TÓPICOS. Revista de Filosofía de Santa Fe (Rep. Argentina) N° 16, 2008, pp 69-86

"UN OLVIDO EN EL PENSAR DEL OLVIDO"
Notas acerca de la naturaleza y del ser natural en Heidegger

Teresita Díaz Pumará *

Sí, no cabe duda: el hombre es un dios cuando se entrega a sus sueños,
y un pobre ser cuando se pone a reflexionar;
Hölderlin, *Hiperión*

1.

Si la verdad es en esencia no-verdad. Si toda apertura se funda sobre un ocultamiento y todo rememorar sobre un olvido. Si todo fenómeno sólo se nos da según un modo y un aspecto gracias a una multiplicidad que ocultan. Si al menos en esto prestamos fe por un momento a la fenomenología en general y a Heidegger en particular... ¿sería acaso posible que el pensamiento que intentó rescatar del olvido al ser no se fundara a su vez en un olvido? ¿Sería acaso posible si no fuera sobre la base de una exclusión y de un silencio?

Nuestro propósito es intentar pensar uno de esos olvidos y silencios. Rastrear aquello que lo indica y que lo cubre en algunos textos heideggerianos. Seguir sus huellas en otras direcciones, pensar algunas de sus consecuencias, algunas de sus implicaciones. Eso que intentaremos pensar es la presencia ausente -o la ausencia presente- de la noción de naturaleza en Heidegger. Pues lo que parece faltar es un arriesgarse a pensar la naturaleza en un nuevo sentido: en un sentido que lleve el concepto tradicional a su extremo y lo haga estallar, en un sentido acorde con la radicalidad que proclama y exige el pensamiento heideggeriano.

Si la naturaleza ha sido entendida en la historia de la filosofía como aquello que se opone al Espíritu, como el objeto por excelencia, como lo "arrojado", "puesto" delante del sujeto que se le ofrece para ser conocido. Si este conocimiento es de tipo intelectual-matemático, un calcular y un medir

---

* Alumna del quinto año de la Licenciatura en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Dirección de correo electrónico: tere_dpumara@yahoo.com.ar

¿Cómo pensará entonces la naturaleza un pensar no representativo que intenta superar su enclaustramiento en la subjetividad? ¿Cómo separar lo natural de lo objetivo y evitar a la vez caer en un sensualismo o en un vitalismo que no sean sino nuevos encubrimientos del problema?

Estas necesidades y estos riesgos hicieron quizás necesario en un principio renunciar a pensar -omitir, silenciar- un nuevo concepto de naturaleza. Ésta parece haberse caído fuera del pensamiento heideggeriano como un residuo molesto con el que no se sabe bien qué hacer y que sin embargo se cuela por los intersticios, como una cara del fenómeno del mundo que no se atreve a mostrarse por completo. Pero el riesgo de los riesgos aquí es quedar atrapado en las mismas o similares oposiciones que se intentó destruir. En este sentido, formularemos dos preguntas cuya respuesta, si posible, se intentará al final: ¿queda Heidegger entrampado en la oposición naturaleza-espíritu? y, sobre todo ¿está suficiente y satisfactoriamente pensado el *Dasein* en su facticidad si ha sido silenciada la dimensión natural de su ser?

2.

Dos motivos llevan a Heidegger a pensar el mundo como la dimensión originaria en la que arraiga el *Dasein* y en la que tiene lugar la apertura del ser. En primer lugar, el rechazo del pensamiento representativo como un modo de pensar derivado que se ha establecido como la verdad clara y distinta del ser de los entes y del mundo. En segundo lugar, la mencionada distinción tajante entre naturaleza y mundo, siendo la primera el puro ser-ante-los-ojos (*Vorhandenheit*), objeto propio de las ciencias positivas, y el segundo aquello que no puede darse de ningún modo como objeto. El mundo como lugar de la apertura del ser, en un "primer momento" heideggeriano, tendrá la forma de un pretérito perfecto *a priori* correlativo del ser-ya-desde-siempre-abierto del *Dasein*, y en un "segundo momento" -en el marco del intento por limpiar posibles residuos subjetivistas- es simple *lugar*, *Spielraum*, el acontecer de dicha apertura.

Lo que nos interesa ahora es el modo en que se da dicha apertura, pues es tal modo el que creemos que abre a su vez la posibilidad de un nuevo pensar de la naturaleza que no habría sido llevado a cabo por

Heidegger. Sabemos que el ser se oculta a los ojos del pensar objetivo, pero sería también un error volverse a algún "otro" tipo de intuición o percepción, pues éstas permanecen atrapadas en el mismo esquema. El mundo, "lo ente en su totalidad"[1], se da al *Dasein* en ciertos estados-de-ánimo o temples anímicos (*Gestimmstein, Stimmung*) como la angustia (*Angst*) o el "aburrimiento profundo" (*tiefe Langeweile*)[2] que abren dicha totalidad como in-diferente. Lo que en verdad se revela en estos momentos es, valga la redundancia, la verdad del ser como nada, o la nada como verdad del ser. Cada ente es lo que es en virtud de un haber sido desde siempre ya dejado en libertad en su ser. En virtud de su estar fundado en nada, constreñido por nada a ser en su ser. En este sentido, ser es *ser posible*, ser originaria y previamente *abierto* como único modo en el que puede tener lugar algo así como un ente. En los momentos de angustia o de aburrimiento en los que lo ente en su totalidad se vuelve, "huye", y muestra la pura indeterminación y posibilidad en se funda, el mundo se da como espacio de juego (*Spielraum*), como lo absolutamente no objeto e inobjetivable. Como *condición de posibilidad* del darse de todo ente y, por tanto, de cualquier objeto.

Podemos distinguir así un primer momento del darse la *mundanidad* (*Weltlichkeit*) del mundo en el que esta se revela como pura posibilidad de mundo (en un sentido óntico, como "conjunto" de entes en medio del cual se encuentra el *Dasein*), y la correlativa *Stimmung* que lo abre de un modo originario. Pero, a su vez, también el modo de darse del ente que nos sale al encuentro en el mundo debe buscarse por fuera y antes del darse objetivo. De hecho, el ente intramundano no se nos da como pura cosa en la que inhieren propiedades y a la que en un momento ulterior se le añade algún "valor" que indica la implicancia de su ser-para-nosotros, sino más bien se nos da "inmediata y regularmente" como útil (*Zeug*). Aquello que Heidegger intenta traducir con este término es la experiencia griega, cotidiana, del ente como *prágmata*, aquello de lo que hay que ocuparse (*besorgen*), el asunto de una *praxis*. Cada útil se da a su vez inmerso en un plexo de referencias que determinan su sitio (*Platz*), pero este plexo, que constituye su ser-mundano, no se advierte en la ocupación cotidiana hasta el momento en que ésta

---

[1] Cfr. Heidegger, M., "¿Qué es metafísica?", en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.

[2] Cfr. Heidegger, M., *The Fundamental Concepts of Metaphysics, World, Finitude, Solitude*, Indiana, Indiana University Press, 1995.

"choca" con una cierta resistencia del útil a ser empleado (porque falta, por estar roto, etc.) que muestra el contexto referencial que lo rodea. El útil que se resiste, sin embargo, no se da todavía a esta experiencia como un algo ante-los-ojos, no es todavía objeto. El útil ahora se limita a un mero estar delante, en una zona ambigua entre su ser útil-inútil y su objetualidad, como algo allí que el *Dasein* no puede dominar pero que tampoco es objeto de su pura observación. El útil que revela su mundicidad des-mundanizándose desconcierta. ¿Cómo se da esta "cosa" que no es aún objeto y no es ya útil? Creemos que en este punto hay un vacío (¿acaso un olvido, acaso un silencio?) al que volveremos más adelante.

Por ahora, retengamos estos modos originarios de darse el mundo y el ente intramundano y notemos cómo, si la naturaleza se identifica con la suma de objetos con los que trata la ciencia positiva, entonces está caída, excluida, de esta zona de originariedad de la experiencia pre-teorética. Y sin embargo "lo natural" no se limita a ser objeto de ciencia, "lo natural" se cuela por los intersticios de toda pretendida experiencia originaria. ¿Cómo se da esto que se cuela?

3.

La naturaleza como objeto del conocimiento físico-matemático es un tema recurrente tanto en *Ser y Tiempo* como en textos más tempranos[3]. El problema reside en que a lo largo de la historia de la filosofía se la ha pensado como la verdad del ser del mundo, pensamiento que tiene lugar a partir de confusiones originadas en el olvido de la pregunta por el sentido del ser. Como modelo de este olvido se toma en *Ser y Tiempo*[4] el pensamiento cartesiano del mundo, en el que éste es pensado como *res extensa*, propiedad que nombra tanto el ente (*res*) que es sustancia como su *ser* (o sea: la *sustancialidad* o *realitas*). El paso en falso reside en comprender el sentido del ser del ente a partir de una propiedad óntica de lo que es sustancia. A partir de aquí se pensará la *materialidad* (*extensio*) como la verdad

---

[3] Cfr. Heidegger, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp],* Trotta, Madrid, 2002, pp. 35-38 (7-9 de la paginación alemana).

[4] Cfr. Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, FCE, Buenos Aires, 2004, §§ 19-21.

del ser, el mundo como naturaleza y el modo de acceso al mismo en la *intellectio* físico-matemática y así, como consecuencia final y funesta de esta historia "se le *dicta* al "mundo" su ser"[5] en lugar de dejarlo en libertad para su ser.

A pesar de las complicaciones expuestas (¿o más bien a causa de ellas?), no hay en *Ser y Tiempo* una pregunta explícita por la naturaleza y tampoco una intención por revisar el concepto *dado*, aunque sí hay una aclaración de que una explanación ontológica del sentido "romántico" -lo que sea que esto quiera decir- de tal noción sólo puede emprenderse luego de un desarrollo de la analítica existenciaria del *Dasein*[6]. Además, a lo largo de los parágrafos en los que se desarrolla la mundanidad del mundo se filtran otros sentidos de naturaleza, otros modos de darse la misma que son mencionados sin un ulterior intento por unificarlos en una conceptualización acabada. Encontramos así en la explanación del ser del útil que éste siempre refiere a un de-qué (*Woraus*), al material del que está confeccionado. En este de-qué la naturaleza es "co-descubierta" en el útil, pero ahora bajo el modo de ser que corresponde al útil, el ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*): "el bosque es *parque forestal*, la montaña *cantera*, el viento es *viento 'en las velas'* "[7]. La naturaleza también es descubierta como naturaleza *del* mundo circundante en tanto mundo *público* en el que se da, por ejemplo, al modo de factor a ser tenido en cuenta -el mal tiempo-, o como punto de referencia en la medición del tiempo. Permanecemos aún en la esfera de lo a-la-mano, la naturaleza se co-da junto al útil en y para la ocupación. Pero somos prevenidos: ni la naturaleza como *Vorhandenheit*, ni la naturaleza como *Zuhandenheit* explican la naturaleza como aquello que "vive y crea y nos sobrecoge". ¿Es éste aquél "concepto romántico" de naturaleza que aún no nos es permitido aclarar? ¿y de qué modo se dará, una vez más, aquello que escapa tanto a la experiencia cotidiana como al examen teorético? Ante estas preguntas somos dejados como en suspenso, en la espera a que llegue el momento propicio.

