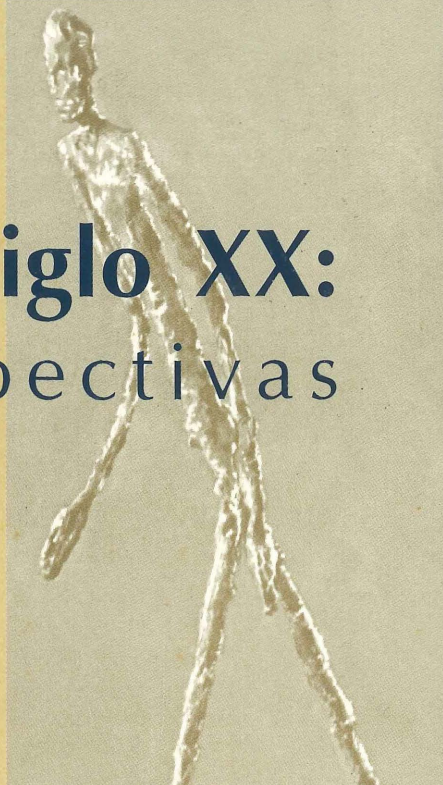
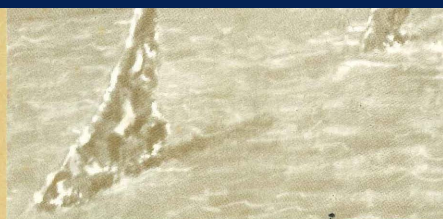


La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas

Miguel Giusti | editor



Capítulo 1



Actas del
VII Congreso Nacional
de Filosofía



Pontificia Universidad Católica del Perú | Fondo Editorial 2000

La filosofía
del siglo XX:
balance y perspectivas

Miguel Gisella | editor

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Av. Universitaria cuadra 18, San Miguel, Lima-Perú
Telf. 460-0872 - 460-2291 - 460-2870 anexos 220 y 356
Cuidado de la edición: Rocío Reátegui
Diseño de cubierta: Gisella Scheuch

La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas
Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos reservados
Impreso en el Perú - Printed in Peru
Primera edición: julio del 2000
ISBN 9972-42-354-9
Depósito Legal: 1501052000-2618



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL

La posibilidad de una filosofía de la naturaleza en la actualidad

Jean Ladrière
Universidad Católica de Lovaina, Bélgica

1. Introducción. Las razones de la pregunta

Hay en la actualidad una renovación del cuestionamiento filosófico sobre la naturaleza, cuestionamiento que puede ser atribuido a diversas razones, a su vez procedentes de horizontes distintos. Nos limitaremos a tratar aquí: las preguntas de alcance metafísico propuestas por la ciencia, la preocupación ecológica, la evolución interna de la filosofía, la emergencia de un universo técnico.

2. Tres perspectivas

La cuestión que ha de ser elucidada aquí concierne a la *posibilidad* de una filosofía de la naturaleza. Y este objetivo supone precisar antes cuál es la perspectiva en cuyos límites tal posibilidad recibe su sentido y pertinencia. La tradición filosófica nos propone tres perspectivas: la de la ontología, la de una historia especulativa y la de la reflexión trascendental.

Mas no estamos obligados a elegir una sola entre ellas, ya que cada una es pertinente a su manera, aun cuando esto suponga efectuar ciertas reinterpretaciones. Sea cual fuere la perspectiva en la que podamos situarnos para interrogar a la naturaleza, hemos de tomar en cuenta lo que nos enseña al respecto la ciencia de la naturaleza en su estado actual. No obstante, ello implica que situemos primero este aporte de la ciencia, y que luego situemos la perspectiva científica misma, con el fin de poder determinar el alcance de sus afirmaciones. Es aquí donde la perspectiva trascendental deviene necesaria. En efecto, ella permite interrogar a la ciencia sobre sus presupuestos, así como especificar en detalle el alcance de sus principios teóricos. No se sigue, sin embargo, que uno pueda retomar tal cual la concepción kantiana del *a priori*. Ciertamente el conocimiento científico no es un simple saber descriptivo. Su fuerza esclarecedora radica en el aparato teórico conforme al cual interpreta la experiencia. Y uno no puede darse cuenta de la constitución de este aparato simplemente en términos de inducción. Por el contrario, la historia de la ciencia sugiere que está construido progresivamente, sin duda a partir de ideas previas que se sirven aún de la comprensión perceptiva, pero que progresivamente son desligadas de este soporte semántico mediante su transposición en estructuras matemáticas. Será preciso reconocer, entonces, que en la elaboración de la conceptualidad científica hay un aspecto

específico de historicidad, que puede además ser tematizado en la epistemología de la ciencia. Mas no debe olvidarse lo siguiente: en la perspectiva kantiana lo esencial del recurso trascendental consiste en poner en claro que las condiciones de posibilidad del conocimiento son también las condiciones de posibilidad del objeto del conocimiento. Al mostrar la función del aparato teórico y la necesidad de esta suerte de rodeo por la representación abstracta, el análisis epistemológico pone en evidencia lo que hace posible el conocimiento científico. Pero además hace ver que, si esta representación posibilita el saber conforme a la ciencia, ello ocurre porque tematiza las condiciones de posibilidad del fenómeno. Las condiciones de posibilidad del conocimiento del fenómeno son también las condiciones de posibilidad del fenómeno mismo.

Esto pasaba casi desapercibido en la física clásica, donde hay, en apariencia, una separación entre la teoría y la experiencia que sugeriría, por su parte, que la teoría es en su totalidad una superestructura que se superpone sobre una fenomenalidad aún dependiente de la experiencia perceptiva. Pues bien, en la ciencia contemporánea de la naturaleza esta separación ya no es posible: en cierto modo la teoría es la que produce el fenómeno, no desde luego en un sentido de creación, sino en el sentido preciso de una condición de posibilitación. Mas, para precisar este papel de la teoría, es necesaria la intervención de la acción, bajo la forma de la experimentación, y por consiguiente es necesaria la intervención del artefacto. Nuestro aparato perceptivo nos abre al mundo tal cual, pero, desde el punto de vista de una visión científica, el mundo tal cual está hecho de una estratificación de múltiples niveles de organización, y nuestro aparato perceptivo está adaptado a un nivel particular, hecho de objetos de una complejidad bastante elevada, pero que, desde el punto de vista dimensional, pertenecen a un orden de grandeza intermedio, tanto desde el punto de vista espacial como desde el punto de vista temporal. Esto nos lo enseña la ciencia al permitirnos acceder, por un lado, a los componentes de estas estructuras, que pertenecen a un orden de grandeza bastante más pequeño, y por otro lado, a objetos y eventos de un orden de grandeza considerablemente mayor. Vemos flores, pájaros, montañas, nubes, puntos luminosos en el cielo. No vemos las moléculas de las cuales están hechos los seres vivos (o los cristales o las rocas), y menos aún las partículas elementales. No vemos las estrellas en sus dimensiones reales como tampoco vemos las nebulosas distantes. No vemos el trayecto que recorre un fotón desde una nebulosa situada a mil millones de años-luz, como sí vemos en cambio la luz de una lámpara situada a tres metros de nosotros.

