



Del ente en el mundo al mundo en el ente. Introducción al concepto cosmológico de mundo de Eugen Fink*

Ángel Enrique Garrido Maturano**
CONICET – Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IGHI)
Resistencia, Argentina

Para citar este artículo: Garrido Maturano, Ángel Enrique. «Del ente en el mundo al mundo en el ente. Introducción al concepto cosmológico de mundo de Eugen Fink». *Franciscanum* 178, Vol. 64 (2022): 1-36.

Resumen

El artículo introduce la noción cosmológica de mundo de Eugen Fink. Para ello la distingue, primero, del mundo concebido como recipiente a partir del «ser en» el mundo de los entes cósmicos. Luego, la diferencia del mundo concebido como existencial a partir del «ser en» el mundo del hombre. Posteriormente, explicita el mundo cosmológico como unicidad, espacio-tiempo y movimiento ontogénico de individuación y aparición. La explicitación se orienta a poner de manifiesto el carácter originario del mundo cosmológico desde el punto de vista trascendental. Finalmente, analiza el fenómeno fundamental del juego como modelo operativo que reproduce el imperar

* Proyecto de investigación «Fenomenología y Cosmología» (1.4.2021-1.4.2023), financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET- Argentina) y la Fundación Alexander von Humboldt.

** Profesor, Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador Principal del CONICET. Grupo de trabajo: Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IGHI). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0509-6692>. Contacto: hieloypuna@hotmail.com.

del mundo en el ámbito intramundano y, sobre la base del análisis del juego, muestra en qué medida la noción cosmológica de mundo de Fink puede representar un punto común en el que se encuentren las cosmologías científicas y la visión religiosa del mundo.

Palabras clave

Fink, Mundo, Cosmos, Espacio-tiempo, Movimiento.

From Beings in the World to the World in Beings. Introduction to the Cosmological Concept of World in Eugen Fink

Abstract

The article introduces Eugen Fink's cosmological notion of world. With this purpose it distinguishes first the world conceived as a container starting from the «being-in» of thingly beings. Secondly, it differentiates the notion from the world conceived as an existential on the round afforded by man's «being in» the world. It then elucidates the cosmological world as uniqueness, space-time, and an ontogenetic movement of individuation and appearing. The elucidation is directed to show the originary character of the cosmological world from a transcendental point of view. Finally, the article analyzes the fundamental phenomenon of play as an operative model that reproduces the holding sway of the world in the realm of within-the-world, and, on the basis of play, shows the extent in which the cosmological notion of world in Fink can express a common point in which scientific cosmologies and religious views of the world become intercrossed.

Keywords

Fink, World, Cosmos, Space-time, Movement.





Introducción

Si las tesis de Fink no han gozado –mucho menos en nuestro ámbito hispanoparlante– del reconocimiento que merecen, esto se debe, en buena medida, al hecho de que el autor fue considerado ante todo colaborador de Husserl. Además, su filosofía, en particular la de postguerra, fue identificada con la de Heidegger, dada su cercanía con este en lo que a temática y medios expresivos respecta. 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 alguno de sus maestros, o bien a ser excluido del campo legítimo del debate filosófico por resultar sus desarrollos redundantes. Esto último constituye, sin dudas, una injusticia, porque la cercanía filosófica y humana a Husserl no le impidió a Fink cuestionar los fundamentos fenomenológico-trascendentales de la filosofía husserliana y comenzar a elaborar una original, cuyo tema central es el mundo, pensado por él en términos cosmológicos, y ya no como horizonte de la percepción intencional del sujeto trascendental¹. Del mismo modo, su cercanía a Heidegger y la legitimidad de considerar que su pensamiento se edifica sobre la base y representa una posible continuación de la fenomenología heideggeriana no impiden distinguir esencialmente ambos pensadores. Y ello porque Fink antepone a la famosa «diferencia ontológica» su propia y fundamental «diferencia cosmológica», a saber, aquella que establece que el mundo es diferente de e irreductible a los entes intramundanos, por lo cual, tampoco puede ser concebido como una estructura de la comprensión del ser del *Dasein*².

.....

- 1 Así, por ejemplo, ya en un texto de 1931, Fink dirige la siguiente crítica a la fenomenología husserliana: «El concepto de "mundo" de Husserl es "filosófico-reflexivo" y, además de ello, orientado al ente intramundano», Eugen Fink, *Gesamtausgabe Band III/1. Phänomenologische Werkstatt Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl* (Freiburg/München: Alber, 2006), 418. Todas las traducciones tanto de los textos de Fink como de la bibliografía secundaria son de mi autoría.
- 2 Ángel Enrique Garrido Maturano, «La vía del mundo. Una introducción a la concepción del espacio de E. Fink y a su sentido cosmológico», *Nuevo Pensamiento* 17, Vol 11 (2021): 81.

Hay, pues, un pensamiento finkeano original, centrado en su comprensión cosmológica del mundo. Este pensamiento, que ya se anunciaba en los textos de los años 30, va cobrando forma y se expone de modo conceptual en los escritos publicados a partir de la postguerra. Los abordajes de Fink desde distintos frentes a la cuestión del mundo implican, como en el caso de Heidegger, una confrontación crítica con la tradición filosófica occidental. Sin embargo, el punto central de esta confrontación no es ya la destrucción de la metafísica para poner al descubierto el olvido del ser en beneficio de la entidad del ente, sino la restitución del carácter originario del momento cosmológico para la metafísica. En este punto, como en muchas otras cuestiones, «resulta visible, a pesar de la "cercanía" al pensamiento ontológico de Heidegger, la "distancia" respecto de éste, resultante del perfil propio del pensamiento cosmológico de Eugen Fink»³.

Teniendo en cuenta este marco de irreductibilidad del pensamiento finkeano a los dos grandes filósofos de Friburgo, el presente estudio habrá de consagrarse a introducir al lector no especializado a la dimensión cosmológica de la comprensión del mundo de Eugen Fink. Su interés se centra, precisamente, en el «perfil propio», esto es, en los aspectos cosmológicos que resultan los más originales y originarios de la filosofía del autor en relación con la temática del mundo. Por ello mismo, el análisis no se detendrá ni en evaluar críticamente si el modo en que Fink asume y se reapropia de este o este otro aspecto de la tradición metafísica está o no justificado desde un punto de vista filológico e histórico. Tampoco hará hincapié en comparar el pensamiento de Fink de modo detallado y puntual con el de sus maestros de Friburgo⁴. Por el contrario, de lo que se trata aquí es de introducir al lector a los trazos esenciales de

3 Thomas Franz, «Weltspiel und Spielwelt. Eugen Finks symbolische Kosmologie», en *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, eds. Cathrin Nielsen y Hans Rainer Sepp (Freiburg/München: Alber, 2011) 253.

4 En este sentido puede leerse el estudio de Paul Janssen, «Die Sterblichkeit der irdischen nach Fink und Heidegger in Abhebung gegen Husserls transzendentalen Subjektivismus», en *Welt Denken*, 134-153.

la comprensión más propiamente *original* del mundo en la filosofía de Fink, particularmente la de postguerra. Sin embargo, la introducción no quiere ser una presentación general del conjunto de su pensamiento⁵. Tampoco un estudio que abarque y desarrolle de modo detallado y desde una perspectiva histórico-genética la totalidad de sus consideraciones acerca del mundo. Antes bien, de lo que se trata aquí es de una introducción desplegada desde una perspectiva filosófica específica. Esta perspectiva la delinearán los objetivos a los cuales ella responde. Ellos son fundamentalmente dos. El primero radica en elucidar aquellos aspectos esenciales de la concepción cosmológica del mundo que ponen de manifiesto por qué ella es, desde un punto de vista trascendental, originaria, respecto tanto de aquellas ontologías que consideran el mundo una totalidad meramente aditiva de entes intramundanos como de aquellas fenomenologías que describen el mundo como el horizonte totalizador del aparecer del ente a la conciencia trascendental o a la comprensión del ser del existente. En este sentido, se intentará elucidar la noción de «mundo en el ente» como condición de posibilidad del «ente en el mundo», ya sea que este ser del ente en el mundo se lo entienda como inclusión ontológica de un ente en otro mega-ente llamado mundo, ya sea que se lo entienda como horizonte de comprensión de la aparición de un ente a un existente concreto. El segundo objetivo intentará, desde un punto de vista crítico, plantear en qué medida la concepción cosmológica originaria del mundo de Fink ofrece un suelo común desde el cual puedan dialogar y converger tanto la visión científica como la religiosa del universo. En este sentido, introducirá la noción de *juego* como aquel fenómeno fundamental que transluce el mundo en el ámbito del ente intramundano y legitima la interpretación de la noción cosmológica como suelo común de las visiones aludidas.

