

La phýsis en Heidegger

Acerca de una “metafísica” olvidada

Andrés Adán Rioja

1. Introducción

Aparentemente, la frase: “el olvido del ser” (*Seinvergessenheit*) podría resumir el contenido de toda la metafísica, según ciertas declaraciones vertidas aquí y allá en la obra de Heidegger. Desde las primeras líneas de *Ser y tiempo*, donde se afirma que “la pregunta por el ser” ha caído en el olvido, a pesar del supuesto interés por la metafísica en la época en que se publicó el libro (cf. Heidegger, 2006, p. 25), hasta las observaciones ya maduras del Heidegger de los seminarios sobre filosofía antigua de la década de los 40s, la palabra “metafísica” y lo que ella designa no parecen contar entre los términos favoritos del pensador de la Selva Negra. La muestra más clara al respecto la encontramos en el seminario sobre “El inicio del pensar occidental”, dictado el semestre de verano de 1943. Allí Heidegger define uno de los rasgos más sobresalientes de lo que podríamos llamar el pensar metafísico, contraponiéndolo a otra forma de pensar, aún no metafísica, que a su juicio sería el pensar inicial de los presocráticos:

La pregunta *tí tò ón* no piensa *tá physiká*, sino que piensa *metá tá physiká*. [...] Desde Platón y Aristóteles, el pensar occidental es hasta hoy “metafísica”. Al contrario, el pensar de los pensadores iniciales no es aún metafísico. Ellos piensan también el ser, pero lo piensan de otro modo. Por eso, al pronunciar la palabra *tò ón*, *tà ónta*, el ente, los pensadores iniciales, justamente por ser pensadores, no piensan sustantivamente la palabra “participial”, sino verbalmente, *tò ón*, el ente, es pensado en el sentido de siendo, esto es, del ser (Heidegger, 2012, p. 79).

Los pensadores iniciales, evidentemente, son los que conocemos por los manuales de Historia de la Filosofía con el nombre de “presocráticos”. En alguna ocasión, Heidegger enumera su santa trinidad: Anaximandro, Heráclito y Parménides (cf. Heidegger, 2010, pp. 261-263). Estos tres, en efecto, no serían aún

metafísicos por lo mismo que, estrictamente hablando, no serían todavía filósofos, al menos en el sentido “socrático” del término. Filósofos propiamente dichos habrían sido aquellos que, siguiendo la estela de Sócrates, se apartaron deliberadamente de las cuestiones acerca de la *phýsis* y el *kósmos*, como el propio Sócrates en su juventud (cf. *Fedón*, 96a 7 ss). Semejante apartamiento, lejos de constituir solamente un giro de intereses hacia el problema antropológico, como suele interpretarse, representa más bien la aparición de una manera específica de pensar, como bien señala Heidegger. *Tí tò ón; ¿qué es el ente?*, sería la pregunta filosófica y metafísica por antonomasia, en tanto lleva al pensamiento a indagar por primera vez la entidad (*ousía*) de las cosas, *más allá (metá)* de las cosas mismas, traspasando al ser por encima del ente, es decir, abandonando y dejando atrás *tá physiká* (los seres naturales, digamos por ahora) para instalarse *metá tá physiká* (en lo sobrenatural, digamos por ahora también). En efecto, el pensar metafísico, inaugurado por Sócrates y apuntalado por Platón y Aristóteles (aunque ciertamente no desarrollado hasta sus últimas consecuencias por ellos), sería el intento de comprender el ser del ente –y por tal motivo cabe considerarlo verdaderamente un pensar –pero un pensar que *trasciende* el ente y, en dicha operación, deja al propio ser en el olvido.

Heidegger ensayará diversos caminos para romper con ese pensamiento, remontándose una y otra vez a la fuente del acontecimiento primordial del ser. Y, si bien no puede decirse que tales ensayos hayan sido del todo “sistemáticos”, sí es posible apreciar la coherencia interna que guía el preguntar del maestro. Hay un punto, sobre todo, en el que varios intérpretes de la obra heideggeriana están de acuerdo y es el de la *necesidad* del olvido del ser para la experiencia histórica del ente, bajo la forma de la ocultación, el retraimiento y la huida del ser mismo¹. La *Seinvergessenheit*, por tanto, no constituye un descuido o un accidente de la memoria humana, fácilmente remediable con algún tipo de ascesis del recuerdo, sino que forma parte del acto de donación del propio ser, el cual se oculta y se retira en el hecho mismo de darse a la experiencia ordinaria de las cosas.

Por lo general, tratamos con las cosas como objetos de uso, utensilios, herramientas, materiales para trabajar. Heidegger ha mostrado en páginas admirables de qué modo las cosas se nos presentan en la experiencia común y ha llamado a ese modo de ser *Zuhanden*, estar “a la mano”. Cotidianamente, en la vida normal de todos los días, las cosas están a la mano, listas para usarse, para moverse y combinarse entre ellas. Las cosas se nos dan así en el “mundo de la vida”, pero este modo de darse nos encubre la propia instancia donadora de sentido. Inmersos en las

¹ Son diversas las maneras en que los lectores de Heidegger interpretan ese necesario ocultamiento inherente a la donación del ser: desde la *distancia* de la que habla Felipe Martínez Marzoa (cf. Martínez Marzoa, 1999), hasta el *retrait* mencionado por Marlène Zarader (cf. Zarader, 1986).

cosas del mundo, olvidamos que el mundo y sus cosas *son*, es decir, que el conjunto de entes que nos rodean persiste en el ser a cada momento. Heidegger, en *Ser y tiempo*, intentará arrancar al animal humano, entendido como apertura hacia el ser, *Da-Sean*, del imperio de esa ineludible “caída” en medio del ente, para lanzarlo al advenimiento del ser en cuanto tiempo extático. El camino que seguirá para ello es replantear existencialmente la pregunta por el sentido de ser, *die Frage nach dem Sinn von Sein*, desde el horizonte de la temporalidad.

Sin embargo, así como caer en el ente no es la única forma de olvidar el ser, la pregunta existencial por “el sentido de ser” no es el único modo de encaminarse a su esencia. Otro camino que recorre Heidegger muy a menudo, sobre todo a partir de finales de los años 30, es el de escuchar las palabras fundamentales de los primeros pensadores griegos, los pensadores iniciales. Ahora bien, en ellos no siempre es clara la modalidad que asume el olvido del ser. De ahí las ambigüedades en la lectura heideggeriana de los presocráticos, en concreto, de la santa trinidad: Anaximandro, Heráclito, Parménides. Y será sobre todo Heráclito, el hijo, el que más dificultades traerá a la hora de acomodarse en la clasificación, pues parece que él sí sabía desde el principio sobre la fuga del ser y el necesario *retrait* que involucra su esencia. Por eso decía que la *phýsis* ama ocultarse. Heidegger interpretará exhaustivamente esta frase en el seminario de verano del 43. Pero, como veremos luego, el interés por la esencia de la *phýsis* y los fragmentos de Heráclito le venía de antes. Por ejemplo, del seminario sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, dictado en invierno de 1929, el cual marca un hito importante en la comprensión heideggeriana de la *phýsis*, pensada al modo griego, ya que es uno de los pocos lugares en los que Heidegger aclara el significado de la palabra al hilo de una historia de la metafísica, procurando iniciar él mismo un preguntar metafísico.