---

[5] *Ibid.*, p. 111. La cursiva es mía.
[6] Ver *ibid.*, p. 78.
[7] *Ibid.*, p. 84.

4.

Tenemos hasta ahora que la naturaleza se da como el objeto por excelencia y también como algo a-la-mano. Pero otro modo que no cae bajo ninguna de estas dos categorías es aquél del que Heidegger se ocupa en un texto dos años posterior a *Ser y Tiempo* que pretende ser una introducción a los conceptos fundamentales de la metafísica[8]: la naturaleza como *vida orgánica* o *animal.*

En este curso, la respuesta a la pregunta por el mundo toma el camino de un "examen comparativo" de los diversos modos en los que este se abre a tres tipos de seres: la piedra como mero ser material inorgánico, el animal en tanto vida orgánica y el hombre en tanto *Dasein.* El punto de partida del análisis es el animal, pues en cuanto pobre-de-mundo (*weltraum*) ocupa una posición intermedia entre el hombre formador-de-mundo (*welbildend*) y la piedra sin-mundo (*weltlos*).

Ser pobre es tener algo bajo el modo de la privación. Acorde a la distinción clásica -*cartesiana*- entre *privatio* y *negatio*, el animal se distingue de la piedra pues ésta no tiene ni *tiene la posibilidad* de tener mundo. Esta negación pone el límite de su ser y la define como ser-sin-mundo. Una piedra simplemente *yace ahí* donde fue colocada, cerrada en sí misma a partir de esta inaccesibilidad a un mundo. El animal en cierto sentido es también piedra, pues tampoco tiene mundo: está privado de él, carece de él. Sin embargo lo que indica la privación es que *tiene la posibilidad de* mundo, pero la tiene *negada.* El animal se define por tener un cierto acceso al ser en el cual el ser se le da, sin embargo, *cerrado.* Un lagarto yace en la roca, incluso busca ésta y no otra, pero no tiene acceso a la roca *como* (*als*) roca, al sol *como* sol. Está encerrado, aturdido (*bennomen*) en su círculo de estímulo-reacción y tampoco puede extenderlo *motus propius*, en una libre proyección de su ser que trascienda el ente (tachado) que lo estimula en dirección al mundo. Esto es lo que lo distingue del hombre como *weltbildend*: al *Dasein* se da -y el *Dasein* se da en- un mundo previamente abierto donde pueden hacer frente los entes como entes. El *Dasein* se define por su acceso *abierto* al ser de modo que comprende desde siempre la roca como roca, el sol como sol. El animal se define en esta posición ambigua, entre el tener y el no tener mundo, entre

---

[8] Heidegger, M., *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, ed. cit.

el ser hombre y el ser piedra. En términos de Agamben comentando a Heidegger: en una *apertura sin develamiento*[9].

Llegamos aquí al punto en el que se abre una pregunta que ya no es posible evitar: la pregunta por la proximidad y la lejanía entre el hombre y el animal, la pregunta por la animalidad de lo humano. En términos de este trabajo: la pregunta por el modo en que se da lo "natural" no ya *para* el *Dasein* sino *en* el *Dasein*. La apertura no-abierta del mundo animal se da al mismo en el aturdimiento (*Bennomenheit*). Este estado posibilita al animal el acceso a un mundo -propiamente dicho, a un ambiente (*Umgebung*)-, pero lo posibilita cerrándolo y encerrando al animal en el estrecho círculo del estímulo y la reacción. Este "abrir" que a la vez consigna al animal al ente (aun si cerrado) acerca el estado de aturdido a los temples anímicos en los que se da al *Dasein* el ser y los entes en su originariedad. Sin embargo Heidegger afirma que esta proximidad es engañosa, que hay un "*abismo que no puede ser superado por ninguna mediación*"[10]. El abismo insuperable está dado, justamente, por la apertura del ser de la cual el animal está privado, en la cual el *Dasein* -en cambio- se encuentra arrojado y por la cual se constituye en su ser como un ser-fuera-de-sí (ex-sistente) mientras el animal se mantiene absorto en-sí (*Eigennommenheit*).