No tenemos acceso a la realidad sino en la medida en que ella se hace manifiesta. Y sólo participamos en la realidad a través de esa dimensión de nosotros mismos que nos abre a dicha revelación, lo cual podría designarse con el término "experiencia", entendido aquí no en su acepción científica sino más bien en la acepción del "sentir", de la resonancia ante lo que se da, de la receptividad activa por la cual acogemos en nosotros la vibración inmensa del universo y por la cual nos ponemos en acuerdo con el canto del mundo. Ambos sucesos están correlacionados: por un lado, la manifestación; por el otro, la experiencia. Y esta correlación se da porque ambos se pertenecen recíprocamente: está la manifestación, es decir, el aparecer como allegado en el campo de la experiencia, y está la experiencia, es decir la resonancia, como ratificación atenta del aparecer. Todo lo demás es construcción. Pero la verdad de la construcción es lo que ella extrae de aquel suceso primordial por análisis, desimplicación y tematización objetivante.

La idea de un saber auténtico, base común de la ciencia y la filosofía, es la idea de una autocomprensión de la experiencia por completo fiel a lo que efectivamente tiene lugar en la manifestación. Al comienzo de la *Metafísica*, Aristóteles precisaba claramente la condición esencial de dicho saber: es el retorno a los principios¹. Tal precisión presupone una cierta concepción de la manifestación, según la cual la realidad, en la manifestación, no se revela de un solo golpe y conforme a todos los aspectos de su constitución, sino conforme a una organización en profundidad: está lo inmediato del aparecer y lo que es la condición no inmediatamente aparente de ese inmediato. La fuerza singular del pensamiento consiste precisamente en poder abrirse un camino hacia esa condición. En tanto condición, ella es también lo más real de la realidad, lo más auténtico de lo auténtico; según la metáfora aristotélica, es la “fuente” misma del proceso mismo de la manifestación y de la comprensión de lo que se muestra: comprendemos lo que se allega en el campo de la experiencia remontándonos a esa instancia primera de donde viene hasta nosotros lo que se da a nosotros como realidad.

La filosofía se elaboró como el proyecto de un saber de los principios. Y si es posible hablar de una diferencia entre la filosofía antigua y la filosofía moderna, tal diferencia está en que mientras la filosofía antigua se situó de lleno en una perspectiva ontológica, la filosofía moderna emprendió primero un retorno a las condiciones de posibilidad de la experiencia como tal. Pero aclaremos que dicho recurso no excluye al de la ontología. Siempre el objetivo es una comprensión radical —en la medida en que pueda efectivamente serlo. Simplemente ocurre que la inquietud crítica se preocupó, de manera muy lógica, por reflexionar sobre las condiciones mismas del proyecto aristotélico de un retorno a los principios. Si me permiten emplear una metáfora espacial, se trataría más bien, en la perspectiva crítica, de una exploración de los horizontes de constitución, antes que de una ascensión hacia principios cada vez más elevados en relación con el nivel de la experiencia. En el curso de este siglo, la fenomenología precisamente se constituyó, conforme al célebre lema de “retorno a las cosas mismas”, como el proyecto de una elucidación radical que se dirige de modo resuelto a lo que se da efectivamente en la manifestación, es decir en el fenómeno, y que exige permanecer por completo fiel a tal donación. Esto a la vez significa: no anticipar nada que no esté efectivamente dado, de modo directo o indirecto, en el fenómeno, y escrutarlo, más bien, conforme a toda la profundidad que se revela en él.

Pareciera ser que, a su manera, la ciencia también persigue esta comprensión que vincula al fenómeno con sus principios. Y podría decirse que la diferencia entre la filosofía y la ciencia consiste, simplemente, en que la ciencia deduce en el campo de la experiencia ciertos fragmentos que se dejan comprender por medio de modelos de un cierto tipo, mientras que la filosofía se impone por tarea, dicho esto con propiedad, no la comprensión de tal o cual categoría de fenómenos, sino la comprensión de lo que constituye el fenómeno, es decir, de la fenomenalización como tal, o incluso de la manifestación como tal.

Ahora bien, como habíamos recordado, lo propio de la ciencia moderna es el haberse vuelto capaz, ya encaminada sobre la vía de una reducción a lo matematizable, de acceder a formas de la manifestación no accesibles a lo que podría llamarse “experiencia natural”, esto es, la no mediatizada por artefactos —la expe-

¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, libro A, caps. 1 y 2.

riencia perceptiva. Con el fin de evitar cualquier posible malentendido, debemos precisar ahora que, al menos para cuanto concierne a las ciencias de la naturaleza, lo retenido por la ciencia en el campo de la experiencia es lo accesible a los sentidos externos, lo que comúnmente se llama "experiencia empírica". Precisemos también que estos aspectos de la realidad no directamente accesibles a la experiencia perceptiva sólo son retenidos por la ciencia en la medida en que pueden ser vinculados con la experiencia perceptiva por mediaciones enteramente explícitas. En este sentido, son como extensiones de la experiencia perceptiva, totalmente congruentes, en cuanto a su tipo de realidad, con los objetos alcanzados por ella.

Tales son las mediaciones de la teoría y de los dispositivos experimentales. De modo general, en tanto *precede* a la experiencia (siempre lógica, pero también cronológicamente), la teoría consiste esencialmente en sólo en expresar la ley que gobierna una secuencia de fenómenos sino en expresar las condiciones de posibilidad de la sobrevivencia del fenómeno. Al advertir estas condiciones, el dispositivo experimental se pone en situación de producir el fenómeno efectivamente, confirmando la teoría si de hecho éste se produce, invalidándola en caso contrario. Puede decirse, entonces, que la teoría tiene una función trascendental, aun cuando no se expresa en términos de conceptos propiamente dichos, sino en términos de estructuras matemáticas. Puede decirse que éstas son "modelos" del fenómeno real, pero en el sentido de causalidad ejemplar, no en el sentido de una suerte de imagen reproductora. Al intentar traducir en conceptos, expresados en el lenguaje ordinario, lo que estas estructuras "quieren decir", uno se tropieza con paradojas. Sea, por ejemplo, la paradoja de la dualidad onda-corpúsculo: ¿cómo puede un mismo objeto comportarse como una onda o como un corpúsculo dependiendo del dispositivo experimental en el que se lo haga aparecer? Con todo, la representación matemática que enlaza los dos aspectos es perfectamente coherente. Ocurre que ella no es un simple medio de re-presentación, que expresaría simbólicamente un dispositivo conceptual previo, o que sería simplemente, en términos kantianos, una "construcción" del concepto, sino más bien una presentación auténtica, apropiada para la forma de manifestación cuya posibilidad describe. La eficacia de la teoría muestra que lo que ella describe pertenece efectivamente a la manifestación. Pero lo que así se manifiesta aparece sólo como condición de la producción de los "objetos naturales" que se correlacionan con las posibilidades de la experiencia primera —la experiencia perceptiva. Lo por completo notable en esta presentación teórica es, precisamente, que ella consigue captar por sí misma lo que sólo es una condición de lo manifiesto inmediato y prescribir una acción experimental capaz de volver indirectamente manifiesta esta condición, mediante la interposición de un artefacto apropiado.