5 En nuestro idioma es el caso de Alejandro Martínez Carrasco, «Acontecimiento, mundo y sociedad en Eugen Fink», en *Opere et Veritate. Homenaje al profesor Ángel Luis González*, eds. Enrique Alarcón, Agustín Echevarría, Miguel García Valdecasas y Rubén Pereda (Pamplona: Eunsa, 2018), 497-514.

Aquí, en concordancia con la metodología finkeana, el análisis se regirá por la complementación de una fenomenología negativa con una especulación trascendental. Por fenomenología negativa nos referimos al hecho de que Fink, en su intento por comprender el sentido del mundo, procura, en primer lugar, describir cómo él *no* aparece. El espíritu de esta fenomenología negativa finkeana ha sido perfectamente 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»⁶. La fenomenología negativa se complementa con una especulación trascendental. El término especulación ha devenido sinónimo de arbitrariedad. Sin embargo, no es este el caso. La filosofía especulativa finkeana responde al esfuerzo intelectual por acceder a la condición trascendental sobre la base de la cual el aparecer de *todo* lo que aparece pueda acaecer y ser comprendido. Por lo tanto, no se trata aquí de adaptar la realidad a ideas arbitrarias, sino de, a partir del aparecer mismo del ente intramundano, elevarse hacia una noción trascendental no fenoménica de mundo que permita que cada ente que aparece pueda ser comprendido precisamente como un ente *del* mundo. La especulación «se halla motivada por el *factum* de que fenomenalidad y mundo se elevan por encima de los datos fenoménicos como correlatos de una subjetividad»⁷. Este esfuerzo especulativo no resulta, entonces, antojadizo, sino que, como bien advierte O. Stanciu, «es suscitado por las aporías en las cuales se empantanar las concepciones corrientes de mundo, edificadas sobre el primado, o bien del ente individuado, o bien del aparecer a una conciencia»⁸. Surgida de una fenomenología negativa, la especulación no tiene como meta final elaborar un concepto racionalmente deducible y demostrable acerca de lo que sea el mundo, lo cual es claramente imposible, puesto que el mundo no se deduce de nada,

6 Hans Rainer Sepp, «Medialität und Meontik. Eugen Finks spekulativer Entwurf», *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1998): 93.

7 Cathrin Nielsen y Hans Rainer Sepp, «Welt bei Fink», en *Welt Denken*, 15.

8 Ovidiu Stanciu, «Vers une pensée du «monde lui-même». Eugen Fink et les perspectives d'une philosophie cosmologique», *Revue Philosophique de Louvain* 4, Vol. 114 (2016): 680.

sino que todo se deduce de él. Antes bien, de lo que se trata en la filosofía finkeana es de tomar conciencia de la necesidad de plantear correcta y no reductivamente la pregunta por el mundo, en tanto esta pregunta «da que pensar» y requiere que constantemente se ahonde en su fundamentalidad⁹ y se profundice su planteamiento. En términos del propio Fink, aquello a lo que el esfuerzo especulativo apunta «es al despertar de una *questionabilidad* (*Bedenklichkeit*), y no más que eso»¹⁰.

1. El mundo pensado desde el «ser en» del ente en el espacio y el tiempo

1.1. *La crítica a la analítica aristotélica del espacio: el mundo como recipiente*

La falta de *originariedad* del modo en que la ontología cósmica ha pensado la cuestión del mundo se deja ver con claridad si comprendemos cómo ella ha concebido el espacio y el tiempo *a partir del estar* del ente en el espacio y en el tiempo. El paradigma de esta comprensión lo representa, para Fink, Aristóteles.

El punto de partida de la ontología aristotélica del espacio se advierte en el modo mismo en que el filósofo se pregunta por él. «La pregunta por el espacio es planteada desde un inicio de modo tal que lo preguntado es, *si él es, cómo es y qué es él*»¹¹. Desde ese momento el ser concebido como un ente que «es» determina el horizonte ontológico del preguntar. Fink comienza reconociendo la importancia cosmológica de que Aristóteles no considere los lugares (*topoi*) como plazas neutras, ni el espacio como un sistema vacío y homogéneo de sitios intercambiables. Por el contrario, los lugares tienen su propia cualidad. Así, «arriba» y «abajo» no los determina

9 Ángel Enrique Garrido Maturano, «La vía del mundo. Una introducción a la concepción del espacio de E. Fink y a su sentido cosmológico»: 84-85.

10 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt* (Freiburg/München: Alber, 2018), 141.

11 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 178.

el hombre, sino que la tierra y el cielo generan la posibilidad de cualquier arriba y abajo. De allí también que el espacio se articule a sí mismo y genere regiones en las cuales las cosas cumplen sus movimientos naturales. Sin embargo, esta idea aristotélica del espacio como región, la cual en cierto modo podía conducirlo a una mejor comprensión del espacio del mundo, es pronto sacrificada, toda vez que la interpretación del espacio retorna al lugar de la cosa particular como punto de partida para determinar la esencia del lugar. El espacio es propiamente el lugar de una cosa. Por ello, el lugar, a partir del cual se piensa el espacio, adquiere su primera determinación para Aristóteles como lo que abarca y delimita el cuerpo de cada cosa respectiva. El espacio es, entonces, un *límite* (*peras*). Como límite, pareciera estar relacionado con el aspecto (*eidós*) de la cosa, pues una cosa se encuentra delimitada por su aspecto, que le confiere contorno y estructura. Sin embargo, desde otra perspectiva, el lugar pareciera ser una suerte de materia (*hyle*), pues le es propia una magnitud, una extensión que subyace a la cosa. El espacio, en realidad, no puede ser ni materia ni forma, porque estas son inseparables del ente que constituyen, mientras que el lugar, como lo muestra el hecho de que las cosas intercambien sus posiciones, resulta independiente del ente. El lugar delimita, entonces, la cosa no como materia a través de la cual ella se extiende ni como la forma o aspecto que la configura, sino como un recipiente o contenedor, como la jarra que contiene el agua. En efecto, la jarra delimita el en dónde del agua, la abarca y rodea, la envuelve, pero no es la forma del agua misma y puede separarse de aquello que contiene. Para Fink, «la representación directriz del contenedor que, conteniendo, envuelve algo y, sin embargo, no coincide con lo envuelto, es absolutamente central para la interpretación del espacio de Aristóteles»¹². Concebido como lugar de la cosa, el espacio contiene, cual una concavidad vacía, aquel algo que se inserta en él. Ciertamente, el modo en que la cosa «es en»

12 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 181.

el lugar no es absolutamente idéntico al modo en que el agua es en un recipiente, sino que lo es *analógicamente*, es decir, semejante en un cierto respecto. En efecto, el *topos* no es exactamente una cosa-recipiente, en la cual se mete otro cuerpo físico, pues la cosa-recipiente, como la jarra, es transferible: puede ser extraída de aquí y puesta allí; y el espacio en que es la cosa no lo es, pues si lo fuera él sería insertable en otro espacio y, así, caeríamos en una regresión infinita. Por ello, la analogía puede formularse en estos términos: «Así como el recipiente es un lugar transferible, así también el lugar es un recipiente intransferible. Lugar y recipiente son mutuamente interpretados uno a través del otro»¹³. Para Fink, es a partir del *factum* del movimiento de las cosas en el recipiente-espacio que Aristóteles logra determinar lo particular y propio del modo en que el lugar contiene a la cosa. «Desde el movimiento él [Aristóteles] gana el esquema de las posibilidades entre las cuales una de ellas debe ser lo propio del lugar»¹⁴. ¿Cuál es esta posibilidad? Si el espacio concebido como lugar es el límite del cuerpo envuelto por él y si el cuerpo abarcado puede moverse, pero no el lugar, ello significa para lo abarcante que es «un en donde de lo movido (*Worin des Bewegtem*), que en última instancia persiste inamovible»¹⁵. ¿Cómo pasamos del espacio concebido como lugar o en donde inamovible del cuerpo movable al mundo como totalidad del espacio? Simplemente determinando el mundo como *koinos topos*, como el en donde común a todas las cosas, como la gran concavidad inamovible en la cual están y se mueven todas las cosas. Lo cuestionable de esta conclusión radica en que lo común del espacio común, el todo o *pan*, «resulta fundamentalmente asimilada al aspecto de una cosa, aunque se trate de una cosa descomunal y única y, en este sentido, distinta de las cosas insertas en el todo»¹⁶. Como consecuencia de interpretar el espacio a partir del lugar de la cosa en el espacio y

13 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 183.

14 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 183.

15 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 183.