Según Agamben, lo que en realidad es engañoso es aquél mismo abismo que Heidegger pretende instaurar entre lo animal y lo humano, y esto en función del desarrollo que este autor realiza del aburrimiento profundo en la primera parte de los *Conceptos fundamentales*. La operación de "mediación" que lleva a cabo Agamben para superar el abismo abierto por Heidegger en su pensamiento consiste en identificar esa nada que reside en el seno de la totalidad de lo ente (la nada que revelan como verdad del ser los temple anímicos fundamentales) con la no-verdad que reside en la esencia de la verdad y ésta con la clausura que define al ambiente animal. El devenir *Dasein* del "viviente hombre" sucede, según el comentador en estas *Stimmungen* fundamentales, en tanto el sentido del ser se le hace patente como *nada* y el *Dasein* como *ser posible* en la des-activación misma de todas sus posibilidades. Es en la apertura del ser que tiene lugar en el rehuir la

---

[9] Agamben, G., *Lo abierto*, Hidalgo, Buenos Aires, 2006, p. 102.

[10] Heidegger, M., *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, ed. cit., p. 282 [408-410 de paginación alemana]. La cursiva es nuestra.

totalidad de lo ente y en el dejar al *Dasein* en la indiferencia, suspendiendo su referencia a y su estar absorto en medio de los entes lo que *funda la posibilidad misma* del dejar ser al ente *como* ente, en su ser[11]. En pocas palabras: la verdad del ser correspondería -según el italiano- a la clausura del ambiente animal, "hecha conciente". Más heideggerianamente: iluminada.

Esta tesis de Agamben, si bien es atractiva y hace posible un pensar lo natural del *Dasein,* me parece que trae el siguiente problema: aquella nihilidad en la que tiene lugar la apertura del ser, que presentamos arriba como la verdad o sentido del ser, parece indicar un ser-posible, una *apertura* anterior a todo trazar una génesis de lo humano, apertura siempre-ya-acontecida. Es la luz que funda la posibilidad de lo iluminado y de lo oscuro. En este sentido no es seguro que se pueda afirmar que el "*Dasein* es simplemente un animal que ha aprendido a aburrirse"[12], más bien valdría decir que el *Dasein* ha estado ya-desde-siempre aburrido. En este sentido también, *hay un abismo* (una herida, una apertura) entre lo animal y lo humano. Lo que quizás no se ha preguntado, o no se ha querido preguntar, es si dicho abismo no se abre *en* el *Dasein* mismo, en cada instante.

Lo que sí me parece valioso en la lectura de Agamben es la asimilación del núcleo oculto de todo desocultamiento a aquella clausura que definía el ambiente animal en la que lo que estimula se da como "ni ente ni no ente". Pensar qué se quiere decir con esta identificación es dar un paso que algunos ven como un *salto* hacia el pensar del llamado "segundo Heidegger".

5.

---

[11] Este es más bien el *modo* en que hemos decidido leer a Agamben, pues el modo en que presenta su posición es ambiguo. No nos ha resultado claro si la *Nichtung* que hace posible la *Lichtung* se asimila a la clausura del ambiente animal o al "no" que el "viviente humano" opone a dicho ambiente. Cfr. Agamben, G., *op.cit.,* pp. 119-130, sobre todo, en la p. 129: "Por cierto, el viviente, como no conoce el ser, tampoco conoce la nada; pero el ser aparece en la 'clara noche de la nada' sólo porque el hombre, en la experiencia del aburrimiento profundo, se ha arriesgado a suspender su relación de viviente con el ambiente". Pero también: "Lo que esentifica y, al mismo tiempo, aniquila en el ser, proviene de 'ni ente ni no ente' del deshinibidor animal".

[12] Agamben, G., *op.cit.,* p. 129.

En esta nueva etapa hay ciertas indicaciones que permitirían pensar la naturaleza más allá tanto de su objetualidad como de su amanualidad, en una dirección que no es la de la animalidad. Seguiremos estos rastros en un texto cuyo tema es el modo en que acaece la verdad en la obra de arte[13]. El advenimiento del ente a lo patente acontecerá aquí como un juego, más bien una lucha, entre lo que se llamará "tierra" y "mundo".

La verdad como *alétheia*, como desocultamiento, es en esencia no-verdad. Todo lo que se muestra se da sobre un fondo oscuro que limita y delinea la cara iluminada: toda comprensión del ser tiene lugar sobre un encubrir que permite que lo comprendido acceda a la patencia. Tierra y mundo en su lucha designan el interjuego de iluminación y oscurecimiento. Tierra es aquella dimensión "material", "pesada" del ente que se resiste en su opacidad a toda penetración, a toda comprensión de su sentido. Tierra (el color del cuadro, la piedra del templo, el sonido de la palabra) es aquello que aparece en la obra de arte bajo el modo de la cerrazón, lo que se hace patente sin abrir su sentido, mostrándose en su opacidad misma. Este aparecer de lo que pertenece en esencia a lo oculto tiene lugar en el establecer un mundo que lleva a cabo la obra, en su hacer posible el acontecer de una "apertura de lo abierto". El mundo que abre y mantiene abierto la obra no es no es *lo iluminado* -lo que se hace patente en ella- sino *la iluminación* misma, previa, que hace posible el aparecer de lo patente, ya sea bajo el modo de la cerrazón o de la apertura.

Aquí se nos muestra una nueva dimensión de lo natural en tanto *materialidad* que permite comprender la naturaleza más allá y más acá de eso que es objeto de cálculo en la ciencias positivas; es más: como lo esencialmente opuesto a aquello que es objeto de las ciencias positivas. Desde esta perspectiva es posible pensar la materialidad como una nueva nihilidad que oficia como de contrapeso (como *oponente* en la lucha) a aquella otra que abre e ilumina y deja en libertad, pues en ella el ente nos muestra su cara hostil, resistente e inaccesible. La naturaleza se da aquí *en* el mundo como lo opuesto y a su vez fundante del mundo: el mundo abre un espacio de familiaridad y de familiarización, la tierra es el costado hostil e indomable,

---

[13] Heidegger, M., "La obra y la verdad", en "El origen de la obra de arte", *Caminos del Bosque*, Madrid, Alianza, 1996.

el costado no-mundano del mundo. El aparecer del ente *como* tal ente, a su vez, tiene lugar en el cruce y choque de una nada-de-ente que lo ilumina dejándolo ser, y un "ni ente ni no ente" que le da su peso y lo circunscribe arraigándolo a un fondo de resistencia que permanece como núcleo oculto en el acontecer del desocultamiento.

Si acordamos con Agamben en que esta opacidad corresponde al modo de apertura que caracteriza la vida animal, entonces lo dicho acerca de la tierra se presenta en toda su riqueza y en toda su insuficiencia. Pues si la tierra es ese núcleo de lo esencialmente inaccesible que sin embargo se hace patente, en la obra, en su cerrazón, ¿cómo es posible este hacerse patente de lo cerrado como cerrado si un abismo separa al *Dasein* de aquél estado que abría lo "ni ente ni no ente"? ¿Qué dimensión del ser del *Dasein* lo arraiga a este fondo de lo natural esencialmente cerrado, una vez que hemos renunciado a la omnipotencia del pensar representativo?

A lo largo de este paseo que hemos hecho por los distintos modos en que se puede leer lo natural en Heidegger nos ha quedado una pregunta suspendida que remite a este mismo problema: ¿de qué modo se da el útil cuando se limita al *mero estar delante* en su resistirse al uso? ¿Cómo se da la naturaleza en esa zona intermedia entre el ser-a-la-mano y el ser-objeto? Como respuesta, un silencio de Heidegger y más preguntas nuestras: ¿corresponde esta resistencia y darse cerrado de lo que hace frente en el mundo -lo que recién llamamos "tierra"- a aquél *mero estar delante* del útil que no es el de un objeto? ¿Podemos correlativamente asimilar este darse del ser bajo el modo de la cerrazón a una dimensión *natural*, *animal*, *corporal* del *Dasein*? ¿Puede pensarse esta dimensión como la dimensión olvidada o silenciada de la facticidad?

Parece que una acabada tematización de la naturaleza ha quedado no sólo trunca sino que se ofrece además de forma fragmentaria y evasiva, como eludiendo, diciendo sin querer decir del todo, exigiendo a quien busca esfuerzos de recolección e interpretación que están sin duda más allá de lo posible ahora para la responsable de este escrito y para la extensión impuesta al mismo. Pero como en todo buscar hay siempre algo buscado, y no hemos entrado a este tema en Heidegger sin un tener-previo del concepto, intentaremos aclarar aquello que nos parece que aquí falta a través de un desvío por dos pensadores tan distintos como cercanos.

6.

Hay tanto en Maurice Merleau-Ponty como en Georges Bataille, a pesar de las corrientes divergentes por las que navegan sus pensamientos, una resolución de encarar el problema de la naturaleza de frente y en su totalidad. Lo que nos interesa por el momento es aproximarnos al modo en que ambos conciben lo natural bajo el signo de la negatividad, y al modo en que dicha dimensión natural se abre en "lo humano" designando en esta apertura una herida "ya desde siempre abierta", aproximación enmarcada en un esfuerzo por designar aquello que creemos que Heidegger ha silenciado.

6.1.

El problema de la naturaleza en Merleau-Ponty aparece en la mayoría de sus escritos, motivado quizás por la concentración de su reflexión sobre el cuerpo como dimensión ontológica fundamental. En lo que aquí nos concierne concentraremos el (somero) análisis a los cursos que dictó entre 1956 y 1960 en los que se ocupó del tema que hicimos ahora nuestro[14]. Según este pensador francés, la necesidad de pensar la naturaleza apremia a todo pensamiento que no quiera quedar encerrado en lo incorporal y ofrecer así "una imagen fantástica (*fantastique*) del hombre, del espíritu y de la historia"[15]. El problema ontológico no puede reducirse a un examen del problema de la naturaleza, pero este tampoco puede silenciarse pues es una dimensión fundamental de la cuestión ontológica.