De este modo, la teoría científica es una representación trascendental a título doble: por un lado, representa las condiciones de posibilidad de los objetos y de los procesos no perceptibles que sin embargo pertenecen al campo de la manifestación, y, por otro lado, con esto mismo pone en evidencia una parte de las condiciones que guían la ocurrencia, en el campo de la manifestación, de los "objetos naturales". Con lo que la perspectiva trascendental ya está presente en la teoría científica. Y el modo de representación al que obligadamente debe recurrir no se deja transponer en un modo de representación conceptual que pueda ser asumido dentro de un discurso "metafísico", a la manera de la metafísica de la naturaleza de Kant. No obstante, la teoría tiene una incidencia directa sobre la filosofía en el

sentido de producir una expansión significativa del campo de la manifestación, toda vez que hace accesible al pensamiento, e incluso a la acción, un nivel de constitución de la realidad física que condiciona el nivel en el cual se sitúan los objetos y procesos “naturales”, digamos el nivel terminal de la manifestación, ese lugar donde se produce el encuentro primero y absolutamente original entre la existencia y el mundo.

Ahora bien, como ya se dijo, pese a que la filosofía no está obligada a reproducir, por medio de un sistema conceptual propio, lo que la teoría científica hace ver en la representación, tiene sin embargo que interrogarse sobre la posibilidad misma de la representación y, más exactamente, sobre lo que en la manifestación se presta a la representación, vale decir, lo que es matematizable. Mas esto exige una reflexión sobre la manifestación como tal, dicho de otra forma, sobre la fenomenalización. Ya que si en la fenomenalización considerada como proceso se da un momento de contribución de la receptividad, entonces, respecto de lo que pertenece a la experiencia como tal, lo esencial es la venida de lo que se muestra en el aparecer en el cual se fenomenaliza. Y esta venida es la posición en la realidad de lo que se afirma como real. Lo que se afirma como real es siempre una forma particular de lo real, pero en toda forma particular está lo que define a lo real como posición fuera de la nada: poder sostenerse y tener el don de mostrarse. Adonde es preciso remontarse, entonces, para estar en condición de dar cuenta de la fenomenalización, es al acto de autoposición de lo que se manifiesta como real. Ahora bien, esto nos conduce, precisamente, a la perspectiva ontológica.

Y a esta misma perspectiva nos remite, en definitiva, lo sugerido por la perspectiva de la historia especulativa. Lo que la ciencia nos enseña sobre el asunto del cosmos, tanto en su dimensión global como en el detalle de su constitución, claramente apoya la idea de una “historia de la naturaleza”, para seguir el título del libro de Carl-Friedrich von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*². Pero la ciencia también nos enseña que de todos modos hay en la naturaleza de la potencialidad, y por extensión en la de la indeterminación (aun cuando sólo sea relativa), y por consiguiente en la de las posibilidades de bifurcación, un aspecto de factualidad, de contingencia por tanto, en las condiciones fronterizas, en los valores de las constantes fundamentales, e incluso en las leyes más generales —que se imponen bajo la coacción de los fenómenos mismos pero que no derivan de principio alguno que exprese una necesidad absoluta. Ciertamente hay una necesidad nomológica, pero se trata de una necesidad hipotética. No es entonces posible ver en la historia efectiva la contraparte de una lógica necesitante como tampoco es posible interpretar las relaciones de filiación causal, que enlazan los fenómenos a través del tiempo, como la expresión de lazos puramente formales de implicación entre momentos del devenir universal. En una palabra: no es posible reducir la historia de la naturaleza a una lógica. Y la transposición a un vocabulario abstracto de lo que el discurso científico dice, en su propio lenguaje (el lenguaje de la representación), acerca de la historia de la naturaleza, no agregaría en verdad ninguna inteligibilidad suplementaria al discurso científico.

Pero la cuestión propuesta a la filosofía por el carácter histórico de la naturaleza concierne al tipo de historicidad que está en juego, en tanto difiere del tipo de

² Cf. Von Weizsäcker, Carl-Friedrich, *Die Geschichte der Natur*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1948 (1958⁴).

historicidad de las sociedades humanas y de la cultura. La historicidad es el modo concreto conforme al cual se despliega una realidad sometida al tiempo, es decir, la forma bajo la cual una realidad tal dura en su ser, en acuerdo con lo que es, pese al efecto de desdibujamiento que produce la caída en el pasado y a la indeterminación de lo que se anuncia como aún por venir. La continuidad de esta duración supone que en cierto modo el pasado sea conservado, que el desdibujamiento no sea pues total, y supone al mismo tiempo que el futuro ya esté en cierto modo presente en la anticipación del presente, que su indeterminación no sea integral. El modo de historicidad propio de una realidad sometida al tiempo es, entonces, la medida conforme a la cual ella se sostiene y recupera, siempre de nuevo, en sí misma, aunque afectada en sí misma por la doble negatividad del "ya no" (*ne plus*) y del "todavía" (*pas encore*). Este modo sin duda depende de la determinación particular conforme a la cual dicha realidad es ésta o aquélla. Pero en esa determinación lo que está en cuestión es su ser mismo. El modo de su perseverancia en su ser es exactamente el modo conforme al cual ella toma parte en esa fuerza poniente originaria que el término "ser" designa. Luego, es a la perspectiva ontológica adonde también nos remite la cuestión de la historicidad de la naturaleza.

3. Del modo de ser del ente natural

Desde esta perspectiva pueden ser considerados dos tipos de cuestión. En efecto, el ser puede ser enfocado, o bien en tanto inscrito en la estructura del ente, o bien en sí mismo, en tanto separado de las determinaciones por las cuales es afectado en esta estructura. De suerte que nos vemos llevados a preguntar, por un lado, cuál es el modo específico según el cual los entes naturales (y por lo tanto la naturaleza misma, entendida como el sistema formado por éstos) se relacionan con el ser, cuál es su entidad, y a preguntarnos, por otro lado, qué contribución a la comprensión del ser considerado en sí mismo aporta la determinación caracterizante que les es propia.

En cuanto a la primera pregunta, uno podría apoyarse con provecho en el contraste que opone el ente natural al artefacto. Este procedimiento es sugerido por lo que antes dijimos sobre la técnica, entendida como el universo de los artefactos. Pero recordemos que esta vía ya fue seguida por Aristóteles al inicio del segundo libro de la *Física*, ahí donde precisamente se interroga por el estatuto de la *physis*, cuando compara el ente que es en virtud de la *physis* con el ente que es en virtud de la *techne*: "...porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo... Por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que la significamos en cada caso por su nombre y en tanto que son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio; pero en cuanto que, accidentalmente, están hechas de piedra o de tierra o de una mezcla de ellas, y sólo bajo este respecto, la tienen"³. La "naturaleza", *physis*, nos dice Aristóteles, es "un principio y una causa del movimiento o de reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente"⁴.

³ Aristóteles, *Física*, libro II, 192b 14-20.

⁴ *Ibid.*, 20-23.

Esta indicación decisiva de Aristóteles podría ser útilmente completada por un pasaje de los *Principios de la filosofía* de Leibniz, quien retoma la misma comparación desde un ángulo ligeramente distinto: "Así, cada cuerpo orgánico de un ser vivo es una Especie de Máquina divina, o de Autómata natural, que supera infinitamente a todos los Automatas artificiales. Porque una Máquina hecha por el arte del hombre no es una Máquina en ninguna de sus partes. Por ejemplo: el diente de una rueda de engranaje tiene partes o fragmentos que dejan de ser para nosotros algo artificial y no tienen nada más que identifique a la Máquina en razón con el uso al cual la rueda estaba destinada. Pero las Máquinas de la naturaleza, es decir, los cuerpos vivientes, son aún Máquinas en sus numerosas partes menores, hasta el infinito. Ésta es la diferencia entre la Naturaleza y el Arte, es decir, entre el Arte divino y el nuestro."⁵

Según Aristóteles, el ente natural se caracteriza por una condición de autonomía: tiene en sí mismo el principio de sus propiedades y de sus actividades, y este principio es forma, *eidos*. Lo que de la forma se muestra en cada individuo de una misma especie es la manifestación visible, en un fragmento de duración, de una generación incesante cuyos signos locales y transitorios son los nacimientos particulares. Para nombrarla, bien podemos emplear el término *génesis*, que precisamente indica la eclosión de la vida, y que por lo tanto conviene para mentar esa suerte de venida en el aparecer, propia del ente natural.

Mas debemos recordar que, para Aristóteles, la naturaleza-*physis* es doble. No puede pensarse adecuadamente con el solo concepto de forma. Como únicamente es lo que el pensamiento capta, la forma se revela como aquello por lo cual lo real es inteligible, pero nunca es real por sí misma. Sólo deviene tal cuando, por decirlo así, se encarna, cuando se hace principio informante de un sustrato, es decir, de una receptividad que desempeña para sí, según la metáfora aristotélica, la función de un "material". De este principio-soporte recibe la forma su concreción, y toma el ente natural su realidad. Sin duda la forma da al ente su determinación, pero la determinación es también una restricción: el ente sólo es lo que su forma le permite ser, y sólo participa del ser según la medida que su forma le impone. Pero el ser mismo, como realidad de lo real, no es esta medida; trasciende cualquier medida. Venida al ser es lo que primordialmente se cumple en la *génesis*; la forma únicamente modula su radicalidad. Así, la originación del ente es más que la transmisión de la forma, y debe ser relacionada entonces con un principio capaz de refractar en el ente, bajo la especificación de la forma, la fuerza primordial del ser. Tal parece ser el papel que Aristóteles atribuye a la *hylé*. Pero este principio, a diferencia de la forma, es *adelon*, no manifiesto. Bajo la determinación de la forma, abre en el ente una suerte de abismo, de donde sin embargo viene a él lo que lo hace una cosa concreta subsistente, aquello que el término *ousía* designa.

En cambio, el artefacto no tiene en sí mismo el principio de sus propiedades ni de sus operaciones, sino más bien en un otro, la *techne*. Su modo de procedencia no es la *génesis*, sino la acción instaurante del artista-ingeniero que lo hace existir. En esta acción, el momento esencial es la invención, la producción de un posible, presentado inicialmente en una representación mental y proyectado enseguida en una materialidad, la misma que podrá estar hecha de artefactos pero que siempre tendrá como constituyentes últimos a entes naturales, según observa Leibniz.

⁵ Leibniz, G.W., *Los principios de la filosofía o la monadología*, §64.

Mediante esta proyección, lo que sólo era un posible en la mente del inventor deviene esa cosa real, capaz de ejecutar algunas tareas por su cuenta, capaz incluso (en el caso del autómatas moderno) de llevar a cabo operaciones altamente complejas, susceptibles de imitar las operaciones de la inteligencia. En el acto de la invención, lo propiamente creado es una cierta configuración. Así, el proyecto pertenece al orden de la forma. Y su realización, su devenir-real, es la imposición de esta configuración sobre un cierto soporte. Nótese que coincidimos aquí con el esquema forma-materia del análisis del ente natural. Sin embargo, la materia del artefacto está hecha de entes naturales —en sus componentes últimos, cuando menos. De suerte que el análisis del modo de procedencia del artefacto debe anudar, en cierto momento, con el análisis del ente natural, por cuanto lo que hace la realidad concreta del artefacto es, asimismo, lo que hace la realidad concreta del ente natural. Pero la determinación propia del artefacto (de la que el principio-forma da cuenta) no se origina ya en el proceso de generación, sino en lo que puede llamarse la capacidad creadora del pensamiento en el proceso de invención —sea cual fuere, por lo demás, el papel desempeñado por el cerebro, que es un ente natural. El modo de procedencia del artefacto es, por lo tanto, doble. Y para caracterizarlo podríamos sugerir el término *paragénesis*, con lo cual apresaríamos sin duda lo que el pensamiento antiguo expresaba en el principio “el arte imita a la naturaleza”.

La visión de la naturaleza que la ciencia moderna sugiere es profundamente distinta de la que Aristóteles sostuvo, y trata de despejar sus implicancias ontológicas. Ciertos rasgos del análisis aristotélico siguen siendo sugerentes, en especial la manera como es introducido el concepto de *hylé*. Pero si bien este análisis instauro una indeterminación ampliamente significativa desde el punto de vista ontológico, se encuentra por otro lado integrado en una concepción de la *ousía* inspirada por el modelo de la individualidad viviente concreta, portadora de una determinación que asegura su estabilidad, y ordenada conforme a la doble finalidad de mantener con vida al individuo y perpetuar a la especie —finalidad cuyo último aspecto subordina al primero. Ahora bien, la ciencia moderna nos lleva a cuestionar la pertinencia de este modelo y, por consiguiente, a radicalizar la idea de la *génesis* y con ello de la *ousía*.

Como ya se observó, sin duda el rasgo más significativo de la ciencia moderna está en haber conseguido alcanzar, mediante la explotación consecuente de las posibilidades de una técnica también basada en el saber científico, dimensiones de la realidad cósmica que no pertenecen al mundo de la experiencia perceptiva. Esto le permite pensar a la naturaleza —entendida como el sistema formado por el conjunto de los entes naturales— en tanto constituye un auténtico *cosmos*, es decir, una totalidad sin exterior, y por ende sin fronteras, que alberga en su interior los principios de su propia inteligibilidad, y que se ordena mediante constricciones puramente intrínsecas. En este sentido, el pensamiento científico es “cósmico” según dos tipos de expediente: por un lado, el procedimiento de reducción, que remite todos los objetos de la naturaleza a sus constituyentes elementales, y que hace aparecer con ello lo que podríamos llamar una “herencia universal” (pues todos los objetos, en todos los niveles, están hechos de los mismos materiales), y por otro lado, el procedimiento de totalización, que envuelve todos los objetos en una estructura de espacio-tiempo única, de la cual únicamente son, en cierto modo, eflorescencias locales.

En ambos casos, el tipo de modelización que parece más adecuado es el que

concebe a la realidad cósmica bajo el concepto de campo. Ciertamente, los objetos que denominamos “partículas elementales” tienen un aspecto corpuscular, en la medida en que se manifiestan por efectos relativamente localizados en el espacio-tiempo. Pero están asociados a campos, y el estudio de ciertos efectos impone por lo demás, de forma ineludible, la representación en términos de campo. A este respecto, es preciso recordar que las discusiones relacionadas con la “paradoja EPR”, que concierne a las correlaciones de distancia entre objetos cuánticos (objetos cuyo estudio involucra el *quantum de acción* de Planck, tales, por ejemplo, las “partículas elementales”), y que ha dado lugar a verificaciones experimentales decisivas, parecen conducir de modo apremiante a la idea de una “no separabilidad” entre dichos objetos. Podríamos evocar esta propiedad intuitivamente, mencionando que entre los objetos cuánticos se da una solidaridad que no puede ser explicada a causa de transmisiones de información que se efectúan a la velocidad de la luz. Esto conduce a una relativización completa de la idea de individualidad en el sentido clásico, y sugiere más bien que la realidad cósmica, al manifestarse por efectos relativamente localizados, constituye una pieza única, cosa que precisamente expresa el concepto de campo. A diferencia de la partícula, que tiene un carácter local y puede mostrarse en tanto partícula (como quien dice en persona) en tal región del espacio y en tal momento, el campo es una realidad extendida cuyas propiedades pertenecen al orden de lo virtual: sólo se manifiesta por los efectos que localmente produce en condiciones experimentales determinadas, y ha de ser concebido entonces como un reservorio de potencialidades, susceptibles de “realizarse” en cualquier punto del espacio-tiempo. Se supone así que el campo electromagnético *existe* en cualquier punto, aunque sólo se *manifiesta* por la manera como puede reaccionar ante un “detector” apropiado, por ejemplo la vibración que induce en un circuito oscilante.

Por otra parte, la teoría relativista, que está en la base de los modelos cosmológicos estándares, descansa sobre la idea fundamental de la identificación de la estructura del espacio-tiempo con la estructura del campo universal de gravitación. Como este campo es considerado responsable principal de las interacciones a gran distancia en el universo, la representación de la totalidad cósmica como espacio-tiempo universal se encuentra con que es, al mismo tiempo, la representación del comportamiento global de la “materia”, es decir, del contenido efectivo del universo, así pensado justamente en tanto forma una totalidad estructurada de un modo específico. Al parecer, la investigación de una unificación de las fuerzas fundamentales tiene que desembocar en una generalización de lo que ha sido observado tanto en la física cuántica como en la física relativista, y esto bajo la forma de un campo universal e integral, que de algún modo precontiene en estado virtual todo lo que, en el curso de la historia del universo, llega a hacerse manifiesto de la realidad cósmica, como figuras fenomenales de carácter local de un orden universal que es, propiamente, de carácter global.

Ahora bien, esta visión cosmológica incluye al tiempo, y se muestra así en condición de reconstituir la historia del universo (cuando menos parcialmente), y de hacer que se comprenda la figura presente del mundo como la resultante momentánea de todas las interacciones que, en el curso del tiempo, han conducido a la formación de los objetos de variadas dimensiones que en la actualidad componen nuestro hábitat natural. En esta visión, que ha de ser vinculada con lo enseñado por el estudio de la evolución biológica, se encuentra la versión científica de la idea de historicidad de la naturaleza, de la cual ya nos ocupamos.

¿Qué puede enseñarnos esta perspectiva acerca del modo conforme al cual el ente natural participa del ser? ¿Qué con respecto al concepto de materia como sujeto, *hypokéimenon*, que da al ente su realidad toda vez que ofrece anclaje a la forma? ¿Y qué, por lo tanto, del concepto de *génesis*, en tanto modo de procedencia del ente?

Tomemos por caso un ser vivo: es un ente natural típico. Puede ser descrito como un sistema altamente complejo, pasible de ser descompuesto en órganos, a su vez analizables en células, a su vez hechas de moléculas, a su vez hechas, en última instancia, de partículas elementales; de tales partículas uno puede dar cuenta en términos de campos, y por lo tanto de virtualidades. Ahora bien, a cada uno de estos niveles de organización puede asociarse una configuración específica, susceptible de ser considerada una forma. De modo que el individuo vivo estaría constituido por un apilamiento de formas, como en la teoría medieval de la pluralidad de las formas. Y estas formas habrían de encontrar su arraigo en algún soporte. Pero tal sería una visión estática, incapaz de dar cuenta de la unidad del individuo. En realidad, cada una de estas configuraciones responde a un tipo que se ha formado en el curso de la historia de la vida, o, en el caso de las más elementales, en el curso de la historia cósmica. Y en principio parece posible dar cuenta de la emergencia de estos tipos de configuración, en cada uno de los niveles aislables por análisis, en términos de interacción entre entidades de nivel más elemental. Debe pues intentarse comprender la complejidad de lo viviente en una perspectiva radicalmente historicista e introducir la idea de una génesis de las formas. Y podría decirse que el individuo recapitula en su estructura actual la cadena de génesis que finalmente lo han hecho posible. Y si al final del análisis se encuentra el campo, se trata evidentemente de una realidad estructurada, y aun, sin duda, por constricciones muy fuertes. Desde luego se puede intentar reducir estas constricciones a principios de carácter muy fundamental. Pero ¿sería necesario incorporar estos principios a un nivel de realidad más primitivo aún que el del campo? Y ¿la marcha de descenso hacia lo elemental debería permanecer indefinidamente abierta? ¿El proceso de génesis del ente natural debe ser pensado como proveniente del infinito de un tiempo eterno o bien como originándose en un momento singular, que tendría el carácter de un momento primero?

Nos aproximamos aquí a un debate abierto, en el contexto de la cosmología contemporánea, por las interpretaciones del *Big Bang*. De acuerdo con una de estas visiones, al remontarse en el pasado uno ha de toparse con una singularidad inicial (anulado aquí el “destello” del universo, que es un factor de escala), cuya reconstitución teórica del pasado del universo puede, en principio, acercarse más y más, si bien nunca podrá ser verdaderamente alcanzada, a la manera como uno se acerca a un punto-límite. En los años veinte el canónigo Georges Lemaître, de la Universidad de Lovaina, propuso una interpretación muy sugerente de esta singularidad, que, desde el punto de vista de la representación matemática, simplemente es un estado en el cual el universo tiene un “destello” nulo. Ésta es la hipótesis del “átomo primitivo”, y según ella el universo, en el estado singular inicial, sería un “átomo” en el sentido literal del término, es decir, una entidad puntual absolutamente simple que concentra de algún modo toda la realidad cósmica⁶. El univer-

⁶ Cf. Lemaître, Georges, *L'hypothèse de l'atome primitif. Essai de cosmogonie*, prefacio de Ferdinand Gonseth, Neuchâtel: Éditions du Griffon (Bruselas: Éditions Hermès), 1946; reimpresso

so tal como lo conocemos resultaría de la ruptura de este átomo, que se habría fragmentado en paquetes de energía conforme a un proceso proseguido hasta dar a la realidad cósmica la constitución que tiene actualmente. La ruptura inicial podría ser afín a la desintegración de un átomo radioactivo. Tal habría sido un evento explosivo cuyos rastros serían observables aún hoy. Lemaître pensaba en los rayos cósmicos. En el contexto de la cosmología contemporánea, podría pensarse, como rastro, en la radiación cósmica de fondo, comprendida como residuo de una suerte de inmensa explosión inicial. Desde el punto de vista especulativo, el esquema de esta hipótesis es el de la difracción del uno, tomado este término en el sentido original de “despedazamiento”. Ahora bien, como Lemaître observaba, el uno cósmico está de este lado del espacio y del tiempo, y en general constituye una realidad para la cual todos los conceptos de la física dejan de ser pertinentes. Este uno es la realidad que, después de la ruptura, se manifestará bajo la forma de *quanta* de energía, y que se revelará entonces como realidad física, aunque en sí mismo sólo sea aún su posibilidad. Y la ruptura es una suerte de hecho absoluto, que no puede vincularse con propiedad o ley alguna. Únicamente se tiene la hipótesis de que es un estado primero en el cual la temporalidad misma se desploma, y allende el cual no es posible remontarse, desde donde estamos.

Pero hay además otra visión, inspirada más bien en un modelo termodinámico, que interpreta el *Big Bang* como la fluctuación gigante de un campo primordial, posible de ser concebida como un inmenso reservorio de energía en cuya virtud se forman las partículas elementales estables que constituyen, actualmente, el tejido del universo. Tal es la interpretación desarrollada por Ilya Prigogine, de la Universidad Libre de Bruselas, y por sus colaboradores. De acuerdo con esta perspectiva, la realidad cósmica en su estado actual se relaciona con un “antes”, y se comprende así como el resultado de un proceso de engendramiento, concebido según el esquema de la creación de partículas a partir de un campo. La temporalidad del universo presente se situaría entonces en la prolongación de una temporalidad más fundamental, la de un campo original, a la cual no puede atribuirse con justicia un momento inicial; por lo tanto, hemos de pensar que procede de un pasado indefinido y que se extiende además hacia un porvenir igualmente indefinido. En el libro que ha escrito en colaboración con Isabelle Stengers, bajo el título *Entre el tiempo y la eternidad*, Prigogine afirma, en una formulación sorprendente: “El tiempo precede a la existencia.”⁷

De acuerdo con la interpretación de Lemaître, la génesis cósmica se relaciona con un estado primero, mas dicho estado no tiene determinaciones, pues deja de ser conceptualizable. El átomo primitivo se ubica en una pura afirmación de existencia, sin otra cualificación que la indicada por el término “primitivo”: es el estado del cual proviene toda la realidad cósmica. La existencia de esta realidad se

en: Lemaître, Georges, *L'hypothèse de l'atome primitif. Essai de cosmogonie*, [seguida de] *L'hypothèse de l'atome primitif et le problème des amas de galaxies. Rapport présenté par G. Lemaître au onzième Conseil de physique de l'Institut international de physique Solvay, juin 1958* [y de] *Georges Lemaître et son oeuvre. Bibliographie des travaux de Georges Lemaître*, Bruselas: Éditions Culture et Civilisation (Collection Épistèmè), 1972, [VI] + 203 pp. + 99 pp.

⁷ Prigogine, Ilya/Stengers, Isabelle, *Entre le temps et l'éternité*, París: Fayard, 1988, p. 166. El sétimo capítulo de esta obra, titulado “La naissance du temps” [“El nacimiento del tiempo”], proporciona un resumen de las concepciones de Prigogine en torno a la cosmogonía y, en particular, en torno al “origen” del universo. El “Apéndice III” brinda precisiones sobre este aspecto.

ubica, entonces, antes de la determinación. Y puede decirse que la determinación, cuando viene, hereda aquello que le da su realidad de ese estado primitivo del cual proviene. Pero como dicho estado es un no determinado, aquello que la determinación hereda es una positividad no determinada, una positividad pura cuya virtud se propagará en todas las etapas de la génesis cósmica. Ahora bien, el estado primero no está absolutamente cerrado en sí mismo: es tal que puede ser afectado por la difracción, y dado que ésta ha de comprenderse como un suceso puramente interno del átomo primitivo, es preciso concebir la positividad original como implicante de una tensión hacia ese evento que introducirá la determinación. Puede pensarse aquí en la tesis leibniziana de la tendencia intrínseca de lo posible a realizarse. La positividad pura es impulso a la determinación. Con que así, bajo la modalidad de esta anticipación exigente, el ente natural participa de la pura positividad del ser.

De acuerdo con la interpretación de Prigogine, la génesis cósmica se relaciona con un episodio que remite a un "antes", en el sentido de una temporalidad más originaria que aquélla por la cual nos orientamos mediante nuestros instrumentos de medición del tiempo. Podremos adelantar hipótesis sobre el campo original; podremos evocar, quizá, episodios más antiguos que la fluctuación de la que nuestro mundo salió, mas no encontraremos evento absolutamente primero. Ello sugiere que la realidad fundamental no es el campo original, sino el tiempo mismo como disponibilidad absolutamente primera, como envoltura de todo lo posible, pero conforme a un modo que se mantiene indeterminado puesto que es, en sí mismo, un insondable. Al preceder cualquier evento y, en consecuencia, cualquier determinación, él mismo se opone absolutamente en tanto no determinado, pero además en tanto posibilitación de toda determinación. También en esta perspectiva, el análisis regresivo conduce a una positividad pura que es impulso de determinación.

Sea cual fuere la manera como se lo represente, la génesis cósmica, que desde el punto de vista de la manifestación es una génesis de formas, es entonces procedencia a partir de un indeterminado, pero en este indeterminado ya está la posibilitación de lo determinado. Y la emergencia de la determinación aparece como un proceso orientado: la génesis se efectúa en el sentido de la complejidad creciente, y por lo mismo en el sentido de un reforzamiento de las capacidades operatorias, en tanto introduce una flexibilidad cada vez mayor en el "juego de los posibles"⁸. Todo ente natural se sitúa en un cierto nivel de complejidad, y se inscribe así como un momento en el proceso cósmico. Pero no es en absoluto una configuración estática. Se manifiesta bajo una cierta configuración, pero ésta sólo se mantiene en la duración en la medida en que se mantiene el flujo de interacciones que la producen. Tiene su realidad, no como reunión de componentes cerrados en sí mismos, sino como proceso sostenido de su propia emergencia. Aquí lo viviente resulta ejemplar: la vida es el proceso de su perpetuo surgimiento, que sin cesar conjura el efecto desintegrador de las fuerzas que tienden a destruirla. Este estatuto puramente dinámico de la configuración se halla en todos los niveles. Lo que hace del ente natural una realidad individualizada es la estabilización del proceso que lo engendra. Pero la estabilidad de un sistema dinámico que depende de un medio o entorno es siempre relativa. Las individualidades se desfondan, ya en el sentido de una desintegración de la entidad individual en sus componentes, ya en

⁸ Alusión al libro de François Jacob, *Le jeu de possibles*, París: Fayard, 1981.

el sentido de una absorción en otra individualidad más compleja. La génesis cósmica se particulariza así en génesis locales relativamente estabilizadas y aislables, pero al mismo tiempo persigue, a través de estos procesos locales, la transformación de la figura de conjunto del universo en el sentido de una mayor complejidad.

El carácter direccional de la génesis cósmica conduce a poner en perspectiva complementaria lo que sigue al sentido de la evolución temporal. Cuando uno va de lo más elemental hacia lo más complejo, ve que, en efecto, aparecen configuraciones nuevas, y uno puede intentar comprenderlas como el resultado de interacciones entre configuraciones ya presentes. Se entiende que dichas interacciones son posibles cuando, al efectuarse en condiciones iniciales determinadas y conforme a leyes dinámicas tomadas por conocidas, uno puede poner en evidencia sus condiciones necesarias. Así, la posibilidad de la vida tal como la conocemos implica, como una de sus condiciones necesarias, la formación de átomos de carbono en una cierta etapa de la génesis cósmica. Pero las condiciones necesarias no necesariamente son suficientes. Y podrá aducirse que poner en evidencia sus condiciones necesarias y *suficientes* otorga al fenómeno una complejidad más completa. Pero de todos modos las condiciones necesarias mismas exigen una comprensión. En particular las que conciernen a los valores de las partículas fundamentales. ¿Es preciso considerarlas como puros hechos que quizá resultan del azar, o son explicables en tanto pueden deducirse de principios generales? En el primer caso, no hay en verdad comprensión. En el segundo caso, uno se ve obligado a preguntar por cómo se explican dichos principios. Ahora bien, hay a este respecto una indicación que vale considerar, a saber, que las condiciones en cuestión son condiciones necesarias para la emergencia de las configuraciones más complejas. Tal indicación sugiere una lectura de la génesis cósmica que no va de lo más elemental a lo más complejo sino, por el contrario, de lo más complejo a lo más elemental. Al partir de una estructura compleja en tanto dada, e interrogarse sobre las condiciones necesarias de su aparición, se constata, por ejemplo, que los valores conocidos de las constantes de acoplamiento (reunión) figuran entre estas condiciones. Ello sugiere que dichos valores tienen por sentido hacer posible la estructura compleja en cuestión, y que justamente se han introducido en las propiedades del cosmos *para* crear esa posibilidad. Naturalmente dicho modo de ver introduce una comprensión de tipo finalista de la génesis cósmica. Es lo que con claridad aparece en el famoso "principio antrópico fuerte". Muchos han criticado este género de comprensión por "no científico", en todo caso. Mas bien puede uno interpretarlo como poseedor de valor hermenéutico, sin por ello introducir en él puntos de vista antropomórficos que apelen a intenciones o proyectos.

Desde el punto de vista ontológico, esta perspectiva finalista es de algún modo simétrica respecto de la perspectiva leibniziana ya mencionada, según la cual en lo originario se inscribe una tensión de lo posible hacia su actualización. En cierta medida, ello también hace eco del principio de creatividad de Whitehead, que gobierna lo que en su nomenclatura es el ingreso de los objetos eternos, correspondientes a lo posible, en las entidades actuales que forman la realidad cósmica. Según la simetría propuesta, aquello que, en lo originario, es anticipación apremiante, ha de comprenderse como visión a partir del pasado de lo que, visto a partir del futuro, es la constricción que la génesis cósmica hace pesar sobre las entidades y propiedades pertenecientes a lo ya constituido, para hacer posible la emergencia de los tipos de complejidad que ella tiene por sentido hacer advenir.

Podemos arribar ahora a la cuestión del modo de ser de los entes naturales.

Como se ha intentado mostrar, dichos entes únicamente adoptan su significación y realidad según el modo como se inscriben en ese proceso englobante que es la génesis cósmica. Pues, a partir de los rasgos de ésta, se especifica el estatuto ontológico de aquéllos. Toda representación de la génesis cósmica se construye sobre la base de un espacio-tiempo provisto de estructuras adecuadas. La determinación por un espacio-tiempo parece ser, entonces, una condición esencial del ente natural, impuesta a todas las demás determinaciones que puede recibir. Ahora bien, tal condición significa una suerte de deficiencia ontológica: un ente sometido al tiempo únicamente participa de la pura positividad del ser en el estiramiento de una sucesión de estados, bajo la condición de ya nunca poder ser de nuevo idénticamente lo que ha sido, y bajo el riesgo constante de ya no poder durar en los instantes que siguen. La existencia temporal es una modalidad de ser que no está nunca plenamente asegurada, puesto que se pierde a medida que continúa siendo y está siempre inmersa en el riesgo de ver que le falta futuro. Y, por otro lado, un ente sometido al espacio conoce esa otra limitación que consiste en no poder ocupar nunca más de un centro de perspectiva entre infinidad de centros posibles, y en sólo existir ocupando un fragmento del espacio, por tanto bajo una forma dispersa, no pudiendo nunca ser total y simplemente uno consigo mismo.

Sin embargo, es la temporalidad del ente natural la que le impone su estatuto de ser apenas un momento de un proceso único, cual es la génesis cósmica. Ahora bien, la temporalidad de la génesis cósmica no es una simple temporalidad de sucesión, o la de un eterno retorno; es la temporalidad de una historia, vale decir, una historicidad. Lo que del tiempo hace una historia es la articulación móvil que una y otra vez se efectúa, en el instante presente, entre el pasado y el futuro, y que da al pasado su ser retomado incesantemente en el presente, y con ello su apertura al futuro, y al futuro su ser asumido incesantemente en el presente, y con ello su anticipación en el pasado. La manera como así se articulan los tres éxtasis del tiempo proporciona a éste una irreversibilidad y una direccionalidad que determinan su significación. La presencia del pasado en el presente es la herencia, la presencia del futuro en el presente es la finalización. En la historia cósmica, la herencia es lo indeterminado de la procedencia, y la finalización es esa tensión que orienta las génesis parciales, responsables de las configuraciones transitorias, en la dirección de la complejidad creciente, sin que el *telos* de esa finalización pueda constituir, por lo demás, el objeto de una representación. En tanto estados de estabilización de la génesis cósmica, limitados en el tiempo y el espacio, los entes naturales mismos están marcados por la historicidad cósmica universal, vale decir que ellos son su propia historia: heredan de lo posible que actualizan y a su vez hacen posibles las etapas ulteriores de la génesis cósmica. Su existencia es su historia; es, por tanto, ese recorrido parcial de la génesis cósmica que es su propia génesis. Su realidad es la de un "proceso", como Whitehead dijera al identificar el ser con el devenir. Pero el devenir cósmico debe ser comprendido como génesis finalizada, o aún como la forma de esa historicidad singular que va de una potencialidad originaria hacia las arquitecturas de la vida y se prolonga más allá, deviniendo historia del espíritu.

En cuanto a la espacialidad del ente natural, no es simplemente una condición de localización en un fragmento de extensión, sino el medio de una solidaridad universal que inscribe las individualidades particulares en la totalidad del cosmos, en cada instante de su evolución. La espacialidad cósmica es, primordialmente, la expresión del proceso de totalización que hace de la naturaleza un cos-

mos, y que hace de la evolución cósmica una génesis universal. Es así una condición de posibilidad de esta génesis, lo que, en la teoría cosmológica, traduce el vínculo estructural entre espacio y tiempo. Y es, secundariamente, aquello por lo cual las individualidades localizadas son asumidas en la totalidad, aquello por lo cual, en consecuencia, las génesis particulares son asumidas en la génesis universal.

Tal como se revela en el estatuto del ente natural, el ser no es fundamento en el sentido del *hypokéimenon*. Es fundamento en el sentido de la *anterioridad* de la positividad absoluta que él es, y que persiste en todo el curso de la génesis cósmica. Pero, como se ha visto, esta anterioridad es la de un no determinado, que posibilita la determinación y la impulsa. Lo que da a la realidad cósmica su ser existente es esa fuerza originaria que no se muestra como tal, que viene de una procedencia abismal, pero que recorre todo el despliegue en el cual la manifestación se engendra. El ente natural la deja presentir según lo que su determinación permite, a saber, según lo que su historicidad hace ver. Y lo que hace ver es una realidad que únicamente es determinada en tanto adviniente, en tanto tránsito, ascenso incesante hacia lo complejo. Rastro de una suerte de deseo immanente que lleva a la actualización del deseo cósmico, despliegue del cosmos en tanto cosmización de sí mismo. Del ser del ente natural puede decirse, entonces, que él mismo es advenir, "proceso" según Whitehead, inscripción en el campo de la manifestación de aquello que permite ver de sí mismo la condición restrictiva en la cual se da, y que la representación científica expresa por medio del concepto de espacio-tiempo.

4. El carácter de evento del ser

Aquello que así se revela del modo específico conforme al cual los entes naturales, y la naturaleza misma, se relacionan con el ser, nos lleva al segundo tipo de pregunta que la perspectiva ontológica requiere: ¿qué contribución aporta la entidad propia del ente natural a la comprensión del ser considerado en sí mismo? Aquí podrá servirnos como hilo conductor la idea de una historicidad condicionada por las constricciones del espacio-tiempo. La génesis cósmica se nos aparece, no como la perennidad de un reino de formas, sino como un continuo advenir, como un proceso capaz de producir novedad y emergencia, proceso que sin duda opera conforme a constricciones estructurales y leyes dinámicas, pero que elige entre múltiples posibilidades, tiene lugar para discontinuidades y "rupturas de simetría", y hace que desempeñe un papel lo que, desde el punto de vista de la descripción de los fenómenos, aparece como aleatorio. Ya que, en el devenir cósmico, la necesidad de los encadenamientos es sobredeterminada por una contingencia radical. Ello hace que el despliegue del cosmos tenga la forma de una historia, ahí se deciden ciertas cuestiones en juego, ahí se abren ciertos posibles y se cierran otros, ahí cada momento contiene en sí tanto la relativa determinación de lo que lo ha producido como la relativa indeterminación de lo que anuncia. Con ello el ente natural manifiesta, en su entidad, algo de lo que es el ser en sí mismo. El concepto que parece más apropiado para designar este rasgo del ser es el concepto de *evento*. Un ente del tipo de la *ousía* aristotélica revela al ser como principio de sustentación y estabilidad; un ente del tipo del *proceso* revela al ser como instancia del evento.

El evento es la sobrevenida pura (en el sentido de lo que, como una sorpresa, inesperadamente arriba), e introduce en el curso de las cosas una discontinuidad en cuya virtud aparece una novedad. Por ello, es un suceso de emergencia. Es

lo que aparece como no siendo en absoluto la continuación necesaria y previsible de lo que antecede, sino que, por el contrario, aparece como irreductible a condiciones precedentes. No puede pensarse según el modelo de la cosa, como una realidad subsistente, como un sujeto en el sentido de fundamento. Es transición, pasaje, entredós que separa y une lo que precede y lo que sigue a su ocurrencia. Además, él mismo es ocurrencia, y como tal difiere tanto del estado en el cual adviene como del estado que produce. No depende de la determinación de uno u otro. Puro advenimiento de sí mismo, no es en sí mismo nada cualificable; es propiamente inasible y sólo puede evocarse cuando es situado en relación con los estados en que interviene. Pero su intervención es del tipo de un corte, que en cierta manera rompe todo lazo de filiación entre estados. A la par que principio de discontinuidad es, sin embargo, fuerza singular que pone una determinación nueva, no a partir de un estado dado, como en una sucesión necesaria, sino a partir de nada, o más exactamente, a partir de esa nada que él es. La singularidad de dicha fuerza de autoposición está, precisamente, en que ella opera totalmente a partir de sí misma. Es entonces radicalmente autoponiente. Ahí, en ese aspecto autárquico del evento, se halla lo que es enfocado en el concepto de ser, esa radicalidad que se afirma en cualquier existencia, en tanto ella es captada no como revestida de tal o cual determinación, sino, simplemente, como pura afirmación de sí misma, como ese gesto originario por el cual ella se pone fuera de la nada.

Precisamente, el ser mismo es el evento de su surgimiento fuera de la nada, la instauración de esa separación primera y radical por la cual se pone como lo otro absoluto de la nada, y de ese poder por el cual no cesa de conjurar la sorda amenaza de un desfondamiento en el abismo de la nada. En él mismo hay algo abisal, mas en el sentido de estar al mismo tiempo más acá y más allá de todas las determinaciones particulares, dentro de las cuales, en consecuencia, no puede ser encerrado conforme a límite conceptual alguno. En razón de este evento primero, el proceso de producción de los entes naturales y de la naturaleza misma también es evento en sí mismo. Dicho vínculo entre el carácter de evento del ser y el de la naturaleza podría expresarse diciendo que, en la cosmogénesis, lo que precisamente está en cuestión es la manifestación del ser. Ciertamente se observará que, si hay una historialidad de la naturaleza, hay también una historialidad del espíritu, y que sin duda ésta revela mejor que aquélla la condición de evento del ser. Pero, justamente, cada una de estas formas de historialidad remite al ser en tanto evento según una modalidad específica. Como hemos sugerido, la historialidad de la naturaleza está condicionada por las constricciones del espacio-tiempo, y precisamente como tal ella participa de la manifestación del ser.

Si la naturaleza es "tránsito", en el sentido que le daba Whitehead, lo es en tanto ella es el proceso de su propia realización, de su propio devenir-real, es decir, el proceso por el cual es asumida en la potencia del ser, y por el cual, por ello mismo, deviene capaz de manifestarlo. A partir de ahí puede comprenderse el sentido de la direccionalidad de la génesis cósmica. La atracción por la cual ella se orienta hacia formas cada vez más complejas es, precisamente, lo que hace de la naturaleza una suerte de ascenso hacia formas cada vez más capaces de apuntar hacia la condición de evento del ser, desde luego siempre bajo las condiciones que su especificidad le da. En tanto afecta desde el interior de sí mismos a los entes naturales, dicha atracción puede llamarse "deseo". Hallamos aquí lo que Aristóteles decía sobre ese deseo por el cual los entes son atraídos hacia la actualidad pura. Así, la naturaleza como proceso (como advenimiento de sí misma) es evento.

Y como tal, tiene por sentido hacer manifiesto, conforme a los recursos de una realidad cuyo modo de despliegue es espacio-temporal, el evento originario de la autopoición del ser. Y lo hace efectivamente manifiesto al revelarse a sí misma totalmente llevada, en su despliegue, por ese evento originario, y habitada por el deseo de llevar dicha revelación a su mayor grado de potencialidad.

Quedaría por vincular estas consideraciones que conciernen a la naturaleza con la problemática antropológica de la significación de la naturaleza para el ser humano. El examen de esta problemática exige, evidentemente, una reflexión profunda sobre lo que constituye la originalidad del fenómeno humano y sobre la manera como se articula en la realidad cósmica. Sin duda podrá precisarse entonces en qué sentido tal realidad se inscribe dentro de la realidad humana como tal y cómo, en razón de ello, constituye para ésta un desafío ético. El estatuto y el alcance de este desafío dependen evidentemente de lo que significa con exactitud ese habitar de la naturaleza en el hombre que es además, por extensión, un habitar del hombre en la naturaleza. Pero esa misma significación está fuertemente condicionada, a la vez, por la significación que el pensamiento puede reconocer en la naturaleza, y por la significación que el pensamiento puede reconocer en el ser del hombre como tal. Limitémonos aquí a esta breve reflexión, que por su parte remite a otros trabajos. No obstante, al menos podemos afirmar que la significación de la naturaleza *para* el hombre debe necesariamente reasumir, desde una perspectiva antropológica, lo que una filosofía de la naturaleza puede afirmar, desde una perspectiva cosmológica, acerca de la significación de la naturaleza tomada en sí misma. En este sentido, lo que ha sido propuesto aquí podría constituir una suerte de prefacio a dicha reflexión.

(Traducido del francés por Martín Oyata)