El propósito del presente trabajo es, por una parte, mostrar los matices en la interpretación heideggeriana de la *phýsis*, a través de las distintas etapas de su pensamiento, y, por otra, señalar un posible camino, acaso no suficientemente recorrido por el propio Heidegger, aunque alguna vez fuera sugerido por él, que conduce a una praxis de la metafísica, antes que a una idea o concepción suya. Esta praxis consistirá, dicho sintéticamente, en pensar andando, es decir, metafísica será una manera específica de abrirse camino uno mismo y escuchar la *phýsis*, *sin trascender más allá* de ella, sino más bien yendo tras ella, siguiendo su rastro. Veremos cómo podría llegar a configurarse un proyecto metafísico de ese calibre, a partir de algunas observaciones de Heidegger.

2. En el principio era la *phýsis*: el Heráclito de Heidegger.

Puede afirmarse que el interés de Heidegger por la *phýsis* apareció en su obra tempranamente. En el ya mencionado seminario de invierno de 1929, es decir, a escasos dos años de la publicación de *Ser y tiempo* (1927), Heidegger ofrece la primera aproximación a la esencia de la *phýsis* que vale la pena mencionar del *corpus* de sus escritos. Este temprano acercamiento tiene lugar en el marco de un curso introductorio a la metafísica, la cual se entiende, a lo largo de casi todo el curso, como sinónimo de filosofía *tout court*. El joven profesor buscará iniciar así a su auditorio en el ejercicio del filosofar, concibiendo a éste como un pensamiento metafísico, “conceptualmente abarcador en un doble sentido: pues abarca el conjunto y abarca la existencia (*Dasein*)” del propio pensador, del filósofo abierto al conjunto (cf. Heidegger, 2007, p. 32). Así pues, filosofía es filosofar, y filosofar, hacer metafísica. Y lo que distingue al pensamiento metafísico de otras maneras de pensar, por ejemplo, del pensamiento científico, no es el hecho de que pregunte por el todo, sino de que al hacerlo involucra existencialmente al pensador en lo preguntado. Heidegger se abrirá a semejante preguntar, al mismo tiempo que llevará a su auditorio a dicha apertura, recordando unas palabras del poeta romántico Novalis: “La filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa”. Esta frase –algo más que un buen aforismo, citado en el momento oportuno– es, en rigor, una indicación sobre el carácter de la totalidad abierta por el pensamiento cuando éste se pone a hacer metafísica, es decir, cuando se pone a filosofar. Heidegger lo describe muy bien:

Estar en todas partes en casa: ¿qué significa esto? No solo aquí y allá, tampoco en cada lugar, en todos juntos uno después de otro, sino que estar en todas partes en casa significa: ser siempre y sobre todo en un conjunto. A este “*en conjunto*” y a su totalidad los llamamos *el mundo* (*Ibíd.*, p. 28).

La filosofía, en tanto pensamiento metafísico, nos descubre en medio del mundo, en medio del conjunto que engloba nuestra existencia en un todo coherente. La totalidad abierta por la metafísica, en efecto, no es un todo indefinido, “infinito” en el sentido de indeterminado, sino que, en tanto mundo, en tanto conjunto en el que somos cada vez, posee más bien un carácter determinadísimo que nos afecta de maneras muy concretas siempre. Heidegger explora estos modos de afección que nos abren a la totalidad del mundo, es decir, a nuestro modo de ser “en conjunto”, a medida que va introduciéndose junto a los oyentes en ese pensamiento conceptualmente abarcador, y sin embargo concreto, que es la metafísica. Por esta razón, nada más empezar el seminario señala que los conceptos metafísicos tienen su

propio rigor, el cual resulta incomprensible “si previamente no somos *arrebatados* por aquello que tales conceptos han de concebir”. Y añade en seguida: “A este ser arrebatado, a despertarlo e implantarlo se dirige el esfuerzo fundamental del filosofar. Pero todo ser arrebatado proviene de y permanece en un *temple de ánimo*” (cf. Heidegger, 2007, pp. 29-30).

El concepto de *temple de ánimo*, una de las varias traducciones razonablemente correctas de la palabra alemana *Stimmung*, ocupa un lugar destacado en la obra de Heidegger y recibe un tratamiento pormenorizado en el seminario del 29. Por la importancia que tiene tanto en el *corpus* heideggeriano, cuanto en la tesis que sostendremos en este trabajo, nos reservamos su explicación para más adelante. Por lo pronto, basta con decir que el “esfuerzo fundamental” de Heidegger en el seminario que comentamos es *despertar* una determinada *Stimmung* en sus oyentes, pues “*la filosofía sucede en cada caso en un temple de ánimo fundamental*” (Ibíd. p. 30). Despertar una *Stimmung*, por tanto, constituye un camino inmediato y concreto, desde el punto de vista de la existencia fáctica, para introducirse en el quehacer filosófico. Ya en *Ser y tiempo* Heidegger había indicado que gracias al temple de ánimo o tonalidad afectiva (otra manera de traducir *Stimmung*), “el Dasein queda puesto ante su ser en cuanto Ahí” (Heidegger, 2006, p. 159).

Ahora bien, aparte de este camino existencial y afectivamente inmediato de hacer filosofía, es decir, metafísica, Heidegger recorrerá a lo largo del seminario otras rutas adyacentes y menos conocidas para introducirse en la esencia de ésta. Una de ellas es la aclaración histórica de la palabra “metafísica”, por medio del desglose semántico de los términos griegos que la componen: *metá tá physiká*. Es en este contexto donde encontramos la primera aproximación a la esencia de la *phýsis* que nos interesa resaltar.

Lo que Heidegger dice sobre el tema introduce una variación muy importante en la comprensión esencial de la *phýsis* desarrollada en su pensamiento. La idea del “crecimiento” (*phýein*) sigue siendo el eje principal, pero en este seminario Heidegger interpreta el crecimiento como el *imperar* de lo ente en su conjunto. El énfasis que pone en el “conjunto” obedece al problema planteado desde el principio, el problema del *mundo*. Pero el matiz que añade el verbo “imperar” (*walten*) como traducción de *phýsis* es nuevo y no aparece en otras lecturas heideggerianas de la filosofía griega, por ejemplo, en el seminario sobre Heráclito del año 43, el cual está íntegramente dedicado al esclarecimiento de dicha noción. Lo nuevo en la comprensión de la *phýsis*, tal como aparece en el seminario del 29 (tan próximo aún a la experiencia y el *páthos* heroico de *Ser y tiempo*) quizá tenga algo con ver con el

hecho de que en él se abordan cuestiones relacionadas con la *Stimmung*, el temple de ánimo o tonalidad afectiva, el temperamento. Decir “lo imperante”, sin duda, tiene una carga emotiva mucho más pronunciada que decir “el surgimiento” (*Aufgehen*), que es como Heidegger traducirá *phýsis* en el seminario sobre Heráclito. El imperar nos “arrebata”; lo mismo que el surgir, pero dicho carácter se hace más evidente en el imperar.

Por otra parte, esta traducción de *phýsis* como “el imperar de lo ente en su conjunto” se aleja definitivamente de la manera usual de traducir la palabra griega. Algo que será recurrente en las lecturas heideggerianas de los filósofos antiguos. En los círculos de helenistas y filólogos, *phýsis* se suele traducir, y esto quiere decir al mismo tiempo: se suele interpretar, como “naturaleza”. Sin embargo, tal como nos advierte Heidegger, para mantener esta interpretación, tendríamos que cambiar radicalmente nuestra comprensión de la naturaleza misma:

La naturaleza no se toma solo en el sentido estricto actual como objeto de las ciencias naturales, pero tampoco en el sentido amplio precientífico, ni tampoco en el sentido de Goethe, sino que esta *phýsis*, este imperar de lo ente en su conjunto, el hombre, al igual que lo experimenta de modo inmediato y entrelazado con las cosas, lo experimenta también en sí mismo y en sus semejantes, aquellos que son así con él. Los acontecimientos que el hombre experimenta en sí mismo: engendramiento, nacimiento, infancia, madurez, envejecimiento, muerte, no son sucesos en un sentido estricto y actual de proceso natural específicamente biológico, sino que corresponden al imperar general de lo ente, que comprende en sí mismo el destino humano y su historia (Heidegger, 2007, p. 51).

Como se aprecia de entrada, esta “naturaleza” abarca dimensiones que en principio suelen separarse de ella, como el “destino humano y su historia”. Heidegger hablará en varios lugares sobre la estirpe antigua de este concepto abarcador de naturaleza, en el cual los seres humanos, e incluso los dioses, no son esferas autónomas respecto a lo natural, sino que fundan su propia singularidad en la esencia misma de éste, que los engloba a todos. En el seminario que nos ocupa, esta amplitud omniabarcante de la naturaleza, en el sentido de *phýsis*, se destaca, principalmente, en relación con el modo de ser del hombre: “*phýsis* nombra todo este imperar por el que el hombre mismo es gobernado y sobre el que no tiene poder, pero que justamente lo gobierna y lo dirige, a él, al hombre que siempre se ha pronunciado ya sobre él” (Heidegger, 2007, p. 52). Desde esta perspectiva, podría decirse que la aclaración histórica de la palabra *phýsis* ofrecida aquí sigue en cierto modo la divisa nietzscheana: “Mi tarea: la deshumanización de la naturaleza y luego

la naturalización del hombre, una vez que se ha ganado el concepto puro de naturaleza” (cf. Nietzsche, 2018, p. 363).

Pero habrá que esperar diez años para que Heidegger logre mostrar la verdadera magnitud de esta idea, que no se alcanza a apreciar aún en el seminario del 29 ni en otros trabajos de este período, acaso por el excesivo énfasis puesto en el *Dasein* por el joven profesor de Friburgo. En 1939, un Martin Heidegger ya cincuentón leerá por primera vez un discurso, a propósito de un poema de Hölderlin, titulado “Como cuando en día de fiesta”, frase con la que empieza el poema del célebre poeta alemán. Este discurso contiene una interpretación mucho más madura y menos antropocéntrica del carácter omniabarcante de la naturaleza, que no es tal únicamente por abarcar al animal “hombre” en todas sus dimensiones. Tomando un apelativo que utiliza Hölderlin para referirse a la naturaleza, Heidegger la describe como “la maravillosamente omnipresente” (Heidegger, 2009, p. 58). Por tanto, lo que en el seminario del 29 se empezaba a entender como el carácter omniabarcante de la naturaleza, en el discurso del 39 se define como la maravillosa omnipresencia de la naturaleza, que Heidegger comprenderá en estos términos:

La omnipresencia de la naturaleza es “maravillosa”. Nunca se la puede encontrar como un elemento real asilado en algún lugar de lo real. La omnipresencia tampoco es nunca el resultado de la yuxtaposición de elementos reales asilados. Por su parte, el conjunto de lo real es, como mucho, la consecuencia de la omnipresencia. Ésta, a su vez, se sustrae a cualquier explicación a partir de lo real. La omnipresencia ni siquiera se deja indicar por medio de algo real. Ya presente, impide imperceptiblemente cualquier intento de acceder a ella. Cuando la actividad humana o divina emprenden esta iniciativa, solo consiguen destruir la simplicidad de lo maravilloso. Lo maravilloso se sustrae a toda producción y, sin embargo, atraviesa todo con su presencia (Heidegger, 2009, p. 59).

La naturaleza atraviesa el todo de lo real con su presencia y, sin embargo, se sustrae a toda producción, puesto que no se la puede traer aquí y mostrarla como un elemento más de la realidad. La omnipresencia de la naturaleza “ni siquiera se deja indicar por medio de algo real”. Lo maravilloso de ella consiste, precisamente, en que está en todas partes y en ninguna se da entera, sino que siempre y cada vez huye, escabulléndose en lo profundo de cada cosa, de cada situación. La maravillosamente omnipresente naturaleza atraviesa el todo y, al mismo tiempo, se oculta en cada cosa, hasta en la más diminuta, sustrayéndose siempre. Eso es justo lo maravilloso: que se presenta en el acto mismo de desaparecer; que su ser no es más que su huida, que su fuga.

No exageramos al afirmar que en este discurso sobre Hölderlin es donde Heidegger comienza a “heraclitizar” la cuestión de la naturaleza, pero todavía sin referirse explícitamente a Heráclito, sino tan solo mencionando la influencia de la *phýsis* griega en el decir poético de Hölderlin. “La palabra de Hölderlin, “naturaleza”, crea y poetiza su esencia en este poema guiándose por la escondida verdad de la inicial palabra fundamental: *phýsis*” (Heidegger, 2009, p. 63). Ahora bien, *phýsis*, en tanto palabra fundamental, remite de por sí a los pensadores iniciales que la han pensado, aunque lo haga, de pronto, callando sus nombres. Y es que no hace falta nombrar explícitamente a Heráclito cuando se expone el concepto de *phýsis* tal como lo hace Heidegger en este párrafo:

Phýsis, phýein, significa “el crecimiento”. Pero ¿cómo entienden los griegos el crecimiento? No como un aumento cuantitativo ni tampoco como “evolución”; tampoco como la sucesión de un “devenir”. *Phýsis* es un surgir y salir afuera, es un abrirse que, al eclosionar, al mismo tiempo retorna al surgimiento y, de este modo, se encierra en aquello que en cada ocasión le otorga la presencia a lo que se presenta. *Phýsis*, pensada como palabra fundamental, significa salir a lo abierto (*Ibidem*).