Por ello, en estos cursos Merleau-Ponty realiza una suerte de viaje a lo largo de la historia de la filosofía de la naturaleza revisando los diversos conceptos, explotando ambigüedades para proponer *en* esas ambigüedades una nueva mirada. En la línea de la crítica heideggeriana, Merleau-Ponty encuentra que la naturaleza ha sido comprendida desde la modernidad como puro objeto, puro en-sí material opuesto y correlato de una conciencia erigida como sujeto universal. Esta naturaleza se muestra en Descartes

---

[14] De hecho, los cursos han sido recopilados y publicados bajo el título *La Nature*. Cfr. Merleau-Ponty, M., *La Nature, Notes, Cours du Collége de France*, Seuil, Paris, 1995.
[15] *Ibid.*, p. 355. La traducción del francés es nuestra.

como mecanismo "pleno" sin "lagunas o posibilidades ocultas"[16], objeto extenso en un espacio homogéneo en el que sus partes guardan entre sí relaciones de yuxtaposición y exterioridad, cuyos cambios son regulados además por leyes universales y necesarias. Sin embargo hay también algo más en la concepción cartesiana de la naturaleza, pues aquella naturaleza es la que se da al "entendimiento puro", pero -lamentablemente, para Descartes- la *res cogitans* es también *res extensa.* Cuerpo. Y a través de este cuerpo forma parte de y accede a otra dimensión de lo natural, dimensión "oscura y confusa". A través de la "inclinación natural" se da una naturaleza contingente que no coincide con aquella se muestra al intelecto puro. Esta naturaleza que Descartes acepta resignado es lo que Merleau-Ponty llamará naturaleza "existente": una naturaleza que no es objeto sino *Évènement*[17].

Lo que el francés intenta evocar en el rescate de esta segunda y oscuramente presente noción de lo natural en la modernidad[18], es eso que estuvimos rastreando fragmentariamente en Heidegger. La naturaleza, además de ser eso que estudian las ciencias positivas, es esto opaco y anónimo de lo que surgimos y que nos sostiene. Es "implicación de lo inmemorial en el presente"[19]. Esta opacidad es la dimensión siempre implicada de modo latente en las cosas que se dan como correlato de aquella "intencionalidad operante" del cuerpo percipiente, dimensión que puede hacerse patente en su opacidad -en su ser-sin-sentido. Pero en este patentizarse muestra también como su correlato la dimensión opaca y anónima del cuerpo mismo, la *dimensión natural*, latente en todo comportarse operativo y presente aunque "de forma cerrada" -pues no abre sentido alguno- en aquellos comportamientos del cuerpo carentes de un fin operativo. Así por ejemplo en el erotismo como en la danza desaparecen los vínculos prácticos que refieren el cuerpo a un mundo de cosas *útiles* y se

---

[16] *Ibid.*, p. 358.

[17] "Evento", pero también y quizás mejor, "acontecimiento".

[18] Pues el examen también entra en la noción de organismo de Kant y luego en la *erste Natur* de Schelling (noción que sería necesario estudiar aquí -y que no estudiaremos-, pues además de su pertinencia para el problema que planteamos ofrece un oscuro punto de contacto entre Hidegger y Merleau-Ponty que puede tener la forma de esta pregunta: ¿cómo y qué leyó Heidegger en Schelling y cómo y qué leyó Merleau-Ponty?), de Bergson, de Husserl.

[19] Merleau-Ponty, M., *op.cit.*, p. 356.

hace posible la emergencia de un mundo natural y de un cuerpo natural que se sumerge en dicho mundo en el mero gozar "a-práctico"[20]. Es preciso agregar que esta dimensión natural no es algo que "sólo está" y se patentiza en su oscuridad de forma meramente accidental: esta forma particular de nihilidad es la condición de posibilidad misma del darse una cosa con sentido. Es el núcleo no-verdadero de la verdad, el *arraigo* de la cosa y del cuerpo al mundo en cuanto *mundo natural*, el fondo -oscuro y cerrado pero ineludible- que les confiere su profundidad y su realidad.

A partir de lo dicho se ve cómo aquí se encuentra explicitado aquello que llamamos el silencio heideggeriano: el correlato de aquella materia resistente a toda dominación práctica es una dimensión igualmente resistente e igualmente indomable del cuerpo (del *Dasein*) *natural*, si se prefiere *animal* en el sentido mencionado arriba -como lo que se abre a un mundo cerrado-. Esta dimensión no es una suerte de capa a la que luego se agrega la humanidad como "dimensión de sentido". Es más bien una cara siempre "ahí" de modo latente y la condición de posibilidad misma de la apertura de lo abierto. Apertura que es la herida *desde siempre ya abierta* en el cuerpo, en el *Dasein*, mismo.

6.2.

Con esta última afirmación hemos trazado un puente, que ahora cruzaremos, hacia Georges Bataille. Al decir "Bataille" estamos pensando en este trabajo en las tesis que dicho pensador presenta en *El erotismo*[21]. Este texto se encuentra redactado en varios y diversos registros en los que predomina la clave antropológica (y, como diría Agamben, antropogenética) pero que se encuentra inmersa en una ontología de matiz heideggeriano.

Según Bataille el surgir de lo humano viene posibilitado por la lucha entre la continuidad y la discontinuidad que se da al interior del ser. Lo curioso aquí es que aquella continuidad, que es la dimensión originaria *en* la que tiene lugar la discontinuidad como individuación, remite a la naturaleza

---

[20] Para el erotismo ver Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1970 pp. 179, para la danza, Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la Percepción,* Planeta, Barcelona 1994, p. 302.

