

Transitividad y fundamento. Reinterpretación del concepto de *phýsis* desde la perspectiva de una ontología negativa

Jaime Llorente

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valladolid y certificado en suficiencia investigadora por la misma universidad. Licenciado en Antropología Social y Cultural por la UNED. Licenciado en Humanidades por la Universidad de Castilla-La Mancha. Profesor y jefe del departamento de Filosofía del IES "Campo de Calatrava" (Ciudad Real).

Introducción: La interpretación tradicional acerca de la *phýsis* y su carácter insuficiente

Tradicionalmente, la semántica propia del término *phýsis* ha sido interpretada conforme a un doble modelo de significación: por un lado, aquel que considera que tal término denota "la totalidad de lo existente" tal y como es dado en la experiencia, y por otro, aquel que lo contempla en sentido atributivo o "adjetivo", utilizándolo para designar la "esencia" o "naturaleza" específica propia de un determinado *phýsei ón* o "ente natural". En el primer caso, la noción general de "naturaleza" coincide con aquello a lo que Kant se refiere bajo la denominación de "todo dinámico" (*dynamische Ganze*), es decir, "al todo matemático de todos los fenómenos y la totalidad de sus síntesis" que constituye el concepto de mundo, pero considerado desde el punto de vista de "la unidad en la existencia de los fenómenos".¹ Así, cuando la palabra "naturaleza" es tomada *materialiter* ("sustantivamente") hace referencia "al conjunto de los fenómenos en la medida en que, gracias a un principio interno de causalidad, se hallan en una completa interdependencia". Es en este sentido en el que "cuando hablamos de las cosas de la naturaleza estamos pensando en un todo subsistente",² en oposición al significado "formal" del término merced al cual éste es utilizado adjetivamente para referirse a la esencia propia y específica que define y caracteriza un tipo determinado de realidad, distinguiéndolo de otros. Este segundo sentido es el que se encuentra presente cuando se habla de "la naturaleza de la materia líquida", por ejemplo.

Sin alejarse demasiado de Kant al respecto, un clásico intérprete de los orígenes del pensamiento griego como F. M. Cornford, no deja de tomar en consideración este dúplice sentido de la expresión *phýsis* cuando declara: "El vocablo «naturaleza» (*physis*, *natura*) posee tan amplia como variada historia y aquí no nos resulta posible trazar ni siquiera su bosquejo. No hay, además, término filosófico que sea más peligrosamente ambiguo. Parece factible, sin embargo, distinguir dos epígrafes principales bajo los que cabe agrupar sus cambiantes sentidos: el estático y el dinámico. Concebida estáticamente, la naturaleza designa el sistema de todos los fenómenos que acaecen en el espacio y el tiempo, o sea, todas las cosas que existen; mientras que la «naturaleza» de una cosa es su constitución, estructura o esencia. Sin embargo, el término nunca ha perdido su aspecto dinámico -la connotación de fuerza, de energía primordial, activa, surgiente- aquel sentido que, según muestra su evolución, es el original".³ El sentido "atributivo" o "adjetivo" de *phýsis* fue, con toda probabilidad, el primero en aparecer y el dominante durante la práctica totalidad de la época arcaica. Es, desde luego, el que aparece en el conocido *hápx* homérico al

¹ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1994, p. 390.

² *Ibid.*

³ Cornford, F.M., *De la religión a la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 93.

respecto (Odisea X, 303): “Y diciendo esto, el divino Argifonte me entregó una hierba (*phármakon*) que arrancó del suelo, y me mostró su naturaleza (*kaí moi phýsin aútoû hédeixe*)”. El hecho de que en algunos casos esta última expresión sea correctamente traducida como “y me enseñó a distinguirla”, pone palmariamente de relieve que se alude aquí a aquellos rasgos distintivos propios de la planta en cuestión y que permiten diferenciarla de otras similares, es decir, a las notas específicas que definen su “esencia”.⁴

También Aristóteles atiende a ambas variantes semánticas del concepto cuando define la *phýsis* en sentido general como “principio y causa del movimiento y el reposo para la cosa en la que ella reside primeramente por sí misma, y no por accidente”,⁵ para distinguir inmediatamente dos posibles sentidos en los que cabe la acepción del concepto. El primero de ellos alude a la φύσις en cuanto “materia que sirve de sujeto inmediato a cada una de las cosas que tienen en sí mismas el principio del movimiento y el cambio” (ἡ πρώτη ἐκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς); materia a la cual Aristóteles se permite describir, en tanto que “causa subsistente de las cosas engendradas” y con exactitud etimológica, “como una madre” (ὥσπερ μήτηρ).⁶ El segundo, por su parte, alude a “la forma y al εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον,⁷ esto es, a la esencia susceptible de definición conceptual.⁸

En todas las anteriores caracterizaciones acerca de la esencia de la *phýsis* se apuntan ya dos rasgos decisivos: su identificación con una totalidad sustancial configurada por elementos determinados recíprocamente referentes, y su vinculación a las nociones de movimiento (κίνησις) y estabilidad (στάσις).⁹ La clave hermenéutica que permite comprender la relación entre ambos rasgos reside, a nuestro juicio, en localizar correctamente el nexo que permite articular la relación existente entre el concepto de totalidad y los fenómenos cuya conjunción da lugar a ella. Tales fenómenos o “eventos” se dejan vislumbrar en forma de dos momentos esenciales. Uno, en virtud del cual tiene lugar el surgimiento o el acto de “brotar” y “eclosionar” de algo en un sentido no lejano a la fuerza interna que -en contexto botánico- permite el crecimiento y despliegue (φύσις) en sentido “vertical” (desde abajo hacia arriba) de las plantas (τὰ φυτὰ). En este caso, el acontecimiento que

⁴ En este sentido, y en referencia explícita a la ambigua semántica propia del término *phýsis*, Guthrie observa: “Los científicos jónicos lo habían utilizado en sentido general, referido a la suma total de la realidad, o a su origen y constitución presente, pero, por supuesto, se había aplicado, desde una fecha temprana, a la constitución o forma de las cosas o especies particulares, como la planta llamada «molu» en la *Odisea*. En el siglo V, el término comenzó a usarse referido, especialmente, a la naturaleza humana, y, en plural, a la naturaleza de los seres humanos individuales. [...] El concepto de *phýsis* fue transferido de la totalidad del universo a una parte singular del mismo -la humanidad. Hablar de una transferencia del todo a las partes es una exageración. Ya desde el mismo Homero, el término *phýsis* se había usado referido tanto a una única cosa, como a las especies, al universo en su totalidad” (Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, Madrid, Gredos, 1986, p. 359).

⁵ *Phys.* B, 1, 192b 21-23.

⁶ *Phys.* A, 9, 192 a 14.

⁷ *Phys.* B, 1, 193a 30-31.

⁸ El sentido “adjetivo” del término φύσις aparece en Aristóteles cuando, por ejemplo, se refiere (al comienzo del libro Γ de la *Metafísica*) a “la búsqueda de los más elevados principios y causas”, aclarando que éstos, de modo palmario, “serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal (δηλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ’ αὐτήν)” (*Met.* Γ, 1, 1003a 26-28).

⁹ Incluso un clásico historiador e intérprete del pensamiento antiguo como Wilhelm Nestle, da simplemente por supuesto el significado “dinámico” del término (enfaticado asimismo por Cornford), sin considerar necesario abordar ulteriores investigaciones al respecto. Ello queda patente cuando, en referencia a los primeros pensadores jonios, escribe: “explican todo devenir y todo crecer (que es lo que propiamente significa la palabra griega *fisis*) de un modo natural, esto es, sin la intervención de dioses personales” (Nestle, W., *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Ariel, 1987, p. 55).

constituye la *phýsis* es interpretado conforme al modelo “biológico del “nacer” o “hacer brotar” algo dándolo a luz, engendrándolo. El segundo “momento” es aquel que hace referencia a la solidez, “fir-meza” o “fi-jeza” resultante, de algún modo, del anterior acto de “pro-ducción” o “pro-creación”: aquí radica la razón por la cual Kant vincula aún el concepto “material” de naturaleza con el de “subsistencia” al caracterizar la totalidad dinámica de lo natural como un “todo subsistente” (*ein bestehendes Ganzes*).¹⁰

El verbo griego φύω designa precisamente ambas cosas: la acción de producir (*pro-ducere* en cuanto “conducir hacia delante”, “llevar a la luz”) en el sentido de “hacer nacer”, “crecer” o “brotar”,¹¹ y simultáneamente -en analogía con los procesos biológicos de producción “natural”- el fenómeno de “adquirir firmeza”, “resultar implantado” firmemente sobre la estable solidez de un suelo dotado de estabilidad, tal como se puede observar en formas verbales como ἐμφύω. *Em-phýein* significa, de hecho, “im-plantar”, “hallarse fuertemente asido o agarrado a algo”, “estar enraizado”, a la vez que “nacer”, “crecer” o “brotar”, por lo que resulta evidente aquí, tanto la remisión del término al modelo del “crecimiento botánico”, como la convergencia entre las dos vertientes semánticas propias de la raíz φύ-: la alusiva a la “pro-ducción” y aquella vinculada a la solidez y el arraigo. Este modo de interpretar la esencia de la *phýsis* ha determinado el devenir del pensamiento occidental, en lo referente a su caracterización de la noción de “naturaleza”, desde el final de la época helenística hasta el romanticismo tardío, incluyendo, por ejemplo, al Schelling del llamado “periodo de la filosofía de la identidad”.

El primer y más influyente intento orientado a lograr la superación de la comprensión tradicional del concepto de *phýsis* en la época contemporánea, surge en el marco de la ontología heideggeriana. Guiada por la pretensión de rescatar la originaria “fuerza nominativa propiamente filosófica” presente en las palabras griegas iniciales del constreñimiento y la deformación a las que fueron históricamente sometidas por sus correspondientes traducciones latinas, la tentativa de Heidegger se sustancia en forma de una pretendida “revivificación pensante” del genuino significado fundacional supuestamente conferido por los griegos a tales términos esenciales. En el contexto de esta empresa de “reconquista de la fuerza nominadora del lenguaje”, Heidegger interpreta la significación original propia del término *phýsis* del siguiente modo: “φύσις significa el erguirse que brota (*aufgehende Sichaufrichten*), aquello que al desplegarse permanece en sí mismo. En este imperar (*Walten*), a partir de una unidad originaria, están contenidos y se hacen visibles el movimiento y el reposo. En el pensamiento, esta fuerza imperante es la presencia sometedora (*überwältigende*) y aún no sometida en la que lo presente es (*west*) en tanto ente”.¹² En la caracterización heideggeriana de la *phýsis* originaria se dan cita, como puede observarse, los

¹⁰ Tomás Calvo indica la relación “dialéctica” existente entre los dos posibles modos de comprensión de la *phýsis* (como génesis de algo y como configuración final del producto constituido merced a tal proceso genético) en los siguientes términos: “aislar cualquiera de los dos sentidos señalados [...] desconectándolo del otro resultaría, a juicio de algunos, algo unilateral [...]. Pero la noción de *phýsis* entendida como *genesis* remite, a su vez, a aquello en que ésta culmina, es decir, a la constitución o estructura de la cosa en tanto que resultante del proceso. Este uso de la palabra φύσις (*la estructura o constitución de algo en tanto que resultado final de un proceso «natural» de desarrollo*) está ampliamente atestigüado en el ámbito de la literatura médica, concretamente en el *Corpus hippocraticum*” (Calvo Martínez, T., “La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 21, Murcia, Universidad de Murcia, 2000, p. 35).

¹¹ Se trata del sentido en el que inciden de modo prioritario intérpretes como el propio Cornford: “En tanto los dos significados de *genesis* -«nacimiento» y «generación»- no se distinguieron, las cosas naturales vinieron a la existencia por el nacimiento. La misma palabra «naturaleza» (φύσις) implica un poder generativo en la «naturaleza» de las cosas, ya que φύειν (*phýein*) significa «dar nacimiento a»” (Cornford, F. M., *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid, Visor, 1987, p. 217).

¹² Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik* (GA 40), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1983, pp. 65-66. En lo sucesivo EM.

motivos fundamentales que constituyen el modo tradicional de descripción del concepto anteriormente aludidos, pero se introduce simultáneamente un rasgo novedoso y decisivo ausente en aquél: el establecimiento de un nexo semántico entre *phýsis* y Ser. La identificación ontológica que Heidegger establece entre ambos elementos se muestra claramente en la “definición” de *phýsis* propuesta en el contexto de un tratado inédito de 1938-40: “El ser mismo -la φύσις- es el primer comienzo. Y éste se alza, es alzamiento (*Anhebung*) del surgir que se desoculta en su claro, a través del que al mismo tiempo se recoge esencialmente en sí, rehúsa la fundación de la desocultación (*Gründung der Unverborgenheit*) y se entrega a la entidad (*Seiendheit*)”.¹³ El término “Ser” (*Sein*) designa, en este contexto, aquella instancia ontológica subyacente a todo ente determinado (*Seiendes*), que no admite ser categorizada ella misma como “ente”, pero que hace aparecer bajo su luminosidad a la totalidad de lo óptico, retrayéndose en ese acto de donación, esto es, no mostrándose en cuanto tal. A este acto de “dar a luz” a todo ente, envolviéndolo y posibilitando su aparecer, es a lo que se refiere Heidegger cuando habla de “presencia en la que lo presente es en cuanto ente”.

La distinción entre lo presente y su presencia (equivalente a la diferencia ontológica entre “ente” y “Ser”) permite a Heidegger la identificación de la *phýsis* con el Ser, en cuyo universal seno tiene lugar la eclosión (el “nacer” y “brotar”) de toda determinación ontológica concreta. De este modo, el término φύσις “expresa lo que se abre por sí mismo (por ejemplo, el abrirse de una rosa), lo que se despliega y se inaugura abriéndose; lo que se manifiesta en su aparición mediante este despliegue (*Entfaltung*), y lo que de este modo se sostiene y permanece por sí mismo; dicho brevemente: “aquello que impera en tanto inaugurado y permanente (*aufgehend-verweilende Walten*)”.¹⁴ Debemos retener aquí la esencial vinculación entre la palabra *phýsis* y el concepto de “Ser” entendido en estricto sentido ontológico. En ella radica lo decisivo de la contribución heideggeriana a la reinterpretación del significado genuino del término, puesto que el restante conjunto de rasgos por él atribuidos a la comprensión originaria de lo “físico” entroncan de manera directa con aquellos que formaban parte constituyente del modo tradicional de comprensión de la *phýsis*.¹⁵

Así, las referencias al acto de “brotar por sí mismo” y sus correspondientes ejemplificaciones tomadas del orden botánico, establecen un nexo de continuidad entre el trasfondo subyacente a la concepción habitual de la *phýsis* y la pretendidamente renovada descripción heideggeriana de la misma; nexo particularmente apreciable en pasajes como el siguiente: “La φύσις, entendida como el salir o brotar, puede experimentarse en todas partes, por ejemplo en los procesos celestes (salida del sol), en las olas del mar, en el crecimiento de las plantas, en el nacimiento de los animales y hombres desde el vientre materno. Pero φύσις, lo imperante que brota (*das aufgehende Walten*), no significa lo mismo que esos procesos que aún hoy consideramos como pertenecientes a la

¹³ Heidegger, M., *Die Geschichte des Seyns* (GA 69), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1998, p. 158.

¹⁴ EM, p. 16.

¹⁵ En el tratado inédito *Besinnung* (1938-39), Heidegger, tras referirse al “sentido inicial de la φύσις como “surgente imperar” (*aufgehenden Waltens*), describe “el más amplio, aunque empalidecido sentido del término” apelando nuevamente a su significación canónica y tradicional: “el venir a estar en posición, el ponerse fuera (desde las raíces) y ponerse al descubierto de *lo que crece, de los vegetales* (φύεσθα) (significativa relación de *vegetal* y φύσις: el abrirse de la rosa)” (Heidegger, M., *Besinnung* (GA 66), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1997, pp. 369 y 378-79).

«naturaleza»”.¹⁶ De este modo, para Heidegger, a pesar de enfatizar el hecho de que “el surgir y sostenerse por sí mismo” en el que consiste la esencia de la *phýsis* “es el Ser mismo, en virtud del cual el ente llega a ser y continúa siendo observable”, y de subrayar que “los griegos no experimentaron lo que es la φύσις en los procesos naturales, sino a la inversa; a partir de una experiencia radical del Ser, poética e intelectual, accedieron a lo que ellos tenían que llamar φύσις”,¹⁷ el término continúa hallándose inevitablemente ligado a sus antiguos y constitutivos atributos esenciales: la “pro-ducción” y la estabilidad.

Heidegger explicita de forma concisa y palmaria la imposibilidad de desvincular su interpretación de la *phýsis* de la tradicional referencia a tal doble significación cuando afirma: “φύσις es el pro-ducirse (*das Entstehen*), el salir de lo oculto y el instaurar (*in den Stand bringen*) a éste prioritariamente”.¹⁸ Definir la *phýsis* como “fuerza imperante que permanece al surgir”, no significa sino secundar plenamente (si bien revistiéndolos de un ropaje lingüístico renovado) los atributos de crecimiento, eclosión, producción y subsiguiente firmeza y estabilidad que ya denotaba el significado tradicional de *phýein*, y que por tanto se hallaban igualmente contenidos en la concepción moderna de la “naturaleza” tal como ésta es caracterizada por Kant. La diferencia apreciable entre ambas caracterizaciones radica en que allí donde Heidegger habla de “fuerza imperante” que contiene en sí “el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, y finalmente los dioses mismos”,¹⁹ Kant alude simplemente a la “totalidad dinámica” de los fenómenos universalmente ensamblados y recíprocamente interdependientes en virtud de su “interna ley de causalidad”. De modo análogo, allí donde Kant indicaba el atributo de consistencia y solidez constitutivamente perteneciente al “todo natural” valiéndose de la expresión “todo subsistente” (esto es, ontológicamente pregnante y dotado de entidad “substancial”), Heidegger hace lo propio recurriendo a expresiones tales como “instaurar”, “imperar” o “permanecer”; nociones, todas ellas, puntualmente coincidentes además con las ya originalmente derivadas de verbos como *em-phýo* o el propio infinitivo *phýein*. La mutación terminológica y de registro expresivo que Heidegger adopta al caracterizar la supuesta esencia de la *phýsis* griega frente a la distorsión que el término habría, según él, sufrido a través de su traducción -y consiguiente comprensión- latina como *natura*, no logra, a nuestro juicio, ocultar que las categorías clave que vertebran y articulan ambas concepciones relativas al sentido del *phýein* -la tradicional y la heideggeriana- continúan siendo fundamentalmente las mismas: “surgimiento” (*productio*) y “mantenimiento” (*firmitas*).

Así pues, tanto la idea de “movimiento pro-ductivo” o transitividad, como la noción de firmeza y solidez ontológica derivada de aquélla, son hermenéuticamente determinadas en el interior de una matriz interpretativa común a la comprensión tradicional de la *phýsis* y a la reinterpretación heideggeriana que pretende formalmente su efectiva superación. Durante el transcurso de la presente investigación, se asume como punto de partida “metódico” la pertinencia del ligamen asociativo entre φύσις y Ser recobrado por Heidegger, para configurar a partir de él una propuesta hermenéutica relativa al sentido filosóficamente originario revestido por

¹⁶ EM, p. 16.

¹⁷ *Ibid.*, p. 17.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

el concepto de *phýsis* igualmente alejada del significado conferido a éste por la tradición y por la reactualización heideggeriana de su supuesto contenido semántico primigenio. De hecho, la expresión “reinterpretación genética” aludirá, en el presente contexto, al despliegue de un proceso “genealógico” referido a la génesis de la noción de *phýsis*, que trata de situarse “fuera” o “más allá” de las coordenadas teóricas en las cuales el pensamiento de Heidegger ha incardinado tal concepto en el marco del pensamiento ontológico contemporáneo.

El “método” o “hilo conductor” que guiará en lo sucesivo la presente investigación no tiene nada que ver -a pesar de la inicial apariencia que pudiera suscitar una mirada superficial al respecto- con una banal remisión al origen “etimológico” del que provienen ciertos términos, y en menor medida aún con ningún tipo de análisis de carácter “filológico” operado sobre éstos. Cuando de lo que se trata es de llevar a cabo una tentativa hermenéutica orientada hacia la reinterpretación de un concepto clave en el marco de la tradición filosófica, resulta necesario e indispensable adentrarse lo más profundamente posible en la trama de significaciones subyacente al sentido que tal término ha ido adoptando desde sus orígenes hasta la fijación de su significado “canónico”. No se trata aquí, por tanto, de urdir los rasgos fundamentales de una supuesta “semántica” (sea considerada ésta “filosófica” o no), ni de apelar al *etýmon* en cuanto “verdad” propia de una determinada palabra, sino más bien de rastrear “genéticamente” las estructuras conceptuales sedimentadas en el lenguaje, empleando para ello un criterio comparativo: la coincidencia de significación de las distintas variantes de un término en el contexto de diferentes lenguas emparentadas entre sí. Tal procedimiento supone un análisis de carácter plenamente filosófico no lejano, en cuanto a su espíritu, de aquel que alienta bajo la deducción o *Entdeckung* kantiana de la totalidad de los conceptos del entendimiento puro a través del *Leitfaden* (hilo conductor) representado por la previa constatación de la tabla de todos los posibles juicios.

En el presente caso, el descubrimiento de las estructuras y relaciones denotadas tácitamente por un concepto (y conviene no soslayar que se trata fundamentalmente de abordar la reinterpretación de un concepto) requiere una ulterior justificación de orden hermenéutico: una “interpretación razonada” relativa a las relaciones “semánticas” puestas anteriormente de manifiesto, que ha de revestir, a todas luces, un carácter eminente e innegablemente filosófico. A este respecto, resulta sugestivo constatar el modo en el que un filólogo clásico como Bruno Snell logra captar con claridad aquello que suele permanecer velado o inducir a confusión a no pocos integrantes de las *soi disant* “comunidades filosófica y filológica”: “El filólogo no estudia la formación de los conceptos científicos con la intención de juzgar las capacidades de la lengua para expresar conocimientos científicos ni el valor objetivo o la validez de estos conceptos, sino que le interesa determinar qué posibilidades de la lengua hablada ha desarrollado la elaboración de conceptos científicos y dónde se encuentran los puntos de partida en la lengua precientífica, es decir, por un lado, qué posibilidades de la lengua son descartadas y descuidadas y, por otro, qué formas de la lengua hay que desarrollar para que puedan surgir los conceptos científicos. Así pues, el filólogo no presta tanta atención al aspecto objetivo, a la importancia real y a la validez de los conceptos elaborados -éste es más bien el campo del historiador de las ciencias-, como a la lengua como

vehículo del espíritu humano y como medio para acceder al conocimiento”.²⁰

1. La *phýsis* como transitividad y donación

El primer rasgo que ha de tomar en consideración toda tentativa hermenéutica orientada a redefinir el significado de la *phýsis* es que el sufijo griego “-sis” denota siempre prioritariamente la presencia de un fenómeno de carácter “eventual”, es decir, alude a un referente que se presenta como un acontecimiento, un suceso, un acto, y no en términos de objeto, cosa, o “sustancia”. Se trata, pues, en mayor medida de una expresión “verbal” que de un sustantivo *stricto sensu*.²¹ *Phýsis* designa, por tanto, un cierto tipo de acaecer ontológico merced al cual tiene ulteriormente lugar (en calidad de resultado o producto del mismo) el aparecer de la totalidad estable y firme de carácter “óntico” (esto es, configurada por “entes” o “cosas” concretas interrelacionadas) que llamamos, en sentido preontológico, “naturaleza”.²² Ya Aristóteles se muestra plenamente consciente de la prioridad de este carácter “procesual” inherente a la noción misma de *phýsis*, al anteponer el significado “eventual” o “genético” de la misma (como *natura naturans*) a su acepción como “resultado concreto” generado por tal actividad (*natura naturata*): “la *phýsis* comprendida como *génesis* es un camino hacia la *phýsis* (ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν)”.²³

Este primer aspecto, parece coincidir con la carga semántica “eventual” asociada al infinitivo *phýein* en cuanto éste designa en primer término el acto de “hacer nacer” (no todavía lo efectivamente “dado a luz”), la acción productiva misma (no aún el *productum* resultante de ella), el evento del brotar o crecer (no la naturaleza de aquello que así se despliega y desarrolla). Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente la actividad (“-sis”) a la cual se refiere la raíz “*phý-*”? La respuesta a esta cuestión determinará radicalmente la dirección hermenéutica adoptada por la tentativa de reinterpretación del término *phý-sis* y los referentes ontológicos a los cuales éste apunta verdaderamente.

La raíz griega “*phý-*” mantiene un cercano vínculo “etimológico” con las correspondientes raíces indoeuropeas *bha*, *bhū* y *bheu*.²⁴ Todas ellas refieren al acto general de la transitividad, esto es, al

²⁰ Snell, B., *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, Barcelona, Acontilado, 2007, p. 373.

²¹ A este respecto, y oponiéndose polémicamente a la clásica tesis de Burnet, observa certeramente Jaeger que el término *phýsis* “En el desarrollo de la lengua filosófica vino ciertamente a significar cada vez más la realidad persistente y fundamental de la cual (ἐξ οὗ) salió todo, pero en la palabra está igualmente entrañado el proceso de emergencia que encierra el principio. La terminación -σις no permite duda alguna acerca de ello, y la ecuación de φύσις y γένεσις afirmada explícitamente por Platón en las *Leyes* 892 c lo confirma. Nadie podría sostener en serio que γένεσις significaba primariamente aquello de que se hizo una cosa (τὸ ἐξ οὗ) y sólo secundariamente, o en ningún caso, el acto por el que se generó. Lo mismo es cierto de φύσις” (Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1993, p. 199).

²² Guthrie distingue claramente -en un sentido cercano a las observaciones de Jaeger- la doble significación de *phýsis* como “proceso de constitución de algo” y como “estructura interna propia de ese algo” una vez configurado: “Su significado más corriente era el de constitución real o carácter de las cosas, incluyendo el modo en que actúan, aunque puede significar también «nacimiento» o «crecimiento» [...]. *Phýsis* podía equivaler tanto a proceso y constitución cuanto a forma desarrollada, y los milesios se sintieron interesados por ambos aspectos, aunque los testimonios, tal y como los poseemos, parecen indicar que el segundo sentido (que aparecía en la *Odisea*) es el que probablemente predominó en el siglo VI” (Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Madrid, Gredos, 1984, p. 89).

²³ *Phýs.*, B 1, 193b 12-13.

²⁴ Vínculo, por lo demás, indicado por el propio Heidegger: “*Der andere indogermanische Stamm lautet bhū, bheu*” (EM, p. 76), y evocado en múltiples ocasiones por lingüistas como Benveniste. Éste, en alusión a la necesidad de liberar al verbo “ser” de su tradicional servidumbre y

desplazamiento desde una ubicación determinada a otra. Este acontecimiento transitivo resulta particularmente apreciable en verbos como $\beta\alpha\text{-}\acute{\iota}\nu\omega$ (“caminar”, “ir”, “moverse hacia” o “dirigirse a”), $\beta\acute{\alpha}\text{-}\lambda\lambda\omega$ (“lanzar”, “arrojar”, “infundir”, “derramar”) o en términos germánicos tales como *Weg* (“camino”) y *Be-wegung* (“movimiento”). El acontecer originario de la *phýsis* se muestra, pues, como un acto de transitividad, puesto que ésta resulta implicada, tanto en la acción de “dar pasos” en un determinado sentido, como en la acción de arrojar un objeto o en el acto de derramar un fluido desubicándolo de su inicial posición en el interior de un recipiente y permitiendo su avance expansivo fuera de él. La raíz *bha*, además, se localiza en el corazón etimológico originario del verbo “ser”, con lo cual se verifica la existencia del nexo anteriormente aludido entre $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ y Ser, añadiéndole ahora el atributo de la transitividad como rasgo denotativamente constitutivo de ambos. ¿Cómo interpretar, pues, la esencia de esa recién descubierta transitividad del Ser denotada por el movimiento de la *phýsis*? Si alejamos la mirada hermenéutica de las significaciones al uso que han determinado tradicionalmente la comprensión de las notas semánticas asociadas a la raíz $\phi\acute{\upsilon}\text{-}bha$, y redirigimos la perspectiva de observación hacia una habitualmente inadvertida dirección alternativa, lograremos acaso abrir una fructífera vía que permita arrojar luz sobre tal cuestión.

Esta vía de acceso potencial a la oculta esencia de la *phýsis* comienza cuando se repara en la proximidad etimológica existente entre la palabra $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ y el verbo $\phi\upsilon\sigma\acute{\alpha}\omega$ (“soplar”, “exhalar”, “respirar”, “arrojar”). El acto de soplar implica de modo palmario la presencia de una acción transitiva (paralela al “arrojar” ligado a $\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$): aquella que tiene lugar al desplazar hacia el exterior una cierta cantidad de aire desde un punto espacial determinado.²⁵ Se trata del mismo movimiento transitivo o de “exteriorización” expresado por los verbos “ex-halar” y “ex-pirar” (en tanto que “arrojar el *spiritus*), y que se halla también presente con toda evidencia en el fenómeno de la “re-ex-piración”: en la acción de inspirar y arrojar el aire o *pneúma* físico. Esta ligazón fundamental entre el evento transitivo de la respiración y el evento fundacional de la *phýsis* se confirma plenamente cuando atendemos a la significación profunda de palabras como “fu-elle”. “Fuelle”, es decir, instrumento que sirve para generar un “soplo artificial” que permite, por ejemplo, avivar un fuego, se dice en griego $\phi\upsilon\sigma\alpha$; palabra que denota igualmente el viento y las corrientes aéreas. En ella se aúnan tanto la raíz $\phi\acute{\upsilon}\text{-}$ como las significaciones ligadas a *bha-bhū* que hacen referencia a la multiplicidad de actos transitivos indicados con anterioridad.

Más aún: en el contexto de la constelación semántica ligada a $\phi\acute{\upsilon}\text{-}$ surge asimismo la idea de “donación”.

Ésta deviene patente en el caso de términos como $\phi\upsilon\sigma\acute{\iota}\text{-}\zeta\omicron\omicron\varsigma$ (“dador” o “donante” de vida), esto es “pro-

restaurarlo como “un verbo equivalente a otros” señala: “Il l’est, non seulement en ce qu’il porte toutes les marques morphologiques de sa classe et qu’il remplit la même fonction syntaxique, mais aussi parce qu’il a dû avoir un sens lexical défini, avant de tomber -au terme d’un long développement historique- au rang de «copule». Il n’est plus possible d’atteindre directement ce sens, mais le fait que bhū-, «pousser, croître», a fourni une partie des forms de es- permet de l’entrevoir” (Benveniste, É., *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris, Gallimard, 2004, p. 160).

²⁵ Un significativo síntoma de la convergencia de fondo entre la interpretación heideggeriana de la *phýsis* y la concepción canónica acerca de ésta, lo constituye el hecho de que Heidegger aluda explícitamente al infinitivo *phýsein* (forma jónica del verbo *phýsaō*) soslayando totalmente el significado esencial aquí indicado, y ciñéndose estrictamente a la habitual acepción marcada por la tradición: “Lexicalmente, $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\nu$ significa crecer (*wachsen*), hacer crecer. ¿Pero qué quiere decir crecer? ¿Acaso significa sólo el incremento cuantitativo, el devenir más y mayor?” (EM, p. 16).

genitor” (justamente una de las principales acepciones en las que es comprendido el significado tradicional de *phýsis*), o φυτουργός, que no solamente designa al “cultivador de plantas”, sino principalmente al “progenitor”: a aquel que procrea, al “generador” de algo, al “padre”, al pro-ductor. “Producción” -recordemos- era justamente, una vez más, uno de los sentidos clave contenidos en la descripción semántica del actuar de la *phýsis*, que aparece nuevamente ahora pero de modo acaso susceptible de ser contemplado bajo una luz distinta y renovada. En efecto, la donación, el acto de dar o alienar una propiedad, por ejemplo, igual que la acción de entregar un regalo o la de transmitir la propia vida a otro, mantiene una estrecha relación de paralelismo con el fenómeno transitivo del soplo o la exhalación: ambos fenómenos convergen en cuanto a su común carácter de eventos transitivos que presuponen la “exteriorización” de algo que, desde su inicial u originaria posición, se dirige hacia la alteridad de “un afuera” y pasa a establecer un vínculo relacional con ese “algo otro”²⁶. Injertado en el marco ontológico que nos ocupa, el fenómeno de la donación transitiva inherente a la *phýsis* (aquello que el pensamiento griego antiguo y sus intérpretes identifican con el “dinamismo” ligado a los términos *génesis* y *kinēsis*) ha de ser interpretado en términos de una larvada y subyacente concepción del Ser: aquella que lo observa como un acto de “éxtasis” o “exteriorización” merced al cual todo ente natural refiere a otro ente. Todo existente concreto “ex-siste” en la medida en que su ser implica el evento ontológico de “derramarse” o “verterse” hacia la exterioridad marcada por el ser de otro existente que establece con él una análoga relación recíproca. Si algo en general “es”, entonces “se da”, es decir, su existir consiste en un acto de prodigalidad y donación ontológica en virtud del cual establece un vínculo referencial de relación con otro algo igualmente existente, y en último término, por tanto, con la totalidad de lo existente.

No es otro el significado esencial que late tácitamente bajo expresiones “existenciales” tan habituales como “se da el hecho de que” o “se dan las circunstancias apropiadas”; y tampoco apunta en otra dirección la fórmula lingüística alemana “*es gibt*” (“se da”), equivalente a “es” o “hay” y sobre la cual Heidegger teoriza con tanta frecuencia como falta de comprensión para vislumbrar su sentido originario. No se trata de que el Ser “se dé” o “se entregue” a la percepción propia del hombre, sino de que el hecho de “Ser” en general fue originariamente comprendido por el pensamiento y la lengua occidentales como un acto universal de donación: de referencia mutua entre todo aquello que existe. Esta originaria intuición del Ser como transitividad pantrópica es la que resulta preterida en la interpretación heideggeriana del sentido ontológico último subyacente a la expresión “*es gibt*”. En este sentido, la sentencia de Sófocles según la cual μη φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾶ λόγον (“el no haber nacido supera a todo bien”), admitiría ser interpretada entendiéndose ese μη φῦναι como “no exteriorizarse hacia lo otro”, no “ex-sistir”, comprendiendo por tal el “no ejercer efecto alguno sobre otro”, no entrar a formar parte de la trama general de lo real; sentido que además entronca “negativamente” con la concepción griega del “existir” como “no ser” (como hacer salir al exterior del “ser” aquello que antes “era” firmemente, destruyéndolo), apreciable por ejemplo en la expresión aristotélica conforme a la cual “el movimiento ligado al

²⁶ Del mismo modo, suponen actos encubiertos de donación y transitividad igualmente vinculados a la raíz *phy-*, tanto el “hinchar” o “inflar” (*physiōō*), en cuanto insuflar aire en el interior de algo, como la propia fu-ga (*phygḗ*, *phy-gá*), en la medida en que la acción de evasión y huida supone el movimiento transitivo hacia otro lugar por parte del huido (*phygás*) o el fu-gitivo (*phy-zakinós*) que la lleva a cabo.

tiempo destruye (*exístēsi*) lo que es”.²⁷

Si la lengua griega primigenia ha establecido una firme trabazón entre la noción de “ser” y la idea de transitividad común a los actos de exhalar, ir, arrojar, caminar y dar, ello supone el vestigio de una experiencia originaria del Ser; la huella o signatura léxicamente cristalizada de una tácita concepción acerca del “darse” de todo ente que lo observa como *metaxý* transitivo universalmente común a “todo aquello que es” en general. Esta universalidad del “verterse ontológico” de todo ente hacia otros entes, esta inevitable donación contenida en el propio concepto de “objeto existente”, es lo que designa, en última instancia, el evento indicado por la palabra *phýsis*. Es ahora, tal vez, cuando nos hallamos en las apropiadas condiciones para interpretar correctamente la razón última por la cual el fenómeno de la “pro-ducción” (el *pro-ducere*, en cuanto literal “avanzar” o “conducir hacia delante”) pertenece al núcleo de significación tradicionalmente atribuido al verbo *phýein*. Se trata, pues, no ya de un movimiento de “producción vertical” (concebida al modo del desarrollo y despliegue vegetal desde el plano “inferior” de la raíz hacia el “superior” del cielo), sino más bien de un acontecimiento de progresión “pantrópica”, esto es, que se expande de modo homogéneo y simultáneo hacia todas las direcciones. El hecho de “ser” o “existir” en general significa prioritariamente encontrarse referido a otro existente, verterse hacia la exterioridad representada por todo aquello que igualmente “es”: *phýein*.

El nexa semántico entre el concepto filosófico de “Ser” y el fenómeno de la respiración, no ha escapado al sensible olfato de filólogo clásico del joven Nietzsche, en el cual incluso el Nietzsche maduro localiza el núcleo de su “genialidad” (“mi genio está en mi nariz”, escribe). Ya en el temprano escrito *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873), Nietzsche denuncia la “transferencia ilógica” y metafórica transida de antropomorfismo que supuestamente yace agazapada bajo el concepto de Ser: “¡Como si éste no revelase ya en la etimología de la palabra su origen miserable y empírico! Pues «esse» sólo significa, en definitiva, «respirar». Cuando el hombre usa esta palabra a propósito de otras cosas, no hace sino transferir la convicción propia de que él mismo es quien respira y vive por medio de una metáfora, esto es, por algo carente de lógica, a las demás cosas, entendiendo la existencia de éstas asimismo como un respirar según la analogía humana”.²⁸ Aun dejando aparte que el propio Nietzsche, en la fase de madurez de su pensamiento, invierte radicalmente esta crítica antropomórfica al aseverar que “no tenemos otra representación del «ser» más que «vivir». ¿Cómo puede entonces «ser» algo muerto?”,²⁹ lo cierto es que el supuesto origen “empírico” del concepto de Ser no entraña

²⁷ ἢ δὲ κίνησις ἐξίστησι τὸ ὑπάρχον (*Phys.* Δ, 12, 221b 2).

²⁸ Nietzsche, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 1999, p. 90. En lo sucesivo FETG.

²⁹ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 130. En los fragmentos póstumos de 1886-87, esta postura “ontológica” le permite a Nietzsche despachar de un plumazo la posibilidad de toda ontología en general, eliminando su piedra angular misma: la noción de Ser: “Alma, hálito y existencia equiparados a *esse*. Lo viviente es el ser; fuera de él no hay ser alguno” (*Ibid.*, p. 47). En la etapa final de su producción, Nietzsche radicaliza aún más su antigua intuición juvenil acerca del origen “biológico” del término ontológico capital: “«Ser» como generalización del concepto «vida» (respirar) «ser animado» «querer, efectuar» «devenir»” (*Ibid.*, p. 252). Las referencias nietzscheanas a “lo viviente” y lo “muerto” en referencia al “Ser” muestran, pues, ellas mismas, una acusada carga de proyección antropomórfica, dado que se trata manifiestamente de nociones elaboradas por analogía con el “nacer”, el “vivir” y el “perecer” propios de la finitud humana (y animal).

En todo caso, acierta Jacques Derrida cuando, en su ensayo sobre Levinas *Violence et métaphysique*, alude a la “metáfora” nietzscheana que trata de desvalorizar la noción ontológica de “Ser” poniendo de relieve su exclusivo origen lingüístico-metafórico” vinculado al fenómeno de la respiración, en los siguientes términos: “El lenguaje ilumina y oculta a la vez y al mismo tiempo el ser mismo. No obstante, el ser mismo es lo único que resiste absolutamente a toda metáfora. Toda filología que pretenda reducir el sentido del ser al origen metafórico de la palabra «ser» cualquiera que sea el valor histórico (científico) de sus hipótesis, deja perder la historia del sentido del ser [...]. Y en efecto, a la respiración se

“miseria” ni “anulación del significado original de la palabra” alguna. Bien al contrario, la identificación metafórica de la experiencia originaria del Ser (y por ende, de la *phýsis*), no supone una proyección antropomórfica de las funciones vitales humanas al ámbito de la “realidad objetiva”, sino la garantía de que la naturaleza del acontecimiento ontológico fundacional y su prístina comprensión por parte de la mente griega han sido coagulados y fijados lingüísticamente en conexión con la inmediatez propia de la intuición empírica, no elaborados “subjétivamente” (es decir, mediante la reflexión) a partir de meras abstracciones conceptuales de “segundo orden”.

En cualquier caso, tampoco Nietzsche (al igual que Heidegger en referencia al significado propio de φύσει) logra vislumbrar el camino al que conduce realmente la consideración de la identidad semántica original entre “respiración” y “Ser”. La meditación sobre formas verbales latinas tales como *fundere* o *effundere* (en lugar de la estimación única del infinitivo *esse*) hubiese arrojado presumiblemente un dictamen distinto. El verbo *fundo* (en cuya forma se expresa claramente la raíz φύ- y cuyos significados coinciden ampliamente con los de φύσάω) significa precisamente “derramar” o “verter” -justamente igual que en el caso de βάλλω, construido sobre la equivalente raíz *bha*, como vimos-, a la vez que “exhalar” (*vitam fundere* quiere decir precisamente “morir”), “lanzar” y, de nuevo, “pro-ducir”. El propio movimiento de transmisión osmótica que define un acto de “in-fusión” apunta claramente en este mismo sentido. Una vez más, se muestra la convergencia entre el acontecer “productivo” tradicionalmente asociado al *phýein* de la *phýsis* y el fenómeno de la transitividad en todas sus múltiples formas y manifestaciones. La forma verbal *effundere*, por su parte, expresa un análogo acto de “verter” en el sentido de “producir con generosa prodigalidad”, añadiendo además el matiz complementario de “arrojar” de forma profusa en todas direcciones (justamente el carácter de irradiación pantrópica anteriormente descubierta como esencia de la donación ontológica del Ser). La “e-fusividad” y “pro-fusión” contenida en tales términos ligados a la *phýsis* en virtud de la mediación de las raíces *phý-* y *bha* (y la ligazón de ambas con la etimología del vocablo “Ser”) arroja escasas dudas acerca del sentido profundo subyacente a la intuición originaria de la φύσις en cuanto transitividad y donación ontológica entre entes determinados.³⁰

refieren, como origen etimológico de la palabra *ser*, por ejemplo, Renan o Nietzsche, cuando pretenden reducir el sentido de lo que creen que es un concepto, la generalidad indeterminada del ser, a su modesto origen metafórico. Se explica así el conjunto de la historia empírica, salvo precisamente lo esencial, a saber, el pensamiento de que, por ejemplo, la respiración y la *no-respiración* son. Y son de manera determinada entre otras determinaciones ónticas. El empirismo metafórico, raíz oculta de todo empirismo, explica todo salvo que la metáfora, en un momento dado, haya sido pensada como metáfora, es decir, haya sido desgarrada como velo del ser [...]. Aun suponiendo que la palabra «ser» derive de una palabra que signifique «respiración» (o cualquier otra cosa determinada), ninguna etimología, ninguna filología -en cuanto tales y como ciencias determinadas- podrán dar cuenta del pensamiento por el que la «respiración» (o cualquier otra cosa) se vuelve determinación del ser entre otras” (Derrida, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, pp. 203-204).

³⁰ Richard Broxton Onians ha apuntado, en su clásica monografía acerca de los orígenes del pensamiento griego, la posible existencia de una relación entre la idea mítica de la “fluidez” (nosotros diríamos “transitividad” o “verterse hacia”) como principio generador originario de lo real, y las raíces profundas del pensamiento filosófico relativo a la *phýsis*. Desde las premisas anteriormente asentadas, tal vez esta preeminencia ontológica de la liquidez admita ser considerada bajo una luz diferente a la habitual: “El pensamiento trazado según el cual lo “fluido” es aquello en lo que se halla la vida y aquello por lo cual ésta es generada, no aparece sólo a partir de Homero en el reconocimiento y el culto (*worship*) de los ríos como potencias generatrices, sino que posee igualmente un correlato cósmico [...]. γένεσις sugiere el proceso o, en este contexto, la *substancia* más que el *agente* de la generación. El hecho de que Homero la emplee en dos ocasiones para designar el flujo cósmico y no la utilice en otros lugares para dioses, hombres o animales, que son agentes, «padres», difícilmente puede resultar accidental [...]. Si tales creencias eran corrientes y tradicionales, podríamos considerarlas como el punto de partida de los «filósofos» más tempranos (los jonios) en sus concepciones

2. La *phýsis* como construcción y entramado de ajustes

La intencionalidad o tendencia transitiva (“e-fusión”) del ser de un ente hacia el existir de otro, constituye, desde nuestra perspectiva hermenéutica, el flanco de la *phýsis* correspondiente a su aspecto de *natura naturans*. En este caso, como es sabido, el participio de presente denota una “fuerza”, un evento de constitución,³¹ no un “objeto substancial” o una estructura. ¿Cuál es, pues, la *natura naturata* (en participio *tout court*) que aparece como correlato del evento originario que es el *fundere* del Ser? El acontecimiento de la exteriorización “física” de un existente determinado (su “derramarse” y “caminar hacia” otro) supone la eclosión de un ligamento ontológico recíproco entre ambos entes (Kant hablaría al respecto de *Wechselswirkung* o “acción recíprocamente causal” que da lugar a una *Gemeinschaft* -“comunidad”- entre fenómenos concretos): una atadura o nexo de enlace merced al cual los existentes se “vieren” recíprocamente entre sí configurando una totalidad entrelazada, un tejido ontológico. “Ser” menciona, en el con-texto general de la trama de la *phýsis*, la imposibilidad de existir en estado de aislamiento: la ilusoriedad de la radical *haecceitas* individual. La primera manifestación de la *phýsis* en cuanto *natura naturata* se sustancia, pues, en el fenómeno del ensamblaje, gozne o juntura que el *phýsein* del Ser instituye entre las determinaciones ópticas concretas (esto es, entre los *phýsei ónta*: los “objetos naturales”). El paisaje ontológico resultante de esta universal conjunción articulada se asemeja bastante a una serie de elementos entretejidos que configuran, en su totalidad, una estructura de carácter reticular. Esta sería la definición provisional que nos permite caracterizar el segundo momento de la constitución de la *phýsis*: la φύσις (como *natura naturata*) se muestra en términos de “conjunción” y “ajuste” propiciado por la transitividad analizada en un primer momento, y que da lugar, de modo subsiguiente a una trama ontológica susceptible de ser observada como una “construcción”.

El acto de “construir” (*cum-struere*) ha de ser literalmente entendido como “ligazón conjunta”, como “acción de reunir ordenadamente” o “tramar” mediante “acumulación seriada” de diferentes elementos. Esto es precisamente lo que sucede en el particular caso “constructivo” de la edificación arquitectónica, la cual no deja de ser producto de la acción acumulativa de diversos elementos singulares, dispuestos de modo mutuamente ensamblado y conforme a un principio de ordenación interna determinado. La actividad de “construir” se indica en lengua alemana mediante el verbo *bauen*; el resultado concreto de tal acto constructivo es designado comúnmente y de modo genérico como una “estructura” (*Auf-bau*). En ambos términos volvemos a encontrar nuevamente la raíz indoeuropea común a *phýsis* y “Ser” (*bha*, *bhū*), del mismo modo en el que hallamos la huella palmaria de la propia raíz “*phy-*” semioculta en la misma palabra “edi-fi-cio” (*Ge-bäude*), o en el verbo “edi-fi-car” (*ba-uen*, *to bu-ild*). Como sabemos, la presencia conjunta de ambas raíces originarias no resulta en modo alguno casual. En el presente caso, dejan de designar prioritariamente el “soplo transitivo” del *phýsein*,

de la φύσις o, como Platón interpreta, γένεσις, «generación», y en sus discusiones acerca de la substancia primera a partir de la cual todo se desarrolla” (Onians, R. B., *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, New York, Cambridge University Press, 1951, p. 247).

³¹ La propia palabra alemana *Ver-fassung* (“*con-stitutio*”, proceso de configuración de algo) muestra igualmente, en su constitución morfológica, la referencia esencial al φύσειν conformador de φύσις.

para nombrar el simultáneo resultado ocasionado por éste, a saber: la articulación de los existentes merced a la ensambladura recíproca que los vincula entre sí y que se confunde con su mismo acto de “ser” o “ex-istir” en “ex-tática” referencia a los demás.³²

De forma llamativa, tanto Nietzsche como Heidegger rozan nuevamente la intuición de este segundo significado esencial de la *phýsis* y el Ser a ella ligado, pero -como en el caso anterior- únicamente para preterir su genuino sentido originario. En este sentido, Nietzsche escribe: “La misma palabra «ser» indica sólo la relación general que conjuga todas las cosas entre sí, y lo mismo sucede con las palabras «no ser». Mientras no se pruebe la existencia misma de las cosas, la relación recíproca de unas cosas con otras, lo que llamamos «ser» y «no ser» tampoco servirá para acercarnos ni un solo paso más a la tierra de la verdad”.³³ Nietzsche entrevé aquí la esencial vinculación mutua entre las cosas que constituye el armazón mismo de la *phýsis* y la comprensión del Ser como transitividad configuradora de trama ontológica, pero su utillaje conceptual, unido a una rígidamente escolar escisión entre las nociones de “ser” y “devenir”, le impide profundizar en su oculta significación. Prueba de ello es que años más tarde declare inversamente por boca de Zaratustra que, dada la universal convergencia de todas las cosas en la unidad del eterno retorno, todas ellas se encuentran “encadenadas, trabadas y enamoradas”.³⁴ A esta misma unidad universal del Ser es a la que hace alusión Heidegger al describir la *phýsis* como *waltende Kraft* “a partir de una unidad originaria” y cuando se refiere a este “imperar” conjunto del Ser y la φύσις como “la conjunción originaria, el λόγος, lo justo que ajusta (*fügender Fug*): δίκη”.³⁵ “*Dikē*” mienta aquí, no la “justicia”, entendido este término en sentido ético-político, sino el “a-juste”, la “a-decuación” ensamblada entre elementos diversos, su unión y reunión congruente a partir de un originario estado de dispersión “des-ajustada” (de ahí la referencia al *lógos* en cuanto “reunión” de lo diverso).

El término alemán *Fuge* (juntura, unión, ensamblaje) -de significado equivalente a *dikē*- que es empleado aquí por Heidegger (aunque sin advertir su trascendencia) muestra, una vez más, una clara vinculación con la raíz φύ-, y por tanto con la esencia de la φύσις. “*Fügen*” significa “juntar” o “reunir” (en directa equivalencia con *légein*), mientras que su concepto inverso (*Un-fug*) hace referencia precisamente al

³² Esta es, por lo demás, una descripción que no deja curiosamente de coincidir con la caracterización del concepto fenomenológico de “mundo” tal como lo expone Merleau-Ponty: “El mito mismo, por difuso que pueda ser, tiene para el primitivo un sentido identificable, puesto que justamente da forma a un mundo, es decir, una totalidad en la cual cada elemento mantiene relaciones de sentido con los demás” (Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1992, p. 338). Una coincidencia en absoluto casual, y que viene a confirmar la profunda huella tácita que la comprensión originaria del Ser-*phýsis* ha signado inadvertidamente sobre la totalidad de la ontología occidental.

³³ FETG, p. 89.

³⁴ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1988, p. 428.

³⁵ EM, p. 169. Heidegger secunda aquí la intuición occidental original del Ser al tratar precisamente de cuestionarla, dado que tal intuición contiene esencialmente la idea de juntura y adecuación favorecida por la transitividad de la *phýsis*. Lo mismo sucede cuando Heidegger se refiere al acto merced al cual “el ente es captado con respecto a su venir hacia fuera [esto es, su “exteriorización”] (*Hervorkommen*) y brotar (*Aufgehen*), su φύσις” (Heidegger, M., *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, GA 45, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1992, p. 97). Al continuar experimentando, en consonancia con la interpretación tradicional, “el ente como tal en términos griegos” como “brote” (*Aufgang*), término que traduce supuestamente la palabra *phýsis*, Heidegger no puede sino concebir “el sentido originario de la palabra φύσις” en los siguientes y conocidos términos: “Esta palabra designa aquello que brota desde sí mismo y se despliega e impera como la rosa se abre y abriéndose es lo que es, el ente en cuanto tal, así como una gran mirada del ojo se abre y así imperando abiertamente sólo puede descansar de nuevo en una mirada que la perciba” (*Ibid.*, p. 131). Esta mirada receptora es, a todas luces, la captación (*Ver-nehmung*) del darse del Ser por parte de la apertura percipiente del hombre, en el contexto de la “mutua pertenencia” (*Zusammengehörigkeit*) establecida entre ambos por el *Ereignis* o “evento apropiador”.

“desorden”, al “des-ajuste”. Esta referencia al “des-orden” resulta particularmente pertinente en nuestro contexto de investigación, dado que el deponente latino *ordior* (de donde proviene “ordenar”) significa originalmente “tejer”, esto es, “co-nstruir” una trama organizada, facturar (*struere*) una estructura constituida por elementos entrelazados en virtud de una mutua referencia común (*ordo*): justamente el significado del verbo *phýsaō* anteriormente puesto de relieve.

La *phýsis* se muestra ahora, pues, como un sistema de determinaciones recíprocamente a-justadas o encajadas entre sí, es decir, como “estructura” (*Bau, Aufbau*) y tejido ontológico universal. Observado desde este prisma, el vocablo *phýsis* denota fundamentalmente una general “a-decuación” de ajustes, una totalidad universalmente “justa”, en el sentido de “ajustada” (*δικαίως*) merced a la *δικαίωσυνη* que regula la relación entre los com-ponentes que la configuran. Aquí radica el esencial nexo existente entre φύσις, “Ser” y δίκη habitualmente preterido por la crítica filosófico-filológica tradicional, e igualmente obviado por el análisis heideggeriano de tales términos. Si proseguimos el examen de la red referencial ligada a la semántica de tales vocablos decisivos siguiendo el hilo conductor hermenéutico marcado, encontramos que *dikē* (ajuste) se halla presente asimismo en la familia léxica perteneciente a la raíz germánica “deck-”. El verbo *decken* significa simultáneamente “cubrir” u “ocultar” (como *λανθάνω*, cuya negación es la ἀλήθεια) y “co-indidir”, “ajustarse” y “co-rresponderse” con algo en el sentido de mantener una relación de con-gruencia con ello. De esta forma, se sitúa en pleno paralelismo semántico con δίκαιος (“a-justado”) y ἄδικος (lo “desordenado”: aquello que no encaja, “no pega” o no se ajusta al “con-texto” -al “tejido”- en el cual se halla inserto), mostrando su esencial parentesco con δίκη: “justicia” entendida como juntura o articulación de elementos ensamblados constituyentes de una serie o cadena unitaria.

A esta adecuación de articulaciones en conexión (*συμπλοκή*, la llamaría Platón) es a la que se refería la palabra *Fuge*, y la denotada también por ciertas formas del verbo griego *πάσσω*. Esta forma verbal resulta decisiva en el marco de nuestro análisis, ya que mantiene fundamentales relaciones encubiertas con varios de los significados de *phýsis* puestos hasta el momento de relieve. En primer lugar, y al margen de su nada casual similitud morfológica con *φυσάω*, *pássō* significa “cubrir” (en coincidencia con el *decken* alemán), y “bordar” (en paralelismo con el *ordior* latino y el tejido de ajustes congruentes indicado por *dikē*), lo cual incide nuevamente en la indicada relación entre *phýsis* y “tejido” ontológico. Esta tácita relación sale a la luz, por ejemplo, en el contexto de la expresión coloquial alemana *was passt nicht?* (“¿qué es lo que no encaja?”), en la cual se dan cita los dos significados asociados a *passen* (“con-venir”) y *dikē*: el “cuadrar-ajustarse” y la ensambladura que lo torna factible (aquello que no cuadra es precisamente algo des-ajustado: *a-dikos*). Pero además, el significado de *pássō* (especialmente a través de su variante verbal ática *páttō*) entronca nuevamente con la idea inicial de la *phýsis* como transitividad y donación a través de acepciones tales como “derramar”, “verter” o “salpicar” (otro acto, este último, de evidente naturaleza transitiva), que ya encontramos en los verbos de raíz “*bha-phy-*” examinados al comienzo (*βάλλω* y *φυσάω*). Tal correspondencia puntual indica y

confirma, tanto la relación del concepto de *phýsis* con la construcción y el tejido configurado merced a una serie de ajustes, como la relación profunda de lo anterior con el concepto ontológico capital de “Ser” (a través de la presencia recurrente de las dos raíces -indoeuropea y griega- de las cuales éste deriva en la práctica totalidad de las lenguas occidentales).

Más aún: la forma verbal *páttō* (presente en términos como “pata”, “peatón” y otros con clara denotación “transitiva”) remite, en su carga semántica esencial, a *baínō* (“echar el paso”, “pasar”, “moverse caminando”); verbo, como se mostró con anterioridad, vinculado estrechamente al sentido del “Ser” y la *phýsis* como transitividad ontológica a través de su remisión -precisamente- a la raíz *bha*. En suma, el φύσειν (el φύ- presente en *fi-gen*) se corresponde con el πάσσειν en cuanto ambos designan a la vez la transitividad y el ensamblaje del Ser; concepto, este último, fácilmente observable en palabras como “es-posas”, “es-poso” o “des-posar” (todos ellos investidos del sentido de unir y establecer vínculos entre instancias inicialmente separadas).

3. La *phýsis* como estabilidad y fundamento

Llegados a este punto de nuestra investigación, los resultados logrados permiten la caracterización de la *phýsis* en cuanto *natura naturans* como “exhalación”, “producción” y “desplazamiento transitivo” (esta sería la parte correspondiente a la reinterpretación del sentido de la *kinēsis* aristotélica) que da lugar a la aparición de una *natura naturata* definida por la constitución de una universal estructura de elementos re-unidos merced a un tejido de ensambles mutuamente engarzados. Ahora bien, como todo mínimo conocedor de las reglas de la teoría sistémica de von Bertalanffy sabe, todo “sis-tema” o construcción operada entre determinaciones múltiples genera una “emergencia”: algo resultante de la conjunción articulada de sus partes constituyentes pero que no se identifica con ninguna de ellas, sino que surge “hipostáticamente” a partir de su posición conjunta. En el caso de la *phýsis*, esa hipóstasis arrojada por los dos momentos anteriores se muestra como fijeza, firmeza, estabilidad y densidad ontológicas, esto es, dicho en una sola palabra, como fundamento. Tal dimensión esencial del φύειν se deja adivinar inicialmente ya en la relación etimológica entre φύ-σις y adjetivos como “fi-jo”, “fir-me” o “digno de con-fi-anza”, pero constituye asimismo el reverso de términos ligados a las significaciones de la raíz φύ- anteriormente indicados, tales como *fundere* y *effundere*. En efecto, al margen de su aludida referencia a la transitividad del “exhalar” (primera de las categorías de nuestra reinterpretación de la *phýsis*) y de su significado relativo al acto de “fabricar por fusión” (directamente vinculado a la segunda categoría: la construcción de estructuras por ensamble de ajustes), la otra cara semántica del verbo *fundo* designa el acto de conferir seguridad, proporcionar sólida cimentación a algo, sujetar o sostener firmemente y, en suma, “fundar”.

Aquí radica, conforme a nuestro prisma hermenéutico, la raíz última de la tradicional vinculación aristotélica entre φύσις y στάσις (reposo), del mismo modo que la κίνησις hallaba la suya en la transitividad propia del φύσειν. La unión de ambas significaciones arroja, contemplada bajo esta nueva luminosidad

interpretativa, una imagen renovada de la *phýsis* en la cual su “di-fundirse” transitivo (“e-fusivo”) da lugar a una estructura de fu-siones o ajustes que produce, a su vez, un fun-damento sólido y estable. La acción “eventual” de “in-fundir” (*effundere*) o “di-fundir” (*fundere*) es, pues, la condición de posibilidad de todo “fundar” ontológico: de toda concepción de la *phýsis* natural como fundamento dotado de estabilidad y firmeza. El atributo de la solidez es precisamente, como indica Jean- Pierre Vernant, aquel que los griegos enfatizan de forma preeminente a la hora de caracterizar los rasgos esenciales propios de su concepción del mundo natural, de la “tierra”; y ello sucede, de forma común, tanto en el contexto de la imagen mítica del espacio como en la esfera de la concepción geométrico-científica del mismo: “Para el griego arcaico la tierra es primeramente esto sobre lo que se puede caminar con toda seguridad, una «base sólida y segura», que no corre el riesgo de caer. También se imagina bajo ella raíces que garantizan su estabilidad, ¿dónde van estas raíces? No se sabe exactamente. Se hunden, dirá Jenófanes, en el infinito sin límite. Por lo demás, poco importa de dónde descienden esas raíces; lo esencial es que se ha asegurado que la tierra no se moverá”.³⁶

Es desde esta paradójica perspectiva como cabe comprender apropiadamente el sentido profundo de la aparente contradicción entre la simultánea presencia del “movimiento” y el “reposo” en la *phýsis* objeto de reflexión por parte de la ontología antigua. El acontecimiento de *effusio* (“derrame”, “pro-fusión”) pantrópica del Ser -que es lo que originariamente quiere decir φύσις- se muestra, así, como el prístino origen de la existencia de un mundo natural ordenado, estable y susceptible de ser dominado, “colonizado” y habitado con seguridad por el hombre. Tal es la intuición primigenia causante de que la mente griega más temprana haya unido lingüísticamente en múltiples formas verbales (βεβάασι, βέβηκα, βέβασαν) el verbo βαίνω -cuya significación transitivo-efusiva ligada al “desplazarse caminando” ya fue señalada con anterioridad- y el adjetivo βέβαιος, que designa de modo eminente “lo firme”, “lo sólido”, “lo estable” (τὸ βέβαιον). El propio Aristóteles emplea el adjetivo en grado superlativo cuando describe el principio de no contradicción como βεβαιοτάτη ἀρχὴ πᾶσῶν: “el más firme de todos los principios”.³⁷ El rasgo compartido por los verbos *fundo* y *βεβαίω* vuelve a ser su común raíz indoeuropea (*bha*), la cual suministra palmariamente la clave de la totalidad de los significados esenciales de *phýsis*; también, como puede apreciarse, el que hace referencia a su constitutiva naturaleza de fundamento dotado de a-fi-anzada estabilidad (βε-βα-ιότης).

La *phýsis* considerada como transitividad, como aquello que “va” (*bha*) y se “exterioriza” o vierte hacia lo otro es, por tanto, el germen de toda *bá-sis*: de todo desplazamiento, a la vez que de todo fiable y firme fundamento.³⁸ La estabilidad propia de tal fundamento deriva de la densidad de la malla o trama constituida a

³⁶ Vernant, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1985, p. 186. En lo sucesivo MPG.A.

³⁷ *Met.* Γ, 3, 1005b 11-12.

³⁸ Otra significativa ejemplificación de la universalidad de esta categoría ontológico-lingüística, la encontramos en la palabra griega πηγή (“fuente”, “ve-nero”, “manantial”). Se trata nuevamente de un término que atestigua la vinculación de las raíces “φύ-” y “*bheu*” con el “derramarse” o “verterse” propio de aquello que mana y “di-mana” (el agua, por ejemplo) a partir de una fuente originaria (la palabra, de hecho, suele también utilizarse con el significado de “origen”). Este “manar” originario revierte en per-manencia (*ménein*), en estabilidad, que es justamente el significado del verbo πήγνυμι: “fi-jar”, “solidificar”, “hundir” (*fundere*), “clavar sólidamente”, a la vez que, curiosamente, “construir”, “ensamblar” y “a-justar” (en directa correspondencia con *passen*, *decken*, *fügen* y *dikē*). Πηγός quiere decir justamente “sólido”, “compacto”. El

partir de la red de ajustes, del tupido tejido ontológico configurado por los goznes relacionales que se establecen entre los entes “físicos” merced a su recíproco derramarse, verterse o dirigirse (*phýsein*) unos hacia otros. Resulta sugestivo observar cómo las palabras “va-gabundo” o “va-gar” (raíz *bha* nuevamente) comportan una connotación de transitividad igualmente apreciable en sus equivalentes germánicos *Stromer* y *streunen*. La raíz “*str-*” hace invariablemente referencia a fenómenos relacionados con el discurrir o verterse característico del *phýsein* (la expresión “*stromende Gegenwart*”, por ejemplo, alude al fenómeno por el cual el “presente” temporal “dis-curre”, se exterioriza o se vierte hacia los dos restantes “éxtasis” del tiempo: el pasado y el futuro); rasgo que se expresa claramente en palabras como *Strom* (río) o *Strömung* (corriente). Pero también, a la vez, denota el entrelazamiento y ajuste mutuo (*dikē*) característico del tejido, de la “e-str-uctura” constituida gracias a la tr-ansitividad del Ser expresada como *phýsis*; así sucede en *στρωμα* (“tejido”, “tapiz”), o en el caso del adjetivo *στρεπτός* (“entrelazado”, “trenzado”).

El rasgo referente a la idea de firmeza y fundamento derivado de lo anterior, se muestra en la relación presentada por el verbo *πάσσω* (patente en formas como su grado comparativo: *πάσσων*) con el adjetivo *παχύς*, cuya significación alude a “lo espeso”, “lo dotado de grosor”, “lo macizo”, lo “sólidamente coagulado”: significaciones todas ellas relativas a la naturaleza propia de aquello que, en virtud de su carácter firme y seguro, es susceptible de oficiar como fundamento. Aquí cabe localizar la raíz más profunda, tanto de la inicial vinculación entre *phýsis* y *stásis* constatada al comienzo, como de la tradicional concepción occidental del Ser como “presencia” (*παρουσία*, *Anwesenheit*) estable y permanente, esto es, de la noción de la *phýsis* como estabilidad y *Grund* indicada de modo reiterado por Heidegger. Así, en su ensayo *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, y comentando un pasaje de la *Física* aristotélica, Heidegger escribe: “Aquí la palabra *συνεστῶτα* se usa para ὄντα [...]; de ahí deducimos qué significa «ser» para los griegos. Ellos hablan de lo ente como de lo «estable» (*das Ständige*); lo «estable» significa dos cosas: por un lado, aquello que tiene en sí y por sí su estar, eso que está «ahí»; y al mismo tiempo, lo estable en el sentido de lo permanente (*Währenden*) y duradero”.³⁹ El hecho de que el propio Heidegger comparte plenamente esta originaria identificación entre *phýsis* y estabilidad firme y segura, resulta explícito a la luz de pasajes como aquel en el que establece una esencial proximidad entre la noción de “naturaleza” y los rasgos definitorios propios de la “heraclíteica” diosa helénica de la caza: “Caza y animales pertenecen a la «naturaleza» - φύσις. Ártemis es la diosa de la φύσις. Sus compañeras de juego, las Ninfas, juegan el juego de la φύσις. Esta palabra nombra el surgir y el nacer que se abren para permanecer y erguirse (*πέλειν*) en lo desoculto. La diosa de la φύσις es aquella que se yergue (*die Ragende*). Por eso se muestra bajo una alta figura (*hoher Gestalt*). Su belleza es la del mostrarse noble y elevada. A las muchachas

hecho de que toda esta red referencial de términos aluda de forma sistemática a significados equivalentes, muestra que el nexo entre las nociones de “tejido”, ajuste ontológico y estabilidad-fundamento no es, en modo alguno, casual o arbitrario cuando de lo que se trata es de elucidar la esencia más profunda de la *phýsis*.

³⁹ Heidegger, M., *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1976, p. 246.

con las cuales Ártemis simpatiza, les regala una alta estatura”.⁴⁰

Los resultados provisionales de nuestra tentativa de reinterpretación genética, muestran que la *phýsis* (y con ella el Ser) no extrae su constitutiva firmeza y estabilidad de su *waltende Kraft* o “fuerza imperante” interna, como interpreta Heidegger, sino que aquélla proviene de la sólida densidad generada por su constitución como estructura de juntas entretreídas. Aquí radica, por ejemplo, la clave de la relación existente entre el término francés *être* (“ser”) y el verbo *emp-êtrer* (“entrelazar”, “tejer”). La estructura reticular de la *phýsis* crea una tupida trama ontológica que contribuye decisivamente a densificar y afirmar el tejido universal del mundo objetivo, haciéndolo devenir totalidad dotada de fundamento y caracterizada por la permanencia y la firmeza: justamente el objetivo perseguido por la metafísica occidental desde sus mismos orígenes griegos. Esta larvada concepción de la *phýsis* aparece ahora, pues, como el referente originario al cual apela consciente o inconscientemente toda “metafísica del fundamento”, así como todo pensamiento que, en general, remita a instancias últimas incontrovertibles o investidas de seguridad y certeza absolutas. Esto resulta válido no sólo para el pensamiento ontológico de corte “antisubjetivista” (tal el de Heidegger), o para todo aquel que sitúe la fuente de toda firmeza en el carácter esencialmente estable del Ser, sino también para la moderna “filosofía de la subjetividad” en la medida en que encuentra en la certeza de la autoconciencia, en el *subiectum*, un trasunto del antiguo *hipokeímenon* firme y estable, aunque revestido ahora de un renovado rostro.

Incluso la noción cartesiano-moderna de *fundamentum inconcussum veritatis* -a pesar de su supuestamente exclusiva pertenencia a la esfera de la “metafísica de la sujeto”-, en la medida en que transborda la idea de estabilidad y densidad firme desde la “naturaleza” a la subjetividad autofundada, injertándola y reubicándola en ésta, deriva en último término de la originaria concepción de la *phýsis* como “sistema” y fundamento estable que acaba de ser puesta de relieve.⁴¹ La raigambre más antigua y esencial del pensamiento moderno se localiza, pues, en el seno de esta estructura interpretativa acerca de la constitución del Ser presente en la más antigua noción de *phýsis*. Cabría incluso afirmar con legitimidad que se trata de una forma hipostasiada de ésta: de una de las figuras o máscaras que la firme estabilidad propia de la *phýsis* asume durante el transcurso de su devenir histórico en el seno del pensamiento metafísico de Occidente.⁴²

⁴⁰ Heidegger, M., *Heraklit* (GA 55), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1994, p. 16. No deja de resultar curioso que Hans-Georg Gadamer se oponga frontalmente a las tesis sostenidas a este respecto por su maestro, especialmente en lo referente a las interpretaciones (valdría igualmente decir, “excesos hermenéuticos”) llevadas a cabo por éste en referencia al célebre fragmento 123 de Heráclito (“la *phýsis* gusta de ocultarse”): “Estoy completamente de acuerdo con los investigadores ingleses Kirk y Raven en que el concepto de *phýsis* aún no tuvo ningún peso filosófico en Heráclito. Hay que suponer, más bien, que la verdadera formación del concepto no se produjo hasta que también se hubo formado su respectivo contraconcepto, y eso nos remite a la época de la sofística. Entonces se cuestionó, en el debate sobre el problema del lenguaje, si éste procede de la naturaleza o de la norma (*nomos*). El concepto «*techne*» tampoco aparece hasta época avanzada, y todo ello se adecua perfectamente con la sofística y con el uso platónico de *phýsis* en conexión con la *psyche*” (Gadamer, H.-G., *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 42-43).

⁴¹ Emmanuel Levinas alude a esta conexión (aunque ubicándola en un contexto diferente) en términos formalmente muy próximos a la concepción de la *phýsis* como “ensamblaje” que aquí planteamos, cuando escribe lo siguiente: “Cualquiera que sea el abismo que separe la *psyché* de los antiguos y la conciencia de los modernos, una y otra pertenecen a una tradición de inteligibilidad que remonta a la ensambladura de los términos reunidos en sistema, es decir, para el locutor que enuncia una apofansis, la cual es la situación concreta de la ensambladura en sistema” (Levinas, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 137).

⁴² Levinas ha sabido -nuevamente- intuir este nexo esencial entre el pensamiento tradicional del Ser (en cuyo interior se incluiría la propia ontología heideggeriana), la idea de firmeza y estabilidad vinculadas a la noción de “tierra” (valdría igualmente decir *phýsis*) que acompaña inseparablemente al propio concepto de “Ser” en Occidente, y la transformación que ambos elementos experimentan en el marco de la metafísica de la subjetividad, sin que tal mutación afecte ni un ápice a su sentido último: “El hecho de que pensemos y afirmemos es el hecho de que el propio ser se afirme. Dicha afirmación es la posición en terreno firme, en el más firme de los terrenos: la *tierra*. En esta idea del ser que se

4. La *phýsis* como totalidad y completud

También merced a las categorías expuestas, resulta posible localizar la más honda raigambre de la cual surge otro de los conceptos clave del pensamiento metafísico tradicional: el concepto de totalidad. El originario *phýsein* transitivo propio de la concepción griega de la *phýsis* llevaba ya ínsito en su misma esencia interna el germen de un necesario despliegue de carácter holístico. En efecto, el acto de general “extra-versión” del ser de un ente hacia el de otro (la naturaleza esencial del *phy-*) no puede sino generar un circuito referencial seriado que ha de incluir, en último término, a la totalidad de los objetos efectivamente “ex-sistentes”. La concepción del acontecer de la *phýsis* como transitividad del Ser, como exteriorización “hacia otro”, implica una forma de contemplar el Ser (en cuanto μεταξύ o “elemento inter-mediador” común a todo ente y que los “atravesa” a todos) que únicamente puede desembocar o en la constitución de una totalidad, de un ὅλον subsistente y fundamentado. Ello supone la consecuencia directa de la aludida imposibilidad de intuir un elemento existente aislado, dado que su intrínseca tendencia a la exteriorización, a la transitividad contenida en el *phýsein*, lo imposibilita.

El Ser concebido como transitividad es, pues, la semilla *in nuce* de la totalidad, o -a la inversa- la totalidad se constituye como la expresión consecuente (y aun necesaria) de la caracterización inicial de la *phýsis* como “soplo transitivo”, “desplazamiento” y “donación”. Ambas instancias (transitividad y totalidad) se yerguen, de este modo, como dos caras del mismo fenómeno. El gozne que articula este doble rostro de la *phýsis* se expresa en el larvado parentesco existente entre formas verbales ligadas a *bha* tales como βᾶς βᾶσα βᾶν (participio de βαίνω) y πᾶς πᾶσα πᾶν (“todo”, “entero”), que además comparte con βαίνω -por vía de su relación con πάσσω- el matiz semántico transitivo común al “caminar” y al “derramar”.⁴³ De este modo, la eclosión de la totalidad clausura el circuito ontológico abierto por la interpretación del Ser-*phýsis* como movimiento transitivo, consumando de paso la firmeza de lo real requerida por la idea de la *phýsis* como fundamento. La conciencia de pertenencia a un todo homogéneo genera, sin duda, mayor volumen de seguridad y estabilidad que el precario instalarse en la contingencia de lo fragmentario e inconexo.

Es precisamente este rasgo “salvífico” constitutivo de la idea de totalidad -en cuanto “salvación” de la ausencia de fundamento- el que permite explicar la *prima facie* sorprendente conexión presente en múltiples lenguas entre los conceptos de “totalidad” y “salud”. El *hólon* (“todo”) se muestra como la instancia eminentemente garante de la salud (*health*, en inglés), en la medida en que lo sano y salutar (*healthy*) presupone, al modo de

establece, existe una condición: la propia firmeza de la tierra. La afirmación de la *esancia* supone, en sí misma, ese reposo, esa sub-*stancia*, bajo cualquier movimiento [*kinēsis*] y cualquier cesación de movimiento [*stásis*]. En el verbo ser -que los gramáticos llaman, a la ligera, «auxiliar»-, resuena el dominio de un reposo fundamental, y ese reposo implica la tierra [...]. La identidad de los seres se relaciona, pues, con una experiencia profunda y fundamental, que es también una experiencia de lo esencial, lo profundo, el fundamento. El reposo es una experiencia del ser como ser, es la experiencia ontológica de la firmeza de la tierra. Esta identidad es una verdad invencible para nuestro pensamiento tradicional (u occidental, o griego) [...]. El idealismo del pensamiento moderno que, contra este reposo del ser, parece dar prioridad a la actividad de un pensamiento sintetizador, no prescinde de esa estabilidad, es decir, esa prioridad del mundo o, indirectamente, esa referencia astronómica. El pensamiento filosófico se concibe de forma que todo sentido se extrae del mundo. La actividad del sujeto en la filosofía moderna es la hipérbole o el énfasis de esa estabilidad del mundo. Esta presencia es hasta tal punto presencia que se convierte en presencia en..., o representación” (Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 153-156).

⁴³ También en lengua francesa, puede apreciarse aún el nexo entre los términos que indican el ensamblaje y el ajuste propio de lo *dikaion* (*ensambler*), y la palabra que indica la totalidad: la idea de conjunto ordenado de elementos dotados de una unidad común (*ensamble*).

Alcmeón de Crotona, una *ισότης τῆς δυνάμεως* o “equivalencia de fuerzas” en equilibrio únicamente posible en el seno de aquello que se presenta como “total” y “completo” (*hólos*). En lengua inglesa, el esencial parentesco entre *health*, *hólon*, y *whole* (totalidad) se aprecia de modo más nítido a través de la pronunciación que mediante la representación escrita de tales términos. De ahí el vínculo semántico que se establece en ciertos contextos del habla coloquial entre “entereza” (entendida como conjunto en equilibrio) y “firmeza” (en el sentido de “solidez de ánimo”); vínculo presente, por ejemplo, en contextos en los que se hace referencia a la capacidad de mantener la firmeza emocional actuando “con entereza” ante la adversidad. No es de extrañar que el *hólon*, en cuanto elemento dispensador de tal *salus* (en su doble significación de “salud” y “salvación”) sea además considerado como lo supremamente digno de veneración, esto es, como “sagrado” (*holy, heil*). En la medida en que es identificado como lo salvífico (*healer*) en sentido eminente, el *ὅλον* queda, por ello mismo, investido de los atributos propios de la sacralidad (*Heiligkeit*). He aquí una peculiar deriva del *éthos* ontoteológico atribuido por Heidegger a la metafísica occidental que no alude al nexo entre los conceptos de *ens* (en general) y *ens perfectissimum* (Dios), sino más bien a la variante “inmanentista” de la tradición metafísica que localiza lo sagrado como una expresión interna de la “naturaleza” del propio Ser, y que no carece en el seno de tal tradición de ilustres baluartes como los estoicos, Spinoza, Schelling o el propio Hegel (tal vez incluso Heidegger entronque con ella de modo parcial y encubierto).

De modo particularmente pertinente, indica Jean-Pierre Vernant el sentido de la revolución intelectual llevada a cabo por el surgimiento de la “física milesia” en referencia a la totalización y racionalización “antirreligiosa” de lo real contenida en la noción clave de *phýsis*. La asunción de la noción holística de “naturaleza” constituiría, de este modo, un esencial fenómeno de identificación entre *génesis* y *phýsis* (entre el origen situado “sincrónicamente” *in illo tempore* y el devenir observable de los eventos diacrónicos “actuales”), a la vez que un simultáneo acto de cancelación de la carga de extrañeza y alteridad tradicionalmente ligada a la consideración de lo natural a la luz de *tó presbýtaton*: de lo radicalmente originario: “Entre los «físicos» de Jonia, el carácter positivo ha invadido de pronto la totalidad del ser. Nada existe que no sea naturaleza, *phýsis*. Los hombres, la divinidad, el mundo, forman un universo unificado, homogéneo, todo él en el mismo plano; son las partes o los aspectos de una sola y misma *phýsis* que pone en juego por doquier las mismas fuerzas, manifiesta la misma potencia vital. Las vías por donde ha nacido -se ha diversificado y organizado esa *phýsis*- son perfectamente accesibles a la inteligencia humana: la naturaleza no ha operado «en el comienzo» de modo distinto de cómo lo hace todavía, día tras día, cuando el fuego seca un vestido mojado o cuando en una criba que se agita las partes más gruesas se aíslan y se reúnen. Como no hay más que una sola *phýsis*, que excluye la noción misma de lo sobrenatural, no hay tampoco más que una sola temporalidad. Lo originario, lo primordial, se despoja de su majestad y su misterio; todo tiene la vulgaridad tranquilizadora de los fenómenos familiares”.⁴⁴

⁴⁴ Vernant, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 116. En referencia a la “inversión hermenéutica” operada por el pensamiento racional frente al modo mítico de considerar los fenómenos, Vernant añade: “Para el pensamiento mítico, la experiencia cotidiana se aclara y adquiere sentido en relación con los actos ejemplares llevados a cabo por los dioses «en el origen». El valor de la comparación se invierte en los jonios. Los acontecimientos primitivos, las fuerzas que produjeron el cosmos, se conciben a imagen de los hechos que se observan actualmente y tienen una explicación análoga. No es lo original lo que ilumina y transfigura lo cotidiano; es lo cotidiano lo que hace inteligible lo original, ofreciendo modelos para comprender cómo se formó y ordenó el mundo” (*Ibid.*).

Este efecto “apaciguador”, “salvífico” y “salutífero” arrojado por la constitución de la *phýsis* como totalidad cuya génesis viene de ser descrita, es asimismo indicado por Gustavo Bueno -en términos muy semejantes a los expresados por Vernant- al localizar el “significado dialéctico de la metafísica de Tales de Mileto” en el hecho merced al cual “el mundo deja de ser extraño a los hombres. Envuelve a los hombres como el todo a la parte, como lo mismo a lo mismo”. La universal identidad que rige en el seno del *hólōn* que es esencialmente la totalidad de la *phýsis*, actúa como instancia disolvente de toda posible intrusión de la alteridad en el circuito de relación entre el hombre y el mundo. Desde esta perspectiva, Bueno escribe: “El racionalismo naturalista de Tales de Mileto barre las formas míticas con las cuales el universo es representado antropomórficamente; barre los dualismos tenebrosos entre los dioses y los hombres, entre los cielos y la Tierra. Si todo es una sola sustancia cuyas partes se atraen mutuamente [...], los hombres quedan absorbidos, como las gotas de agua en el mar, en un mundo que los envuelve, pero que no los destruye, porque, en virtud de la unicidad de la sustancia, todo lo que pueda encontrarse en los cielos, se encuentra también en la Tierra [...]. La naturaleza es inagotable -el agua es más que agua- pero nunca extraña en sí, ni enemiga, porque todo lo que en los cielos exista, existe también en nosotros mismos”.⁴⁵

Esta dualidad entre la veneración sagrada hacia lo originario y primordial y la nueva identidad entre ello y lo empíricamente cotidiano surgida de la asunción del concepto filosófico de *phýsis*, se muestra de modo palmario en la actitud ambigua adoptada por Aristóteles al respecto. En efecto, a la vez que el Estagirita comparte el sentido de la sentencia conforme a la cual “lo más antiguo es lo más digno de veneración” (τιμώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον),⁴⁶ no por ello renuncia a reconocer la antigua sabiduría -“si uno separa de ella y acepta sólo lo verdaderamente primitivo”, es decir, “que las sustancias primeras eran dioses”- como algo “dicho divinamente”.⁴⁷ En esta actitud, que separa lo originario de lo actual para proceder posteriormente a hacerlos converger en lo esencial, se expresa la idea de reconciliación entre la antigua imagen mítica de la naturaleza como totalidad investida de los caracteres propios de lo divino (*tò theîon*), y los resultados arrojados por la recién descubierta concepción “científico-racional” de la *phýsis* ejemplificada de modo eminente por la “física” aristotélica.

En análogo sentido apunta la observación de Werner Jaeger según la cual “Los dioses de Tales no viven aparte, en alguna región remota e inaccesible, sino que todo, esto es, todo ese mundo que nos rodea familiarmente y que nuestra razón toma con tanta tranquilidad, está lleno de dioses y de los efectos de su poder. Esta concepción no deja de ser paradójica, pues presupone claramente que cabe experimentar estos efectos y experimentarlos en una forma nueva: tienen que ser algo que pueda verse con los ojos y cogerse con las manos. Ya no necesitamos andar buscando figuras míticas dentro o detrás de la realidad dada, para comprender que ésta es una escena donde ejercen

⁴⁵ G. Bueno, *La metafísica presocrática*, Oviedo, Pentalfa, 1974, pp. 81-82. También Bueno, al igual que Vernant, establece una ligazón lógica entre la eclosión de un *metaxý* que recorre y atraviesa la totalidad de la *phýsis* y la exclusión “antirreligiosa” del concepto mismo de “lo sobrenatural”: “La tesis de la unidad de la materia cósmica -no hay una materia celeste, divina y buena y otra terrestre, diabólica y perversa- es la tesis optimista y antirreligiosa de Tales de Mileto. «Todo está lleno de dioses»: este es el verdadero golpe de gracia a la religión, asestado por Tales de Mileto. Porque los dioses no se destruyen tanto negándolos como afirmándolos por todas partes. Si todo está lleno de dioses es porque no hay un lugar reservado a ellos, un Olimpo sagrado: los astros son divinos, pero no menos divinos que la roca más humilde” (*Ibid.*).

⁴⁶ *Met.* A, 3, 983b, 32-33.

⁴⁷ “Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres [los cuerpos celestes] son dioses y lo divino abarca la naturaleza entera (περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν). Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud y en provecho de las leyes y del bien común” (*Met.* A, 8, 1074a 38, 1074b 1-5).

su imperio poderes más altos”.⁴⁸ Este fenómeno de totalización antidualista que además inviste a la *phýsis* así totalizada de los caracteres propios de lo sagrado, se muestra, observada desde las pautas hermenéuticas anteriormente propuestas, como el consecuente resultado “histórico” de la interpretación original del *phýein* como transitividad que integra y liga entre sí la totalidad de los existentes, configurando de este modo un conjunto de carácter holístico fuera del cual no hay ni puede haber nada. En consonancia con ello, lo sagrado, lo divino, en caso de darse, debe necesariamente formar parte de ese Todo único o identificarse directamente con él, so pena de no darse en absoluto.

5. La *phýsis* como fenómeno derivado y la idea de una ontología negativa

Puesto que las cuatro “categorías” que la anterior genealogía del concepto de *phýsis* nos ha permitido descubrir son, en última instancia, “interpretaciones” llevadas a cabo por el intelecto a partir de una experiencia o intuición originaria del Ser (no propiedades inmanentes o intrínsecas “a las cosas mismas”), ello nos permite reinterpretarlas, a su vez, como expresiones derivadas de algo aún más originariamente dado a lo que ellas remiten “negativa” e indirectamente. Esta remisión indirecta es el primero de los sentidos que adopta el concepto de “ontología negativa”. Ese “algo” al cual apunta negativamente la actividad de la *phýsis* es un “Ser” más originario y primigenio que el contenido en la concepción del Ser derivada de los múltiples sentidos del *phýsein* examinados con anterioridad. La peculiar “naturaleza” de ese elemento ontológico más “antiguo” y determinante que la propia *phýsis* puede ser “deducida” negativamente a partir de la consideración de las formas concretas que ésta adopta en el contexto de la ontología griega (transitividad, firmeza, totalidad, etc.). El principio hermenéutico clave que orienta este procedimiento “metódico” radica en la intuición según la cual todas estas categorías que subyacen a la más antigua interpretación acerca de la *phýsis* no son sino instrumentos conceptuales que la racionalidad occidental más temprana forja con el fin de ocultar y reprimir la original experiencia del trasfondo indeterminado de lo real, superponiéndolos sobre éste. Así, a modo de ejemplo general, es posible “reconstruir genéticamente” (mediante alusión “negativa”) el referente hacia el que apunta de modo indirecto el hecho de que la *phýsis* se configure, de acuerdo con la interpretación occidental del concepto, como entramado de ajustes (*dikē*), esto es, precisamente como *Decke*: “tapa” o “cobertor” que propicia la ocultación y el encubrimiento (la λήθη opuesta a la ἀλήθεια)

⁴⁸ Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1993, p. 28. Jaeger añade al respecto: “Al restringir así nuestro conocimiento a aquello que encontramos directamente ante nosotros, no estamos forzosamente obligados a abandonar lo Divino. Naturalmente, nuestro solo entendimiento apenas es de suyo capaz de darnos ninguna prueba adecuada de la existencia de los dioses de la fe popular; pero la experiencia de la realidad de la φύσις nos dota de una nueva fuente de conocimiento de lo Divino: a nosotros nos toca hacer presa en ello como con nuestras propias manos y por dondequiera en el mundo” (*Ibid.*).

En la misma línea interpretativa, aunque desde una perspectiva diferente, se sitúa Samuel Samburski al caracterizar el logro capital de la cosmología de Anaxágoras en los siguientes términos: “La gran importancia de Anaxágoras en los anales de la astronomía radica en su enfoque mecánico, que es la continuación lógica del enfoque racional establecido por Anaximandro. Las hipótesis astronómicas de Anaxágoras están ampliamente dominadas por un enfoque «terrestre» que no distingue entre los fenómenos que ocurran «allí» en el cielo, y los que ocurren «aquí», en la tierra”, proporcionando así una valoración puramente física de los datos astronómicos y de sus posibles causas. Los cuerpos celestes no son más que piedras inflamadas, «el Sol es mayor que el Peloponeso» [65]. ¡Qué desinhibida libertad de pensamiento se revela en esta comparación del más poderoso de los cuerpos celestes -convertido en apoteósico por las fuertemente enraizadas creencias mitológicas- con un objeto geográfico, una porción de la Tierra habitada! Hoy en día tal tipo de racionalización es un lugar común, pero la brecha abierta por Anaxágoras en la fortaleza de la mitología por uno de sus puntos más sólidos, fue un acontecimiento que pocos paralelos ha tenido en la historia del mundo antiguo” (S. Samburski, *El mundo físico de los griegos*, Madrid, Alianza Universidad, 1990, pp. 44-45).

de algo anterior que yace bajo ella.⁴⁹

Conforme al procedimiento hermenéutico propio de una “ontología negativa”, ese “algo” subyacente a la *phýsis* y de lo cual ésta deriva (siendo, por tanto, un elemento subsidiario y dependiente con respecto a ello) debe incorporar atributos inversos a los presentados por la propia *phýsis*, la cual podría ser contemplada en términos de “imagen invertida” del referente último del cual ella misma es expresión “negativa”. Dicho de otro modo: si la concepción occidental de la *phýsis* representa una tentativa de racionalización operada sobre un principio ontológico intuido previamente como algo indefinido y refractario al poder de la razón (el puro hecho del “Ser”), entonces, consecuentemente, cada categoría propia del concepto de *phýsis* ha de adoptar un sentido absolutamente contrario al que presentan los rasgos propios de ese trasfondo ontológico originario que se trata de negar. Esta sería, precisamente, la forma misma de negarlo y ocultarlo.

Aplicando de modo consecuente el anterior principio interpretativo, es posible deducir el modo en el que la imagen especular invertida de la *phýsis* como constructo de ensamblajes o a-justes (*dikē*, *Fuge*), remite a lo carente de ajuste (*tò ádikon*), lo originalmente “no-ensamblado” ni susceptible de recibir ensamble o articulación alguna, es decir, a lo puramente simple (*haplóos*) y único (*Ein-fache*). Este puro “Ser” simple lo es precisamente por carecer de la posibilidad del entrelazamiento con otra cosa (*ploké*) implicado por el movimiento transitivo original del *phýsein*, dada su esencial unicidad homogénea y falta de determinación. En el seno del Ser indeterminado y simple no sólo no se verifica la categoría de “transitividad”, sino que ésta se torna imposible: de ahí que el primer mecanismo de negación de lo indeterminado sea precisamente la ya indicada interpretación del Ser-*phýsis* como *phýsein*, esto es, como “exhalación transitiva”. En este sentido, aquello a lo que refiere de modo negativo (indirecto, alusivo) la estructura general de la *phýsis* se desvela como pura negatividad y ausencia (*ἀπουσία* opuesta a toda *παρουσία* o “presencia efectiva”); como puro y simple “Ser”, situado al margen de los existentes concretos, que yace tras la trama de ajustes configuradora de la *phýsis* y la posibilidad. Este sería el segundo de los sentidos en los cuales cabe entender la expresión “ontología negativa”: aquel que hace referencia a la pura negatividad ontológica -es decir, indeterminación y pura simplicidad- que subyace bajo las categorías construidas por la imagen tradicional de la *phýsis* y la concepción del Ser que la acompaña.

El resto de las categorías anteriormente descubiertas es susceptible de recibir un tratamiento análogo. Así, cuando el Ser (es decir, la *phýsis*) es interpretado en términos de “soplo”, “acto de verter-derramar” y “actividad transitiva” en general (*phýsein*), se presupone la existencia de límites o “extremos” determinados entre los cuales puede tener lugar la apertura de un circuito mutuamente referencial: un cierto tipo de “desplazamiento” desde algo (*ἐκ τινος*) hacia algo (*εἰς τι*). Todo movimiento transitivo supone necesariamente la presencia simultánea de un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*, y ello, a su vez, implica la existencia de objetos o entes determinados y

⁴⁹ La palabra *Decke* significa, de hecho, tanto “cubierta” y “techo” como “coincidencia” o “correspondencia” (*dikē*). Si aquello que se identifica, en cuanto *dikē*-ajuste, con la propia estructura del Ser es, simultáneamente, aquello que oculta algo (*Decke*), entonces lo así ocultado o encubierto debe ser un “Ser” anterior no constituido merced al ensamblaje y ajuste mutuo entre elementos determinados (“cosas”), sino ubicado al margen de toda referencia a lo reificado y “óntico”: un Ser únicamente definible como puro vacío, ausencia y negatividad. *Deck-* es aquello que cubre u oculta algo que queda, de ese modo, disimulado bajo su cobertura, tornándolo opaco a la mirada. Esta es la razón de que *Decke* aluda asimismo a tal opacidad (como cuando se habla de “pintura opaca” o *Deckfarbe*, por ejemplo) que propicia la cancelación de la transparencia que permitiría la intuición de aquello que yace bajo la densidad de lo opaco: el trasfondo que queda así cubierto y oculto.

“substanciales” entre los cuales acaece el fenómeno de la transitividad. Objetos concretos cuya existencia misma supone ya una “superación” o “negación” del Ser indeterminado original: del *kháos* ontológico primigenio. Aquí cabe localizar la más antigua y profunda raíz de la contraposición entre las nociones de “caos” y “orden”. El que el concepto tradicional de *phýsis* incluya esencialmente la referencia a la noción de transitividad en todas las formas examinadas anteriormente, significa que tal concepto ha sido tomado, extraído y configurado a partir de la experiencia concreta de los objetos “físicos” concretos y determinados (no de la intuición del “ser” de tales objetos), y se trata, por tanto, de un “Ser” derivado: dependiente del ámbito de lo óntico del que surgió y destinado a ocultar y encubrir la negatividad originaria de un Ser indeterminado anterior al cual remite.

Algo análogo sucede en el caso de la caracterización de la *phýsis* como fundamento estable y sólido. La estabilidad o “perentoriedad” contenida en el concepto de *phýsis* deriva -como se indicó- de la previa densidad generada por la trama de ajustes entre entes concretos que da lugar a la constitución de la *phýsis* como tejido universal de ensamblajes (“*Baugefuge*”, como llama Heidegger al “armazón” que favorece el “habitar”). Conforme a nuestro procedimiento hermenéutico “negativo”, la *phýsis* es interpretada tradicionalmente como tal estructura densa debido a que su densidad contribuye decisivamente a disimular y ocultar lo no denso: la vacuidad del puro Ser en cuyo seno no es posible encontrar firmeza o punto de apoyo estable alguno. Se trata de aquello que originariamente late bajo el fundamento de lo “físico” y que se muestra como la negación misma de toda fundamentación (*Grundlosigkeit*) y estabilidad ontológicas: un Ser homogéneo y transido de unicidad e indeterminación.⁵⁰ La *phýsis* es, pues, interpretada como fundamento estable por la ontología griega merced a una tácita remisión negativa a ese principio carente de solidez, inquietante e inhabitable que se trata, de este modo, de conjurar y disimular.

La categoría final resultante del proceso de interpretación de la *phýsis* por parte de la ontología occidental tradicional (la totalidad), resulta igualmente susceptible de ser reinterpretada como derivación, como expresión negativa de una totalidad anterior a ella. La totalidad “óntica” configurada por el general ajuste recíproco de los entes que ejercen transitividad ontológica entre sí se constituye como medio de ocultación de otra “totalidad” uniforme e indistinta, única en su vacuidad: la “totalidad” del Ser previo a la consideración de objeto determinado alguno. Cabe, pues, contemplar ahora la *phýsis* en términos de una totalidad “construida” y facturada (es decir, ya derivada) que se yuxtapone o superpone a una “totalidad” ontológica neutra originariamente dada. La experiencia o

⁵⁰ Se trata de la misma estructura que Vernant adivina tras las referencias a un caos primordial previo a la configuración del firme ámbito de la *phýsis* ordenada y sólida que existe actualmente, en el ámbito del pensamiento mítico griego. La firmeza y estabilidad propias de la “tierra” y que constituyen, como se indicó, sus atributos preeminentes, no se muestran, a ojos del heleno arcaico, como elementos originarios, sino más bien como mecanismos “apotropaicos” (apartadores de lo perjudicial) orientados a conjurar y ocultar una inestabilidad ontológica que sí reviste los caracteres propios de lo originario y primigenio, pero también de lo intolerable y temible.

El orden de la *phýsis* firme y sólida, lejos de constituir un estado original, se muestra verdaderamente en términos de conquista siempre provisional, permanentemente amenazada por la presencia subyacente de su opuesto: lo caótico, lo indeterminado, lo vacío, lo in-sólido y carente de fundamento. En este sentido Vernant indica: “*Gaia* es la estabilidad al igual que es la Madre universal de donde todo ser ha nacido, desde el Cielo, el Mar y las montañas, hasta los dioses y los hombres. Cuando *Gaia* aparece, γένετο (Hesíodo, *Teogonía*, 114), siguiendo inmediatamente a *Caos*, ya se establece una especie de fundamento, de cimiento, en el mundo inorganizado; el espacio encuentra un principio de orientación. Pero *Gaia* no es la primera; *Caos* la ha precedido como una realidad que le es extraña, el único poder con el cual *Gaia* no se mirará de ninguna forma. Es decir, que incluso al término de esta serie de generaciones y de luchas divinas que tendrán como resultado el establecimiento del orden, *Caos* no cesará de representar una amenaza que subsiste en el trasfondo, y que correría el riesgo de sumergir todo lo que el cosmos encierra de estable y organizado si el reinado de Zeus, por la virtud de un *kratos* superior, no hubiera fijado definitivamente para cada fuerza su lugar, sus privilegios y sus poderes” (MPGA, p. 203).

primigenia intuición empírica de lo singular, determinado y contingente (es decir, del objeto aislado) es la fuente original de la falta de firmeza ontológica, de la radical ausencia de fundamento, dado que es a través de la captación aislada de un elemento concreto como transluce y se torna patente la radical indeterminación del Ser que subyace a toda forma definida y “substancial”. Esta falta de *Grund* es la “enfermedad” originaria, la literal *in-firmitas* que la salud (*health*) del *hólon*, de la totalidad, encubre y resuelve.

Das Wahre ist das Ganze (“lo verdadero es el todo”), afirma Hegel con acierto, dado que lo “verdadero” y “veraz” (*wahr*) es aquello que se opone a la *in-firmitas* del aislamiento: aquello que dura (*wahr-end*) y que por ello genera duración y “dureza ontológica”, es decir, fundamento (βεβαιότης). Los términos que designan lo verdadero en las lenguas occidentales (*tr-uth*, *ve-ritas*, *ve-rdad*, *ve-rité*, *Wahr-heit*...) contienen tácitamente una decisiva referencia, tanto a la raíz indoeuropea *bha-bheu*, como a la transitividad y la producción de e-estructura (*tr-ue*) del *phýsein* que constituye, como se indicó, el sentido último de aquélla. La verdad (*Wahrheit*) coincide con lo firme (*das Wahre*), y por tanto con la “salud” propia de lo estable y equilibrado que se contrapone al desequilibrio generado por la exposición a lo *in-firmus*: a la simplicidad indeterminada del Ser carente de fundamento.

Ahora bien, si se precisa de la totalidad como cura salutífera destinada a paliar los efectos nocivos de una enfermedad “anterior” a ella (la intuición del trasfondo “caótico” de lo real), ello ha de deberse a que tal enfermedad ha sido reconocida como fruto de una experiencia originaria del Ser, de la cual la totalidad de la *phýsis* y los procesos categoriales que dan lugar a su aparición son expresiones “negativas” que tratan de resolverla en la misma medida en que la presuponen. En suma: en el contexto de la tradición metafísica de Occidente, la completud es vinculada a lo salutífero (el ὄλον a la ὑγίεια o “buena salud” propia de lo *heil* y *healthy*) porque la original experiencia de la totalidad “no-óptica” del puro Ser sin existentes es presentida como una enfermedad “ontológico-existencial”; una *in-firmitas* en sentido literal: una inicial “falta de firmeza” potencialmente deletérea desde el punto de vista de la correcta inserción de lo humano en el seno de una *phýsis* estable y ordenada. El rasgo eminentemente perjudicial ocasionado por tal *in-firmitas* es, pues, la falta de solidez y firmeza que la instalación residencial del hombre en el mundo requiere en calidad de presupuesto indispensable: la ausencia del orden y la estabilidad (*securitas*) que la vida -como bien sabe e indica reiteradamente Nietzsche- demanda con necesidad. Es por ello que la paradójica “falsedad” de lo verdadero como “todo” (Hegel), habida cuenta de su carácter derivado y producido “interpretativamente”, se muestra, cuando es contemplada desde la perspectiva de los intereses pragmático-vitales, como un proceso hermenéutico necesario para la salvaguarda de la seguridad ontológica que presupone la voluntad de preservación de la propia vida.

Así, pues, la interpretación occidental de la *phýsis* puesta de relieve en el marco del presente estudio puede ser observada, en esta su fase conclusiva, como un mecanismo hermenéutico destinado a propiciar la efectiva ocultación de ese trasfondo indeterminado e insólido (*in-solitus*) de lo real que alienta bajo el tejido firme y “espeso” configurado a tal efecto por el *phýsein* de la *phýsis*. La función pragmática asumida por la trama de ajustes favorecida por el φύειν y la totalidad salutífera e él asociada consiste, pues, en conjurar el carácter desasosegante y transido de alteridad que muestra originariamente el fondo último e indeterminado de las cosas anterior a la

eclosión “salvífica” de la *phýsis*. La centralidad que en el pensamiento mítico griego asume la noción de *kháos*, en su original acepción de “abertura”, “hiato” “bostezo” (*khásmē*) o “sima originaria” (*khásma*), atestigua indirectamente cuál es el común enemigo a batir, tanto por parte de las cosmogonías de orden mitológico (es el caso de la *Teogonía* hesiódica), como por parte de la reflexión acerca de la *phýsis* llevada a cabo en el marco del pensamiento racional posterior.

Así pues, el sentido esencial del concepto de *phýsis* heredado de los griegos por el pensamiento occidental (incluyendo, como indicamos, al propio Heidegger) radica en su privilegiada capacidad para suspender y cancelar, tanto la percepción directa, como la intuición teórica de esta originaria negatividad del Ser inicialmente presentida por la propia conciencia griega arcaica. Una negatividad “caótica” depositada larvadamente en las estructuras lingüísticas que configuran aquellos términos que -como el de *phýsis*- tratan ya de conjurarla, y que continúa aún hoy determinando, desde su silenciosa palabra tácitamente entreverada en el seno de los términos clave de nuestra tradición filosófica, el destino profundo del devenir espiritual de la cultura occidental.

Bibliografía

- Aristote (1990) *Physique (Tome I)*, Paris, Les Belles Lettres
- Aristóteles (1990), *Metafísica. Edición trilingüe por Valentín García Yebra*, Madrid, Gredos
- Benveniste, É. (2004), *Problèmes de linguistique générale, I*, Paris, Gallimard
- Bueno, G. (1974), *La metafísica presocrática*, Oviedo, Pentalfa
- Calvo Martínez, T. (2000), “La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega”, *Dáimon. Revista de Filosofía*, nº 21, Murcia, Universidad de Murcia, pp. 21-38
- Cornford, F.M. (1984), *De la religión a la filosofía*, Barcelona, Ariel
- Cornford, F. M. (1987), *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid, Visor
- Derrida, J. (1967), *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil
- Gadamer, H.-G. (1999), *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós
- Guthrie, W. K. C. (1984), *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Madrid, Gredos
- Guthrie, W. K. C. (1986), *Historia de la filosofía griega II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, Madrid, Gredos
- Heidegger, M. (1983), *Einführung in die Metaphysik* (GA 40), Frankfurt am Main, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1998), *Die Geschichte des Seyns* (GA 69), Frankfurt am Main, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1997), *Besinnung* (GA 66), Frankfurt am Main, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1994), *Heraklit* (GA 55), Frankfurt am Main, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1992), *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte «Probleme» der «Logik»* (GA 45), Frankfurt am Main, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1976), *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main, V. Klostermann

- Jaeger, W. (1993), *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España
- Kant, I. (1994), *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara
- Levinas, E. (1994), *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra
- Levinas, E. (1987), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme
- Merleau-Ponty, M. (1992), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard
- Nestle, W. (1987), *Historia del espíritu griego*, Ariel, Barcelona
- Nietzsche, F. (1988), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza
- Nietzsche, F. (2006), *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, Madrid, Tecnos
- Nietzsche, F. (1999), *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar Onians, R. B. (1951), *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, New York, Cambridge University Press
- Sambursky, S. (1990), *El mundo físico de los griegos*, Madrid, Alianza Universidad
- Snell, B. (2007), *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, Barcelona, Acantilado
- Vernant, J.-P. (1985), *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel
- Vernant, J.-P. (1992), *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós

