

FUNDAMENTACION DE UNA ONTOLOGIA DE LA NATURALEZA

"Santiguarse y levar ferro".
(CERVANTES, *Don Quijote*).

Ante el panorama esbozado en el capítulo anterior,¹ el filósofo que pretenda incursionar en la filosofía de la naturaleza se halla frente a una primera pregunta, que ha de responder antes de pasar adelante: ¿Es posible, aún hoy, una consideración estrictamente filosófica de la naturaleza?

Si se resuelve por la negativa, considerando suficientes sea la reflexión científica, sea la filosofía de la ciencia, entonces se hallará frente a una situación de tal gravedad que acabará tambaleando la filosofía toda; porque si el cosmos está fuera de su alcance como filósofo —si el cosmos es una suerte de "vacío filosófico"— entonces, ¿cuál sería la suerte de una antropología que se quedaría así sin base sustentadora, pues toma al hombre *de* y debe *reponerlo* en un cosmos filosóficamente injustificado? ¿Qué de una meta-physica sin una physica motivante y desde la cual llegar más "allá de..."? Al cabo: ¿no logra el hombre todo su saber natural *desde* lo material dado? Si acepta que "nada hay en el intelecto que de algún modo no haya pasado por los sentidos", ¿no confiesa así que está todo, *de algún modo*, en eso mismo que le afecta sensiblemente? En fin: si se deja de lado la naturaleza —el hombre incluso— ¿qué le queda al filósofo? Pero, ¿queda *el* filósofo, ese diligente escudriñador de las cosas en busca de la verdad radical?

Si, por el contrario, se resuelve por la afirmativa, entonces no tendrá más remedio que afrontar —con temor y temblor— la necesidad de estructurar una *nueva filosofía de la naturaleza*; una filosofía de la naturaleza pensada con sentido de contemporaneidad; que harta agua ha corrido sobre el terreno, lavando, destruyendo y, al cabo, purificando y preparando para la siembra. Tendrá, sí, la ventaja de saber mejor lo que está bien y está mal gracias —enano en hombros de gigantes— a tantos predecesores quienes, positiva o negativamente, le han preparado el camino. Pero, concomitantemente, podrá sentirse agobiado por la responsabilidad de su decisión: veinticinco siglos de respetabilísimos y venerados maestros constituye grave carga cuando se pretende innovar en temas que ellos han manejado con tanta sabiduría, pero de cuya validez ya no está convencido, al punto de constituir un cargo de conciencia callar por ello.

¿Qué hacer, pues, en este brete? Ya que la respuesta por la negativa queda desahuciada y la honestidad intelectual compele, será cuestión de proceder, sin mayores ilusiones en cuanto a personal idoneidad y entendederas, con prudencia para evaluar, y fortaleza para obrar.

¹ Este artículo forma parte de una obra en preparación; en el dicho "capítulo anterior" se estudia la situación contemporánea de la filosofía de la naturaleza, intentando mostrar allí la insuficiencia actual de los estudios pertinentes.

Este intento que emprendemos ahora indica ya nuestra pretensión de entrar positivamente en el palenque; sin embargo, no es nuestro propósito dar la solución definitiva: esto demostraría una altanería incompatible con nuestro oficio de filósofo; pero sí contribuir en la medida de nuestras fuerzas, a llenar el vacío señalado. A ello nos obliga una dedicación de más de veinte años al tema filosófico-natural; y optar hoy por un silencio pseudohumilde u oportunista forzaría nuestra conciencia y, a la postre, acabaríamos dejando que el orgullo se nos trasluciera por los agujeros de la túnica.

Precisamente los tantos años en que venimos laborando desde dentro del sistema de Aristóteles, intentando avanzar desde él, nos han convencido de lo in-fructuoso de nuestros esfuerzos, por la sencilla razón —que harto nos costó ver— de que en el sistema de Aristóteles —amplio y genial para su época y más— no existe un tratamiento del ente natural que lo considere desde *una adecuada e incompañada perspectiva filosófica*. Esto es: no existe allí una *ontología* del ente natural sino una genial pero indiscriminada síntesis del saber científico y filosófico conjuntamente, de su época, en comprensible con-fusión clamante de una discriminación sólo posible al correr del desarrollo del saber. Esta posibilidad de purificación del aristotelismo se viene produciendo históricamente al hilo del desarrollo del saber científico el cual, al reclamar de allí lo suyo, ha dado lugar a unas querellas que ya es hora de dar por acabadas desde la filosofía de la naturaleza, restringiéndola al estudio de lo específicamente ontológico del ente físico.

Intentaremos, pues, elaborar una *ontología del ente natural*; y esto sin permitir— ya en la casa solariega ahora— que la metafísica reclame como en exclusiva lo ontológico. En efecto: tal se está acostumbrado a considerar la ontología como parte de la metafísica —y aun como toda ella— con abusiva restricción de lo que el término significa, que probablemente esta proposición nuestra de una ontología del ente natural se haga objeto de inmediata repulsa. Mas, ¿por qué ha de seguir así? ¿Por qué lo consuetudinario nos ha de cegar hasta negar lo evidente? Pues ¿de qué otra cosa se ha de ocupar primordialmente el filósofo que del ser y de lo que a él compete? Y esto es cabalmente *ontología*. Y el amante de la sabiduría ha de buscar la verdad del ser allí, en todo campo, lugar y tiempo donde sospeche hallarla, aceptando el logos del ser cuando éste quiera presentarse, donde haya ser; sea éste del orden o de la especie que fuere; ocupándose, para el caso, primera, larga y cuidadosamente de ese cosmos donde, directa o indirectamente, está incluido *todo ser*. Al menos por el ya citado “nada hay en el intelecto...”; puesto esto, ya en cabal cuenta, quiere decir que lo que el filósofo no halle *de ningún modo* en la naturaleza, de ningún modo lo hallará jamás.

Por el resto, el respeto y recuperación efectiva de esa otrora inclusiva filosofía de la naturaleza traería también como consecuencia una necesaria purificación de la metafísica actual, librándola de temas o justificaciones pertinentes a la filosofía natural y allanándose así el camino como para que pueda constituirse estrictamente en la teología (natural) que vacilante pero acertadamente quería el mismo Aristóteles, al definir la filosofía primera como aquella que se ocupa “del ente en cuanto ente y (existiendo) separadamente” (*Met.*,

1064 a 28). El nexo entre aquella filosofía natural y esta teología lo constituirá la antropología, apareciendo así el hombre cual el ente-límite que es, ciudadano de dos mundos según su materio-espiritualidad, y punto singularísimo de coincidencia de objeto y sujeto en el acto de conocimiento.

Así completado este camino de ida y vuelta, se habrá logrado que todo cuanto era oscuro y misterioso al comienzo, aparezca ahora más claro... y más claramente misterioso.

EL FILOSOFAR NATURAL

Según Bergson, toda gran filosofía parte siempre de una intuición fontal; permitiéndonos corregir al gran pensador francés, diremos ahora que a todo filosofar, en siendo tal y no mera repetición, y por modesto que sea, le acontece lo mismo: en su concreción comienza por buscar un orden satisfactorio en cuanto ha aprendido y ha pensado; y si al cabo lo logra, ello acontecerá gracias a la iluminación procurada por una verdad inicial aptamente escogida cual foco de irradiación. Su filosofar posterior, su ir amando la sabiduría en la medida en que su volición lo empuje y su razón le demuestre, será un ir desplegando las virtualidades anexas a aquella verdad fundamental y fundamental. No importa cuánto han pensado sus precesores, ni hasta dónde han llegado en sus lucubraciones: el verdadero filósofo necesita siempre recomenzar la tarea. Porque *filosofía* indica primordialmente amor; y amar es una experiencia personal total, irrenunciable e incompartida al cabo; cuya transmisión puede y debe intentarse como ayuda y aliento: he ahí la historia de la filosofía; pero nunca para que sea *tomada* como de otro: he ahí el filosofar.

No quiere significar esto que sea necesario "partir de cero" para filosofar: al fin de cuentas ningún amor lo hace; sino que, sin desconocer lo hecho —lo cual sería ficticio— se busquen las raíces y orígenes mismos del camino que se ha de andar, si se es capaz de ir haciéndolo. Esta es la originalidad del filósofo, que dista mucho de lo efímero novedoso o, peor, llamativo.

Tampoco quiere esto decir que en este punto debamos embarcarnos en la grave y desesperada tarea de dar respuesta a la eterna pregunta: ¿Qué es "filosofía"?; para determinar posteriormente qué es "filosofía de la naturaleza". Pero si el desarrollo histórico-crítico del pensamiento nos ha de servir para algo, procediendo a eliminar de la filosofía clásica todo cuanto sabemos hoy que pertenece a otros dominios noéticos y tomando en cuenta —por la positiva— el estado del filosofar contemporáneo, podremos asignar al filósofo ya una tarea propia, privativa de un modo no compartido de visualizar *lo que es*. Así las cosas, la filosofía será específicamente *ontología*, tratando del ente en cuanto *es* y de sus concomitancias existenciales.

Consiguientemente, todo cuanto de aquí siga comportará nuestro esfuerzo por cumplir tan simples pero exigentes premisas, mostrando al lector los elementos que consideramos primarios para echar a andar; y los pasos ini-

ciales con que ensayaremos nuestra marcha, nuestro intento de estructurar los fundamentos de una filosofía contemporánea de la naturaleza tras la proposición de: un motivo del filosofar; una actitud filosófica; un punto formal de partida.

No estará de más aquí aclarar, de una vez para siempre, que tantas cuantas veces hablemos del *ente*, éste será el ente con que nos topamos inmediatamente: *el ente natural objetivado*, convertido en objeto de conocimiento. Si alguna vez lo aclaramos especialmente, será sólo por razones enfáticas.

UN MOTIVO DEL FILOSOFAR: LA EXPERIENCIA

El papel primordial que hacemos jugar a la experiencia como motivante del filosofar no puede llamar la atención siendo como es ella punto de partida fundamental de todo saber y hacer del hombre: nada escapa, directa o indirectamente, noética o fácticamente, a ese primer paso por las horcas caudinas de "lo experimentado", aquello repetidamente puesto a prueba, "lo sabido", "lo establecido". Etapas todas ellas que conforman la circunstancia del hombre en sociedad. Sin necesidad ni oportunidad ahora de desorbitarnos en una fenomenología de la experiencia, nos bastará con echar una atenta mirada al cosmos y al hombre en él para caer en la cuenta de la espontaneidad e inmediatez de comunicación entre las cosas y ese hombre; pues desde las rudimentarias técnicas del llamado "hombre primitivo", hasta las arrollantes manifestaciones de la ciencia y de la técnica actuales, pasando por el saber y el hacer del "hombre de la calle", todo está allí, entre nosotros, corroborando aquella comunicación.

Considerándola ahora desde nuestra perspectiva específica, tal comunicación aparece cual una relación inter-activa, como una cooperación de las cosas entre sí y del hombre con ellas; y hasta tal punto es esto así que el hombre las tiene —dicho al modo de Heidegger— a la mano, pudiendo saber y hacer de ellas tras la verificación primera y pro-temática de que las cosas están allí, "se las ve" espontáneamente operativas, constituyendo ese gran proscenio desde el cual obtendrá el hombre —cuando se separa de las cosas, objetivándolas— todos los datos que posibilitarán su saber y su operar. En otras palabras: cuando se integre el hombre, con su específico modo de ser, a la naturaleza.²

Porque aquel pro-tematismo significa que no existe para el hombre un "estar allí" las cosas que no vaya indisolublemente acompañado por al menos un rudimentario "ser así" esas cosas: toda cosa —cada cosa— naturalmente, espontáneamente *es* y se impone con su presencia en medio de presencias que se imponen, el todo sin preeminencias absolutas pero con privanzas circunstan-

² Decimos "pro-temática" y no "a-temáticamente" porque dada la unidad de ser y —concomitantemente— de obrar del hombre, él todo lo capta "a su modo": al modo de receptor de logos que es, por consiguiente, a modo de *tematizante por excelencia*. Lo estrictamente a-temático pertenece al animal, en todo caso.

ciales. Esta es la *physis* pro-temáticamente presente al hombre en el trasfondo de una connaturalidad basal. En el marco de esta *physis* protemática se va logrando un saber y un hacer al modo de un aquí y un allá, más bien azarosamente y según se presenta la oportunidad; la multiplicación de oportunidades y la diversidad de modos de comportamiento de las cosas, con la ampliación del espectro dinámico del cosmos que así aflora, promoverá compulsivamente al hombre a buscar y enunciar una relación, un orden entre tanto acontecer: aparecerá así un pre-tematismo que irá estructurando un saber y un hacer tales que ambos constituirán una primera vislumbre de la posibilidad de tematizar lo conocido y lo cognoscible, a través de un *método* que se irá constituyendo y perfeccionando al hilo de la sistematización. En este punto ya tenemos transformado el *cosmos* —el orden existencial de las cosas— en *universo*: el cosmos vivido por el hombre.³

Por este camino así esbozado la experiencia, fundada en la connaturalidad existencial hombre-cosas, resulta incesantemente renovada y creciente, no un primer paso dado de una vez y para siempre; pues esta presencia del cosmos se va haciendo constantemente mayor y mejor a medida que va develando el hombre la verdad del ente. Sobre ello, la transmisión de la experiencia y del saber así alcanzados lleva a una cierta aceleración del proceso por cuanto la capacitación lograda hace más fácil la adquisición de nuevos conocimientos, por un lado; y por otro, las mismas relaciones entre lo ya sabido permiten presuponer otras a descubrir. De este modo esa aceleración es especialmente cierta en cuanto referida a la dominación de la naturaleza, al uso que el hombre llega a hacer de aquella verdad del ente, sea esto epistémicamente (ciencia), sea prácticamente (técnica).

Cuando no se trata de imperar al ente sino de convivir esa connaturalidad inicial sin utilitarismos, haciéndose cargo conscientemente el hombre de la asimetría en que aquella connaturalidad específicamente consiste: en el fundamento de un diálogo unidireccional, dirigido hacia el captador de *eidos* que es él, surge la filosofía. Porque entonces el cosmos se transforma en un ser-ante-el hombre; y por cuanto de sí la connaturalidad funda primeramente lo atractivo y posteriormente lo noético, tal filosofar será primordialmente amor; amor por aquello que se alcanzará a inteligir perfectamente por metodización del diálogo. Gracias a tal comunicación el hombre se enriquecerá en aquello que él tiene de esencial; mas, también las cosas alcanzarán nueva jerarquía, llevadas entonces como irán al acto de *ser conocidas*: alcanzada esta plenitud, en ella serán gracias-al-hombre. El amor transforma al amante y al amado.

Pero aquí, en el filosofar, poca cabida tiene aquella aceleración del proceso que aceptamos para la ciencia y para la técnica: la filosofía —sustantivación genérica del real filosofar— tiene una realidad sumamente endeble para

³ Cuando se trate del *universo* vivido por el hombre, se tendrá el *mundo*, donde a la relación hombre-cosas se integrará la relación hombre-hombre; y al hacer del hombre, su obrar.

ello, incomparable en este aspecto con ciencia y técnica; pues esta filosofía constituiría, en todo caso y si no se la transforma en la exigua suma de las opiniones de los filósofos, en lo muy poco acerca de lo cual existe cierto consenso universal; o bien en el quehacer de quienes optan por seguir más o menos pedestre u originalmente a un determinado filósofo, este sí original y creador.

Lo real de la filosofía es el real filosofar de cada uno en función de cierta temática clásica y genialmente descubierta casi *ab ovo*; y la experiencia se transmite —y el progreso se logra— en la medida en que el genio es capaz de ir mostrando vitalmente, al conjuro de sus decires, el camino transitado y sus hitos fundamentales, sugiriendo audacias e insinuando dificultades: del filósofo y para el filósofo es verdaderamente importante aprender el genio de la invención, ponindolo en marcha a su costo y riesgo por la fuerza impulsora del amor a la sabiduría.⁴

Así, pues, nuestra experiencia de partida debe entenderse en el amplio sentido de abarcar, junto a la vivencia inteligente de la naturaleza, también la historia del filosofar; pero no excluyentemente, ya que debe agregarse aquí como *motivación* del filósofo —mas nunca como *argumentación*— todo cuanto conforma su vida cultural para el caso: los saberes científico, técnico, teológico, las vivencias religiosas, la sabiduría ancestral, etc.

No obstante, en el desarrollo de nuestro discurso futuro trataremos de ser muy parcos en cuanto a la recurrencia *explícita* al saber ajeno y especialmente a la historia de la filosofía; pues sin dejar de reconocer todo cuanto debemos a ello (y a mucho más) queremos ahora no embrollar con citas, reconocimientos y notas un desarrollo que pretendemos allanado, en lo posible, de erudiciones y controversias: tanto el perito cuanto el novicio —pero a diverso título, es claro— pueden pasarse sin ellas; y aun bien podría ser que lo agradecieran.

UNA ACTITUD: EL REALISMO ESPONTANEO

Nuestra actitud realista ha quedado implícita pero indudable cuando al correr del discurso sobre el sentido de la experiencia la hemos caracterizado fundamentalmente como connaturalidad hombre-cosas (realismo ontológico) y, sobre ello, hemos proclamado la esencial tematicidad de esas cosas (realismo gnoseológico). Sin embargo, bajo este acápite actual no entraremos ahora de modo alguno en la clásica querella realismo-idealismo en ninguna de sus modalidades o variantes. Si estamos intentando fundar sobre nueva base la filosofía de la naturaleza no cabe ahora una actitud crítica que debe venir muy mucho después del ejercicio concreto de esa facultad de conocer y saber que indiscutiblemente tiene el hombre; ese hombre que antes de toda problemática acepta espontáneamente que las cosas —el mundo que le es exterior— están

⁴ Es precisamente con relación a este genio de la invención que Whitehead ha podido decir con razón: "The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato", *Process and reality*, Part II, ch. 1, sect. 1.

allí, existen como algo palpable y consistente; y que conoce esas cosas tal como ellas son, no obstante cuán rudimentario y perfectible sea ese conocimiento.

Claro es que nuestro *realismo espontáneo* no es tan rudo que desconociendo toda crítica acabe cayendo en lo pueril: el caudal es aun de tomo y lomo como para atravesar el río a pie enjuto. Pero tampoco significa una posición que justifiquemos a modo de solución final a la querella dicha sino que más bien la proponemos como adoptada aquí, solicitando del lector una suerte de acto de fe filosófica si pretende seguirnos en nuestro itinerario prometido. No obstante, para que sepa a qué asiente, nos explicamos: afirmamos, en primer lugar, que esas cosas existen fuera de nosotros,⁵ como en rodeo y oferta; al afirmar que existen, afirmamos un cierto saber inicial de ellas, ostensiblemente real en la técnica más rudimentaria, que no es sino aprovechamiento a doble faz de aquella oferta; la cual oferta, así admitida en el conocer y el operar, nos hace excluir tanto un *realismo ingenuo* —¡hay tanta simplicidad en él— cuanto un *realismo crítico*, muy próximo a nosotros, pero asimismo posterior en su elaboración. Nuestro *realismo espontáneo* quiere ser la actitud de quien, obligándose a fundar, evita operar desde dentro de ese polémico estado del acontecer filosófico pero reconoce el valor de la experiencia —la suya y la ajena— optando entonces, como método al menos y hasta tanto se pruebe lo contrario, por admitir espontáneamente la existencia de las cosas y la posibilidad de conocerlas y de *saber* de ellas. Posibilidad que es ya *actualidad* por aquella misma admisión de existencia.

UN PUNTO DE PARTIDA: EL DINAMISMO DE SER

En función de lo dicho acerca del valor de la experiencia entendida en su más amplio sentido buscaremos nuestro punto de partida. Precisamente el desplegar histórico del filosofar se ha logrado a través de una constante: el *ser*. Desde Parménides a Heidegger la historia del pensamiento aparece como un ir eslabonando “la gran cadena del ser” (Lovejoy), sin querer significar con ello una monótona concreción del vínculo sino sólo señalar esa tenaz persistencia, no obstante los avatares. Unida esa experiencia multisecular con la propia, todo ello parece indicar la conveniencia primera de fundar nuestra contemporánea filosofía de la naturaleza en el *ser*. Preguntaremos, pues, de algún modo por el “ser natural”, por ese ser con que se encuentra el hombre como obsequio de partida de todo su saber y hacer. Mas será necesario formular la pregunta inicial con sumo cuidado ya que de ella dependerá —debe depender— esencialmente la ruta a seguir para ir respondiéndola, las respuestas que se logre y, al cabo, la filosofía que se estructure. Es decir, que en nuestro punto de partida la caracterización del ente natural ha de ser lo suficientemente primaria, pero al mismo tiempo lo suficientemente fecunda como para que todo

⁵ No decimos, como suele acostumbrarse, “independientemente de nosotros” porque en tanto no trascendamos nuestras lindes mundanas, pertenecemos a la naturaleza y existimos en incoercible interacción con ella.

futuro desarrollo reconozca ese punto como origen y acabe hallando en él su raíz justificante; siempre respetando el carácter ontológico de la argumentación.

Pues bien: una dilatada y vigilante meditación —más dilatada de lo deseado y menos vigilante de lo debido— tras una historia que pertenece más bien a la psicología de la invención y sin cabida aquí, nos ha llevado a formular nuestra pregunta inicial motivante así: *¿Qué significa “ser el ente”?*

Vale decir:

a) que no nos preguntamos, simplemente, por *el ser*: esto sería aquí excesivamente amplio y general, no proporcionado al problema específico que ahora nos ocupa; resultando entonces un cierto apriorismo o pre-juicio que paga su tributo a un filosofar total ya constituido;

b) tampoco nos preguntamos por *el ser del ente*, como si nos interesara “algo” del ente, una como parte de él, o bien uno de sus aspectos, y no el ente mismo; además de comportar también esta pregunta el apriorismo señalado ya;

c) nos preguntamos, sí, por *ser el ente*: por el significado y contenido de la afirmación primera y perfección fundamental de toda otra. Pues *ser indica* la totalidad que *es*; esa realidad *única*, irremplazable e irrepetible que *es*. Ese *es* —ese presente del indicativo que preferimos al infinitivo *ser*— tan indefinible por originalísimo cuanto inexplicable por omnicomprensivo, pero tan real e invocante que pronunciado en su brevedad monosilábica en la silenciosa soledad de una vigilia expectante, nos hace intuir infinitamente más de lo que de él llegaremos a saber y a saber decir.

La pregunta por el significado y contenido de “ser el ente” es, de este modo, la pregunta fundamental, la demanda por el significado de su totalidad actual; por su actualidad, en fin, entendida ésta en le doble sentido que completamente exige su ser en acto: en cuanto *existir* y en cuanto *actuar*. Precisamente es esta presencialidad del ente, este ser-nos él, la que nos conduce, tras una variada y cuidadosamente analizada experiencia, a una PRIMERA Y PRIMITIVA CONCLUSIÓN ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL, surgente de la condición misma de presencialidad del ente, a saber: “*Ser*” y “*ser dinámico*” es una misma e inescindible realidad.

LAS CONDICIONES DEL ENTE

Consiguientemente y en concordancia con nuestra pregunta inicial motivante, diremos que “ser el ente” es “ser dinámico el ente”; imponiéndose esta conclusión como absolutamente primera y necesaria: es tan indemostrable como el mismo “ser”, pero de tan obligada admisión como la realidad misma de éste; pues *a contrario sensu* un ente rigurosamente inerte, que jamás entrara —ni pudiera hacerlo— en inter-acción directa o indirecta —presentificándose

así a través de algún modo de operación— nunca llegaría a ser-nos, permaneciendo por sí mismo absolutamente desconocido. En términos más claros: no existiría.⁶

Ahora bien: la misma condición de presencialidad, de “ser el ente”, exige la pluralidad de entes como único modo de que el ente realmente exista; pues para hacerlo —y en tanto le va su “ser” en el dinamismo— necesita del ente con quien hacerlo, esto es: necesita con quien operar (co-operar) para existir. Es precisamente en esta co-existencia, en esta co-operación, donde cada ente es y donde los entes justifican mutuamente sus respectivas existencias puesto que cada uno exige al otro para *ser*. Suponer la posible existencia de un único ente que conformara todo el cosmos sería pretender un absurdo pues se trataría de un *ente actual que no es* por estar impedido de ejercer su “ser activo”, esto es: su “ser”.

Todo ello ya nos permite hablar de una suerte de empobrecimiento del ente (¡en el momento de su afirmación!) en esa menesterosidad del “otro” que supone en el ente una esencial apertura desde aquella primera reconcentración y como vuelta sobre sí mismo con que se nos apareció el “es” cual expresante autosuficiente de una realidad única, irrepetible e irremplazable que *es* con absoluta in-tensidad de ser. Con todo, esa demanda del “otro” para *ser* es un requerimiento de mínima, una condición necesaria para que el ente exista; pero no para que el cosmos exista, habida cuenta de la empírica pluralidad de entes existentes, cada uno de los cuales *es*. Será menester en este momento retornar una vez más a nuestro fundante “ser el ente” para responder a esta nueva pregunta: ¿cómo es posible, desde nuestro concepto de “ser el ente”, explicar la existencia de esa constatada multiplicidad de entes que en conjunto conforman el cosmos?

Toda nueva experiencia puede afectar a una teoría según tres posibilidades: confirmarla; refutarla; obligar (y facilitar) a su ampliación. Intentemos este último y más deseable camino.

Si bien es cierto que un ente necesita a “otro” para existir, hemos dicho más arriba que es esta una exigencia de mínima y no parece haber razón para que el ente no pueda co-existir con más de un congénere; y como de hecho así lo hace, esa pluralidad generalizada de entes inter-activos nos revela con mayor fuerza aún —si bien no con mayor necesidad —al ente como siendo “de dentro afuera” según una distensión o des-plegamiento que dilata y amplía su “ser dinámico” al extender su campo co-operativo: el ente aparece así cual un intrínseco tender desde sí hacia lo(s)-otro(s)-que sí, revelándose con una riqueza existencial no exigida por la condición fundamental de “ser el ente”. El ente sigue siendo tal y como lo exige nuestra Primera Conclusión.

⁶ En terminología clásica, el dinamismo del ser es un trascendental para J. B. Lotz, *Ontología*, Caput III, “De operatione ut entis transcendentalis”, Barcelona, 1963.

sión Ontológica Fundamental, mas la experiencia ahora de “ser el cosmos” muestra más al vivo la riqueza concreta encerrada en aquel “ser dinámico el ente” según una multidireccional capacidad de manifestarse en co-operación. De aquí que podamos enunciar nuestra Segunda Conclusión Ontológica Fundamental: *El ente es y es ex-tenso*.⁷ tenso —múltiplemente tenso— hacia “lo(s) otro (s)” desde su teórica condición originaria de ser. En la actual economía cósmica la necesidad de otro para “ser el ente” se expande hasta hacerse co-operación indefinidamente ofrecida y aceptada como para dar lugar a esa asombrosa variedad de aconteceres en que consiste la naturaleza, y desde la cual se fundamentan —y se van efectivizando en la medida en que esa oferta es aceptada— la ciencia y el arte (técnica).⁸

Será necesario todavía, urgidos asimismo por la experiencia, reparar en un tercer momento de esas condiciones del ente: nos referimos a la temporalidad del ente, al “ser el ente” en cuanto corrientemente proyectamos todas nuestras vivencias y experiencias en ese como telón de fondo contra el cual los entes aparecen existiendo y jugando sus papeles inter-activos. Se trata ahora de ese “ser el ente durante un tiempo”, durante el tiempo en el cual es co-operativamente con sus congéneres temporales. Sin necesidad de discutir ahora el ser del tiempo, nos bastará con reparar en ese “durante” que ha surgido un poco como juego literario, pero que expresa en verdad precisamente el meollo del problema; porque si retornamos una vez más a nuestra primera intención de fundarlo todo en el “ser el ente”, ese ente no puede ser-nos sin con-ser-nos, sin acompañarnos en nuestro propio existir, en nuestro ir viviendo: no tendría sentido un ente temporalmente puntual, presente sólo instantáneamente. En suma: que tan necesariamente como “ser = ser dinámico” es “ser = ser durante el ente”; donde ambas igualdades se exigen mutuamente. Y de este modo alcanzamos nuestra Tercera Conclusión Ontológica Fundamental: *El ente es y es durante*. “Ser el ente” es un “siendo el ente”.

CONCLUSIÓN AMPLIATORIA

Encarando la experiencia desde nuestra actitud originaria según un realismo espontáneo hemos logrado establecer condiciones de “ser el ente” bajo las exigencias de actividad, extensión y duración; de modo tal que no son estas cualidades o calificativos del ente sino su mismo “ser”: “ser el ente” es “ser operativo, extenso, durante el ente”. El con-ser del ente, esa pluralidad de entes cada uno de los cuales “es” (operativo, extenso, durante) es una plura-

⁷ Para diferenciar esta extensión con la clásica geométrica la escribiremos siempre así, con ese guión que enfatiza lo tenso *ad extra* del ente natural.

⁸ Como veremos, esta extensión múltiple del ente se logra a través de su múltiplemente variada posibilidad de co-operar en función de sus cualidades.

lidad inter-activa de entes con-puestos sin realidad intermedia que no sea ente; y esto es poner-los en contacto. Ese con-poner el ente comportará no solamente integrar la pluralidad experiencial que constituye el cosmos sino también instaurar su con-jugación con el hombre: con-ponerlo con el cognoscente. Es cabalmente desde esta con-posición que se establece la relación ontológica de la cual hemos hecho aflorar como manifestación aquellas exigencias ónticas primigenias; de modo tal que desde su ser-para-mí y en cuanto llega a ser-para-mí, ese ente es buscado y circunscripto en su ser-en sí cual precondition necesaria de su ser-para-mí. La ontología se establece según un ciclo cerrado: ser del ente en cuanto experimentado → ser en-sí del ente → experiencia del ente explicada (?).

Ambas con-posiciones: de los entes entre sí y con respecto al cognoscente, estructuran la con-posición universal o de integración de los concretos modos diversos de ser en función de una *relación* que —también ella— ha venido subyaciendo como condición necesaria para que exista aquella con-posición. Desde una experiencia vivida a una experiencia inteligida la *relación* ha subsistido ubicuamente presente: genéricamente en la con-posición ente-ente(s); específicamente en la con-posición ente-cognoscente. A tal punto es válido esto que podemos todavía enunciar, cual ampliación y corolario de la esencial operatividad de ente y en función de nuestra ecuación fundamental: “ser” = “ser dinámico”, una Cuarta Conclusión Ontológica Fundamental: “*Ser el ente*” es “*ser relacionamente el ente*”.⁹ como presencia a algo (inter-acción espontánea) o, más acabadamente, como presencia a alguien (inter-acción noético-fáctica).

En la actual economía universal “ser el ente” es, pues, “ser el ente un en-sí-con-otro”; y por cuanto no queda justificada la existencia de ningún ente en particular por algún mérito especial que le competa, debe admitirse la recíproca justificación ente-ente(s) en ese ser-en-sí-para-otro y aun gracias-a-otro del ente.

Sólo bajo estas condiciones esencialmente relacionales parece ser posible el cosmos; y aislar en él un ente “para estudiarlo mejor” es un modo violento de proceder, aun cuando a menudo sea necesario hacerlo. Pero toda conclusión que se logre por este artificio deberá ser seguida muy de cerca por una síntesis integradora de lo así alcanzado con el dominio total del ente.

Tal vez no sea ocioso destacar que esta Cuarta Conclusión resume, en verdad, a todas las demás anteriores, puesto que si bien de la Primera Conclusión se desprenden sucesivamente las otras tres, es ésta de la relacionalidad del ente la que cierra el círculo ontológico esencial, pues esta *relación* supone al ente dinámico, ex-tenso y durante. De todos modos, una vez establecidas esas

⁹ Es fácil ver en este enunciado su carácter de explicitativo de una operatividad que no es sino co-operatividad.

Conclusiones, desde cualesquiera de ellas puede recorrerse aquel círculo; y así debe acontecer si es cierto que "ser el ente" es "ser dinámico, ex-tenso, durante, relacional, el ente".

J. E. BOLZÁN
*Centro de Investigaciones
Filosófico - Naturales
CONICET*