[21] Bataille, G., *El erotismo*, Tusquets, Buenos Aires, 2006.

entendida como "el derroche de energía viva y como orgía del aniquilamiento"[22]. Naturaleza es vida pero vida que es derroche y aniquilación: es vida como potencia negadora y de negación, como violencia constante hecha al ser-individuo. La "verdad del ser" en Bataille es nada, pero una "nada viva" que explota y a la vez funda toda discontinuidad, toda individualidad cerrada en sí misma[23]. En lo dicho ya se empiezan a notar las proximidades y las distancias con Heidegger. Podríamos decir que en Bataille el aparecer de todo ente, de toda discontinuidad, se da sobre el fondo de una continuidad previa -de un ser previo- pero de una continuidad que en sí misma no es nada más que *potencia* -de un ser entendido como pura posibilidad, nihilidad. Pero si en el pensador alemán vemos que la nihilidad del ser se corresponde con la apertura, con la claridad ya desde siempre acontecida que da libertad al ente en su hacerse patente, en este otro francés mortificado, en cambio, el ser como nada es violencia y disrupción constante, es vida natural, *"material"* que funda derrochando y aniquilando[24].

Si el ser en su continuidad se identifica ahora con lo natural, entonces el ser discontinuo que es el individuo humano se encuentra parado sobre esa continuidad aniquilante que es su condición de posibilidad. Su pertenencia al "ser continuo" constituye esa dimensión latente y fundante de su individualidad, pero esta dimensión, en tanto potencia violenta y anónima, se muestra como lo extraño, lo *Unheimlichkeit*, que amenaza su duración como ser discontinuo. La experiencia de tal amenaza determina su huida hacia el mundo de la utilidad y del trabajo, donde todo conserva su límite y la violencia es encauzada. Esta huida tiene en Bataille la forma del "no" que el hombre opone a la naturaleza"[25]. Y sin embargo el no y la huida no

---

[22] *Ibid.*, p. 65.

[23] Sería interesante en este punto examinar la proximidades que pueden existir entre Bataille y Schopenhauer (un Schopenhauer distinto del nietzscheano, repensado a través de un nietzscheano).

[24] Quizás a quien sí es aplicable la anterior tesis de Agamben tal y como la hemos leído es a Bataille: aquí la *Nichtung* es lo cerrado (vivo, poroso y opaco) del mundo animal al cual el "viviente humano" opone un "no" que funda el mundo como espacio abierto en el que puede tener lugar un ente *como* ente (un "ser discontinuo").

[25] Bataille, G., *op.cit.*, pp. 65. En esta expresión puede verse además la impronta hegeliana -a través de Kojève- en el pensamiento de Bataille, impronta que puede

pueden eliminar aquella condición fundamental de la individualidad. Esto es claro porque el hombre nunca escapa de la muerte, pero además la negatividad que lo constituye se hace patente en aquellas experiencias que por su violencia y por su exceder el límite de lo útil hacen estallar también las barreras del ser discontinuo. El erotismo es el nombre que Bataille da a esta experiencia fundamental en este texto (otros son risa, muerte, poesía).

En la experiencia erótica, fundada sobre el sentir ambiguo que genera la presencia latente de la continuidad en la discontinuidad -entre el miedo y la nostalgia- tiene lugar un movimiento violento que domina el ser discontinuo al extremo de arrancarlo de su misma discontinuidad y abrirlo a la continuidad que en definitiva es nada. La apertura del ser, sin embargo, no se da aquí con la claridad que adquiere en la *Angst* heideggeriana. Tal claridad es incluso imposible pues el ser discontinuo para el cual podría aparecer ha sido disuelto. Por eso la experiencia erótica no es asimilable a ningún temple anímico del *Dasein*, sino que se encuentra más acá de la *Stimmung*: correspondería más bien a aquella dimensión natural omitida por Heidegger, que abre el ser de un modo cerrado para el ser mismo.

En Bataille el abismo que separa lo animal de lo humano es un abismo que *ha sido abierto* en el devenir de lo humano, que *puede ser superado* por ciertas experiencias pero siempre a costa de aquello que se ha "ganado" abriéndolo[26]. Estas palabras del propio Bataille lo dicen mejor que cualquier paráfrasis: "El impulso carnal es singularmente extraño a la vida humana; se desencadena fuera de ella, con la condición de que calle, con la condición de que se ausente. Quien se abandona a ese impulso ya no es humano"[27]. Y sin embargo este impulso extraño es la condición de posibilidad misma de lo humano, este silencio el presupuesto de aquél hablar.

Aquello que hemos querido ilustrar aproximándonos a estos dos pensadores franceses es cómo a partir de matrices ontológicas muy similares

---

ser dejada de lado para el análisis que nos concierne pero que no puede dejar de mencionarse a la hora de los recaudos.

[26] Pero tampoco es posible, en este sentido, una "vuelta" a lo natural: el "no" opuesto a la naturaleza se levanta en la experiencia erótica pero no es suprimido, sino superado. Una vez más, Kojève.

[27] Bataille, G., *op.cit.*, p. 111.

a la heideggeriana *es posible* realizar una reflexión explícita sobre la naturaleza bajo el signo de la negatividad y correlativamente acerca lo natural, animal o carnal en lo humano, si se prefiere, en el *Dasein.*

7.

Llegado el momento de concluir, retomaremos aquellas dos preguntas que planteamos en un principio: ¿queda Heidegger entrampado en la oposición naturaleza-espíritu? ¿Está suficiente y satisfactoriamente pensado el *Dasein* en su facticidad si ha sido silenciada la dimensión natural de su ser?