16 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 183.

de concebir el ser de la cosa en el lugar análogamente al ser una cosa en otra resulta que el mundo deviene el límite más extremo e inmóvil de la bóveda celeste en el que se desplazan los cuerpos móviles. De acuerdo con ello, no serían los entes los que surgen en el mundo como resultado de los procesos del mundo, sino que el mundo surgiría como aquella cosa inconmensurablemente grande que se forma por adición y cerrazón de los lugares que ocupan las cosas. Por ello, –nos dice Fink– Aristóteles descarta la pregunta por el espacio que habría más allá de la cáscara exterior del mundo, pues ello no podría ser sino el vacío o la nada, puesto que solo hay espacio y mundo como lugar que contiene el movimiento de las cosas. Así concebido, el espacio del mundo no tiene en sí mismo operatividad ni funcionalidad ni vida alguna: solo se comprende sobre la base del movimiento de las cosas. «Él no es por cierto algo de las cosas, pero no es sin ellas»¹⁷. Por ende, donde termina el movimiento cósmico termina también el espacio. Entonces, es necesario suponer la nada vacía como aquello impensable en lo que el mundo¹⁸ «flotaría». Tampoco se gana nada con que se reconozca la preexistencia de este espacio al ente intramundano, porque «el ser-espacio del espacio sigue siendo fundamentalmente interpretado a partir del ente que lo ocupa»¹⁹. No es más que una multitud de lugares, un campo vacío de mediciones.

La imposibilidad de eliminar la nada o el vacío como marco exterior del mundo o como aquello en lo que infinitamente se prolonga; la suposición de que no son los seres los que advienen y son generados por el movimiento del mundo, sino que es el mundo el que resulta de sumar las cosas y sus movimientos²⁰; y, finalmente, la consideración del mundo como una cosa-recipiente-inmóvil gigante –finita o infinita–, son todas ellas dificultades a las que conduce la

17 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 184.

18 Ángel Enrique Garrido Maturano, «La vía del mundo. Una introducción a la concepción del espacio de E. Fink y a su sentido cosmológico», 85-86.

19 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/5. Sein und Endlichkeit* (Freiburg/München: Alber, 2016), 391.

20 Ángel Enrique Garrido Maturano, «La vía del mundo. Una introducción a la concepción del espacio de E. Fink y a su sentido cosmológico», 86.

comprensión intramundana que la ontología cósmica tiene del espacio del mundo y del modo en que el ente «es en» él. Son, dicho brevemente, el resultado de suponer que solo el cuerpo móvil está en un lugar inmóvil y que el mundo es el todo inmóvil que contiene todos los lugares. ¿Pero el mundo es espacial porque hay entes en él o los entes son en el espacio porque hay un mundo que los genera como entes espaciales? ¿Es el espacio del mundo un resultado aditivo del movimiento de los entes o es el movimiento de todos los entes un resultado del carácter espacial del mundo mismo? ¿Es el mundo un recipiente inmóvil en el que se mueve el ente o el ente aparece y puede moverse gracias al movimiento ontogénico que el mundo mismo es? Preguntas análogas generará la concepción del tiempo a partir del ser en el tiempo del ente intramundano.

1.2. *La crítica a la analítica aristotélica del tiempo: el mundo como intervalo máximo*

Fink nos recuerda que Aristóteles elucida la naturaleza del tiempo a partir del vínculo esencial que este tiene con el movimiento. Ciertamente, el tiempo no es el movimiento, porque la velocidad es una posibilidad del movimiento, pero no del tiempo: no tiene sentido afirmar que el tiempo corre rápido o despacio, sino que la velocidad del móvil se determina en función del tiempo que demora en recorrer un trayecto. Pero si el tiempo no es movimiento, es impensable sin el movimiento. ¿Qué es entonces el tiempo pensado desde su relación esencial con el movimiento? Para aclarar esta relación, Aristóteles parte del ente movido. Su «ser-movido» significa que ese ente pasa desde algo hacia algo. Esto solo es posible si ambos términos del pasaje se dan a lo largo de una continuidad que los interconecta. Toda magnitud (*mégethos*) establece un continuo que interconecta sus términos. El movimiento debe, pues, ser pensado como pasaje que se desarrolla en una magnitud. En consecuencia, como la magnitud es un continuo, el movimiento también lo es. La continuidad del tiempo sigue en Aristóteles a la del movimiento y la de este a la de la magnitud. He aquí la estructura fundamental

en la que se basa el concepto aristotélico de tiempo. Ahora bien, si nosotros percibimos un solo término o estado de la magnitud de un movimiento continuo –un único ahora–, entonces, no percibimos tiempo alguno. Solo cuando dos horas diferentes del movimiento –uno anterior y otro posterior– son distinguidos, experimentamos la extensión de un lapso de tiempo. De este modo –para exponerlo de manera muy simplificada– accede Aristóteles a su famosa definición del tiempo como número del movimiento según el antes y el después. En efecto, formalmente puede decirse que el tiempo es el número que cuenta, en tanto distingue, los horas de un movimiento continuo. ¿Pero en qué medida es el tiempo un número? Aristóteles –como es sabido– distingue un número numerado (el cuánto del movimiento contado) y el numerante, a saber, aquel del que nos servimos para contar; así como en la medida se distingue lo medido de la unidad de medida. Tiempo es el número numerado, a saber, el número del movimiento efectivamente contado según lo anterior y lo posterior. De allí concluye Aristóteles que, como el movimiento es siempre otro, el tiempo que sigue al movimiento también lo es. Sin embargo, no hay muchos géneros o clases de tiempo, sino que hay muchos horas a través de los cuales se miden etapas diferentes de los movimientos. Pero si esos horas pueden ser siempre otros, ello se debe a que todos ellos «son en» la totalidad una y única de un mismo tiempo. Así como lo que es movido espacialmente «es en» el movimiento y el punto «es en» el espacio, todo ahora «es en» el tiempo. Cada ahora –observa Fink– termina convirtiéndose «en algo así como una cosa temporal (*Zeitding*) inserta en un campo de tiempo (*Zeitfeld*)»²¹. Ciertamente, el tiempo, como el movimiento al que sigue, no es una cosa, pero termina quedando referido a la cosa temporal –*el ahora del móvil*– en virtud de la relación esencial entre el tiempo y el ahora. Como número del movimiento, es decir, como número de unidades que son contadas a lo largo del movimiento, el tiempo queda referido al ahora. El antes y el después son también

21 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 191.

dos horas que delimitan un intervalo de tiempo, puesto que todo antes y después, *en tanto contables*, resultan determinados como horas. Y este intervalo es tan grande como el número de horas que incluya. «El ahora es entonces la unidad, la *monas*, que es utilizada en el contar. La problemática del tiempo se traslada más y más a la problemática del ahora»²². De este modo el tiempo termina explicándose a partir de la cosa temporal llamada ahora, esto es, a partir del ahora ocupado por el móvil, como el espacio lo era a partir del lugar ocupado por el ente susceptible de moverse. «En la medida en que es número, el tiempo es una cantidad de horas. Es una longitud de tiempo (*Zeitlänge*)»²³. Para Aristóteles, a través del tiempo, concebido como cantidad de horas numerados, medimos el movimiento; y a través del movimiento, el tiempo. Esto, antes que un círculo vicioso, describe, para Fink, una relación de correspondencia, como la que existe entre la unidad y la cantidad. A través de una cantidad (el movimiento) es determinada una cierta unidad (el ahora) como lo que es contenido una cantidad de veces en ella; y a través de la unidad es medida la cantidad como lo que contiene tantas y tantas unidades. La consecuencia ontológica fundamental de esta concepción del tiempo en correspondencia con el movimiento y referido al ahora numerado de ese movimiento no es, para Fink, otra que la siguiente: «todo lo movable, es decir, lo movido y también lo que está en reposo, en cuanto tiene la posibilidad del movimiento, es en principio "*un ente en el tiempo*"»²⁴. A partir del «ser-en-el-tiempo» de los entes es pensado el tiempo mismo. Y este «ser-en-el-tiempo» se comprende, como en el caso del espacio, bajo la estructura del estar contenido en el tiempo. «El tiempo del mismo modo que el espacio tiene la estructura del abarcar – él abarca como número todo lo que es en él»²⁵. De allí resulta que, como en el caso del espacio, el mundo como totalidad del tiempo es concebido como

22 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 191.

23 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 192.

24 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 192.

25 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 193.

un *intervalo máximo* que *contiene* todos los ahora susceptibles de ser medidos. Sin embargo, ¿es legítimo pensar el tiempo como un recipiente? Como el propio Aristóteles advierte, aquello que es y persiste en el tiempo no lo es como si lo fuera en un medio indiferente, sino que, por el contrario, lo que es en el tiempo es afectado por el tiempo: envejece, se corrompe, muere. Podríamos, en consecuencia, preguntarnos si es el mundo temporal porque hay entes que se mueven en él o si los entes son en el tiempo porque hay un mundo que los genera como temporales. ¿Hay que pensar el tiempo a partir de los ahora del movimiento de lo que es en el tiempo, o los ahora del movimiento del ente deben ser pensados a partir del darse mismo del mundo como tiempo? Finalmente: ¿es el tiempo del mundo el intervalo máximo configurado a partir de la sumatoria de los ahora, o, por el contrario, es posible distinguir ahora en el movimiento del ente porque el mundo acontece como movimiento ontogénico de generación, transformación y destrucción?

Todas las dificultades que alientan detrás de estas preguntas resultan –nos dice Fink– del hecho de que «la interpretación del tiempo toma su punto de partida principalmente en el «ser-en-el-tiempo» del ente»²⁶. Es este abordaje de la cuestión el que grava la comprensión del tiempo y conduce a la ontología de la sustancia a concluir que, al igual que el espacio resultaba ser un sistema de locaciones para las cosas, así también el tiempo resulta ser «una esfera en la cual el ente se extiende y propaga»²⁷. Por ello, la cuestionabilidad del acceso al espacio del mundo (*Weltraum*) a partir de la suma de los lugares ocupados por las cosas que son en el espacio se extiende al acceso al tiempo del mundo (*Weltzeit*) a partir de la suma de los ahora de las cosas que son (se mueven) en el tiempo, ya sea que se trate de un espacio o de un tiempo finitos o infinitos. La diferencia cosmológica nos indica, pues, la necesidad de continuar con la fenomenología negativa.

26 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/5. Sein und Endlichkeit*, 393.

27 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/5. Sein und Endlichkeit*, 393.

2. El mundo pensado desde el ser del existente en el mundo

Kant, como señala uno de los comentaristas de Fink, habría sido el descubridor del horizonte cosmológico del ente, en la medida en que «el ente del que nosotros tenemos a priori un pre-conocimiento válido pertenece para Kant al horizonte del mundo, comprendido como espacio-tiempo del aparecer»²⁸. Sin embargo, esta apertura cosmológica se pierde desde el momento en que el mundo es radicalmente subjetivado, toda vez que el tiempo y el espacio resultan formas puras de la intuición del sujeto y el mundo una idea de la razón. El hombre deviene, así, demiurgo, creador del mundo. La discusión kantiana de las propias antinomias pone de manifiesto el fracaso que implica comprender el mundo desde representaciones subjetivas ideales. Como observa Lazzari, «la cosmología dialéctica surge de la inadecuación de la proyección de determinaciones intramundanas al mundo mismo»²⁹; lo cual revela, por vía negativa, la diferencia cosmológica.

Esta subjetivación kantiana del mundo como idea de la razón pura abre el camino a toda comprensión filosófica que ancle el ser del mundo al del hombre. El modo paradigmático de este anclaje lo encontramos en la noción heideggeriana de mundo en *Ser y tiempo*³⁰. Allí Heidegger distingue cuatro significaciones del mundo. Las dos primeras responden a la ontología cósmica que considera el mundo o bien como concepto óntico, por el cual se designa con el término la totalidad de los entes cósmicos intramundanos, o bien

28 Ricardo Lazzari, «Nachwort des Herausgebers», en Eugen Fink, *Gesamtausgabe III/5. Sein und Endlichkeit*, 708.

29 Ricardo Lazzari, «Nachwort des Herausgebers», 710.

30 Como en el caso de la crítica a Aristóteles, el breve tratamiento del concepto de mundo en *Ser y tiempo* que aquí se desarrolla no tiene por objeto dictaminar si las críticas de Fink a Heidegger son, desde un punto de vista histórico, justas o no. Mucho menos, obviamente, pretende extender la crítica finkeana a la noción de mundo de *Ser y tiempo* a la comprensión del mundo en el conjunto de la obra heideggeriana, particularmente la posterior a la *Kehre*. De lo que se trata simplemente es de mostrar el modo en que *Fink ha comprendido y leído* el concepto de mundo de *Ser y tiempo* como punto de partida para el desarrollo de su propia noción.

como concepto ontológico regional que designa el modo de ser de una multiplicidad de esos entes («mundo de la matemática»). Pero mundo tiene también un tercer sentido óntico-existencial como el *Worin* o «en que», en el cual se desarrolla la existencia del *Dasein*. Finalmente, encontramos un cuarto sentido ontológico-existenciario que refiere la estructura ontológica de la mundanidad de los distintos mundos existenciales³¹. En lo que a los dos primeros sentidos respecta, la comprensión del mundo sigue moviéndose en el marco de la ontología cósmica intramundana; y, consecuentemente, el mundo se define como la mera suma de los entes intramundanos, desconociendo la fundamental diferencia cosmológica. Pero el sentido originario de «mundo», para Heidegger, no se encuentra en estas dos primeras significaciones, sino en las dos últimas. El mundo, antes que un conjunto de cosas es un existenciario constitutivo del modo de ser del *Dasein*, que se modaliza en los distintos *Worin* en los que este efectivamente existe. Así comprendido, el mundo es proyectado por el *Dasein* como un plexo de sentido o con-formidad en función del cual él se relaciona con los entes. En otros términos, el mundo como conjunto estructurado de cosas resulta de la comprensión fundamental (templada por el encontrarse afectivo y articulada en el habla) del ser de los entes con los que el *Dasein* se relaciona. Pero comprensión, temple y habla son los modos que determinan el peculiar «ser-en» el mundo del existente. Por ello, nos encontramos nuevamente aquí con el mismo esquema de la ontología aristotélica: el ser del mundo se piensa a partir del «ser-en» de los entes intramundanos, aunque esta vez no se trate de las cosas sustanciales, sino del ente intramundano que existe. En cuanto el mundo es anclado a la existencia del *Dasein*, no extraña que el existente se convierta en fuente de la espacialización y temporalización de los entes con los que se relaciona. Así, el espacio originario es el del *Dasein*, pues él espacializa en un mundo los entes intramun-

31 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1967), 64-65.

danos por medio del «desalejamiento» y la «dirección»³², es decir, a partir del modo en que el existente se relaciona con el espacio. Igualmente, el tiempo originario es concebido como el despliegue extático de los horizontes de presente, pasado y de futuro de la existencia o, para decirlo técnicamente, como «la unidad original de la estructura de la cura»³³. En síntesis, el mundo se constituye como plexo de sentido a partir de la proyección de la espacialidad y temporalidad del existente. Y como esta proyección es un constitutivo ontológico de la existencia, el mundo también lo es. Desde este momento, como señala O. Stanciu, la idea del mundo «como una manifestación anónima pensada como individuación, como ingreso en la singularidad es de entrada excluida»³⁴.

Esta reducción heideggeriana de mundo a existenciarlo es, para Fink, también altamente cuestionable. La cuestionabilidad de la concepción ontológico-existencial del mundo la condensa Fink en *Spiel als Weltsymbol*, en sus dos principales observaciones críticas. En primer lugar, el mundo es reducido a la representación óptica y derivada de un todo sumativo o de una cosa gigante que contiene a las demás. Ello trae como consecuencia que no se acceda a lo propio del universo o cosmos como movimiento omni-abarcante de individuación³⁵, que lleva cada cosa a su aparecer y le brinda su propia constitución de ser. Además, posibilita que se anteponga a esta falsa idea cósmica del mundo el concepto ontológico-existencial de mundo «interpretado como movimiento originario de constitución de mundo, de temporalización y espaciación, de modo tal que se le transfiera al *Dasein* rasgos esenciales del mundo mismo»³⁶. Con lo cual «la constitución de ser del *Dasein* no es explicitada desde

32 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 105.

33 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 327.

34 Ovidiu Stanciu, «Vers une pensée du «monde lui-même». Eugen Fink et les perspectives d'une philosophie cosmologique», 669.

35 Se entiende la individuación como movimiento, pues el movimiento es concebido por Fink, al igual que por Patočka, como la realización de posibilidades de ser. El surgimiento de cualquier individuo implica un movimiento de configuración de ese individuo a partir de elementos previos no configurados que llegan a configurarse como ese individuo. Piénsese en el nacimiento de una estrella.

36 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/7. Spiel als Weltsymbol* (Freiburg/München: Alber, 2010), 67.

su apertura al obrar imperante del mundo, sino que inversamente el mundo es elucidado desde la estructura del constituir mundo propia del *Dasein*»³⁷. Segundo, la originaria referencia del hombre al universo, tanto en el sentido ontológico de ser constituido y destruido en su ser por el universo como en el fenomenológico de ser el lugar en el que el universo se aparece a sí mismo, «debe ser innegablemente ocultada, cuando el mundo es considerado como algo adherido y perteneciente al hombre»³⁸. En el fondo de estas dos críticas de Fink al concepto de mundo de *Ser y tiempo* está presupuesta, como señala R. Lazzari, la convicción fundamental «de que el problema del ser única y exclusivamente puede ser planteado en relación al mundo dado que el mundo ha de ser pensado como “la emergencia del ser”»³⁹. De allí precisamente la necesidad de distinguir el concepto antropológico de mundo de un concepto cosmológico «que alude a una totalidad independiente del hombre, a un todo integral que es por sí mismo»⁴⁰. Es menester, pues, abandonar el marco de la fenomenología negativa y pasar a la especulación trascendental para bosquejar los trazos esenciales de este concepto cosmológico de mundo.

3. El mundo pensado en su sentido cosmológico originario

Exponer de modo detallado el conjunto de consideraciones de Fink respecto del mundo excede el marco introductorio de este estudio. Sin embargo, pueden asirse los trazos esenciales de su idea cosmológica en función de tres ejes entrelazados: el de unicidad, el de espacio-tiempo y el de movimiento.

El mundo es, para Fink, único, puesto que su característica esencial es la de ser el todo unitario que abarca la totalidad de

37 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/7. Spiel als Weltsymbol*, 67.

38 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/7. Spiel als Weltsymbol*, 67.

39 Ricardo Lazzari, «Nachwort des Herausgebers», 712.

40 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/5. Sein und Endlichkeit*, 221.

todos parciales⁴¹. El mundo resulta único en el doble sentido de ser uno y de ser aquello que unifica la totalidad de los entes. Este doble sentido de la unidad del mundo puede ser, tal vez, asido por la noción de «unicidad» (*Einzigkeit*) del mundo. Como unicidad, el mundo es aquello que, haciéndola surgir y desaparecer, reúne y unifica la totalidad de lo que es y de lo que no es. Como movimiento ontogénico de generación y destrucción, el mundo unifica tanto los entes intramundanos que son como la anonadación de los que ya no son. El mundo no está, pues, delimitado ni por el ser ni por la nada. No lo está por el ser, porque él es el que genera todo ser. Tampoco por la nada, porque también él es el que reduce a nada lo que es. De allí que esta unicidad del mundo pueda también ser caracterizada por Fink como «In-finitud del mundo en la que se coligan la totalidad y la nada»⁴². Fink se pregunta si sabemos de esta totalidad, única y unificante del universo, porque nosotros, a través del acto de contar, accedemos a una totalidad sumatoria compuesta por una cierta cantidad de entes, por inmensa que fuese, y la articulamos en totalidades parciales a través de los conceptos de género y especie; o si, más bien, lo contrario es el caso, es decir, si podemos contar y generalizar porque ya siempre pre-suponemos el mundo como un universo que todo lo abarca, congrega e interrelaciona. Debe reconocerse la prioridad del segundo término de la disyunción. Antes que una idea constituida por el sujeto y resultante de la suma y generalización de los entes intramundanos, el pensamiento del mundo parece ser una afección o padecimiento originario a partir del cual podemos comprender los entes intra-mundanos precisamente como tales. «Lo extraño y asombroso radica en que nosotros somos concernidos del modo más fuerte por un pensamiento, cuyo

41 Ciertamente, esta determinación finkeana del mundo es heredera del modo en que Husserl piensa el mundo como «horizonte de todos los horizontes». Sin embargo, en el caso de Fink, este horizonte no puede ser concebido como un *horizonte intencional* constituido a partir de los actos intencionales de la conciencia del sujeto trascendental, sino que emerge por sí mismo y hace emerger al propio sujeto del cual deviene horizonte.

42 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 495.

contenido pensado nunca nos puede ser dado»⁴³. Por ello puede decirse que nosotros no producimos, sino que nos vemos afectados por la idea del mundo en nosotros. En tanto tal, antes de ser en el mundo y como condición de ello, el mundo ya es en nosotros. Sin embargo, aunque ya siempre padezcamos el pensamiento del mundo, el mundo no es un mero pensamiento. El espíritu humano puede pensar porque supone que lo que es configura un universo, pero el universo no se disuelve en una idea humana. Él es más real que las cosas sensibles y que los seres conscientes, porque es el todo único gracias a cuyo movimiento ontogénico pueden ser y diferenciarse las cosas y los seres. Como totalidad omniabarcante, el mundo es el horizonte de cualquier pluralización de la realidad y, sin embargo, es esencialmente único. Su unicidad no es numérica. No hay un mundo porque no surgieron o porque hayan desaparecido otros. Donde se piensa de esta manera se olvida ya el marco de la diferencia cosmológica. El mundo es único porque él es el movimiento ilimitado «desde el cual emergen todas las cosas limitadas y hacia el cual vuelven ellas cuando transcurren»⁴⁴. Como lo omniabarcante que a todo concede su sitio y duración y a todo administra su fuerza para subsistir, pero que también con todo termina, el mundo es una unidad única y total, es esencial unicidad. Y las unidades y generalidades que podemos establecer entre los entes intramundanos son un reflejo del movimiento unificador que el mundo es.

Un segundo eje a partir del cual el filósofo comprende el mundo es el espacio- temporal. Este eje es inseparable del tercero, el del aparecer, porque, para Fink, la cuestión del mundo se plantea en su auténtica dimensión cosmológica cuando se lo considera como la unicidad de un todo de espacio, de tiempo y de aparecer, sin que se piense estos todos como tres partes separadas del mundo, sino como una unicidad esencialmente triple. «Aquello que los une es el

43 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 504.

44 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 507.

ser mismo. El ser espacia, temporacia y trae al aparecer»⁴⁵. Tiempo, espacio y aparecer no son característicos del ente intramundano ni del sujeto que lo percibe o comprende. Por el contrario «son aquello que de modo primigenio genera el ente como intramundano»⁴⁶. Teniendo ante los ojos esta unicidad triple, que no es sino el mundo mismo, podemos considerar por separado espacio y tiempo. El espacio –lo vimos– no puede resultar de la sumatoria de los lugares en que son en el espacio los entes intramundanos, sino que él *da* el ser espacial a los entes espaciales. Lo mismo ocurre con el tiempo, que no resulta de la totalidad de horas de los entes que son en el tiempo, sino que él *da* el ser temporal a los entes que son en el tiempo. Espacio y tiempo constituyen el originante uno aparte del otro (*Außereinander*) de todo ente intramundano; mientan el *acontecimiento de dispersión originario y originante a través del cual el mundo trae al aparecer los entes que en él son*. Escribe Fink: «En la dispersión de espacio y tiempo se mantiene abierto lo abierto, en el cual recién las cosas pueden estar juntas o separadas»⁴⁷. Cercanía y lejanía de lo intraespacial o intratemporal puede haberlas no porque hay cosas a más o menos distancia temporal o espacial las unas de las otras, sino porque *hay* distancia; y hay distancia porque espacio-tiempo constituyen la dispersión o el uno aparte del otro originario. El espacio-tiempo del mundo no puede ser concebido como la extensión entre el lugar de dos cosas o el ahora de dos sucesos extremadamente separados. Este espacio y tiempo derivados, que presuponen un vacío absoluto hacia el cual las distancias entre los entes pudieran ampliarse infinitamente, no es más que una representación imaginaria, sacada de la espacialidad y temporalidad de lo intramundano. El mundo como espacio-tiempo no es la interminable sucesión cronológica o locativa del campo cósmico, sino aquella dispersión originaria y originante dada a través de la emergencia del todo único en el que se pueden suceder las distintas locaciones y dataciones. No caben dudas de que

45 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/5. Sein und Endlichkeit*, 388.

46 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/5. Sein und Endlichkeit*, 388.

47 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/5. Sein und Endlichkeit*, 389.

esto no es una definición suficiente del mundo como espacio-tiempo. Pero Fink es consciente de que la naturaleza última del tiempo y del espacio cósmicos solo puede ser aludida (*angedacht werden*) a través de la negación de la espacio-temporalidad intramundana. La alusión no puede ir más allá de considerarlo como el concederse (*sich gewähren*) de lo abarcante (*Umfangende*) que dimensiona a y es distinto de lo por el abarcado (*Umfangenen*) y dimensionado. Tiempo y espacio propiamente no son, sino que «hacen emerger». Acontecen como generación dispersante de la emergencia del ser mismo. «Mundo es el eclosionar (*Aufgehen*) del ser»⁴⁸. Espacio y tiempo son la matriz de ese acontecimiento originario y originante de eclosión. Para él no tenemos ni podemos tener nombres, «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 sabemos tanto como nada»⁴⁹. En conclusión, tiempo y espacio fungen como las dimensiones elementales interpenetradas del mundo que obran el tejido a través del cual viene al aparecer y se conforma todo lo que aparece. Desde la perspectiva finkeana, el espacio-tiempo en tanto *matriz* del mundo puede pensarse como *fundamentum inconcussum*, como aquello «que subyace a toda con-moción y transitoriedad de las cosas intramundanas y es el fundamento originario del aparecer»⁵⁰.

El tercer eje para acceder a la noción cosmológica de mundo es el de movimiento de aparecer. Como unicidad espacio-temporal el mundo no es una sustancia, tampoco un sujeto, sino un puro movimiento. No algo que se mueve, sino un movimiento que genera el algo. No el movimiento de un individuo, sino uno universal de individuación como condición trascendental supuesta por todo movimiento individual o colectivo. No es, pues, el movimiento de lo que aparece, sino el movimiento del aparecer. Las cosas aparentes –los fenómenos–

48 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/5. Sein und Endlichkeit*, 397.

49 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/5. Sein und Endlichkeit*, 397.

50 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 522.

ciertamente se mueven, en los variados sentidos de esta palabra, pero no es su movimiento aquel individuante y generador que las lleva a ellas mismas a aparecer, pues entonces se pre-datarían y pre-localizarían a sí mismas. «No se puede suponer que las cosas se muevan y, además, junto con ello, tengan en sí el movimiento del aparecer. Recién cuando ellas han aparecido (...) podemos asirlas y conocerlas en su movilidad. (...) *Pero el movimiento del aparecer no aparece en absoluto en las cosas*»⁵¹. Ellas son en el aparecer y su apariencia se transforma, pero el aparecer mismo, es decir, la *en-ergía* (la capacidad de producir movimiento) que hace aparecer a todo lo que está apareciendo, no es algo de la cosa, sino que se individua en la cosa. Ese movimiento originario no es una propiedad del mundo, sino el cosmos mismo. Ahora bien, las cosas no aparecen de modo caótico y singular, sino en un cierto campo de aparición que reúne y correlaciona a un grupo de entes. A este campo de aparición lo llama Fink «región» (*Gegend*). Con región se mienta, pues, el aparecer como presencia conjunta de un grupo de entes en un cierto nexo de interrelaciones, en función del cual cada uno de los entes que aparece adquiere su propio modo de ser. La región es aquello en lo que ellos aparecen y desde donde se salen al encuentro los objetos (*Gegenstände*) en su ser-objetivo. «*El mundo es la región de absolutamente todas las regiones*»⁵². Ahora bien, región no debe ser entendida aquí de modo intramundano como una suerte de super-sector que incluiría todos los sectores, sino, antes bien, como movimiento originario que hace aparecer a todos los movimientos de aparecer a través de los cuales se interconectan y estructuran las cosas en regiones. Así concebido, puede decirse que «*el espacio-tiempo del mundo es la más abarcadora región de todo ser del ente*»⁵³. Puede graficarse este movimiento del aparecer, que es el despliegue mismo del espacio-tiempo del mundo como región de regiones, con la imagen de la luminosidad (*Helle*). La luminosidad baña y contiene todas las cosas, pero no como una

51 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 324 (cursivas del autor).

52 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 324 (cursivas del autor).

53 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 324 (cursivas del autor).

concavidad vacía que luego es llenada por aquello que tiene adentro, sino como una corriente que recorre todas las cosas y hace que ellas sean efectivamente visibles, es decir, aparezcan. Finalmente, es necesario mencionar que a este movimiento del aparecer le pertenece esencialmente el movimiento de la desaparición bajo las distintas formas de la negatividad: la muerte, la corrupción, la destrucción, la finitud del ente en general. Sin la negatividad el movimiento se estancaría y el mundo se convertiría en una cosa, dejaría de devenir continuamente para simplemente estar. Por ello, al aparecer de todas las cosas en el espacio-tiempo del mundo como movimiento universal de individuación representa *solo un lado* del imperar del mundo: la dimensión de luminosidad, en donde las cosas se exponen, aparecen y brillan. Pero del otro lado permanece «la oscura noche informe desde la cual todo lo finito asciende al aparecer y hacia lo cual nuevamente su hunde»⁵⁴. El lado del nacimiento y el de la muerte son cara y contracara de un mismo movimiento: el del mundo.

Quizás se puedan conjugar estos tres ejes a partir de los cuales Fink piensa el mundo desde la diferencia cosmológica en la aludida noción de «movimiento ontogénico» o, dicho de otro modo, de mundo como la *creatividad* que traspasa todas las cosas. Por creatividad ha de entenderse aquí la capacidad generativa de la totalidad de procesos a través de los cuales la realidad aparece y se individua. Cada uno de los procesos o movimientos creativos múltiples que generan los entes intramundanos es finito, pero la «procesualidad», el renovado estar en movimiento de generación, configuración y reconfiguración –el mundo– es una unicidad ilimitada. El despliegue de esta «procesualidad» es el despliegue mismo del espacio-tiempo. El mundo, cósmicamente pensado, es concebible como el *tejerse o entramarse de relaciones constitutivas originantes*: como el todo de la creatividad, y la creatividad como el fundamento originario de todos los entes. Puede decirse que la fenomenología negativa desarrollada por Fink a partir de su crítica a las concepciones de mundo basadas en la on-

54 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, 328.

tología de la cosa y del existente lo lleva a un concepto cosmológico que implica, en términos de Fumagali, una «ontologización de la fenomenología»⁵⁵, siempre que por «ontologización» se entienda la conjunción del movimiento del aparecer con el movimiento ontogénico o «creatividad». Ahora bien, en tanto esta creatividad funge como el fundamento de todo, el mundo en sentido cosmológico se muestra como la condición trascendental del mundo en cualquiera de sus otros sentidos (cósico o existencial). Esta prioridad trascendental del mundo la refrenda el propio Fink cuando afirma que todos los entes intramundanos son contingentes, no así el mundo. Cualquier cosa puede ser suprimida por un experimento del pensamiento, incluso el ente pensante que lleva a cabo la supresión, pero el suelo del mundo desde donde debe ser pensada la supresión sigue presupuesto en la supresión misma⁵⁶. Él subsistiría como un espacio-tiempo en el que no existieran cosas ni acontecimientos, pero que, a modo de residuo no desechable, debe ser presupuesto para que el no ser de las cosas imaginariamente suprimidas tuviera algún sentido. El universo es, pues, el verdadero trascendental⁵⁷.

4. El mundo en el ente: el símbolo del juego

Si bien el mundo en su naturaleza última no puede ser conceptualizado ni descrito, sino tan solo aludido, existen para Fink

55 Sara Fumagali, *Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog* (Baden Baden: Ergon, 2017), 116.

56 Bien puede considerarse que, en lo que respecta a esta afirmación del carácter insuprimible del mundo en comparación con la posibilidad de suprimir y de dudar de los entes intramundanos, Fink haya abrevado en el propio Husserl. «La existencia del mundo tiene algo de apodicticidad en sí. No es correcto que resulte dudoso para mí que lo experimento. De lo particular real, mientras lo experimento, no puedo tampoco, por cierto, dudar, pero es empíricamente posible que llegue a ser dudoso para mí. Pero mientras yo experimento el mundo, el ser del mismo no puede ser puesto en duda». La razón que aduce Husserl para hacer tal afirmación se refiere al hecho de que otra u otras experiencias particulares pueden no concordar con una cierta experiencia singular y llevarme a ponerla en duda, mientras que «¿con qué otra experiencia habría de entrar en conflicto la experiencia del mundo?» Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. *Husserliana XXXIX* (Dordrecht: Springer, 2008), 236.

57 Ángel Enrique Garrido Maturano, «La vía del mundo. Una introducción a la concepción del espacio de E. Fink y a su sentido cosmológico», 89.

una serie de fenómenos fundamentales que traslucen el mundo en la existencia humana, de modo tal que, gracias a esos fenómenos, se transparenta el mundo mismo. El modo en que dichos fenómenos traslucen el mundo es el del *símbolo*, en el sentido etimológico griego de *symbolon*, es decir, de fragmento resultante de un *symbollein*, esto es, del choque o, mejor aún, de la concurrencia de la existencia humana abierta al mundo con el advenir del mundo hacia esa existencia que le pertenece. El símbolo no es, entonces, signo ni imagen, porque ambas nociones se refieren a las cosas. Antes bien, el símbolo remite a ciertos fenómenos fundamentales en los que se *re-produce* de modo pre-reflexivo y pre-conceptual en la existencia humana el modo de imperar del universo. Dicha re-producción implica una *re-presentación*, esto es, un volver a traer a la presencia el imperar del mundo. Es precisamente como reproducción representativa prerreflexiva que los fenómenos fundamentales simbolizan el mundo y testimonian que, aún antes de toda relación consigo mismo, el hombre se relaciona con el mundo al cual está extáticamente abierto⁵⁸. Dichos fenómenos fundamentales son cinco: eros, dominio (*Herrschaft*), trabajo, muerte y juego. Aquí nos referiremos solamente al juego, que, además, es el símbolo por excelencia, puesto que él tiene la capacidad de abarcar a todos los demás⁵⁹, toda vez que en un juego no solo se pueden representar la muerte, el eros, el dominio y el trabajo, sino que el hombre, mientras juega, se comporta como amante, mortal, trabajador o guerrero. Puede decirse que en la apariencia del juego se transparenta el mundo, en la medida en que un comportamiento intramundano refleja rasgos del imperar del todo, aun cuando lo haga de una manera irreal, es decir, liberada de los condicionamientos fácticos de la existencia.

Ahora bien, ¿en qué medida es el juego un símbolo del mundo y su imperar? En primer lugar, lo es en cuanto el juego constituye una

58 Cf. Thomas Franz, «Weltspiel und Spielwelt. Eugen Finks symbolische Kosmologie», 255.

59 Es preciso Alejandro Martínez Carrasco, «Acontecimiento, mundo y sociedad en Eugen Fink», 511, cuando afirma: «El fenómeno del juego no tiene un contenido propio, sino que su contenido viene dado por el eros, la muerte, el trabajo, el dominio y el juego, el contenido de la propia vida».

totalidad en sí misma. El juego es una suerte de «mundo aparte», porque, cuando jugamos, de pronto todo lo que es se concentra en el juego, *como si nada* contara más allá de él. «La actividad lúdica se aparta a sí misma de las otras actividades, se enclaustra a sí misma y encuentra en su medio de apariencias su propio ámbito cerrado en sí»⁶⁰. En segundo lugar, porque el juego, como el mundo, es un medio que no se distingue de lo que en él se desarrolla. El juego no es un recipiente que contiene nuestras jugadas, sino que el juego es el desarrollo mismo de esas jugadas. No es el escenario de un drama. Es el propio desarrollo del drama; y el drama, mientras estamos inmersos en el juego, lo es todo. En tercer lugar, el espacio y el tiempo del juego no son nunca una continuidad del espacio y el tiempo real, sino que el juego, como en el caso de una pieza teatral⁶¹, genera su espacio y tiempo propios como matriz para el desarrollo de los sucesos. Pero hay una cuarta y decisiva manera de translucirse el mundo a través del fenómeno del juego. Por un lado, el juego no tiene un fundamento. Jugamos porque sí, sin que nada nos obligue a ello. Pero, por otro, todo juego, para poder jugarse, debe tener algún tipo de legalidad, de reglas cumplidas por los jugadores, que no son externas ni impuestas, sino que el juego se las da a sí mismas. En esta característica esencial del juego se simboliza por excelencia el mundo. En efecto, todo en el mundo tiene un fundamento, pero el mundo en sí mismo, el que haya mundo y no nada, no tiene fundamento. Él es el fundamento originario de todo (*Urgrund*), pero en sí mismo es sin fundamento (*grundlos*). «Su falta de fundamento (*Grundlosigkeit*) rodea el continuo estar fundado (*Gegründetheit*) de todos los procesos y sucesos intramundanos»⁶². Dicho de otro modo: el que haya mundo no responde a legalidad alguna, pero porque hay mundo todas las cosas están sometidas a una cierta legalidad, obrada por el mundo mismo en el continuo de-

60 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/5. Sein und Endlichkeit*, 217.

61 La palabra alemana para juego (*Spiel*) está incluida en la idea de representación teatral (*Schauspiel*). Fink considera la pieza teatral, en la que los demás fenómenos fundamentales pueden ser representados, también como un juego (*Spiel*), a saber, aquel que está destinado a la visión (*Schau*).

62 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/5. Sein und Endlichkeit*, 220.

sarrollo del movimiento ontogénico que él es. Para Fink, no solo el mundo no tiene un fundamento, sino que tampoco tiene una meta o fin. Ciertamente, en los seres del mundo –en el orden vegetal, animal y humano– se reconocen multitud de aspiraciones, perseguidas incluso con pasión y esmero, pero el mundo mismo no nos hace saber que persiga ningún fin. A diferencia de muchas religiones y de interpretaciones filosóficas que ven el desarrollo del mundo como el proceso de realización de una redención o de una racionalidad absoluta en él contenida, para Fink no hay nada que nos justifique a afirmar que el mundo persigue un fin. Es un juego que se juega solo por jugar. «El mundo como tal carece en sí de fines, tampoco tiene un valor y permanece fuera de toda evaluación moral – está “más allá del bien y del mal”»⁶³. Sin embargo, él, que no tiene fundamento ni condición alguna, establece los fundamentos y las condiciones que rigen las relaciones entre los entes. Él, que no persigue fin alguno, ofrece las vías que deben recorrer los entes para alcanzar sus fines. Él, que no tiene valor alguno, hace ser todo aquello que es valioso. Él «mantiene abierto los espacios y los tiempos para el carácter fundado, teleológico, pleno de sentido y valioso del ser de las cosas»⁶⁴. Este mantener abierto es precisamente el imperar del mundo en el ente que se ve reflejado por antonomasia en el modo en que el juego rige sobre aquello que en él se recrea. Por ello mismo, en el juego de los hombres relucen los rasgos fundamentales del mundo. Por ello, también, tanto el juego como los demás fenómenos fundamentales pueden resultar «modelos operativos» o «vías de la comprensión del ser y del mundo»⁶⁵. Si el hombre puede acceder a estas vías, no es porque ellas representen una antropomorfización del mundo, sino porque el juego mismo es cosmo-mórfico. Sin embargo, la recreación y el modelo operativo tienen sus límites. El mundo del juego no es el juego del mundo. El símbolo del juego falla, primero, porque el

63 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/5. Sein und Endlichkeit*, 220.

64 Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/5. Sein und Endlichkeit*, 220.

65 Eugen Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze* (Freiburg/München: Alber, 2004), 276.

juego del mundo es un juego sin jugador. Un juego que se juega a sí mismo, y, segundo, porque, a diferencia del mundo del juego, el juego del mundo no es una *apariencia* en la que se mezclan realidad y ficción, sino un movimiento de *aparición* universal del ente. «Todo ente es un juguete cósmico»⁶⁶.

Conclusión: mundo, ciencia, religión

C. Nielsen, teniendo en cuenta el carácter especulativo, alusivo y simbólico del pensamiento cosmológico de Fink, plantea la cuestión de «si y cómo es posible transferir estos modos de comprensión al concepto filosófico, al rigor filosófico de "mostrar a través del decir", o si no debemos con ellos abandonar definitivamente el ámbito de la filosofía»⁶⁷. Y concluye que esta «sigue siendo una cuestión abierta». En realidad, la respuesta es meramente retórica, porque la pregunta se contesta a sí misma cuando presupone que habría que trasladar al ámbito del rigor del concepto filosófico los modos de comprensión del mundo con los que Fink opera. De hecho, algún intérprete de Fink piensa que esto no es de ningún modo posible. Así, por ejemplo, Thomas Franz afirma que el operar con los modelos no rigurosamente conceptuales de comprensión empleados por Fink trae como consecuencia que «en última instancia queden fuera de mira como posibles interlocutores no sólo la metafísica occidental, sino también las ciencias naturales, que son hoy instancias efectivas para el planteo de cuestiones antropológicas y cosmológicas»⁶⁸.

En contra de estas posturas, estimo que es posible defender el carácter fenomenológico del pensamiento finkeano, así como considerar que su noción de mundo está perfectamente abierta a la interlocución con las cosmologías científicas y puede ofrecerles a estas una tematización del suelo desde el cual se desarrollan. A mi modo de ver, lo que no resulta fenomenológico es la exigencia de

66 Cf Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/5. Sein und Endlichkeit*, 223.

67 Cathrin Nielsen, «Kategorien der Physis. Heidegger und Fink», en *Welt Denken*, 181.

68 Thomas Franz, «Weltspiel und Spielwelt. Eugen Finks symbolische Kosmologie», 264.

trasladar al concepto el modo cosmológico de comprender el mundo. Concepto es lo que contiene y delimita los entes intramundanos. No se ve cómo el mundo, en tanto cosmos que todo lo abarca, podría, pues, ser contenido en un concepto. Si fenomenología es mostrar a través de un decir que surja del modo en que se da aquello que se quiere mostrar, entonces el pensamiento de Fink es fenomenología, porque el mundo se da de modo tal que solo puede ser aludido y simbolizado. Pretender otra cosa es ignorar la diferencia cosmológica. Además de fenomenológica, la cosmología de Fink resulta plenamente compatible con las cosmologías científicas. Ello por una razón esencial, a saber, porque el filósofo, sobre la base del modelo operativo del juego, comprende el universo como la conjunción de un fundamento generador infundado, que hace aparecer los entes, con el despliegue de una legalidad específica, que determina las relaciones entre ellos. Y este es precisamente el eje sobre el cual giran las cosmologías científicas. En efecto, el hecho de que el origen de todo sea indecible, de que el mundo no tenga razón de ser alguna y no pueda ser pensado más allá de una unicidad o singularidad originaria (*Einzigkeit*) de la que brotan los seres y el conjunto de leyes que rigen todos los por qué y las relaciones entre los seres es plenamente compatible con la concepción de una singularidad originaria, impuesta en las cosmologías científicas actuales. Igualmente, el hecho de que esta singularidad se despliegue como creatividad de todo aquello que es y matriz espacio temporal en la que aparece todo lo que aparece resulta no solo compatible con las cosmologías científicas, sino que también es otro modo, a saber, el de la filosofía fenomenológica, de aludir aquella singularidad de la que habla la ciencia y cuyo despliegue habría generado tiempo, espacio, materia, energía y las leyes naturales que rigen el comportamiento de lo que es. Finalmente, es posible y legítimo preguntarse si la idea del espacio-tiempo como dispersión originaria y originante surgida como eclosión que hace ser y regula a todo lo que es en el espacio y el tiempo no es sino un intento alusivo de referirse, por cierto, de otra manera y con otro lenguaje, a aquello a lo que las cosmologías



actuales intentan también aludir con la noción de «horizonte de sucesos». Me pregunto, en conclusión, si la idea cosmológico-científica de singularidad como origen del universo y la cosmológico-filosófica de unicidad del mundo como fundamento originario de todo no se remiten la una a la otra; y si, por tanto, las cosmologías contemporáneas no pueden encontrar en la visión finkeana un punto a partir del cual ellas pueden empezar a pensar el cosmos.

Pero si aceptamos que esta cosmología fenomenológica puede entablar un diálogo fructífero con las provenientes de las ciencias naturales, ¿no debemos, consecuentemente, afirmar la incompatibilidad entre ella y la visión religiosa? ¿No se acentúa, incluso, esta incompatibilidad con la afirmación de Fink de que el mundo no tiene fin ni se encamina a redención ninguna ni puede ser el teatro de la revelación de un Dios, puesto que los dioses son también entes intramundanos? Sin dudas, es una línea de pensamiento posible. «Según Fink la cuestión de Dios permanece necesariamente anclada en una visión metafísica. La consideración de Dios como un ente exterior al mundo parece incompatible con un pensamiento que procura, partiendo de la metafísica, ganar el acceso a una dimensión cosmológica, que precisamente fue ignorada por la metafísica (...)»⁶⁹. Lo afirmado aquí por V. Cesarone es cierto, siempre y cuando se reduzca la cuestión de Dios a la de un ente comprendido de modo intramundano y luego proyectado a un ilusorio extra-mundo. Sin embargo, estimo que la cosmología finkeana no solo está abierta a, sino que constituye una interpelación en favor de la experiencia religiosa si la comprendemos de un modo más amplio como estremecimiento ante el milagro y lo Divino. En efecto, la cosmología de Fink, cuando afirma que el mundo no tiene fundamento alguno y que no hay razón para que él se haya desplegado de acuerdo con leyes que generan un cosmos en el que pudo aparecer un existente abierto al universo, no hace sino refrendar el triple milagro: que haya universo, que este configure un orden y no un caos y que ese orden

69 Virgilio Cesarone, «Vom Göttlichen aus der kosmologischen Differenz her», en *Welt Denken*, 315.

responda a una legalidad tal que haya permitido el surgimiento de seres –hasta donde sabemos los hombres– que pueden experimentar el cosmos, seres a los que se les aparece el movimiento de aparición. No algo que se da en el mundo en contra de las leyes del mundo, sino que el mundo mismo se dé y en su darse dé el orden cósmico y la vida, ese es el milagro originario y el origen del estremecimiento que, en última instancia, es inherente a todo sentimiento religioso. Por ello, es posible sostener que la cosmología de Fink, antes que negar, silenciosamente y sin aspavientos, convoca a la más profunda religiosidad humana. La concepción cosmológica de Fink, fundada en el milagro, se halla marcada por lo que podríamos llamar lo Divino. Con el término «Divino» no referimos ninguna instancia oculta y mitológica, ni tampoco practicamos teología encubierta. Lo Divino mienta tan solo el hecho de que, sin que haya ni pueda haber razón alguna para que ello haya ocurrido y ocurra, *todo* está traspasado por un movimiento creador y recreador infinito. Gracias a él somos, pues nos ha dado a nosotros, como a todos los seres, el ser y el tiempo para que seamos; y, llegado el momento, habrá de disponer de ese ser. La idea de la omnipresencia (no así la idea metafísica de ubicuidad de un ente) de lo Divino como creatividad resulta, entonces, inescindible de la cosmología finkeana. Si se tiene en cuenta que lo Divino del mundo no es una cosa en el mundo, ni la suma de cosas y procesos del mundo, sino, antes bien, la generatividad, creatividad y vitalidad que hace ser al conjunto de cosas y procesos que son en el mundo, entonces puede darse la razón a N. Depráz, y afirmar: «A través de la mundanidad divinizada, pero no divinizada de modo idolátrico, se abre un camino en dirección a una concepción no onto-teológica del ideal. Éste encuentra su justificación en la idea de una cosmología fenomenológica»⁷⁰. En qué medida es esta religiosidad cosmológica, que remite al milagro y a la omnipresencia de lo Divino, conciliable con una visión religiosa

70 Natalie Dépraz, «Die Frage des Ideals an Hand des Ausdrucks "der göttliche Mensch in uns/ in sich"», en *Eugen Fink. Sozialphilosophie–Anthropologie–kosmologie–Pädagogik–Methodik*, ed. Anselm Böhmer (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006), 112.

positiva, y, más específicamente, con la cristiana es una cuestión digna de ser pensada, pero que aquí no podemos abordar.

En la medida en que nos ofrece un mismo suelo donde arraigar tanto las cosmologías científicas como el sentimiento religioso, la noción filosófica de mundo de Fink se desvela como base común y punto originario de encuentro y diálogo entre dos visiones del universo que, cual planetas errantes, día tras día parecen alejarse más y más la una de la otra. Ella representa también uno de los más denodados esfuerzos del pensamiento contemporáneo por decir aquel punto arquimédico que es a la vez la fuente desde la que mana y el río que atraviesa todo lo que es y deja de ser.

Bibliografía

Cesarone, Virgilio. «Vom Göttlichen aus der kosmologischen Differenz her». En *Welt Denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, editado por Cathrin Nielsen y Hans Rainer Sepp, 308-320. Freiburg/München: Alber, 2006.

Dépraz, Natalie. «Die Frage des Ideals an Hand des Ausdrucks "der göttliche Mensch in uns/ in sich"». En *Eugen Fink. Sozialphilosophie–Anthropologie– kosmologie–Pädagogik–Methodik*, editado por Anselm Böhmer, 103-113. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

Fink, Eugen. *Gesamtausgabe Band III/1. Phänomenologische Werkstatt Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*. Freiburg/München: Alber, 2006.

Fink, Eugen. *Gesamtausgabe II/5. Sein und Endlichkeit*. Freiburg/München: Alber, 2016.

Fink, Eugen. *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, Freiburg/München: Alber, 2018.

Fink, Eugen. *Gesamtausgabe II/7. Spiel als Weltsymbol*. Freiburg/München: Alber, 2010.

- Fink, Eugen. *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg/München: Alber, 2004.
- Franz, Thomas. «Weltspiel und Spielwelt. Eugen Finks symbolische Kosmologie». En *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, editado por Cathrin Nielsen y Hans Rainer Sepp, 250-265. Freiburg/München: Alber, 2011.
- Fumagali, Sara. *Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog*. Baden Baden: Ergon, 2017.
- Garrido Maturano, Ángel Enrique. «La vía del mundo. Una introducción a la concepción del espacio de E. Fink y a su sentido cosmológico». *Nuevo Pensamiento* 17, Vol 11 (2021): 79-105.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.
- Husserl, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, *Husserliana* XXXIX. Dordrecht: Springer, 2008.
- Janssen, Paul. «Die Sterblichkeit der irdischen nach Fink und Heidegger in Abhebung gegen Husserls transzendentalen Subjektivismus». En *Welt Denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, editado por Cathrin Nielsen y Hans Rainer Sepp, 134-153. Freiburg/München: Alber, 2006.
- Lazzari, Ricardo. «Nachwort des Herausgebers». En Eugen Fink, *Gesamtausgabe II/5. Sein und Endlichkeit*, 691-715. Freiburg/München: Alber, 2016.
- Martínez Carrasco, Alejandro. «Acontecimiento, mundo y sociedad en Eugen Fink». En *Opere et Veritate. Homenaje al profesor Ángel Luis González*, editado por Enrique Alarcón, Agustín Echevarría, Miguel García Valdecasas y Rubén Pereda, 497-514. Pamplona: Eunsa, 2018.
- Nielsen, Cathrin. «Kategorien der Physis. Heidegger und Fink». En *Welt Denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*,





editado por Cathrin Nielsen y Hans Rainer Sepp, 154-183. Freiburg/München: Alber, 2006.

Nielsen Cathrin y Sepp Hans Rainer. «Welt bei Fink». En *Welt Denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, editado por Cathrin Nielsen y Hans Rainer Sepp, 9-24. Freiburg/München: Alber, 2006.

Sepp, Hans Rainer. «Medialität und Meontik. Eugen Finks spekulativer Entwurf». *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1998): 85-93.

Stanciu, Ovidiu. «Vers une pensée du «monde lui-même». Eugen Fink et les perspectives d'une philosophie cosmologique». *Revue Philosophique de Louvain* 4, Vol. 114 (2016): 655-682.

📄 Enviado: 16 de septiembre de 2021

✓ Aceptado: 19 de noviembre de 2021

