un movimiento que parte de ellas mismas. Enriquece su razonamiento Aristóteles indicando que la naturaleza, como materia de estudio del físico, constituye un género de lo que es, es decir, no es el ser en cuanto ser, y por ende, su respectivo conocimiento es un tipo de sabiduría, pero no la primera.

Reiteramos, estas observaciones son consecuencia del rigor y compromiso de la filosofía aristotélica dedicada al estudio del ser, pero este trabajo meticuloso incide, a la vez, en la complejidad del conocimiento de este, pues recalca en distinciones (saber primero y otros saberes; el ser propiamente y géneros de ser) que al redundar en jerarquizaciones, promueven un reordenamiento del pensamiento humano, en el que se podría entender que la φύσις y la φυσική que se dedica a ella, son importantes, pero ya no lo más importante. En este punto se puede identificar un momento de la filosofía aristotélica en el que esta se separa, en determinado grado, del saber de los pensadores iniciales.

La φύσις sigue siendo importante en la reflexión aristotélica, ello no se puede negar, la dedicación a ella confluye con el interés por el ser, como observamos en páginas atrás, siguiendo a Heidegger. Este identifica dos sentidos de la φύσις en Aristóteles, la totalidad de lo ente y el ser del ente, y afirma que estos sentidos se encuentran en el saber básico y primordial que es la filosofía primera. Con todo, es pertinente indicar que ciertas líneas de la *Metafísica* de Aristóteles (citadas en la página anterior), sugieren continuar la discusión sobre la relación armónica entre el ser y la φύσις. En el texto *Heráclito*, Heidegger aporta en esta discusión pensando sesudamente en los fragmentos de este pensador inicial. “La φύσις se encuentra por encima de los dioses y de los hombres. (...) Antes de todo ente y antes de todo origen del ente a partir del ente, esencia el propio ser. Éste no es un hecho, y por eso no posee ningún comienzo determinado en un ahora y en ningún fin que corresponda a su propia consistencia” (Heidegger 2012: 187-188).

El desarrollo del pensamiento griego se inicia con los pensadores iniciales y su preocupación por el ser y la φύσις. Pero este pensamiento también trasciende a tales pensadores y muestra particularidades en la época clásica griega, con la dedicación de Aristóteles, por ejemplo, a la cuestión del ser, y la consideración de determinadas acepciones de este, así como la incorporación de ciertas palabras que se identifican con él. En el espectro del pensamiento griego, la φύσις es el ser, pero esta también es ousía; lo que enriquece y torna complejo el panorama del pensar sobre el ser y nos convoca a estar atentos a su reflexión. Pues afirmar que la φύσις es el despliegue del ser, esto es, la dinámica del surgir que se oculta permanentemente, denota

un sentido, e identificar a la φύσις con la esencia de todo lo que es ente, es decir, una entidad o forma que permanece y distingue a lo que es, puede referir otro significado, que se aleje del movimiento constante y se acerque a la quietud de una definición permanente.

Definir es fijar un significado, delimitar un sentido, poner coordenadas precisas a una realidad, para conocerla y esgrimir un discurso sobre ella. En ese sentido, recalar en una definición precisa y permanente de la φύσις puede generar, por lo menos, suspicacias, dado el movimiento y cambio intrínseco a ella, porque podría ignorar su ser (en el mejor de los casos) o ir en contra de él (en el peor escenario). El pensamiento griego también nos confronta con esa eventual problemática.

En épocas posteriores de la historia, el ser humano continuó pensando su situación, atendiendo a su entorno y confrontándose con los demás seres humanos y las diversas cosas; y en el desarrollo de su saber, fueron emergiendo nuevas nociones y términos para entender su condición y hablar sobre ella. En esta lógica, la historia del pensamiento occidental nos muestra el protagonismo que fue adquiriendo la palabra “naturaleza” para referir al entorno en el conocimiento humano, paralelamente a la paulatina pérdida de vigencia del término φύσις. Situación que expresa más que un mero cambio de nombre a partir de una simple traducción, pues nos confronta con un cambio de actitud, de disposición, y de respuesta ante la interpelación de las diversas cosas de la realidad que el ser humano quiere conocer.

§6. Atender a la naturaleza es pensar el ser y la φύσις

Afirmar que la palabra “naturaleza” hoy traduce al original griego φύσις es una aseveración sugerente, en el mejor de los casos, y un enunciado polémico, en el peor escenario. Pues la gama semántica del término “naturaleza” refiere significados alejados del sentido original de φύσις. Sabiendo esto, podemos apuntar a plantear cuidadosamente las distinciones semánticas respectivas, o ignorar esta tarea y asumir la legitimidad de una traducción, que no es estrictamente válida y que, al contrario, puede

expresar una extrapolación peligrosa y perjudicial. Se debe hilar fino en esta discusión, porque si bien φύσις y naturaleza no significan lo mismo, la primera es el antecedente fundamental del concepto de naturaleza, perfilado y consolidado en el pensamiento moderno. De ahí que entender a la naturaleza –sobre todo en una coyuntura como la actual, en la que se reconoce su estado crítico– exija atender y comprender a su principal antecedente, la φύσις.

Heidegger se inscribe en esta tarea de pensar a la φύσις y destacar su sentido genuino, pero esta labor tiene que convivir con la representación de lo que rodea al ser humano –y de lo que también es parte– como un todo compacto, como una región claramente delimitada, que está a disposición de la mente humana para su conocimiento. Una convivencia difícil que tiene que lidiar con una representación amenazante para la φύσις, pues, desde que aquella se adoptó y consolidó en el pensamiento occidental, ha querido abordar a esta bajo sus presupuestos, desconociendo su ser.

(...) pero tomamos la φύσις como una especie de cobertura capaz de abarcarlo todo, donde empacamos nuestra representación moderna de las cosas como entes. Pero cometemos ahora el equívoco más grave, pues la φύσις como el constante surgir no es una cobertura neutra, un “continente” (...). El puro surgir domina las montañas y el mar, los árboles y los pájaros. Su ser mismo es determinado por la φύσις y como φύσις y, sólo así, puede experimentarse. Montañas, mar y cada ente no requieren de una “cobertura”, porque ésta, en tanto es, “es” en el modo del surgir (Heidegger 2012: 124-125).

Toda “cobertura” o representación de las cosas no antecede al ser, sino, está sujeta a este, porque la φύσις es primera, ontológica y cronológicamente; su olvido, que es el olvido del ser, no denota su inexistencia. La φύσις es y sucede mostrando cómo confluyen el imperar y el decaer, el surgir y el declinar, y eso no se puede enmarcar rígidamente, no se puede delimitar cual región autónoma. El movimiento originario e interminable de la φύσις es libre por sí, no por una declaración externa a él, no porque un agente externo a él, o que intenta sustraerse de él, esgrima un discurso que postula su autonomía y sustenta la necesidad de su delimitación. La φύσις, como el ser, desborda cualquier intento de compartimentación, de demarcación estricta. Con todo, si se le “fija” de esta manera, se le desconoce, no se le

comprende, se le relega y, en el peor de los casos, se le olvida, aun cuando se siga nombrando y se siga hablando de la φύσις.

Por eso pensar la φύσις en el siglo XX, siguiendo a Heidegger, y en nuestro siglo, es muy difícil, en principio porque la experiencia de la φύσις es difícil, en tanto surgir que se oculta que no se puede concebir como objeto, que no puede dar lugar a una clara, ordenada y fija delimitación. La φύσις se distancia de la lógica con la que desde hace mucho tiempo procedemos los seres humanos, según la cual, a cada palabra que pronunciamos le corresponde, sin discusión, un objeto. Cuando decimos “casa” nos referimos al objeto correspondiente, cuando decimos “montaña”, pensamos en la representación que se ajusta; pero cuando decimos φύσις, pensada originaria y auténticamente (como lo hicieron los griegos), no encontramos respuesta inmediata, no encontramos un objeto que represente correcta y certeramente lo que se dice. Lo que pone en discusión nuestro conocimiento y, además, nuestra capacidad de nombrar, abordar y entender diversas cosas. Con todo, seguimos intentando encontrar el objeto para la φύσις, consciente o inconscientemente, y al no dar con el mismo, consideramos esto como un asunto enredado, una cuestión “complicada”. “Esto “complicado” es lo insoportable para el saludable entendimiento “natural” del hombre que sale al encuentro con la recusación” (Heidegger 2012: 155-156).

Sin embargo, asumir que este asunto es “complicado” y permanecer ahí no es, después de todo, la peor conclusión, pues está el otro escenario en el que se equipara a la φύσις con una representación, con el concepto de naturaleza, con ese ámbito de la realidad circunscrito por la mente humana y atravesado por una lógica determinada. Tal proceder se instala en una etapa de la historia, en una época del pensamiento occidental, en un momento de la historia del ser, que, de ahí en adelante, avanza reafirmando y actualizando sus presupuestos, su esencia y su conocimiento. Así se delinea paulatinamente y consolida el momento de la Física moderna (que no es la φυσική), que es ciencia física, producto del trabajo de la mente humana que se orienta a su entorno y que, al estudiarlo, decide establecer y diferenciar ámbitos para optimizar su conocimiento. Bajo esta lógica emerge la “naturaleza”, este término que refiere una representación, y la φύσις se concibe como una palabra que alude a lo que antes fue, como un ejemplo para

rememorar lo anterior que ya pasó. Se concibe la φύσις como un rótulo que indica una realidad que ya no existe, cuyo acontecimiento se interrumpió; lo que es falso porque el movimiento inherente al mundo persiste, a pesar de que, muchas veces, el ser humano no lo atienda, o la acción humana lo interrumpa, se contraponga al mismo o lo niegue. “El originario imperar, la φύσις, se degrada entonces al estado de modelo para la reproducción y la imitación. La naturaleza se convierte en un ámbito especial diferenciado del arte y de todo lo producible y planificable” (Heidegger 1997: 64). En el avance de la historia del ser, la naturaleza toma el lugar de la φύσις.

El concepto de naturaleza refiere un ámbito claramente delimitado que comprende determinados entes sujetos a una lógica y procesos definidos, es un ámbito o dimensión de la realidad que se diferencia de otros como el arte o la sociedad. Desde la comprensión de la φύσις como el movimiento permanente del surgir orientado al declinar, que se expresa en la tensión entre los múltiples y diversos contrarios como ensamblaje pleno que es armonía, tal diferenciación no tiene sentido. Desde el pensamiento griego, marcar una clara distancia entre el acontecer de la φύσις y los conflictos humanos, entre la dinámica de la φύσις y expresiones que recrean las vivencias de los griegos (una historia trágica, un templo sagrado, un ritual festivo, etc.) no expresa un proceder que fluya con naturalidad y goce de legitimidad, pues la φύσις conserva un vínculo importante con el ser y el movimiento (κίνησις) que lo acompaña. Cuando en el fragmento 41 de Heráclito se afirma que “Una sola cosa es lo sabio, conocer la Razón, por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas” (Mondolfo 2007: 35), se puede entender que el interés de este pensador por la φύσις y su decir (logos) no es únicamente un interés por la φύσις *per se*, sino una preocupación por esta en tanto la vida del ser humano está indisolublemente vinculada a ella (Kirk, Raven y Schofield 1987: 237-238). Esto es, todas las cosas que pasan y todas las experiencias humanas que suceden conservan una relación esencial, en tanto todo está inscrito en el movimiento del ser de la φύσις, por eso, saber es develar o hablar sobre ese vínculo primigenio.

Sin embargo, si bien la “naturaleza” no es la φύσις, tampoco estas se divorcian tajantemente, pues hay cierta relación que se mantiene y que descansa en el planteamiento de interrogantes y la necesidad de saber.

Lo que se dice sobre la φύσις responde al asombro del ser humano por lo que lo rodea y su necesidad de comprenderlo, esa incertidumbre inicial se mantuvo y determinó el andar del pensamiento, pero con el pasar de las etapas de la historia, tal fue obnubilada por las respuestas que generó la mente humana, que se volvió protagonista en detrimento del movimiento original de las cosas que inicialmente llamó la atención. Con todo, la naturaleza como palabra y concepto que postuló la razón humana para estructurar la realidad circundante y avanzar en su conocimiento, descansa en las preguntas del ser humano y en el proceder que este perfiló para responder a su necesidad de saber.

Por ello, si hoy preocupa la situación de la naturaleza, dicha preocupación debe conducirnos a pensarla honestamente. Como afirmaría Martin Heidegger, hay que pensar la situación de la naturaleza en la historia del ser, pues hay que pensar lo que ella dejó en el camino en nombre de lo que afirmó y proyectó para el futuro, futuro que es ahora y que es mañana. Pensar a la naturaleza en la historia del ser implica ensayar un acercamiento a ella, libre, en lo posible, de presupuestos y proyecciones consensuadas; dicho acercamiento debe esforzarse por atender a lo que informan todas las cosas comprendidas en ella, sobre todo, en una coyuntura crítica como la actual. Apelando a la clásica expresión fenomenológica, se trata de reorientar la mirada “a las cosas mismas” para escuchar y comprender lo que ellas informan; lo importante es discutir, por ejemplo, el concepto de cambio climático, atendiendo constantemente a las manifestaciones de este, es decir, el estado del aire que respiran muchas personas, las singulares e inéditas variaciones de la temperatura en determinadas latitudes, o el aumento del nivel del mar.

Pero esta atención debe procurar poner entre paréntesis, en cierto grado y por lo menos temporalmente, lo que ya presuponemos de la marcha de la naturaleza y todo lo que esta comprende, para intentar acercarnos de una manera más genuina y auténtica a las cosas que suceden en el entorno y que nos afectan, mostrando apertura con respecto a su surgir y a su declinar, a su movimiento particular. Lo que no debe suponer socavar las bases de la ciencia, pero sí el no dejar de reconocer que siempre hay que reexaminar los presupuestos del conocimiento humano, no como

respuesta a una mera curiosidad intelectual, sino como consecuencia de un permanente escuchar a la naturaleza para comprender lo que dice. Todo esto confluye con asumir la problemática del ser de la naturaleza, esto es, reconocer la actualidad de la discusión sobre el significado de la naturaleza y hacerse cargo de ella. La pregunta ¿qué es la naturaleza? honestamente planteada, conducirá, en cierto grado, a reflexionar sobre la emergencia del respectivo concepto en el pensamiento occidental, y, de esa manera, develará lo actual que puede ser abordar el problema del ser y el sentido de la φύσις.

Bibliografía

- Aristóteles, 1996. *Física*. Traducción de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Aristóteles, 1998. *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Backman, Jussi, 2006. Divine and mortal motivation: on the movement of life in Aristotle and Heidegger. *Continental Philosophy Review* 38, 241-261.
- Heidegger, Martin, 1994. Logos. En: *Conferencias y Artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona: Serbal, 179-199.
- Heidegger, Martin, 1997. *Introducción a la metafísica*. Traducción de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Heidegger, Martin, 2001. Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις. Aristóteles, *Física*, B, 1. En: *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 199-249.
- Heidegger, Martin, 2002. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) Informe Natorp (1921-1922)*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin, 2005. *Parménides*. Traducción de Carlos Másmela. Madrid: Akal.
- Heidegger, Martin, 2010. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin, 2012. *Heráclito*. Traducción de Carlos Másmela. Buenos Aires: El hilo de Ariadna.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield M., 1987. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Traducción de Jesús García Fernández. Madrid: Gredos.
- Martínez Matías, Paloma, 2005. La dinámica de la facticidad. *Revista de Filosofía* 30 (2), 89-118.

Mondolfo, Rodolfo, 2007. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Traducción de Oberdan Caletti. México D.F. Siglo XXI.

Segura Peraita, Carmen, 2002. *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.