Con la sola mención de “los griegos” y del modo como ellos entienden “el crecimiento” ya se mienta, sutilmente, a los pensadores del inicio. Si por añadidura este crecimiento, concebido como traducción de *phýsis* (algo que Heidegger venía haciendo desde el seminario del 29), se define como un surgir que se oculta, es decir, como un salir a lo abierto que, en su eclosión, retorna al fondo de donde surge, el pensamiento de Heráclito se impone por sí mismo, sin que haya necesidad de citarlo de forma expresa. Bastarían unos pocos fragmentos del *corpus* heraclitano para mostrar cómo la *phýsis*, para este pensador inicial, no es sino el surgir inaparente, que permanece oculto, que incluso ama hundirse e ingresar en el ocultamiento. No es otro el sentido del famoso fragmento 123, *phýsis kríptesthai phileî*. Heidegger supo llamar la atención tempranamente sobre el enigma que plantea este fragmento. Ya en el seminario del 29 decía que aquí Heráclito había cifrado la “íntimísima conexión entre el ocultamiento y la *phýsis*” (Heidegger, 2007, p. 53). En lo esencial, esta interpretación se mantendrá vigente hasta en los sutiles análisis del seminario de verano de 1943, sobre “El inicio del pensar occidental”, los cuales estarán prácticamente consagrados al desciframiento de dicha conexión. El discurso sobre el poema de Hölderlin, “Como cuando en día de fiesta”, podría verse, en este contexto, como una especie de puente entre el seminario del 29 y el seminario del 43, siendo Heráclito el santo patrón en los tres festivales de pensamiento. El rasgo distintivo de ese discurso, aparte de su aproximación poética al asunto, residiría en la cuidadosa

diferenciación del concepto originario de la *phýsis* de otras nociones similares con las que se lo suele confundir muchas veces, como son las de evolución y devenir.

Recapitulando, podríamos decir que en el seminario sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (1929) se esboza una comprensión de la *phýsis* que se irá desarrollando hasta encontrar su cúspide expresiva en el discurso sobre el poema de Hölderlin (1939). Este desarrollo irá de la mano de una profundización en el carácter omniabarcante de la naturaleza, el cual se manifestará, al cabo, en la designación de la naturaleza como la maravillosamente omnipresente. Lo maravilloso de esta omnipresencia, por su parte, radicará en el hecho de que la naturaleza, atravesándolo todo, se sustrae siempre. Y este hecho exigirá, de suyo, un sondeo en la esencia de la naturaleza en cuanto *phýsis*, es decir, en cuanto surgimiento, en el sentido inicial pensado por Heráclito.

Es en este punto, precisamente, donde arranca el camino del seminario sobre “El inicio del pensar occidental”, del año 43. Si el significado básico de la palabra *phýsis*, en el habla corriente de los griegos, es el crecimiento ¿cuál es el sentido específicamente inicial que Heráclito imprime a esta palabra? La respuesta de Heidegger a tal interrogante puede describirse en tres pasos. Primero, el pensador de la Selva Negra establecerá el asunto del pensar heraclitano recurriendo a la locución *tó mè dynón pote*, presente en la pregunta que se formula en el fragmento 16, de acuerdo con la numeración de Diels y Kranz: “¿Cómo uno podría ocultarse de *tó mè dynón pote*?”. La palabra *dýnon* es un participio derivado del verbo *dýnein*, *dýo*, que Heidegger explica de la siguiente manera:

Dýno está ligado a *dýo*, que significa profundizar, sumergir. *Dýo* mienta: ingresar en algo; el sol penetra en el mar y declina en éste. *Pròs dýnontos helíou* quiere decir: en dirección al sol que declina, inclinándose hacia el poniente [*gen Abend*], hacia el occidente [*gegen Westen*]. *Néphea dýnei* significa: declinar en las nubes, desaparecer detrás de las nubes. El declinar, comprendido como *dýnein*, esto es, pensado de modo griego, es el desaparecer de la presencia, a saber, en la manera de salir y de penetrar en lo que se encubre, es decir, se oculta. Pensado de modo griego, “declinar” tiene su esencia a partir del *ingresar en el ocultamiento* (Heidegger, 2012, p. 71).

Así pues, la pregunta formulada por Heráclito en el fragmento 16, que Heidegger considera el primero de todos, rezaría más o menos así: “¿Cómo uno podría ocultarse de lo que no declina nunca?”. Sin embargo, dicha traducción omite el carácter de participio de la palabra traducida:

La palabra *dýnon* se caracteriza por una doble participación, porque puede participar tanto de la clase de palabras llamadas “nombre” o “sustantivo”, como también de aquel tipo de donde se deriva la forma del participio, es decir, el verbo, la palabra temporal.

Así, lo “fragante” es, por un lado, tanto lo que exhala la fragancia, la rosa, por ejemplo, como la propia fragancia, la fragancia de rosa.

Tò dýnon puede significar “lo que declina”, con lo cual pensamos sustantivamente la sustancia que cae en la declinación. Pero puede significar también: el declinar como tal. Así, la palabra *tò dýnon* ofrece dos posibilidades de acuerdo con las cuales puede ser pensada (Heidegger, 2012, p. 74).

En la lectura de Heidegger, el fragmento 16 debe interpretarse de acuerdo con la segunda manera de entender el participio, vale decir, verbalmente. En este sentido, una traducción aproximada del fragmento sería: “¿Cómo uno podría ocultarse del nunca declinar?”. *Tò mé dynón pote*, el nunca declinar, el no ingresar en ningún caso en el ocultamiento, se erigiría, por tanto, en el asunto del pensar de Heráclito. Y así, la interrogante que nos lanza el Oscuro de Éfeso tendría que mostrarnos, precisamente, *la imposibilidad* de que alguien pueda escabullirse al imperio del nunca declinar, esto es, de aquello que jamás se hunde ni desaparece “detrás de las nubes”. Sin embargo, el nunca declinar no es una noción muy clara ni ofrece una idea precisa de aquel movimiento esencial que gobierna el todo y de cuyo imperio, según Heráclito, no es posible escaparse. El nunca declinar, en efecto, sigue siendo una noción negativa que no llega a describir suficientemente dicho movimiento.

