

EL LÍMITE ES EL CIELO. EL ANÁLISIS DE EUGEN FINK DE LA IDEA DE MUNDO EN LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA* Y SUS IMPLICACIONES COSMOLÓGICAS

THE SKY IS THE LIMIT. EUGEN FINK'S ANALYSIS OF THE IDEA OF THE WORLD IN THE *CRITIQUE OF PURE REASON* AND ITS COSMOLOGICAL IMPLICATIONS

Ángel Enrique GARRIDO MATURANO

*CONICET-IIGHI, Resistencia, Argentina*¹

RESUMEN: El artículo reconstruye el análisis de Eugen Fink de la idea de mundo en la *Crítica de la razón pura*. La reconstrucción presenta dos ejes exegéticos y un tercero hermenéutico. El primero elucida por qué las antinomias de la dialéctica trascendental establecen por vía negativa la diferencia cosmológica. El segundo determina en qué medida la concepción del mundo como idea constituye el límite de la comprensión kantiana del mundo. El último interpreta el mundo desde la noción de acontecimiento-originante y muestra nacimiento y muerte como los modos fundamentales en que el acontecer del mundo se inscribe en el sujeto.

PALABRAS CLAVE: Fink, Mundo, Espacio-tiempo, Idea, Acontecimiento.

ABSTRACT: The article reconstructs Eugen Fink's analysis of the idea of world in the *Critique of Pure Reason*. The reconstruction has two main exegetic points and a third main hermeneutic point. The first shows why the antinomies of the Transcendental Dialectic establish the cosmological difference negatively. The second determines the extent to which the conception of the world as an idea draws limits for the Kantian conception of the world. The last point interprets the world from the standpoint of the notion of an originating-event and shows that birth and death are the fundamental modes in which what happens in the world is registered in the subject.

KEYWORDS: Fink, World, Space-time, Idea, Event.

¹ hieloypun@hotmail.com Avenida San Martín 218, 3541 Coronel Du Graty, Argentina.

1. Introducción

En el seminario dedicado a Heráclito que impartieron Martin Heidegger y Eugen Fink en la Universidad de Friburgo en el semestre de invierno 1966/67 le aclara este último a su colega de Messkirch: “Lo cosmológico no lo pienso yo desde Heráclito, sino más bien desde Kant y, por cierto, desde la antinomia de la razón pura” (Heidegger, 1970: 36). Lo cosmológico es, para Fink, el mundo en su diferencia con cualquier ente intramundano. Él confiesa pensar el todo cosmológico del mundo desde Kant; más específicamente, desde su interpretación de la significación cosmológica de la antinomias de la razón pura y desde la consecuente afirmación kantiana del mundo como idea de la razón. A primera vista pudiera parecer sorprendente que un filósofo como Fink, cuyo tema por excelencia, tal cual lo advierte Sara Fumagalli, “no es el mundo como horizonte a priori del conocimiento, sino el origen de este mundo mismo” (2017: 39), se remita expresamente a Kant como su fuente más relevante. Pues bien, las consideraciones que aquí comienzan intentarán reconstruir el análisis que hace Eugen Fink de la noción de mundo en la *Crítica de la razón pura* y explicitar las implicancias decisivas que este análisis tiene para su propia concepción cosmológica del mundo. Dentro de este contexto problemático, la investigación persigue tres objetivos acotados. Los dos primeros son de índole reconstructiva-exegética y están al servicio de un tercero de carácter hermenéutico-constructivo. El primero de dichos objetivos radica en explicitar cuál es concretamente la significatividad que adquiere la concepción kantiana del mundo como idea de la razón, no referida a realidad objetiva alguna, para el pensamiento cosmológico de Fink, que, paradójicamente, ve en el mundo la realidad última de todo lo que es. En lo que a este objetivo respecta, recuperamos la hipótesis finkiana, que afirma que la dialéctica trascendental establece por vez primera, pero de modo negativo, la decisiva diferencia cosmológica entre el mundo y los entes intramundanos, a la par que reconoce los caracteres fundamentales del mundo como tal, sólo que traspuestos a la esencia de la subjetividad. El segundo objetivo radica en mostrar los límites de la comprensión kantiana del mundo. En este sentido, también haremos propia la hipótesis de Fink, según la cual la imposibilidad de comprender el mundo como algo *objetivo* no tiene por qué conducir a considerarlo una ilusión trascendental de la razón, esto es, como algo *subjetivo*. Estos dos objetivos exegéticos están al servicio de un tercero hermenéutico, a saber, explicitar en qué medida el análisis de Fink de la dialéctica trascendental kantiana constituye la precondition para la comprensión del fenómeno, no ya a partir de la categoría subjetiva de idea ni de la objetiva de totalidad de entes intramundanos, sino desde la noción de

acontecimiento originante, que constituye la precondition última e irreductible de toda subjetividad y objetividad. Así estructuradas, estas reflexiones no aspiran a *exponer* de modo integral y detallado el concepto de mundo en Fink, pues ello excede con notoriedad el marco de un artículo. Antes bien, procurarán *proponer* la mencionada categoría fundamental de “acontecimiento originante” como vía de acceso a la comprensión finkeana de la cuestión del mundo. Desde mi lectura, que estimo convergente con la de Fink, dicha propuesta habrá de legitimarse, a falta de una experiencia del mundo como tal, en las afecciones fundamentales a través de las cuales el mundo *acontece en* el hombre, sin devenir por ello objeto de experiencia. Me refiero al nacimiento y la muerte.

Si bien estos son los objetivos temáticos, la elección del tema implica también el intento de reivindicar modestamente la significatividad del pensamiento finkiano y de su comprensión cosmológica del mundo. Es de lamentar que una filosofía tan fundamental en buena medida haya caído en el olvido y resulte, muy especialmente para la investigación académica en español, un territorio escasamente explorado. Si la filosofía de Fink no ha gozado del reconocimiento que merece, esto se debe, en buena medida, a que el autor fue visto sólo como asistente de Husserl y colaborador de Heidegger. Todo ocurre como si Fink –y con él la dimensión cosmológica de la fenomenología– estuviera condenado o bien a ser subsumido a la condición de comentarista de su maestro, Edmund Husserl, o intérprete de la filosofía de su colega, Martin Heidegger. Razón por la cual su pensamiento, en última instancia redundante o anecdótico, resultaría excluible del campo del debate filosófico vivo. Contribuir a poner de manifiesto la injusticia de tal conclusión es también un objetivo del presente artículo.

Permítaseme unas breves aclaraciones metodológicas. Ante todo, hay que tener en cuenta que sigue resultando vigente para el análisis crítico de la dialéctica trascendental que Fink emprende en el seminario de 1949 “*Welt und Endlichkeit*” la perspectiva metodológica desde la que ya había abordado la filosofía kantiana en el ensayo de 1935 “*Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie*”. Tal modo de abordaje, opuesto a la doxografía, lo sintetiza Fink en 1935 en estos términos: “Aquello a lo que nosotros renunciamos expresamente es a suministrar un informe *objetivo* acerca de la relación de la idea kantiana y fenomenológica de la filosofía trascendental” (2004: 15). Aplicado al análisis de 1949 de la dialéctica trascendental, ello significa, concretamente, que no es intención de Fink “repetir los cursos de pensamiento kantiano” (Fink, 2016: 314) acerca del mundo, ni tampoco ofrecer una comprensión inmanente y detallada del texto en cuestión. Dado que pretendemos leer el análisis de Fink

del problema del mundo en Kant desde su propia perspectiva metódica, no deberá esperar el lector, entonces, aquí, ni una exposición detallada de las antinomias de la razón pura ni una lectura que pretenda ser fiel al texto del ilustre filósofo de Königsberg. De lo que se trata para Fink es, antes bien, de seguir el desarrollo del pensamiento de Kant acerca del mundo, de modo tal de prestar atención “a los presupuestos operativos de los cuales él hace uso y pone en juego sin considerarlos propiamente” (Fink, 2016: 314). De acuerdo con ello, el método de lectura de Fink, que aquí habremos de asumir como propio, podría, en una primera instancia, calificarse de *hermenéutico*. El polisémico adjetivo se aplica correctamente siempre que no se entienda por hermenéutica ni ofrecer una interpretación de una doctrina que, a toda costa, pretenda resultar original, ni otra que suponga que puede liberar esa doctrina de toda mala comprensión y captar su significado inmanente en un informe objetivo válido. Por el contrario, la reconstrucción hermenéutica que hace Fink del texto kantiano procura apartarse tanto del mundo de las interpretaciones “originales” cuanto de las “inmanentes”, para “adentrarse, preguntando desde ella y con ella, en la cuestión fundamental de una cierta filosofía” (Fink, 2004: 13). En este caso en especial de lo que se trata en la hermenéutica que emplea Fink en su lectura de Kant (y que bien podríamos caracterizar como “cuestionadora”) es de, preguntando acerca de los presupuestos operativos de la dialéctica trascendental, “encontrar a través del texto kantiano un acceso a la cuestión filosófica fundamental – a la cuestión del mundo” (Lazzari, 2011: 55).

Esta hermenéutica cuestionadora debe complementarse con una fenomenología negativa y una especulación trascendental. El espíritu de la fenomenología negativa finkeana ha sido sintéticamente asido por Hans Rainer Sepp: «Esta fenomenología presenta lo negativo del aparecer, en la medida en que invierte lo aparente: “ella ve” en lo aparente *todo* lo que lo aparente *no* es: el mundo» (Sepp, 1998: 93). Tal fenomenología negativa habrá de desembocar en una especulación trascendental. El término especulación es hoy día prácticamente sinónimo de arbitrariedad. Sin embargo, no es éste el caso. La filosofía especulativa finkeana responde al esfuerzo denodado por acceder a la condición trascendental y necesaria sobre la base de la cual el aparecer de *todo* lo que aparece y de aquel a quien aparece el aparecer pueda acaecer. Por lo tanto, no se trata aquí de adaptar la realidad a ideas arbitrarias, sino de asumir la imposibilidad de captar el mundo a partir del aparecer del ente intramundano y de la consecuente necesidad de elevarse hacia una noción trascendental no fenoménica de mundo que permita dar cuenta de aquello que hace posible el aparecer en general. La especulación, entonces, “se halla

motivada por el *factum* de que fenomenalidad y mundo se elevan por encima de los datos fenoménicos como correlatos de una subjetividad” Nielsen, 2011: 15). Finalmente, agreguemos que, según nuestra lectura, esta elevación propia de la especulación trascendental no se legitima metodológicamente tan sólo desde la insuficiencia de lo fenoménico para asir el mundo como tal, sino también desde una cierta manera positiva no de dársenos el mundo, sino de *darse o acontecer el mundo en nosotros*. Ese “acontecer” del cosmos en la existencia no remite a una experiencia perceptiva que el sujeto tenga del mundo, sino, como veremos, a los acontecimientos fundamentales de la vida humana que inscriben el mundo en el hombre: el nacimiento y la muerte.

2. La elucidación kantiana del concepto de mundo

2.1. El problema del mundo en las antinomias de la razón pura y su sentido cosmológico

Luego de definir la metafísica como “la determinación pensante del ente *en tanto* ente” (Fink, 2016: 224), esto es, como la determinación teórica del *ser-ente* de todo ente en general, Fink afirma que “Kant es el pensador de la metafísica que de modo más decisivo ha planteado la cuestión del mundo” (2016: 288). Explícitamente ello sucede en aquella parte de la *Crítica de la razón pura* denominada “dialéctica trascendental”, aunque la cuestión es, para Fink, “el motor interno de toda la obra” (Fink, 2016: 288). Ciertamente el mundo es un tema central para la metafísica, porque, al ocuparse de todo ente en tanto tal, ella dirige su mirada ya siempre hacia el todo del ente, hacia el mundo. Pero, ¿por qué a un pensador como Kant, que, tal cual es sabido, somete a crítica la metafísica racionalista y su concepción del mundo como una realidad objetiva, habría que adscribirle precisamente la cuestión del mundo como decisiva para su pensamiento y motor interno de su obra? Para comprender la tesis de Fink es menester reconstruir los trazos fundamentales de su análisis de la dialéctica trascendental.

Ante todo, debe tenerse en cuenta que Fink considera la filosofía kantiana como “metafísica crítica”. Ella es crítica «porque basada en el problema clave de la posibilidad del conocimiento a priori lleva a cabo la *crisis fundamental*, esto es, la discriminación básica entre el ente como aparición y el ente como “cosa en sí”» (Fink, 2016: 294). Pero se trata de una *metafísica* crítica, puesto que establece las condiciones de posibilidad no sólo de la experiencia, sino, a la vez,

de los objetos de la experiencia, es decir, establece, a través de su análisis del uso trascendental de las intuiciones puras y los conceptos puros del entendimiento, las condiciones que constituyen el *ser-objetivo* de toda aparición o fenómeno. Y la aparición no es menos ente que el concepto límite de “cosa en sí”. La aparición *es el ente*, sólo que percibido *en su ser* de acuerdo con las facultades cognoscitivas de un sujeto finito. Como ontología trascendental que determina el modo de ser de todo ente que se le aparece a un sujeto finito como objeto, la filosofía crítica kantiana es metafísica. Ahora bien, esta metafísica crítica es, a su vez y de modo decisivo, cosmología. La doctrina kantiana de la aparición (*Erscheinung*) no consiste sólo en la relación de las cosas en tanto objetos de una experiencia posible a formas puras que aporta el sujeto trascendental y que configuran el ser de su aparición objetiva, sino que desemboca en una teoría del mundo. En efecto, el sujeto trascendental no sólo le aporta a las cosas su determinación objetiva, sino que traza *la totalidad del campo espacio-temporal y de las condiciones a priori* que hacen posible y soportan la totalidad de apariciones. En otros términos, él diseña *el horizonte del mundo* de las apariciones. De allí que Fink pueda afirmar que la filosofía kantiana es “la pregunta por la totalidad del mundo del conjunto total de apariciones” (2016: 296). Así concebida, esta filosofía metafísica es esencialmente cosmología, porque ella piensa el ser del ente que aparece en función de su pertenencia al horizonte del mundo como campo espacio-temporal de aparición, al cual el ente queda referido en virtud de la relación de su aparecer con las facultades cognitivo-representativas del sujeto trascendental. Se trata, pues, de una cosmología, solo que “es una cosmología, que tiene la tendencia a interpretarse a sí misma desde el sujeto” (Lazzari, 2011, 48). Sin embargo, a pesar de esta transposición al sujeto de los rasgos constitutivos del mundo –el ser un campo espacio-temporal y hacer posible el aparecer de todo lo que aparece–, lo excepcional de la metafísica crítica kantiana, para el punto de vista cosmológico, consiste en que ella, a diferencia de la metafísica tradicional, no se ocupa directamente del ente, como si éste careciese de mundo y como si el mundo no fuese más que la suma de todas las cosas o una suerte de recipiente que las contiene, sin que la cosa se vea determinada por el mundo en su ser. Antes bien, como observa R. Lazzari, “la tesis que Fink desarrolla en *Welt und Endlichkeit* es que la filosofía kantiana piensa el ente desde su pertenencia al mundo y, así, abre la perspectiva para la cual la cosmología supera críticamente a la ontología” (2011: 48). Por la importancia *implícita* que asume la cuestión cosmológica en la totalidad del pensamiento kantiano y que lo lleva a Fink a considerar la cuestión del mundo como “el motor” de la entera *Crítica*, concede nuestro pensador un valor central a la dialéctica trascendental en la estructura de la obra. Por ello también, para Fink, de lo que se trata es de llevar adelante una lectura nueva de la dialéctica que

no ponga el eje en la destrucción crítica de los objetos de la antigua metafísica especial –Dios, mundo y alma– sino que derive hacia una reflexión referida al problema del todo del ente como condición de posibilidad del aparecer del ente.

Sin embargo, en el curso de la dialéctica, este sí implícito al rango e importancia de la cosmología “se expresa en la forma de un no” (Fink, 2016: 297). Concretamente lo hace en la doctrina kantiana del mundo como una ilusión (*Schein*) de la razón pura. En efecto, para Kant, con el término “mundo” nos referimos a la unidad absoluta de todos los fenómenos, esto es, a una representación que va más allá de todas las cosas determinadas y finitas, de las cuales tenemos experiencia, y pretende referirse a un todo incondicionado que abarca y condiciona la totalidad de las cosas que aparecen. El concepto de “incondicionado” con el que opera Kant está vinculado esencialmente con la noción de una *serie* (*Reihe*) de fenómenos intramundanos que se condicionan en distintos respectos unos a otro hasta remontarse a una totalidad incondicionada. Así, un ente, en cuanto es ahora, se halla condicionado por la serie de todos los ahora anteriores; en cuanto constituye una materialidad en el espacio, se halla condicionado por la serie de todas las partes del espacio que consecutivamente lo delimitan; en cuanto su estado resulta del efecto de una cierta causa, se halla condicionado por la serie de todas las causas; y en cuanto contingente, se halla condicionado por un ser necesario del cual dependen, respecto de su existencia, toda la serie de seres contingentes. Pues bien, la totalidad de la serie que abarca, desde cierto respecto, la absoluta integridad de las condiciones de un fenómeno, y que, por tanto, no puede hallarse condicionada por nada, es aquello a lo que se refiere la representación del mundo. El mundo, entonces, adquiere el sentido de una totalidad serial integral. Pues bien, cuando la razón en su uso puro se eleva de las series parciales de condiciones, de las que puede tener experiencia, a la totalidad incondicionada, que no es objeto de experiencia alguna, cae en afirmaciones antitéticas acerca de ese mismo mundo que postula. Me refiero, claro está, a las conocidas antinomias de la razón pura. Ellas nos indican que la razón humana, cuando llega a conceptos totalizadores e incondicionados, no sustentados en experiencia alguna, cae, irremediabilmente, en contradicción consigo misma. Veamos más de cerca estas antinomias.

Las series en función de las cuales la razón piensa el mundo como totalidad incondicionada no resultan de una construcción arbitraria de la razón, sino que surgen de la expansión del uso de los conceptos puros del entendimiento o categorías del orden empírico al orden de lo incondicionado. Como es sabido, Kant deriva estas categorías a partir de la tabla de los juicios, por lo que la tabla

de las categorías queda articulada en cuatro grupos correspondientes a las cuatro clases de juicio: categorías de la cantidad, de la cualidad, de la relación y de la modalidad. Teniendo en mente esta articulación, Kant aborda la cuestión del mundo desde cuatro aspectos diferentes. El todo del mundo es pensado desde el punto de vista de su magnitud, de su constitución cualitativa, de las relaciones que en él se establecen y de la modalidad de su ser (si contingente o necesario). Se pregunta, entonces, primero, por el alcance espacial y temporal de la serie total de las *apariciones*. Segundo, por la composición de las *partes* de la que consiste el mundo. Tercero, por el conjunto de relaciones entre *los fenómenos* del mundo. Y cuarto, por el modo de ser del mundo en totalidad, esto es, por la necesidad o contingencia de *algo* en el mundo. Según las dos primeras perspectivas se pregunta, siguiendo la terminología kantiana, por el mundo como todo matemático, porque en ellas se trata de la magnitud (*Größe*) del todo de apariciones en el espacio y en el tiempo y de la de sus partes componentes. Según las dos últimas se pregunta por el mundo como todo dinámico, porque en ellas se trata del despliegue del nexo que une las distintas apariciones en un todo. De acuerdo con ello las cuatro antinomias en las que desembocan estos cuatro aspectos diferentes de considerar el mundo como la totalidad incondicionada de las series de condiciones del fenómeno quedarán articuladas en dos grandes grupos: las matemáticas y las dinámicas. Lo decisivo, para Fink, en el caso de las cuatro antinomias, radica en que, a través de ellas, no se explicita el *mundo como mundo*, esto es, como un todo que contiene el conjunto de los fenómenos, pero cuyo modo de ser es *esencialmente diferente del modo en que es la serie de los fenómenos* en él contenidos. Por el contrario, en la dialéctica trascendental, se intenta pensar el todo del mundo *desde el ente intramundano*, a saber, desde la extensión en el espacio y en el tiempo del conjunto de las apariciones, desde la composición de las *sustancias* que forman parte del mundo, desde las relaciones causales entre los *fenómenos* del mundo y desde la necesidad o no de algún *ente* que, como parte o causa del mundo, sea absolutamente necesario. Y ello se debe, en última instancia, a que se intenta llegar a comprender el mundo desde el concepto de *serie completa de las apariciones*, ya sea la serie de lo que aparece en el espacio y en el tiempo, ya sea la serie de elementos de los que están compuestas las sustancias del mundo, ya sea la serie de relaciones causales entre los fenómenos, ya sea la fundación de la serie de entes contingentes en uno necesario. Ahora bien, el concepto de serie se aplica al modo en que se ordenan un conjunto de fenómenos intramundanos. Por ello mismo no pueda dar cuenta de lo que ni es un ente intramundano ni tiene, por tanto, que ajustarse a los patrones en que se ordenan los entes intramundanos. Así, por ejemplo, nos dice Fink que un fenómeno está junto a otro en el espacio y viene después de otro en el tiempo, formando, de ese modo, series de apariciones

en el espacio y en el tiempo. La cuestión del mundo, sin embargo, no pregunta por el conjunto o serie completa de apariciones *en* el espacio y *en* el tiempo, sino que la pregunta se dirige a “el *todo del espacio mismo, en el que...*, y el *todo del tiempo mismo, en el que* las apariciones se ordenan de modo serial” (Fink, 2016: 307). El desplazamiento del mundo como totalidad espacio-temporal que hace posible el aparecer de lo que aparece a la serie total de apariciones en el espacio y en el tiempo adquiere, para Fink, “un alcance filosófico inusitado” (2016: 308).

Este alcance se ve reflejado precisamente en las antinomias, en las que desemboca la razón cuando intenta determinar el mundo operando a partir de conceptos que sólo son válidos para el orden de lo intramundano. No podemos aquí reconstruir el análisis que hace Fink de las cuatro antinomias kantianas, las cuales, por su parte, ya son suficientemente conocidas. Sin embargo, expondremos sintéticamente, a título de ejemplo, el análisis de la primera, con el objeto de poner de manifiesto cómo operan los presupuestos de los que se vale Kant para determinar el mundo desde conceptos surgidos del orden intramundano. Según la tesis de la primera antinomia el mundo es finito en el espacio y en el tiempo. Según la antítesis, infinito. Ambas pueden ser demostradas racionalmente sin fallas formales en la argumentación. La tesis se demuestra suponiendo lo contrario a lo que afirma. Si el mundo no tuviese un comienzo en el tiempo, entonces, respecto de cualquier momento del tiempo que se elija, hubiera transcurrido antes una serie infinita de momentos, una sucesión infinita de estados de las cosas en el mundo. Ahora bien, desde un pasado infinito ninguna cadena de sucesos conduce al ahora, porque, por ser la serie infinita, siempre habría un ahora antes del ahora; y el ahora actual nunca llegaría. Pero como a nosotros nos está dado un ahora del mundo en el que nos encontramos, éste no puede tener por origen una serie infinita, sino sólo una finita. En conclusión, del ahora dado se sigue que el mundo tuvo que haber tenido un comienzo en el espacio y en el tiempo. De modo paralelo corre la argumentación respecto del espacio. Si el mundo fuese infinito en el espacio, habría una cantidad innumerable de cosas existiendo simultáneamente. Ahora bien, una cantidad infinita de cosas coexistentes implica una numeración infinita; y una numeración infinita sólo podría realizarse en un tiempo infinito. La infinitud del mundo en el espacio, concebida de modo tal que todo el espacio estuviese lleno de cosas, resulta, entonces, imposible, porque implica una simultaneidad que remite a una numeración infinita. El mundo debe tener, por tanto, límites en el espacio. Igualmente la antítesis se demuestra suponiendo su contrario. Si el mundo tuviera un comienzo en el tiempo, entonces este comienzo es un momento del tiempo y antes debió haber un tiempo vacío en el que el mundo no era. Pero en un tiempo vacío en el que no hay nada no

puede haber tampoco comienzo alguno. Por lo tanto, el mundo debió haber tenido un comienzo en el tiempo. Análogamente respecto al espacio opera Kant con la idea de un espacio vacío. Si el mundo fuese un todo contenido dentro de ciertos límites en el espacio, entonces el mundo tendría un lugar en él. Pero como el mundo comprende la totalidad de las cosas, sólo puede tener lugar en un espacio vacío. El mundo estaría, en consecuencia, rodeado de nada. Ahora bien, estar limitado por nada no es limitación alguna. En consecuencia, el mundo debe ser infinito en el espacio. En la tesis Kant opera con la representación de un tiempo y un espacio rellenos por los entes del mundo. En la antítesis con la de un espacio y un tiempo vacío de entes. La conclusión que extrae Kant de esta antinomia, como de las restantes, es que ella resulta no de fallas formales de la argumentación, sino de la elevación especulativa de la razón hasta una totalidad incondicionada –la totalidad de la serie de entes en el espacio y en el tiempo– de la cual no tiene experiencia y respecto de la cual no puede haber conocimiento alguno. La que extrae Fink es muy diferente. La antinomia demuestra la imposibilidad de asir el mundo *operando* a partir de ciertos *presupuestos*, a saber, el de serie como orden sucesivo de las apariciones, el de espacio como lugar ocupado por el ente y el de tiempo como ahora en el que algo sucede, que son propios de los entes intramundanos, pero sobre cuya competencia para ser aplicados al mundo mismo no se reflexiona. Fink se pregunta: “¿No tiene Kant siempre ante la vista el ser-en-el-tiempo y el ser-en-el-espacio del ente que aparece cada vez que habla de lleno y de vacío?” (2016: 310-311). Patentemente el tiempo sólo puede estar lleno si es el tiempo del ente, si es percibido como el ahora en el que dura un ente; mientras que tiempo vacío sólo puede significar un ahora privado de lo que dura. Igualmente un espacio lleno es un lugar repleto de cosas; y uno vacío, un lugar sin cosas. Ahora bien, si atendemos a la diferencia cosmológica, nunca comprenderemos la espacio-temporalidad del mundo por la sumatoria de los lugares ocupados por el ente y de los ahora en que perduran esos mismos entes. Dicho de otro modo, nunca comprenderemos la espacio-temporalidad del mundo teniendo como presupuesto operativo una comprensión fundamental del espacio y del tiempo que es la propia del ser en el espacio y en el tiempo de los entes intramundanos. La presuposición de que el mundo tiene una magnitud en el espacio y en el tiempo, que es lo que conduce a la antinomia insuperable, es lo que propiamente tiene que ser puesto en cuestión. Fink sugiere que “tal vez el mundo no tenga ningún lugar en el tiempo, porque él es el tiempo originario mismo, y ningún sitio en el espacio, porque él es el propio espacio originario” (2016: 311). Su comentarista, A. Greiner, recoge esta sugerencia y afirma: “El mundo mismo no está en el espacio como una cosa corporal. Antes bien el espacio en el que todas las cosas corporales son es él mismo el espacio del mundo. El

mundo no tiene magnitud en el espacio geométrico y, sin embargo, él lo envuelve todo y todas las magnitudes son en él” (2008: 139). Otro tanto podríamos agregar nosotros del tiempo. Desde esta otra perspectiva, que renuncia a pensar el todo del mundo desde los entes intramundanos, tiene sentido preguntarse: “¿Cuánto dura el tiempo?” “¿Dónde se encuentra el espacio?” Tales preguntas, que subyacen a la primera antinomia, enturbian el espíritu y lo conducen lejos del mundo, trayéndolo de nuevo al orden del ente intramundano. Esta dirección equivocada se debe, en última instancia, a los presupuestos operativos del propio pensamiento kantiano, desde los cuales surgen las antinomias y que las propias antinomias también ponen de manifiesto. Tales presupuestos operativos, propios no sólo de la primera sino de las cuatro antinomias, evidencian el intento común a todas ellas de pensar el todo bajo el hilo conductor de series de condiciones que *sólo son posibles dentro del todo*.

¿Cuál es entonces la enseñanza fundamental que le deja el análisis de las antinomias de la razón pura y de sus presupuestos operativos a un pensamiento que considera el mundo desde la diferencia cosmológica? El valor de la dialéctica trascendental es, para la filosofía cosmológica finkiana, enorme. Esa importancia radica en la *puesta en evidencia de la diferencia cosmológica*, aunque esto ocurra de modo negativo. Para Fink el hecho de que el intento kantiano de comprender el mundo desde presupuestos operativos intramundanos conduzca a las antinomias de la razón pura, antes que la antitética en la que cae la razón cuando quiere conocer aquello de lo que no tiene experiencia, implica fundamentalmente poner de manifiesto, aunque de modo negativo, la diferencia cosmológica, a saber que el mundo es distinto del ente y que no puede ser pensado desde las categorías del ente. Por eso el sentido del análisis y de la interpretación que emprende Fink de la dialéctica trascendental no radica en “criticar” a Kant u oponerse a tal o cual argumentación suya. Por el contrario, de lo que se trata, como advertíamos en la introducción, es de adentrarse en los fundamentos últimos de la dialéctica, para mostrar, a través de la elucidación de sus presupuestos operativos, “*cómo en el no de Kant reside oculto un inusitado sí*” (2016: 294). Concretamente un sí a la diferencia cosmológica entre el mundo y el ente intramundano.

2.2. El mundo como idea del sujeto

Kant busca una salida del laberinto que tejen las antinomias. Y lo encuentra por la vía del concepto de “ilusión”. El mundo no es nada más que una *idea* de la razón sin valor constitutivo, a la que no le corresponde conocimiento objetivo alguno. Sin embargo, no se trata de una ilusión arbitraria, un mero error o fantasía, sino de una ilusión que pertenece necesariamente a la constitución de la propia razón humana que, en su búsqueda de un fundamento sistemático último de todos los conocimientos del entendimiento, tiende a sobrepasar los límites de la experiencia y suponer totalidades incondicionadas que unifican toda experiencia posible, aunque jamás puedan alcanzar el conocimiento de dichas totalidades. Por lo que el valor objetivo de tales ideas permanece indeterminado y ellas sólo “sirven de regla a la experiencia posible y son empleadas con éxito como principios heurísticos en la elaboración de la experiencia” (Kant, 1998: 725). Sin embargo, ello no es suficiente para considerarlos objetos reales. Si así hiciésemos caeríamos en la ilusión trascendental de la razón: darle valor constitutivo a la ideas. Por lo que Kant concluye, en relación con los presuntos “objetos” a los que las ideas se refieren, que “no debemos, pues, admitirlos en sí mismos, sino atribuirles la realidad de un esquema que sirva de principio regulativo a la unidad sistemática de todo conocimiento natural; en consecuencia, no deben ser puestos como fundamento, sino sólo como análogos a cosas reales, pero no como cosas reales en sí mismas” (1998: 733). Para el filósofo nacido en Constanza, Kant, en su búsqueda de una solución al problema de las antinomias, toma, a través de la argumentación precedente, una decisión fundamental no sólo sobre el concepto de mundo, sino “sobre el modo de ser del mundo” (Fink, 2016: 327). Éste se transforma en una idea, en una estructura postulada por la razón humana. Las cuestiones cosmológicas ya no se refieren a nada real existente efectivamente fuera del sujeto, sino tan sólo a un concepto que existe en nuestro pensamiento como totalidad incondicionada de la síntesis de las apariciones. El mundo no es ningún objeto, no es ningún ente que alguna vez pueda hacerse presente en la experiencia. “No porque él sea muy grande, sino porque él mismo no es en sí mismo un ente independiente” (Fink, 2016: 327). Por ello mismo no puede decirse tampoco que el mundo se muestre a la percepción a través de escorzos, pues, en última instancia, él no es más que una representación ideal que mora en la razón humana. La clave que le permite llegar a Kant a este idealismo cosmológico (y resolver, así, las contradicciones de las antinomias) no reside en la negación de la realidad empírica de las cosas, sino en la *reducción del espacio y el tiempo* a formas puras de la intuición. Tiempo y espacio no son determinaciones

de las cosas en sí; menos aún son concebidos como el abrirse o acontecer mismo del mundo, sino que mientan dimensiones que el *sujeto* abre: dimensiones que sólo *aparentan* ser del mundo, pero que son propias del modo en que el ente puede aparecérsese al sujeto. Ciertamente la imposibilidad de concebir el mundo como objeto constituye la principal ganancia cosmológica de la dialéctica trascendental, en cuanto ella, como vimos, patentiza por vía negativa la diferencia cosmológica. Sin embargo, ¿el hecho de que el mundo no sea un objeto, no sea ningún ente del que podamos tener experiencia cognoscitiva, implica acaso que él al final pueda ser sólo algo subjetivo, un horizonte de la experiencia, un mero principio regulador? La respuesta de Fink es contundente: “La interpretación del mundo como idea, como concepto de la razón al que no corresponde objeto alguno y que sólo designa un principio subjetivo-regulativo es, para nosotros, inaceptable” (2016: 330). Y ello porque el espacio-tiempo no es “menos ente” que las cosas, no es tan sólo un modo de intuir las del sujeto, sino que el espacio y el tiempo tienen una mayor densidad y profundidad ontológica – son “más ente” (*seiender*) – que todo ente intramundano, incluso el hombre, toda vez que el venir al ser de los entes intramundanos de los que el hombre forma parte no es otra cosa que su espacio-temporalización.² Pero como para Kant tiempo y espacio son sólo subjetivos, entonces lo pensado por la idea de la razón, que piensa el mundo como un todo de entes intramundanos *en* el tiempo y *en* el espacio, resulta también subjetivo. El entero pensamiento de Kant acerca del mundo depende, para Fink, en última instancia de su comprensión del tiempo y el espacio. “En la medida en que Kant los determina como formas subjetivas de la intuición pura, su cosmología ha abierto el camino que conduce *de un concepto cósmico a uno existencial del mundo*” (Fink, 2016: 331). Kant, que había planteado de modo originario el problema del mundo y había comprendido que el ser del ente sólo podía ser comprendido en función de su referencia al mundo, termina, para Fink, encerrando ese mismo problema del mundo “en el callejón sin salida del subjetivismo” (2016: 332).

Aquí precisamente, es decir, en el haber reducido el concepto de mundo a una idea heurística y, consecuentemente, el *ser* mismo del mundo a una ilusión del sujeto, radica el *límite* del tratamiento de la cuestión del mundo en el pensamiento kantiano. El “o bien, o bien” de las antinomias desemboca en el

² “El espacio-tiempo del ser, que es más ente que todo ente intramundano en él, también más ente que el hombre en el mundo, no puede él mismo quedar referido a un ente intramundano, tampoco como la forma aparente de mundo (*Weltschein*) propia del sujeto finito y que éste proyecta *previamente sobre todas las cosas*” (Fink, 2016: 331). *Cursivas del autor.*

“ni, ni” de la concepción del mundo como idea de la razón. Al fin y al cabo, el resultado, tanto de las tesis cuanto de las antítesis de las antinomias, es fundamentalmente negativo: ellas no se refieren ni a un ente finito ni a uno infinito, ni a uno simple ni a uno compuesto, ni a uno causado por leyes naturales ni a uno causado por libertad, ni a uno necesario ni a uno contingente. Ellas mientan tan sólo una construcción conceptual subjetiva sin correlato alguno en la realidad efectiva. La fe en el ser del mundo no es sino una ilusión trascendental de la razón. Sin embargo, cabe preguntarse, siguiendo a Fink, si es inevitable que la presuposición ontológica del ser del mundo necesariamente conduzca a contradicciones antinómicas, o si ello es el resultado de haber equiparado el modo de ser del mundo al modo de ser de los fenómenos intramundanos que en él aparecen. Escribe el discípulo de Husserl:

¿Si el mundo no puede ser en sí como una cosa, como un objeto, resta entonces sólo la posibilidad de que sea “subjetivo”? ¿Son estas dos las únicas posibilidades de ser: el ser objetivo y el ser subjetivo? ¿O se fundan ambas en un todo previo que las abraza a las dos y que es lo que ante todo hace posible la diferencia de ambos modos de ser? (Fink, 2016: 333).

En el horizonte temático de la *Crítica de la razón pura* esta pregunta no se plantea. Para Kant, sobre la base de la subjetivización del espacio y el tiempo como intuiciones puras y de la comprensión del mundo como idea construida por la razón, en su búsqueda de una totalidad incondicionada de la serie de apariciones de los fenómenos, el mundo deviene subjetivo. Se produce, así, un giro en la comprensión del tema. El giro presenta tres aspectos concatenados. En primer lugar, “Kant desde la perspectiva del conocimiento habría transformado el problema de la totalidad del mundo en la pregunta por el sentido del horizonte universal de toda experiencia” (Cesarone, 2018: 577). En segundo lugar, la cuestión del mundo se habría transformado de una cuestión cosmológica en una antropológica, toda vez que ese horizonte universal es proyectado a priori por el hombre mismo. Finalmente la relación del hombre con el mundo se habría transformado. El hombre pasa de ser el ente abierto al mundo al que el mundo puede aparecésele, a ser el ente que construye y hace aparecer el mundo. Como una suerte de Atlas que sostiene el universo el hombre deviene “*ens cosmologicum*”. Este giro es propiamente lo decisivo en el análisis de la cuestión del mundo en la *Crítica*. Sin embargo, permanece abierta la pregunta acerca de si semejante giro no desvía el pensamiento kantiano de su pura dirección hacia el mundo mismo y lo hace saltar hacia una cuestión diferente, a saber, la de un determinado comportamiento humano

en relación con el mundo: el conocimiento objetivo de las apariciones que en él tienen lugar. Ciertamente el giro permite salir de las trampas en las que las antinomias habían atrapado a la razón, pero lo hace al costo de perder de vista la cuestión que debía ponerse en el tapete: el ser mismo del mundo como tal. Esa es precisamente la sospecha de Fink en relación con la idea de mundo en Kant, a saber, la de que tal vez su subjetivización sea sólo “una solución ilusoria de la cuestión del mundo” (Fink, 2016: 326). Quizás el ser y el acontecer del mundo no se deje reducir a una idea del sujeto.

3. Irreductibilidad del mundo

Si en el contexto de *Welt und Endlichkeit* Fink formula sus diferencias con la concepción kantiana del mundo como idea casi siempre bajo la forma de la pregunta o de la sospecha, en la lección universitaria de 1958, publicada un año después por Martinus Nijhoff con el título de *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, el autor nos ofrece las razones fundamentales que lo llevan a afirmar el ser en sí y por sí mismo del mundo. La obra, compleja y altamente especulativa, contiene sin dudas la culminación de la confrontación de Fink con la filosofía trascendental kantiana. Allí el filósofo de Constanza advierte que “nunca vamos a poder encontrar ni en modo alguno llegaremos a dar con un ente al que la necesidad de ser le pertenezca en sí misma” (Fink, 2018: 488). Como bien lo puntualizó Kant con ocasión de su famosa crítica al argumento ontológico, la necesidad de la existencia no es una determinación conceptual del ente. Y ello vale no sólo para el ente supremo, sino para cualquiera, por ello Kant utiliza el ejemplo prosaico de los 100 táleros. Que la existencia no es una determinación necesaria del ente puede constatarse con un simple experimento del pensamiento: puedo imaginarme sin problemas la supresión de la existencia de cualquier ente, incluso del ente que soy yo y que lleva adelante la supresión ¿Pero qué ocurre cuando queremos aplicar este experimento no ya a un ente determinado, sino a la totalidad de lo que es? ¿Puede ser suprimido por el pensamiento el ser del mundo? “¿O acaso pertenece a la totalidad de las cosas una necesidad que nosotros no podemos adjudicar a ninguna cosa individual?” (Fink, 2018: 488). Ciertamente por medio de un experimento del pensamiento podemos eliminar el ser de cualquier ente intramundano. Pero el suelo del mundo desde donde debe ser pensada la supresión, sigue presupuesto en la supresión misma. Él subsistiría como un campo espacio-temporal en el que no existiesen cosas ni se produjese suceso alguno, pero que, a modo de residuo no desechable, debe ser presupuesto

como aquello desde lo cual puede realizarse la supresión. En efecto, nosotros podemos borrar con el pensamiento cosas individuales y conjuntos de cosas, sin embargo debemos suponer siempre la plaza espacio-temporal desde donde quitamos todos esos entes, esto es, aquella plaza en la que se han generado y en la que se pueden generar otros que la ocupen de alguna otra manera. Al respecto escribe Fink:

No nos podemos representar que aquí y allí el nexos universal de ser en el que se da el ente estuviera “interrumpido”, que el campo espacial tuviera un “agujero” o que el campo temporal tuviese un “hueco” no cerrado (2018: 489).

La vacuidad de cosas o sucesos producida por la supresión no nos coloca ante la nada absoluta, sino ante lo que solemos llamar “el vacío”. Y el vacío no interrumpe la continuidad del campo espacio-temporal, sino sólo la ocupación de tiempo y espacio a través de cosas determinadas que se limitan unas a otras. “El campo [espacio-temporal] que continua subsistiendo es precisamente la presuposición para la eliminación ideal desde ese campo” Fink, 2018: 489). Fink interpreta ese campo subsistente como “campo de ser”, toda vez que es el campo desde donde se generan y advienen al ser las cosas suprimidas³. Por lo tanto la imposibilidad de suprimir el campo espacio-temporal implica, concomitantemente, la imposibilidad de suprimir el campo universal del acontecer del ser en general. Y

³ Es interesante observar aquí una posible convergencia entre la visión finkiana y la cosmología científica contemporánea. Para Fink, el campo espacio temporal vacío de entes no es de ningún modo la nada absoluta, sino un campo de ser en tanto campo de generación de ser. Para la cosmología científica, el espacio-tiempo, observado desde el punto de vista de la teoría cuántica, es “una formación estructural compleja, atravesada por un entramado de campos fluctuantes, que no pueden ser observados, pero que aportan a una energía del vacío.” (Börner, 2011: 49). Es la así llamada energía oscura, que, según estimaciones recientes, ocuparía el 70 por ciento del espacio “vacío” y actuaría como contra-fuerza de la gravedad, explicando, así, el constatado alejamiento uno de otro de los sistemas estelares. De acuerdo con ello, el espacio, del cual el tiempo es una dimensión, es un campo energético. Sobre la base de la célebre ecuación de Einstein acerca de la convertibilidad de materia en energía es posible, desde el punto de vista teórico, el camino opuesto. De hecho, la cosmología supone que la materia del universo se originó, en condiciones imposibles de reproducir en la Tierra, a partir de la energía. Según la teoría de la gran explosión, el surgimiento del campo espacio-temporal coincide con la liberación de una cantidad inimaginable de energía y su transformación en la materia que origina todo ente del universo. Si esto es así, la imaginaria disolución de todo ente que ocupa el espacio-tiempo no nos conduce a la nada, sino, como advierte Fink, a un campo espacio-temporal, que, podríamos agregar, seguiría transido de la energía facultada para hacer ser todo lo que pueda llegar a ser. Nos conduciría a un “campo de ser”.

esto –y no la sumatoria de todas las cosas– es precisamente el mundo. La conclusión que de ello extrae Fink es que el mundo no es suprimible por ni reductible al pensamiento⁴. Su ser no puede ser quitado ni puesto por el sujeto, sino que necesariamente debemos presuponer su existencia. De allí que para el mundo como campo espacio-temporal de ser desde el cual se genera todo ente, “valga con derechos más profundos aquello que la prueba ontológica de la existencia de Dios había intentado hacer valer para el ente supremo” (Fink, 2018: 491), a saber, que su ser en sí, su existencia efectiva, es *necesaria*. El mundo es y no puede no ser. La totalidad del ser constituye la presuposición para la generación, cambio y corrupción de cada ente; para la aparición y desaparición de lo que es; para las innumerables formas de tránsito de la posibilidad a la realidad. La realidad efectiva del mundo no es, entonces, comparable a la realidad de los entes intramundanos. “Ella es esencialmente la única” (Fink, 2018: 492), esto es, la única realidad absolutamente necesaria e imposible de suprimir. A esa realidad más fundamental pertenecen y desde ella emergen las realidades de cada una de las cosas que aparecen y son objeto de experiencia, las cuales, para Kant, eran lo único realmente existente. En ella igualmente se hunde todo lo que desaparece. Escribe Fink:

La realidad del mundo es la presuposición y el fundamento inagotable de cada emergencia y disolución del ente (...). La realidad total del mundo es el espacio de *juego* para el ser y el no ser, para el ser real y el ser posible y para la existencia material o ideal de cualquier cosa (2018: 492).

Si la realidad fundamental del mundo en sí mismo nos impide pensarlo como una mera idea subjetiva; y si la diferencia cosmológica, testimoniada por vía negativa por la dialéctica trascendental, nos impide pensarlo como un ente intramundano objetivo, entonces ¿a partir de qué “categoría” podemos pensar ese campo espacio-temporal de ser irreductible que llamamos mundo? ¿Y sobre qué bases no puramente especulativas podríamos hacerlo?

⁴ Esta concepción finkiana según la cual el ser mundo no puede reducirse a una idea o a un contenido de conciencia del sujeto trascendental es lo que autoriza a Sara Fumagalli a afirmar que, en el caso de Fink, “se puede observar una ontologización de la fenomenología” (2017: 116).

4. Conclusión: el mundo como acontecimiento que me ocurre

Hemos afirmado, siguiendo a Fink, que el mundo es lo que sigue dándose necesariamente luego de toda supresión especulativa de los entes intramundanos por el pensamiento. Hemos sostenido también que aquello que sigue dándose no es ninguna cosa determinada, sino la totalidad del campo espacio-temporal que traspasa y abarca todo lo que es. Hemos finalmente aseverado que dicho campo espacio-temporal total no es un vacío identificable con la nada, sino el desde donde de la generación de los entes que vienen al aparecer. Si tenemos en cuenta las consideraciones precedentes, entonces bien podemos concluir que el mundo es el *acontecer originador de ser*; y que dicho acontecer, que traspasa y reúne todo lo que es, se manifiesta como generación y transformación del ente. El mundo, entonces, es el verdadero trascendental. No es *objetivo* (no es ente alguno), ni es subjetivo (no es una idea). Antes bien, el mundo es *el acontecimiento* por el cual se despliegan la totalidad de las condiciones que hacen posible la emergencia de entes. Es el acontecimiento de eclosión del ser y, como tal, el verdadero trascendental. Pensado no como cosa ni como idea sino como acontecimiento, mundo mienta la *dispersión originaria y originante del campo espacio-temporal generativo a través del cual viene al aparecer todo lo que aparece*. El mundo como acontecer del espacio-tiempo del ser no es, pues, la finita o infinita sucesión cronológica o locativa de la serie de los entes intramundanos, sino la omnipresencia de la dispersión originaria y originante del ser en un todo único gracias al cual se *pueden* suceder las distintas locaciones espaciales y temporales. El tiempo y el espacio del mundo no son ni el tiempo ni el espacio *en* los que algo sucede, sino que son el tiempo y el espacio que suceden por sí mismos *como* el acontecer de dispersión del ser. Por ello puede afirmar Fink que “*mundo es el eclosionar (Aufgehen) del ser*” (2016: 397). Espacio y tiempo son la matriz de ese acontecimiento originario y originante de eclosión. Así concebido, como acontecimiento originante en continuo acontecer, el mundo propiamente no es, sino que deviene. El mundo es el movimiento o acontecimiento (no en el sentido nominal de suceso, sino en el verbal de acontecer que acontece) que lleva al aparecer⁵. Para él no podemos tener nombres que lo identifiquen, “pues todo nombre encuentra su sitio en el campo abierto del ente; el abrirse mismo, la eclosión, nosotros lo nombramos por cierto ‘mundo’, pero qué es lo así nombrado y cómo acontece, de ello

⁵ Desde esta perspectiva puede decirse, junto con K. Novotny que, en el caso de Fink, “es adjudicado claramente el acontecimiento al devenir del mundo, es decir a aquel devenir, (...), a través del cual el ente accede al ser” (2019: 214).

sabemos tanto como nada” (Fink, 2016: 397). En conclusión, el mundo puede pensarse, antes que como el conjunto de las cosas, como el acontecimiento de dación de ser “que subyace a toda con-moción y transitoriedad de las cosas intramundanas y es el fundamento originario del aparecer” (Fink, 2018: 522). No son los entes los que son en el recipiente vacío del mundo, sino que es el mundo como acontecimiento de ontogénesis el que se da en los entes, constituyéndolos y haciéndolos aparecer. No es el mundo el que está hecho de entes, sino que son los entes los que están “hechos de mundo”⁶.

Cabría preguntarse, para concluir, si esta afirmación de la realidad del mundo como acontecimiento se funda tan sólo en el experimento imaginario de supresión que antes referíamos. Cabría preguntarse, pues, si la comprensión de mundo como acontecimiento originario y originante, que traspasa todos los seres y sigue aconteciendo a través de ellos, es sólo el resultado del pensamiento especulativo. Si así fuera, en cierto modo la comprensión del mundo de Fink estaría en el mismo plano que la kantiana. No habría experiencia del mundo a la cual anclarse y éste no sería sino una especulación del sujeto. Y en algún sentido hay que decir que esto es así: no tenemos experiencia alguna del mundo, porque todas nuestras experiencias son siempre de entes intramundanos y no del mundo como tal. El hombre no puede reducir el mundo a una experiencia susceptible de ser objetivada por la conciencia. Por mucho que hurgue nunca voy a encontrar

⁶ No deja de ser significativo observar aquí, como lo hicimos en una nota anterior, la convergencia de fondo entre los presupuestos últimos de la cosmología finkeana y los de las cosmologías científicas contemporáneas. En efecto, la comprensión del mundo como aquel acontecimiento ontológico de eclosión del ser, que, por un lado, hace surgir el campo espacio-temporal y las condiciones de constitución de todo ente en general, y, por otro, genera las leyes que rigen la constitución (las leyes de la naturaleza), converge con la idea de “gran explosión”, postulada por la cosmología científica actual. La analogía no es caprichosa, sino que remite al hecho de que tanto la comprensión del mundo como acontecimiento de eclosión dispersiva espacio-temporal del ser cuanto la teoría de una explosión primera como “horizonte de suceso”, de la que habrían surgido el espacio-tiempo, la energía y la materia que constituyen el universo, son dos modos diferentes de *postular especulativamente* un mismo “acontecimiento originante” como condición de posibilidad trascendental de todo lo que es. Habría que observar, además, que tanto la eclosión finkiana como la “gran explosión” representan una *singularidad*. Fink, de hecho, define el mundo como “*Einzigkeit*” (2018: 507), que bien puede traducirse por singularidad o unidad singular. Esta singularidad no se funda en nada, sino que es el fundamento originario (*Urgrund*) del que brotan todos los seres, en cuanto de él manan las condiciones de posibilidad de constitución de esos seres. No creo equivocarme si afirmo que sobre el mismo presupuesto se asienta la cosmología científica, para las cual la “singularidad” de la gran explosión tampoco reconoce ningún por qué, pero funda el espacio-tiempo, la energía, la materia y las leyes de la naturaleza, que son aquellos factores que permiten explicar todos los fenómenos y sus por qué.

el mundo entre mis experiencias. No hay percepción de ninguna *hyle* del mundo que por un acto de nóesis constituya un nóema. Pero si nosotros no podemos tener *ex-peri-encia* (en el sentido etimológico del término)⁷ del mundo, el mundo sí puede atravesarnos y pasar por nosotros. No podemos experimentar el mundo, pero el mundo puede *ocurrir* a través nuestro. No podemos captar el mundo, pero él puede *inscribirse* en nosotros. Que el mundo no sea una experiencia no quita que sea una *ocurrencia*⁸. Dos son los “inscriptores” fundamentales a través de los cuales el mundo sella su ocurrir en el sujeto. Dos son *por excelencia* los modos en que el mundo testimonia en mí su realidad efectiva más allá de la pura especulación. *El nacimiento y la muerte*. Nacimiento y muerte inscriben en el existente al mundo como acontecimiento constante de generación, transformación y disolución de ser. Semejantes inscriptores, que no son experiencias del sujeto, sino ocurrencias con las que éste ya siempre se topa y con las que no puede no toparse, constituyen la condición de posibilidad e imposibilidad de todas sus experiencias y son la marca innegable de que el mundo ha pasado por el hombre, generando y disolviendo su existencia. Nacimiento y muerte muestran, pues, con una claridad abrumadora, que no es el sujeto el que sostiene el mundo, sino el mundo el que sostiene y deja de sostener al sujeto.

⁷ Recordemos que experiencia proviene del prefijo “ex” que significa sacar algo afuera de algo y de la raíz indogermánica *per, a la que remite el verbo griego πείρω, atravesar, recorrer. De acuerdo con ello la experiencia sería lo sacado de algo luego de recorrer ese algo. Tal cosa, en el caso del mundo, es imposible, porque el hombre no puede atravesar el mundo todo y sacar de ese recorrido un conocimiento “empírico” suyo.

⁸ Utilizo el término ocurrencia con el sentido del término alemán *Wider-fahrnis*. *Wider-fahrnis* (ocurrencia) se contrapone a *Er-fahrung* (experiencia). En las dos palabras se halla la raíz “*faran*” proveniente del antiguo alto alemán y que responde a la idea de “pasar a través de”, “recorrer”. De ella deriva el verbo “*fahren*”, a saber, “viajar”. La raíz retrocede al indogermánico *per, de donde proviene también en última instancia, como recordaba en la nota anterior, el término latino “*ex-perientia*”. En la palabra “*Er-fahrung*” encontramos este radical combinado con el prefijo alemán “er” que alude al proceso a través del cual algo surge y alcanza su fin. La experiencia como “*Er-fahrung*” significaría tanto como recorrer una cosa y llegar a determinar, a partir de ese recorrido, cómo se da la cosa. El prefijo “*wider*”, por el contrario, no mienta un proceso activo llevado adelante por el sujeto, sino que, por el contrario, deriva de “*widar*”, adverbio comparativo que mentaba en el antiguo alto alemán lo que estaba más lejos y, por tanto, separado. De allí toma la significación de lo que está enfrente “*gegenüber*”, y finalmente la de lo que está separado y “en contra de” u “o-puesto a” (*gegen*) algo o alguien. Concebida como *Widerfahrnis* la experiencia no es el recorrido que hago por la cosa para determinar su modo de ser, sino el modo en que viene hacia mí y me sale al encuentro lo que está frente mío, la manera en que ello pasa a través mío. *Widerfahrnis* u ocurrencia mienta, entonces, aquí el padecimiento del modo en que me afecta y constituye lo que me sale al encuentro u ocurre: el mundo.

No es, por tanto, el pensamiento el límite del mundo, sino el acontecer del mundo lo que genera seres capaces de pensar y lo que pone también límite al ser que les concede. El límite de la realidad del mundo no lo demarca, pues, la experiencia objetiva del sujeto. Tampoco se encuentra en la suma de todos los entes intramundanos. El límite del universo como acontecimiento ontogénico se nos escapa y se pierde allí afuera, en la vastedad inasible del cielo.

Bibliografía

- BÖRNER, G. (2011). *Kosmologie*, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- CESARONE, V. (2018). “Nachwort des Herausgebers”. Fink, E. *Gesamtausgabe Band 6. Sein, Wahrheit, Welt*, Freiburg/München: Alber, pp. 553-581.
- FINK, E. (2004). *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, Alber.
- (2016). *Gesamtausgabe. Band 5/2: Sein und Endlichkeit. Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Freiburg/München: Alber.
- (2018). *Gesamtausgabe Band 6. Sein, Wahrheit, Welt*, Freiburg/München: Alber
- FUMAGALI, S. (2017). *Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog*, Baden-Baden: Ergon.
- GREINER, A. (2008). „Im brunnen-tiefen Grund der Dinge“. *Welt und Bildung bei Eugen Fink*, Freiburg/München: Alber.
- HEIDEGGER, M. (1970). *Gesamtausgabe Band 15. Seminare*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- KANT, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- LAZZARI, R. (2011). “Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft* bei Eugen Fink”. *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Nielsen, C. & H. R. Sepp (eds.), Freiburg/München: Alber, pp. 38-56.
- NIELSEN, C. & H. R. Sepp (2011). “Welt bei Fink”. *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Nielsen, C. & H. R. Sepp (eds.), Freiburg/München: Alber, pp. 9-24.
- NOVOTNY, K. (2019). “Die Welt und das Ereignis des Erscheinens”. *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*. Nielsen C. & H. R. Sepp (eds.), Freiburg/München: Alber, pp. 201-221.
- SEPP, H. R. (1998). “Medialität und Meontik. Eugen Finks spekulativer Entwurf”. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, vol. 1, pp. 85-93.

Recibido: 07/10/2020

Aceptado: 16/12/2020

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