Ante la primera pregunta uno se ve tentado de salvar a Heidegger, pues hemos visto que piensa la naturaleza de muchos modos y más acá de la oposición sujeto-objeto, a pesar de que dichos modos se dan de forma dispersa y elusiva: así la naturaleza en su ser-a-la-mano, la vida animal, la tierra como dimensión material. Y sin embargo en todos estos modos del darse lo natural hay una omisión que hace posible que se piense al *Dasein*, sino como un "espíritu", más bien como un ser-en-el-mundo "contemplador" de una naturaleza que le es tan inaccesible como ajena. En otras palabras: mientras no haya un pensar de la dimensión natural del *Dasein* como correlato del fondo natural en que arraiga el mundo, el vínculo que une el primero al segundo permanece impensado, o no pensado a fondo.

Este "olvido" en el pensamiento del olvido le cuesta a Heidegger el dejar trunco el pensamiento de la facticidad. Sabemos que el ser fáctico del *Dasein* remite a un "que es y ha de ser" abierto para el *Dasein* en el encontrarse. En él se revela su estar arrojado, acogido, arraigado en el mundo e inmediatamente repelido a una ex-sistencia móvil. Tal arraigo al mundo está dado por el carácter esencialmente finito del *Dasein*, por una herida abierta ya desde siempre en su ser que lo mantiene abierto y huyendo al mundo en la búsqueda de un cierre imposible. Sin embargo, tal explanación resulta insuficiente si falta aquello que indefectiblemente *ata* al *Dasein* al mundo como mundo *natural*, a la "tierra" como aquella dimensión resistente e indomable de todo ente. Si se guarda silencio acerca de esta otra cara "oscura" del *Dasein*, opaca para sí mismo; si no se menciona el *mero ser*

que se demora latente, condición de posibilidad de cada movimiento y que amenaza con patentizarse -aun si de modo cerrado- en experiencias que arrojen al *Dasein* tan fuera-de-sí como es posible, hasta la muerte; si se olvida esto, preguntamos, ¿no queda oculta la facticidad?

Somos concientes que este punto, "la corporalidad", o mejor dicho la ausencia de ella, ha sido uno de los más atacados del pensamiento heideggeriano. Aquí lo que nos interesaba ante todo mostrar es cómo este silencio, que se enmarca en una evasión más general -la dificultad para encarar de frente el problema de lo natural- oscurece su propio pensar en uno de sus temas centrales a costa de quedar casi atrapado en ciertas distinciones clásicas Quizás justamente por el miedo a recaer en ellas, quizás por omisión, quizás por olvido, quizás simplemente porque el ser es un fenómeno tramposo que sólo se muestra ocultándose y ni siquiera el pensar que se agota buscándolo puede dejar de mostrarlo sin encubrirlo. *Es que el hombre es un pobre ser cuando se pone a reflexionar.*

Resumen

1) El objetivo del escrito es rastrear lo que llamamos un olvido en el pensamiento de Martin Heidegger: la pregunta por la naturaleza y el ser natural del *Dasein*. Se plantean dos preguntas: ¿queda Heidegger entrampado en la oposición naturaleza-espíritu? ¿está suficiente y satisfactoriamente pensado el *Dasein* en su facticidad si ha sido silenciada la dimensión natural de su ser?; 2) Más acá del pensamiento representativo: el mundo como la dimensión originaria en la que arraiga el *Dasein* y en la que tiene lugar la apertura del ser y el darse previo del ente intra-mundano como útil (*Zeug*). 3) La naturaleza en *Ser y Tiempo*: naturaleza como ser-a-la-mano y naturaleza del mundo circundante. 4) La naturaleza como vida orgánica o animal en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*: el animal privado de mundo y la pregunta por la animalidad de lo humano. 5) La naturaleza como *tierra* en "El origen de la obra de arte". 6) Dos alternativas para pensar la naturaleza desde una ontología de la negatividad: Maurice Merleau-Ponty y Georges Bataille. 7) Conclusión: el "olvido" heideggeriano implica el riesgo de quedar atrapado en la oposición clásica naturaleza-espíritu y de no desplegar todas la dimensiones de la facticidad.

Palabras clave: Heidegger, Dasein, naturaleza.

Abstract

1) The aim of the paper is to trace what we call oblivion in the thought of Martin Heidegger: the question about the nature and the natural being of the *Dasein*. Two questions are raised: Does Heidegger get trapped in the nature-spirit opposition? Is the *Dasein* sufficiently and satisfactorily though of in its factuality, if the natural dimension of its being has been silenced? 2) Within representative thought: the world in the original dimension in which the *Dasein* is rooted and in which the opening up of Being and the prior self-offering of the intra-mundane entity as a tool (*Zeug)* takes place. 3) Nature in *Being and Time*: nature as being-at-hand and nature of the surrounding world. 4) Nature as organic or animal life in *Fundamental Concepts of Metaphysics*: the animal deprived of a world and the question about human animality. 5) Nature as *earth* in "The Origin of the Work of Art". 6) Two alternatives to think upon nature from [the perspective of] an ontology of negativity: Maurice Merleau-Ponty and Georges Bataille. 7) Conclusion: Heidegger's "oblivion" implies the risk of getting trapped in the classical nature-spirit opposition and of not being able to unfold every dimension of factuality.

Key words: Heidegger, Dasein, Nature.