El segundo paso en la interpretación heideggeriana de la esencia de la *phýsis*, tal como ella aparece en los fragmentos de Heráclito, se da cuando Heidegger reinterpreta positivamente “el nunca declinar” en tanto surgir incesante. Para ello, el profesor de Friburgo echa mano de un expediente poco ortodoxo, para decir lo menos, que le ha valido críticas de varios especialistas de la filosofía antigua, tal vez celosos de que un pensador quiera dar vida a sus antiguallas. Heidegger convierte el giro negativo del fragmento 16, *tò mé dynón pote*, en el giro positivo *tò aeì phýon*, una locución que no está atestiguada en ningún fragmento conservado, pero que bien pudo haber sido “un modo de decir en la lengua de Heráclito” (cf. Heidegger, 2012, p. 109). Sin duda, esta es una hipótesis arriesgada que no convence a ningún especialista, pero que seduce, por la misma razón, a quienes desean realmente pensar con los pensadores de la antigüedad, pues se sienten profundamente interpelados por sus palabras y las escuchan como si hubiesen sido dichas hoy mismo, por algún contemporáneo.

Por lo demás, el nunca declinar, el surgir incesante, expresa palmariamente el sentido originario de la palabra *phýsis*, que Heráclito emplea en más de un fragmento. De hecho, lo que éste dice a propósito de la *phýsis* no termina de entenderse hasta que no se empieza a escuchar el término en ese sentido primordial, a saber: en tanto surgir, crecer, abrirse. El helenista canadiense Gérard Naddaf, tomando ejemplos de la literatura griega arcaica, de Homero a Heráclito, pasando por el *Himno a Démeter*, define de la siguiente manera el significado de *phýsis*: “todo el proceso de “crecimiento”, desde la aparición de una cosa hasta su pleno desarrollo” (Naddaf, 2008, p. 24). Por tanto, *phýsis* es el surgir permanente que impera en cada cosa, haciéndola crecer y desarrollarse hasta alcanzar su propia perfección. Y precisamente por eso, el fragmento 123, donde Heráclito afirma que la *phýsis* ama ocultarse, ha resultado tan enigmático desde la antigüedad y seguirá siendo así mientras haya pensadores capaces de soportar lo maravilloso. Si la *phýsis* es el movimiento esencial que se agita en todo, y este movimiento es un surgir, un crecer, un salir a plena luz, no puede menos que resultar sorprendente el que Heráclito nos diga ahora que dicho surgir y crecer, en realidad, permanece oculto. Pero eso es lo que afirma justamente el fragmento 123.

El tercer y último paso en la interpretación de la *phýsis* consistirá en la resolución de esa aparente paradoja. Pues efectivamente, afirmar que el salir a la luz, en tanto movimiento que gobierna el todo, ama ocultarse, implica decir que el salir a la luz *favorece* el ocultamiento, lo cual podría sonar a frases del tipo: el día ama la noche, lo blanco es negro, etc., es decir, como una flagrante contradicción. Heidegger no retrocede frente a ello, sino que avanza en dirección al nudo contradictorio, sin la intención de desatarlo, sino de ver cómo están entrelazados sus elementos. Así pues, en *phýsis krýptesthai phileî*, tenemos, por una parte, la *phýsis*, como el surgir que impera en el conjunto de lo ente, y por otra, el *krýptesthai*, como el ocultamiento que pertenece íntimamente a la esencia del surgir, al punto que éste lo ama y lo favorece. El nudo se termina de anudar, pues, en el verbo que articula la oración, en ese *phileî* por el que tantos intérpretes han pasado de largo. Heidegger, a diferencia de ellos, convertirá el verbo *phileîn* en “la unidad originariamente unificadora del favor”, en virtud de la cual *phýsis* y *krýptesthai* se hallan mutuamente ensamblados en su esencia. La propia *phýsis*, según esta caracterización final, no es sino el “ensamblaje” en el que se ajustan recíprocamente el surgir y el ocultarse. (cf. Heidegger, 2012, p. 162). Heidegger extremará recursos para mostrar la dinámica de semejante ensamblaje, sin recurrir al monótono “silbido” de la dialéctica (cf. *Ibid.* p. 138). Incluso llegará a hablar de “inmovilizar el entendimiento”, frente a la aparente contradicción, para así poner en marcha el “otro pensar”, el que oye la armonía contratendiente de la *phýsis* (*Ibidem*).

3. El proyecto metafísico olvidado

Los pensadores iniciales no olvidaron el ser, al contrario, comprendieron desde el principio que éste acontece solamente en la huida. Por eso Heráclito decía que la *phýsis* ama ocultarse, es decir, que el surgir de lo ente, en cuanto surgir que impera “a través del todo”, favorece el *retrait*. La unidad de ese mutuo favor debería hacernos cuestionar seriamente las fábulas de la “metafísica de la presencia”, como algo que supuestamente ya estaría operando en los pensadores anteriores a Sócrates. De hecho, el pensamiento griego más antiguo ya experimentaba la fuga del ser, aunque sin interpretarla aún en el horizonte de la temporalidad. ¿Cómo explicar, si no, que Heráclito conciba la unidad de la *phýsis* como el ensamblaje recíproco del surgir y el ocultarse? Los jónicos ya tenían un ojo clavado en el ente que se muestra cada vez, y el otro en el ser, huidizo siempre. Ellos no olvidaron la diferencia entre el ser y el ente, como muchas veces parecen creer algunos lectores de Heidegger, incluso los más cercanos al maestro. Jean Beaufret, por ejemplo, un discípulo y amigo francés, destinatario de la célebre *Carta sobre el humanismo*, declara lo siguiente: “incluso los griegos, desde el origen de la filosofía, que constituye su aporte más auténtico, no determinan el ser más que dándole la espalda, y así abandonan a su propio secreto aquello a partir de lo cual hablan” (De Rubercy – Le Buhán, 1983, p. 24). Esta aseveración parece no tener en cuenta lo dicho por Heráclito acerca de la *phýsis*, quien no solo nunca da la espalda al ser, sino que se adentra una y otra vez en su primitiva oscuridad. De modo que lo que señala Beaufret a propósito del camino de Heidegger después de *Ser y tiempo*, bien podría aplicarse al pensamiento del propio Heráclito:

[...] los años posteriores a *Sein und Zeit*, la perspectiva empieza a cambiar. El olvido del ser ya no es un simple descuido, como podría creer aún el lector de *Sein und Zeit*. Se convierte en asunto del ser mismo, no en el nuestro. Dicho de otra manera, en la locución: *olvido del ser*, el genitivo objetivo se transforma de pronto en un genitivo subjetivo. El olvido proviene del ser [...]

A partir de ese momento, el libro empieza, por así decir, a superarse a sí mismo. La temporalidad del ser va a significar entonces que “*el ser se retira en tanto se desvela en el ente*”, es decir, que *el ser no es el claro que él es sino como albergue, guarida o arca del ocultamiento*² (Ibíd. p. 29).

² Las cursivas son nuestras.

La última oración, de hecho, describe muy bien el ensamble de la *phýsis* en tanto modo fundamental del ser, en sentido heraclitano. Por una parte, el surgir incesante de lo ente en su conjunto, como una especie de “claro”, “en cuyo interior puede llegar a aparecer algo, puede situarse en su contorno, mostrarse en su “aspecto” (*eídos*, *idea*) y, de este modo, mostrarse presente en cada caso como esto o aquello” (cf. Heidegger, 2009, p. 63). Pero, por otra, ese claro donde las cosas surgen y salen a la luz, mostrándose tal cual son, al mismo tiempo como la guarida del ocultamiento y la cripta en que se encierra el secreto del ser. Heráclito alude a ese fondo insondable con el verbo *krýpto*, utilizado en voz media en el fragmento 123. El claro de la *phýsis* constituye, simultáneamente y por esencia, la cripta del ser, el oscuro albergue donde el surgir, crecer, salir a la luz y aparecer, es decir, todo lo nombrado por el verbo *phýo*, *phýein*, “se guarda” y se retira, para así reiniciarse. Heráclito más que nadie supo nombrar ese ocultamiento inherente a la esencia de la *phýsis*. Por este motivo, a juicio de Heidegger, su obra se encuentra en una posición muy singular en relación con el pensamiento contemporáneo.

No es mera coincidencia que el seminario de verano de 1943, que trata exclusivamente sobre Heráclito, titule: “El inicio del pensar occidental”. Heidegger ya vinculaba el pensar inicial de los “presocráticos”, en general, y el de Heráclito, en particular, con la necesidad de embarcarse en la aventura de un nuevo inicio para la filosofía, desde finales de los años 30, aproximadamente: “La originaria adjudicación del primer comienzo (es decir, de su historia) significa el poner pie en el otro comienzo”, así escribía en los manuscritos de las *Contribuciones a la filosofía* (1936-1938), y a continuación explicaba:

Ello se cumple en el tránsito de la *pregunta conductora* (¿qué es el ente?, pregunta por la entidad) a la *pregunta fundamental* (¿qué es la verdad del ser?).

Este tránsito es, históricamente concebido, la superación, a saber, la primera posible, *de toda* “metafísica”. La “metafísica” se hace recién ahora reconocible en su esencia (Heidegger, 2005, p. 147).

El primer comienzo inició con los venerables nombres de Anaximandro, Heráclito y Parménides. Para poder transitar hacia el otro comienzo, es preciso escuchar a esos viejos pensadores, prestando atención a sus palabras “siempre jóvenes”. En eso consiste la “originaria adjudicación del primer comienzo”, en escuchar filosóficamente, es decir, sin devoción religiosa, lo que dijeron acerca del ser los pensadores iniciales. Y precisamente aquí es donde aparecen ciertas ambigüedades en los trabajos de Heidegger, concretamente, con respecto al carácter metafísico de aquel temprano modo de pensar.

Si admitimos, como el propio Heidegger en el seminario del 43, que los pensadores iniciales piensan el ser de un modo no metafísico, puesto que lo piensan verbalmente, “en el sentido de *siendo*” (cf. Heidegger, 2012, p.79. El subrayado es mío), no parece lógico afirmar simultáneamente que el pensar inicial, en su amanecer jónico, se preguntó *solo* por la *entidad del ente*, sino que está claro que se planteó *también* la pregunta fundamental, la pregunta por la verdad del ser en cuanto tal. Como vimos, el pensamiento de Heráclito es ejemplar en este punto, ya que piensa la *phýsis* a partir de su necesario ocultamiento, de su ineludible fuga. Solo así se torna patente, ontológicamente, el ensamblaje esencial, la *palíntropos armoníe* del fragmento 51, la “armonía contratendiente” que ajusta y coordina el surgir incesante con su fondo siempre insondable. Pero entonces ¿con qué derecho se atribuye a este pensamiento el “primer comienzo” de lo que llegaría a ser después la metafísica? No parece atinado, a decir verdad; a menos que él mismo, en cierto modo, haya sido metafísico. De manera que, ¿no tendría que haber estado ya prefigurada la metafísica, aunque incipientemente, en el pensar inicial? ¿Es posible encontrar en la esencia de la *phýsis*, tal como fue pensada y experimentada por Heráclito, por ejemplo, la semilla de un proyecto metafísico? Una observación marginal de Heidegger, dicha como al pasar en su magnífico ensayo sobre la *Física* de Aristóteles (1942), nos permite inferir que sí, que hubo y hay en los fragmentos de los pensadores iniciales esbozos de una metafísica *sui generis*: “En un sentido absolutamente esencial, meta-física es “física”, es decir, un saber sobre la *phýsis* (*episteme physiké*)” (Heidegger, 2001, p. 201).

La tesis que sostenemos en este trabajo es que la palabra viva de Heráclito, conservada en el centenar de fragmentos que nos han llegado de su libro, puede considerarse un saber sobre la *phýsis* en aquel sentido *absolutamente esencial*. De modo que la metafísica heraclitana vendría a ser el primer intento de seguir el curso de la *phýsis*, no arbitrariamente, sino *epaíontas*, como se indica en el fragmento 112, “poniéndose a la escucha”. No está demás remarcar esto, porque la metafísica, en sus inicios griegos, implicaba una manera específica de actuar, una praxis: escuchar, prestar atención, andar atento. Hacer metafísica, para el pensar temprano de un Heráclito, significaba hablar en verdad y obrar en consecuencia, escuchando la armonía oculta de la *phýsis*, la *armoníe aphanés*. Esta praxis es la clave de lo que Heráclito entendía por “ser sabio”. La sabiduría consiste, así, en obrar según la *phýsis*, escuchándola. Y tal sabiduría es el primer germen de un proyecto metafísico en Occidente.

Quizá siga pareciendo extraño el sentido en el que usamos la palabra “metafísica”. Decir que es “un saber sobre la *phýsis*” a lo mejor no sea suficiente. Para definir con mayor precisión la palabra, volvamos al curso de Heidegger de

invierno de 1929, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Ya mencionamos que este curso es uno de los pocos escritos heideggerianos en los que se habla de metafísica, tratando de iniciar, al mismo tiempo, un pensar metafísico. Ya dijimos también que hacer metafísica, para este joven Heidegger, es sinónimo de filosofar *tout court*. Trataremos de ver ahora algunos rasgos esenciales de la metafísica misma tal como se la puso en práctica en aquel juvenil curso universitario.

Lo primero que llama la atención es el empeño que pone el profesor de Friburgo en lograr que su auditorio *haga la experiencia* de la metafísica, por así decir, en carne propia. Heidegger se esfuerza por que cada uno de los oyentes, de veras, filosofe, que cada cual sea capaz de experimentar por su cuenta “ese pronunciamiento último” y esa “conversación a solas del ser humano” en que consiste la filosofía (cf. Heidegger, 2007, p. 27). Pero en los sucesivos intentos de hacer la experiencia, es decir, en los sucesivos intentos de introducirse en la metafísica, la esencia de ésta se muestra esquiva y rehúye las definiciones, sobre todo aquellas basadas en comparaciones con la ciencia, el arte y la religión. Por consiguiente, la metafísica debe definirse a partir sí misma y sin recurrir a otras disciplinas. Sin embargo, cuando intentamos abordarla de esa manera, nos damos cuenta de que dicho carácter esquivo es parte de su propia naturaleza y de que las sucesivas definiciones tenían que fracasar necesariamente:

Hemos visto que en nuestros intentos iniciales de caracterizar la metafísica éramos devueltos una y otra vez de nuestros rodeos y apremiados a captar la metafísica desde ella misma. En ello se nos retiraba. ¿Pero adónde nos arrastró? *La metafísica se retiró y se retira a lo oscuro de la esencia humana*³.

[...] la filosofía, tan pronto como la indagamos seriamente a ella misma, se nos retira hacia una oscuridad peculiar, hacia allí donde realmente está: como hacer humano en el fondo de la existencia humana (Heidegger, 2007, p. 30-31).

Por consiguiente, en cuanto pensar metafísico, la filosofía es un hacer humano que *se retira a lo oscuro* de nuestra esencia. No es ninguna casualidad, por tanto, que los rodeos comparativos con otras actividades como la ciencia o el arte no nos digan mucho acerca de ella. Por sí misma, la filosofía pertenece a lo oscuro y se dirige hacia allí, arrastrando consigo a quienes la practican. Hacer metafísica, en efecto, supone incursionar en la oscuridad, a sabiendas de que no se obtendrá nada cierto de ahí. Es lo que Heidegger denomina la “equivocidad del filosofar”, la cual “no es ni un

³ Las cursivas son nuestras.

mero capricho ni una carencia, sino que forma parte de la esencia positiva de la metafísica” (cf. *Ibid.* p. 34).

Ahora bien, recordemos que nuestra tentativa filosófica, inspirada en el pensar inicial de Heráclito, busca desarrollar una praxis metafísica que consista en escuchar la *phýsis*. Gracias al curso de Heidegger de 1929, nos percatamos de que esa praxis está íntimamente ligada al modo de ser de la *phýsis* misma: a raíz de su equivocidad, precisamente, porque se esconde en el fondo de la existencia humana cuando intentamos definirla. Y parece natural que sea así, puesto que la propia *phýsis*, como vimos, ama ocultarse. Si la metafísica es en verdad una *episteme physiké*, si es un “saber sobre la *phýsis*”, de algún modo debe *poieîn katà phýsin*, debe “obrar según la naturaleza”, como exige el fragmento 112 de Heráclito. Con ello –se lo habrá adivinado –arribamos a un concepto de metafísica que no concibe a ésta como un trascender, ni como un ir más allá de lo físico, sino más bien como una profundización o sondeo en las honduras de la *phýsis*. La metafísica consiste en una escucha de la naturaleza, una atención especial hacia ella y un seguimiento activo de las señales de su marcha creadora. La pregunta que se nos plantea, entonces, es ¿en qué consiste, concretamente, dicha praxis? O, para formularlo de otra manera, ¿cómo es que se logra escuchar la naturaleza? ¿Qué significado tiene que la metafísica nos conduzca a lo oscuro de la esencia humana? ¿Qué podemos decir respecto a esa oscuridad? ¿Guarda relación con el *krýptesthai* del fragmento 123, con aquel ocultamiento inherente a la *phýsis*? ¿Cómo interpretar que tanto la metafísica como la *phýsis* hundan sus raíces en la misma grieta?

La respuesta a estos interrogantes empieza a perfilarse cuando observamos el rumbo que toma el tantas veces citado seminario heideggeriano del 29, donde la introducción existencial a la metafísica corre pareja a un esclarecimiento histórico de la noción de *phýsis*. Esta feliz coincidencia produce, a su vez, un nuevo concepto, acaso el más importante del curso. Nos referimos al concepto de *Stimmung*. La introducción a la metafísica, esto es, al filosofar como tal, se da en y desde un temple de ánimo, en y desde una “atmósfera”:

Parece como que en cada caso haya ya en cierto modo un temple de ánimo, como una atmósfera, en la que nos sumergiéramos y por la que luego fuéramos templados. No solo parece así, sino que es así, y en vista de esta circunstancia hay que despedir a la psicología de los sentimientos y de las vivencias y de la conciencia. Hay que *ver* y que *decir* lo que allí sucede [...] Un temple de ánimo es un modo, no meramente una forma o una manera, sino un modo en el sentido de una melodía que no está suspensa sobre lo que se da en llamar el auténtico estar presente del hombre, sino que da el tono para este ser, es decir,

que templa y determina el modo y el cómo de su ser (Heidegger, 2007, p. 98).

Pues bien, estos modos fundamentales de ser, estas atmósferas afectivas que templan nuestra existencia, son el espacio abierto donde la metafísica, entendida como un sondeo en la *phýsis*, tiene lugar. Los temples anímicos son la oscuridad que nos absorbe cuando filosofamos y, por lo mismo, forman parte de la esencia de la *phýsis*. Porque ésta, ya de suyo, es ocultamiento y oscuridad. Los temples anímicos expresan, de algún modo, lo oscuro de la *phýsis*, el *krýptesthai* del fragmento 123. El disimulo con que se presentan, en virtud del cual pasan desapercibidos la mayoría de las veces, salvo en los extremos opuestos de la alegría y la tristeza, constituye la singular “oscuridad” que caracteriza a los temples. A menudo, parece como si no estuviéramos templados en absoluto, como si no hubiera nada parecido a un temple de ánimo en nosotros. Por esta razón, la pregunta que se nos dirige al saludar: “¿cómo estás?”, la respondemos generalmente con frases hechas del tipo: “bien”, “ahí nomás”, “normal”, etc., para luego decir *qué* estamos haciendo o *con qué* estamos ocupados (“aquí nomás, *trabajando*”), pero sin mencionar *cómo* estamos realmente, es decir, *cómo* nos sentimos. El temple de ánimo indefinido, el humor neutro, gris y monótono, domina ampliamente la cotidianidad y es tan poco llamativo, tan “discreto”, por así decir, que pareciera que no existe. De ordinario, pasamos por alto este “peculiar templamiento de toda la existencia en cuanto tal” (cf. Heidegger, 2007, p. 100). Sin embargo, estamos templados todo el tiempo y muchas de las cosas que nos suceden suelen empezar con un simple cambio de temple. De ahí que Heidegger sostenga que los temples de ánimo dan consistencia y posibilidad a nuestra vida, contrariamente a lo que se acostumbra a creer acerca de ellos, a saber: que son lo más inconstante y pasajero, una especie de “teñimientos” que solamente “colorean” a los demás sucesos anímicos, sean los del intelecto, sean los de la voluntad. Los temples de ánimo, (desde hace mucho confundidos por la psicología con los “sentimientos”), pasan por ser “la tercera clase de las vivencias” (cf. *Ibid.*, p. 95); en cambio, desde la perspectiva heideggeriana, se revelan como “el “presupuesto” y el “medio” del pensar y el actuar” (cf. *Ibid.*, p. 99). Esta primacía de los temples se justifica tan pronto como caemos en cuenta del templamiento general de la existencia en su conjunto, bajo la forma del humor neutro y otros temples similares y poco llamativos, que nos templan constantemente, como si no hubiera ningún temple. Bien lo dice Heidegger, esos temples son los más persistentes y poderosos (cf. *Ibid.*).

Precisamente por ello, porque apenas se hacen notar, como si estuvieran dormidos todo el tiempo, es por lo que los temples anímicos deben despertarse. No

es otro el objetivo de Heidegger en el curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica*: despertar un temple de ánimo para filosofar, vale decir, ponerse a tono con una atmósfera capaz de introducir a los participantes del curso en la praxis metafísica. Poco importa, para los fines que perseguimos ahora, que el temple explorado en dicha ocasión haya sido el aburrimiento. En *Ser y tiempo* había sido la angustia (cf. § 40). Lo importante no es qué temple vaya a desempeñar el papel de atmósfera favorable al pensamiento filosófico, lo importante es que el pensamiento filosófico, en general, tenga que empezar despertando un temple para realizarse. En este sentido, cae fuera de los límites de nuestra investigación la tarea de despertar *un temple de ánimo en específico* (el aburrimiento, la angustia, el terror, el júbilo, etc.). Lo que buscamos es comprender mejor la conexión entre el pensamiento filosófico, en cuanto aventura metafísica, y el temple anímico, en cuanto modo afectivamente abierto de estar ahí, en medio del mundo ¿Cuál es el vínculo que une el filosofar con el modo como nos sentimos? ¿Por qué Heidegger declara que “desde un punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al mero estado de ánimo”? (cf. Heidegger, 2006, p. 162) ¿Cómo se relaciona la filosofía con la tonalidad afectiva imperante al momento de filosofar? ¿Y qué tiene que ver todo esto con la metafísica?

4. Metafísica y *Stimmung*

De un tiempo a esta parte, la metafísica es vista con sospecha, como con el rabillo del ojo. Inclusive, varios sectores de la academia se dan el lujo de despreciarla, ignorando tan supinamente sus fundamentos que vuelven a caer, sin darse cuenta, en posiciones de rancia metafísica, las cuales responden a principios caducos y rudimentarios. Esta es la causa del triunfo de cierto humanismo trasnochado según el cual “todo es una construcción social”, por ejemplo. Pero hay otros mostrencos metafísicos creciendo y engordando en los corrales de la academia. Uno, en especial, resulta particularmente hostil a la libertad especulativa que se requiere para lanzarse a la aventura filosófica. Por lo general, crece en las oficinas de los administrativos, donde la tecnocracia es ley. Pero ésta es solamente una de sus manifestaciones, pues su verdadero poder se concentra en la doctrina del dataísmo ontológico, que consiste en la reducción de la múltiple variedad de modos de ser a uno solo (los *data*), el más fácil de registrar, el más dócil a los fines de la sistematización. El dataísmo ontológico, que campea en casi todos los ámbitos de la vida contemporánea, es un atomismo digital (los *data* son los átomos), que se basa, a su vez, en un fundamentalismo cibernético (no hay nada fuera de algún sistema). En resumen, las ideas fuerza de ambas tendencias de la cultura contemporánea –el

humanismo a ultranza y el dataísmo ontológico –tienen una indudable raigambre metafísica, que valdría la pena rastrear a detalle.

Pero antes tendríamos que explicar qué entendemos por metafísica. Con base en lo dicho hasta aquí, podemos avanzar las siguientes tesis: 1. La metafísica no se ocupa de ningún “más allá”, es decir, en tanto praxis, no se desarrolla en un campo trascendente a las cosas y los fenómenos naturales. 2. La metafísica va tras la naturaleza, en el sentido de *phýsis*. De este modo, hacer metafísica consiste, principalmente, en acompañar la marcha de la *phýsis* y no desentenderse de ella. Ambas tesis, de una u otra forma, están inspiradas en la obra de Heidegger, tal como la hemos expuesto en los subtítulos anteriores.

La primera tesis, que podríamos llamar la tesis negativa, pretende diferenciar el proyecto metafísico que bosquejamos de la metafísica tradicional, que pregunta por la entidad del ente, en el sentido de *ousía*. La metafísica que buscamos, en cambio, pregunta por la verdad del ser. La segunda tesis, por su parte, intenta dar un contenido concreto a esta cuestión, mostrando que la verdad del ser no es sino la verdad de la *phýsis* y que, por lo tanto, el pensamiento metafísico, puesto en marcha, no es sino una indagación en la profundidades de la naturaleza.

El vínculo entre la metafísica y la esencia *phýsis*, aparte de ser fácilmente comprobable recurriendo a la etimología, se funda en el modo de ser de la propia *phýsis*. En efecto, precisamente porque ésta favorece el ocultamiento, la metafísica se retira a lo oscuro de la esencia humana. Y esta oscuridad en la que se sumerge el pensamiento metafísico, en su afán de escuchar los ecos de la naturaleza, no son los distintos temples de ánimo.

La metafísica escucha la naturaleza en la medida en que presta atención al temple de ánimo en que se origina.

Bibliografía

De Rubercy, Erick; Le Buhan Dominique (1983), *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Aubier Montaigne, Paris.

García Calvo, Agustín (1985), *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos de libro de Heráclito*, Lucina, Madrid.

Heidegger, Martin (2001), *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid. Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte.

Heidegger, Martin (2005), *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires. Tr. Diana Picotti.

Heidegger, Martin (2006), *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid. Tr. Jorge Eduardo Rivera.

Heidegger, Martin (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Alianza Editorial, Madrid. Tr. Alberto Ciria

Heidegger, Martin (2009), *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza Editorial, Madrid. Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte.

Heidegger, Martin (2010), *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid. Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte.

Heidegger, Martin (2012), *Heráclito*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires. Tr. Carlos Másmela.

Martínez Marzoa, Felipe (1999), *Heidegger y su tiempo*, Trotta, Madrid.

Nadaff, Gérard (2008), *Le concept de nature chez les présocratiques*, Klincksieck, Paris. Tr. Benoît Castelnérac.

Zarader, Marlène (1986), *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris.