

LA VÍA DEL MUNDO. Una introducción a la concepción del espacio de E. Fink y a su sentido cosmológico

The way of the world. An introduction to E. Fink's conception of space and its cosmological meaning

Ángel Enrique Garrido Maturano¹ (CONICET/Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI), Resistencia, Argentina).

hieloypuna@hotmail.com

Argentina.

Artículo Recibido: septiembre de 2020

Artículo Aprobado: diciembre de 2020

En memoria de Juan Carlos Scannone. Con admiración y agradecimiento

Resumen

El artículo introduce la noción de mundo y diferencia cosmológica en el pensamiento de Eugen Fink y analiza el concepto de espacio en clave cosmológica como espacio del mundo. En primer lugar el análisis muestra el espacio-tiempo como acontecimiento de eclosión o abrimiento que genera el campo de aparición de los

¹ **PROF. DR. ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO-MATURANO**, nacido en el año 1964 en Buenos Aires; estudio de filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Universität Freiburg i.Br. Doctorado: *Fundamentos, determinación y testimonio de la relación ética en el pensamiento de E. Levinas*, Buenos Aires, 1996; desde 1998 Miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires; desde 2000 miembro del comité de doctorado de la UNNE.. Ex becario DAAD y Humboldt. Desde 2017 investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Geohistóricas de Resistencia, más de 145 publicaciones entre libros, capítulos de libro y revistas científicas de 16 países.

entes y les concede su localización. A continuación explicita las nociones de dispersión, distensión e instanciación como características esenciales de la espaciación originaria del espacio. Finalmente resalta las convergencias fundamentales entre la comprensión del espacio en la cosmología finkeana y las tesis centrales de la cosmología científica contemporánea.

Palabras clave: Fink – Espacio – Mundo – Cosmología – Eclosión.

Abstract

The article introduces the notion of world and cosmological difference in Eugen Fink's thinking and analyzes the concept of space in cosmological key as space of the world. First the analysis shows space-time as an event of hatching or opening that generates the field of appearance of the beings and gives them their location. It then explains the notions of dispersion, distension, and instantiation as an essential feature of the original spacing of the space. Finally, it highlights the fundamental convergences between the understanding of space in Fink's cosmology and the central theses of contemporary scientific cosmology.

Key-words: Fink – Space – World – Cosmology – Hatching.

I Introducción

En la lección universitaria del semestre de invierno de 1955/56, pronunciada en la Universidad de Friburgo y publicada por la editorial Alber en 2018 como tomo II/6 de sus obras completas con el título "*Sein, Wahrheit, Welt. Vor-fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*"², se pregunta Eugen Fink: "¿Es acaso el mundo en algún sentido *en el espacio y en el tiempo*?"³ Y se responde de modo contundente: "El mundo no es en el espacio como una cosa corpórea inconmensurablemente grande, sino que el espacio, en el cual son todas las cosas corpóreas, es el espacio del mundo."⁴ Esta aseveración está hecha, además, en el contexto de unas lecciones cuyo sentido fundamental es, según términos del propio

² FINK, Eugen, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, Freiburg/München, Alber, 2018, p. 141. Sigla: GA II/6.

³ GA II/6, p. 325.

⁴ GA II/6, p. 325.

filósofo, “permitir que se ilumine el horizonte cosmológico de la cuestión del ser.”⁵ Las observaciones que aquí comienzan tienen precisamente por tema tanto exponer los fundamentos de esta concepción finkeana, según la cual el espacio no es una suerte de vacío que contiene dentro de sí el mundo con todas sus cosas, cuanto explicitar el sentido que ella pueda tener de cara a las cosmologías científicas contemporáneas.

Un estudio de esta naturaleza –una introducción a una cuestión específica del pensamiento de Eugen Fink– debe ser consciente de que se aventura en un terreno que –para la investigación filosófica y el debate académico hispanoamericano, tan susceptible a los temas de moda– no sólo permanece prácticamente inexplorado, sino que, además, es considerado *a priori* poco interesante para enviar allí alguna pequeña incursión exploratoria. El hecho es que, si la filosofía de Fink no ha gozado del reconocimiento que merece y si la vigencia de su obra no ha sido, sobre todo en nuestro medio, suficientemente contemplada, 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 que constituye el núcleo de sus preocupaciones– 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. Su pensamiento resultaría, entonces, excluible del campo del debate filosófico vivo por resultar de desarrollos, en última instancia, redundantes o marginales⁶. A mi modo de ver, una conclusión tal constituye, sin dudas, una soberana 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, particularmente desde la postguerra, a elaborar un pensamiento original, cuyo tema central es el mundo, abordado por él en términos cosmológicos a-subjetivos y ya no como horizonte de los horizontes de la percepción intencional del sujeto trascendental. Del mismo modo, su cercanía a Heidegger no impide distinguir esencialmente ambos pensadores. Y ello porque Fink antepone a la famosa

⁵ GA II/6, p. 208.

⁶ En gran medida está contribuyendo a poner de manifiesto la falsedad de tal prejuicio y a vivificar de modo creciente el interés por la filosofía finkeana, sobre todo en Alemania, Francia e Italia, la aparición en curso de sus obras completas en la editorial Alber de Friburgo bajo la edición de H. R. Sepp, C. Nielsen y S. Grätzel, y con el aporte documental de la *Internationale Eugen Fink-Forschungsstelle* de la ciudad de Mainz.

“diferencia ontológica” su propia y fundamental “diferencia cosmológica”, a saber, aquella que establece que el mundo es distinto de e irreductible a los entes intramundanos, por lo cual tampoco puede ser concebido como una estructura de la comprensión del ser del *Dasein*. Este último resulta, por cierto, el ente que comprende el ser y al que se le manifiesta el mundo; él es un ente que no sólo aparece en el mundo, sino al que el mundo se le aparece; pero, en el fondo, el *Dasein* pertenece al y fue generado por el cosmos tanto como cualquier otro ente, en lugar de ser el cosmos generado por el *Dasein*.

En el contexto de una filosofía que parte, pues, de la diferencia cosmológica como eje de su pensamiento este trabajo habrá de preguntarse por la comprensión del espacio. Preguntarse por el espacio desde la diferencia cosmológica significa, en concreto, que aquí no nos interesa la noción de espacio subjetivo, ya sea que se lo conciba como horizonte perceptivo constituido a partir del cuerpo como punto cero de las orientaciones⁷, ya sea como forma pura de la intuición humana, ya como situación existencial en que un humano individual o un colectivo temporalizan su existencia, sino que aquí lo que está en cuestión es el espacio real-efectivo como aquello a través de lo cual acontecen la totalidad de las cosas y los procesos que llamamos universo. Esta pregunta por el espacio universal, el espacio del mundo (*Weltraum*) o, dicho de un modo más preciso, por el mundo como espacio persigue tres objetivos definidos. En primer lugar, mostrar, siguiendo a Fink, en qué medida el espacio es el que sitúa las cosas, en lugar de ser las cosas intramundanas las que se sitúan en un medio vacío e inerte que sería el espacio. En este sentido, partimos

⁷ En cierto sentido puede decirse que la concepción cosmológica del espacio de Fink recorre el camino inverso a la noción husserliana. Husserl va de lo más cercano, el cuerpo propio como punto cero del espacio, a los horizontes espaciales más lejanos por un proceso constitutivo de ampliación sucesiva de horizontes perceptivos operado por el sujeto trascendental. Fink, por el contrario, va de lo más lejano, la totalidad del espacio cósmico, a lo más cercano, el espacio que ocupan las cosas que nos rodean y que ocupamos nosotros mismos como entes corporales, en cuanto, para él, no somos nosotros los que constituimos el espacio sideral, le todo del cielo y de la tierra, desde nuestro espacio más cercano, sino que este espacio cercano y nuestro propio cuerpo como punto cero de las orientaciones en él es visto como un resultado del movimiento ontogénico-espaciante que la tierra y el cielo –el cosmos todo– son. Por ello puede afirmarse con C. Nielsen que la fenomenología de Fink “se obliga a recorrer el camino inverso que va desde la lejanía al mundo de las cosas cercanas, pero no desde la lejanía metafísica de las causas y fundamentos primeros, sino desde la lejanía oscura y digna de ser pensada de la relación que vincula el tiempo con el espacio, el cielo con la tierra y el principio de iluminación del mundo con su fundamento cerrado.” NIELSEN, Cathrin, “Kategorien der Physis. Heidegger und Fink”, en: Cathrin Nielsen y Hans Rainer Sepp (eds.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg/München, Alber, 2011, pp. 154-183; aquí: p. 173.

de la hipótesis según la cual el espacio no resulta de la localización de los entes intramundanos, es decir, de la sumatoria de coordenadas vacías o “lugares” ocupados por las cosas, sino que es el propio espacio el que *da* el ser espacial a los entes espaciales y el que, en función de su propia dinámica, las localiza y relocaliza constantemente. En segundo lugar y en estricta correlación con el punto anterior, aspiramos a elucidar hasta qué punto puede considerarse que el espacio en su sentido originario no es un mero sustrato o magnitud extensiva del movimiento, sino que él mismo es movimiento. En este sentido partimos de la hipótesis de que el espacio no es un vacío en que surge el universo, ni el vacío que se extiende entre los entes del universo, sino que el surgimiento y expansión del universo es generación de espacio. Desde este punto de vista, el espacio puede ser comprendido como un acontecimiento de eclosión dispersiva, cuyos trazos esenciales son, como veremos, la distensión y la instanciación. Finalmente nos proponemos resaltar la significación que la filosofía del espacio de Fink puede llegar a tener como un puente tendido entre las cosmologías fenomenológica y científica. Aquí nos rige la suposición de que la noción finkeana de espacio no sólo es convergente con la cosmología contemporánea, en particular con las afirmaciones de una constante universal y la postulación de la energía oscura, sino que constituye una suerte de interpretación *avant la lettre* del *sentido* del espacio en la cosmología contemporánea.⁸

En lo que al método respecta, esta indagación acerca del espacio cosmológico seguirá los principios de la propia metodología finkeana y habrá de regirse 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 espacio, procura, en primer lugar, explicitar lo que él esencialmente no es. La fenomenología negativa no nos dice, entonces, ni qué sea el espacio ni cómo pueda ser constituido, sino que, por lo pronto, nos dice qué *cosa* no es el espacio y en qué medida él no puede ser constituido, para que el todo del espacio cósmico, que, como tal, no aparece, se

⁸ En este sentido puede suscribirse por entero la afirmación de Sara Fumagali en referencia a la relación entre la cosmología finkeana y la ciencia contemporánea: “La posición que se debe adoptar de cara a una nueva ciencia no consiste para Fink en superar el horizonte de sus posibilidades, sino en llenarlo de sentido.” FUMAGALI, Sara, *Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog*, Baden Baden, Ergon, 2017, p. 142.

trasluzca desde esta negación como la condición constituyente del aparecer de todo lo que llega a constituirse y puede aparecer en el espacio. El espíritu de la fenomenología negativa 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.”⁹. La fenomenología negativa habrá de complementarse, en nuestro caso, con una especulación trascendental. El término especulación se ha convertido en sinónimo de arbitrariedad. Sin embargo, la filosofía especulativa finkeana responde al esfuerzo intelectual por acceder a la condición trascendental y necesaria 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 antojadizas, sino de, a partir del aparecer mismo del ente intramundano, elevarse hacia una noción trascendental no fenoménica de espacio que permita comprender la condición de posibilidad del espacio espaciado, es decir, del espacio ocupado y configurado por los entes que en él aparecen, se extienden y mueven. 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.”¹⁰ En consecuencia, si Fink reanima el método especulativo, esto debe ser visto, antes que como una imposición arbitraria de esquemas ideales de pensamiento a la realidad, como el esfuerzo por alcanzar el fundamento trascendental suficiente de una cierta unificación de la diversidad de entes, relaciones y procesos que experimentamos en el aparecer de lo que aparece como realidad efectiva. Y este esfuerzo especulativo-trascendental no tiene como meta final elaborar un concepto demostrable acerca de lo que sea el espacio cósmico y cuál su causa. Una pretensión tal es patentemente imposible, porque el espacio-tiempo del mundo no es un concepto ni el efecto de ninguna causa, sino el confín último, originario y originante, en el que puede acontecer toda mostración que justifique una demostración y desde el cual se hace posible cualquier relación causal. Antes bien, de lo que se trata aquí es de tomar conciencia de la necesidad de plantear correcta y no reductivamente la pregunta por el espacio del mundo, en

⁹ SEPP, Hans Rainer, “Medialität und Meontik. Eugen Finks spekulativer Entwurf”, en: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1/1998, pp. 85-93; aquí: p. 93.

¹⁰ NIELSEN, Cathrin y SEPP, Hans Rainer, “Welt bei Fink”, en: *Welt Denken*, pp. 9-24; aquí: p. 15.

tanto esta pregunta “da que pensar” y requiere que constantemente se ahonde en su fundamentalidad y se advierta la infinita vastedad de su alcance.

II Mundo en sentido cosmológico.

Dijimos que el espacio en el contexto del pensamiento finkeano es considerado siempre desde una perspectiva cosmológica, esto es, lo que para Fink está en cuestión es el “*Weltraum*” o “espacio del mundo”. ¿Pero qué es lo que habrá de entenderse originariamente por mundo? Ante todo, es menester tener en cuenta que el mundo no es una cosa. La diferencia cosmológica establece la esencial distinción entre mundo y entes intramundanos. Por lo tanto, una sumatoria de la totalidad de las cosas sólo puede darnos muchas cosas, incluso todas las cosas, pero no el mundo, pues el resultado de sumar cosas o entes intramundanos sólo da más entes intramundanos y estos, para Fink, son esencialmente diferentes del mundo.

El mundo tampoco es la cosa-recipiente que contiene, cual una jarra el vino, todos los entes intramundanos. Así concebido, como recipiente o contenedor, el mundo carece en y por sí mismo de cualquier propiedad intrínseca esencialmente diferente de las propiedades de las cosas. Su función se limita, en este caso, a ser un ente gigante que contiene a los demás entes. De acuerdo con esta concepción del mundo como recipiente o bóveda celeste, que encuentra su punto de anclaje en la ontología aristotélica, no serían los entes los que surgen en el mundo como resultado de los procesos generativos primordiales, constituyentes y ontogénicos que hacen ser al mundo, sino que el mundo surgiría en un segundo momento como aquella cosa inconmensurablemente grande que se forma por adición y cerrazón de los lugares que ocupan los entes. Por ello –nos dice Fink– Aristóteles descarta la pregunta por el espacio que habría más allá del límite exterior del mundo, pues ello no podría ser sino el vacío o la nada, En efecto, para este modelo sólo hay mundo (y espacio) como lugar o sustrato en el que se emplazan las cosas y que contiene todos su movimientos. Este mundo-recipiente no tiene, pues, en sí mismo operatividad ni funcionalidad ni vida alguna: sólo se comprende sobre la base del movimiento de las cosas. “Él no es por cierto algo *de* la cosas, pero no es sin

ellas.”¹¹ Por ende, donde termina el movimiento cósmico, termina también el espacio y, con él, el mundo. Entonces es necesario suponer la nada vacía como aquello impensable en lo que el mundo “flota”. La cuestión no cambia sustancialmente si se supone que el número de cosas y la extensión del mundo son infinitas, puesto que, en este último caso, habría que suponer también una nada abstracta o vacío absoluto como aquello hacia lo que el mundo infinitamente se extiende. Ello conduce a la paradoja de tener que aceptar la nada como preexistente al y condición de posibilidad del mundo; más aún: como aquello mismo hacia lo que se extiende el mundo. El mundo, lo que todo lo abarca, en el caso de un mundo infinito, sería, en última instancia, una extensión de nada. La ontología centrada en la cosa no puede comprender otro modo de ser que el cósmico, por lo que el mundo, que no es cosa, termina siendo nada. En síntesis, la imposibilidad de eliminar la nada o el vacío absoluto como borde externo del mundo o como aquello en lo que infinitamente se prolonga, y la suposición consecuente 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 movimientos, son las dificultades a las que conduce la comprensión del mundo ya sea como una cosa-recipiente inmóvil gigante o como un recipiente infinito e indefinido hecho, al fin y al cabo, de nada. Dificultades tales resultan, en última instancia, de suponer que las cosas son las que se mueven en un medio, lugar o sustrato inmóvil y vacío, que sería el espacio, y que el mundo es, en consecuencia, el todo inmóvil que contiene todos los lugares.

Menos aún es posible tratar de dar cuenta del mundo en su sentido cosmológico a partir de la noción ontológico–existencial de “mundo” como “en qué” de la existencia de un existente concreto, ya sea individual o colectivo. En efecto, en este caso el mundo, que es lo otro que el ente, quedaría reducido a estructura de ser del ente existente. Es lo que ocurre en el análisis del mundo de *Sein und Zeit*. La crítica no impugna ni que el existente sea un “ser-en-el-mundo” en el sentido que Heidegger lo explicita, ni que el mundo en su significado antropológico-existencial pueda constituirse tal cual se lo describe en la obra magna del filósofo de Messkirch. Lo que aquí se impugna es que pueda reducirse a este sentido antropológico el mundo en su significado *cosmológico*. En lo que a este

¹¹ GA II/6, p. 184.

significado respecta, permanece *Sein und Zeit* en la misma oscuridad de la ontología aristotélica, al considerar el mundo como la sumatoria total de los entes cósmicos intramundanos. Como esta oscuridad bloquea el acceso a lo propio del universo como movimiento omni-abarcante de individuación, que lleva cada cosa a su aparecer y le brinda su propia espacio-temporalidad, se privilegia por sobre la falsa idea cósmica del mundo el concepto ontológico-existencial. Entonces el carácter mundano del *Dasein* es “interpretado como movimiento originario de constitución de mundo, de temporalización y espaciación, de modo tal que se le transfiere al *Dasein* rasgos esenciales del mundo mismo.”¹² Con lo cual “la constitución de ser del *Dasein* no es explicitada desde su apertura al obrar imperante del mundo, sino que, inversamente, el mundo es elucidado desde la estructura del constituir mundo propia del *Dasein*.”¹³

¿Pero si el mundo no es ni la sumatoria de las cosas, ni una cosa gigante finita o infinita, ni una estructura del existente, qué es entonces el mundo? Un trabajo detallado de la noción de mundo en el pensamiento de Fink excede los marcos de este artículo, por lo que nos limitaremos a centrarnos en aquellos trazos esenciales de su comprensión del tema que nos permitan acceder mejor al espacio como “espacio del mundo”. Ante todo es menester comprender que mundo es para Fink un término en esencia trascendental: mundo no son las cosas, ni muchas ni todas, sino aquello que hace ser a lo que es, que trae todo al aparecer, que le concede tiempo y espacio y que configura a lo que aparece como un cosmos en virtud de las leyes que rigen sus relaciones mutuas. Concebido como un trascendental a-subjetivo, su característica esencial –aquella que lo hace un *universo*– es la de darse como *el proceso de constitución y estructuración* de un todo unitario que abarca y congrega la totalidad de sistemas parciales. El mundo resulta único en el doble sentido de ser uno y de ser aquello que unifica la totalidad de los entes. Este carácter doble es lo que define la unicidad o singularidad (*Einzigkeit*) del mundo. Como unicidad, el mundo es un movimiento a la vez genésico, destructor y ordenador. Hace surgir y disuelve, deja emerger y vuelve a hundir, pero también configura, refigura y estructura la totalidad de lo que es en el espacio-tiempo que él

¹² FINK, Eugen, *Gesamtausgabe II/7. Spiel als Weltsymbol*, Freiburg/München, Alber, 2010, p. 67. Sigla GA II/7.

¹³ GA II/7, p. 67.

mismo establece. El mundo es, pues, en esencia, *movimiento ontogénico de generación, configuración y transformación*. Como tal, unifica a todos los entes que son generados, destruidos, regenerados y regulados por su continuo devenir. 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 nulifica lo que es o deja en la nada lo que no puede ser. 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.”¹⁴ In-finitud tiene aquí un doble sentido. Primero el de no estar delimitado por nada, puesto que todo lo que es e incluso la nada de lo que no llega a ser resulta o no resulta del mundo como movimiento ontogénico y, en este sentido, a él pertenece. Segundo, el de no ser definible, porque el mundo no es ni los entes intramundanos, que son aquellos que pueden ser de-finidos en función de los límites de su entidad, ni tampoco una mera nada, sino aquello inasible que hace ser y “cosmo-morfiza” u ordena a los entes intramundanos, a la par que deja en el no ser a lo que no es nada. En virtud de su condición de unicidad ilimitada e indefinible, el mundo no es susceptible de ser experimentado ni conceptualizado, sólo puede ser padecido en tanto nosotros mismos estamos insertos en el movimiento ontogénico cosmo-morfizador que el universo es.

Como movimiento ontogénico el mundo es también y concomitantemente aquello que da espacio y que da tiempo: es aquel principio generador que, haciendo ser a lo que es, hace ser el espacio-tiempo de lo que es. El mundo, puede, por tanto, ser concebido como el movimiento de eclosión de la totalidad del ser que, en su eclosionar, genera la continuidad espacio-temporal de la totalidad de las cosas. Finalmente, además de movimiento ontogénico, cosmo-morfizador y espacio-temporalizante, el mundo es también un movimiento “fenomenológizante”, puesto que es aquello que genera aquel ente –hasta donde sabemos los humanos- al cual se le puede aparecer lo que es. Quizás se puedan fusionar estos tres movimientos concomitantes e inescindibles a través de los cuales el mundo, pensado desde la diferencia cosmológica, (más que ser) *impera (waltet)* en la noción de *creatividad* que traspasa todas las cosas. Por creatividad ha de entenderse aquí una capacidad

¹⁴ GS II/6, p. 495.

o potencialidad que genera la totalidad de procesos (y las leyes naturales que los regulan) a través de los cuales la realidad aparece, se individua y estructura. El mundo, cósmicamente pensado, es concebible, entonces, como el *entramarse de relaciones creativas originantes y configurantes*: como el todo de la creatividad. Y la creatividad como el fundamento originario de todos los entes. En tanto esta creatividad funge como el fundamento de todo, el mundo en sentido cosmológico se muestra como la condición trascendental por antonomasia tanto de los entes objetivos como subjetivos, tanto de las cosas como de los existentes. Esta prioridad trascendental del mundo la refrenda 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 misma. 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 trascendental. Ahora bien, ¿cómo entender el espacio cósmico en un mundo o universo así concebido?

III El espacio del mundo

La cosmología finkeana no se interesa por la génesis espacial secundaria. Esta última resulta de la constitución del espacio subjetivo en función de, por un lado, el punto cero establecido por el cuerpo y, por otro, su sistema de cinestias. Antes bien, en el caso de Fink se trata, como afirma K. Novotny, “de trasladarse a la perspectiva del mundo mismo; no de encontrar el camino desde los sedimentos del movimiento del mundo en el aparecer secundario, sino desde el aparecer primario que conduce a la manifestación del fundamento mismo.”¹⁵ ¿Pero cómo ponerse en marcha en un camino que intente asir el espacio no desde la situación y movimientos ya espaciales (y, por tanto, secundarios y sedimentados en el espacio

¹⁵ NOVOTNY, Karen, “Die Welt und das Ereignis des Erscheinens. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz”, en: Cathrin Nielsen y Hans Rainer Sepp (eds.), *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, Freiburg/München, Alber, 2019, pp. 201-221; aquí: p. 215.

del mundo) de un ente intramundano –el cuerpo–, sino desde el movimiento primario por el cual se espacia el mundo mismo? ¿Cómo trasladarse a la perspectiva del mundo, entendido éste en su sentido cosmológico? Sólo es posible empezar a avanzar por un camino tal si partimos de dos premisas. Primero, el espacio no puede ser pensado desde la idea de espacio-espaciado, es decir, como un sustrato que se determina y configura en función de la distancia cuantificable entre dos entes en él situados, aun cuando uno de ellos sea el punto cero de las distancias. Por el contrario, Fink intenta asir el espacio-espaciante, esto es, el darse o abrirse del espacio dentro del cual pueden llegar a acontecer y ser situadas las entidades intramundanas, incluido el sujeto corporal. Segundo, esta dinámica de abrimiento o eclosión (*Aufgang*), en virtud de la cual “se da” espacio, es inescindible del movimiento del aparecer. Teniendo constantemente ante la vista estas dos premisas, Fink no vacila en afirmar que “no se puede conceder que las cosas se muevan y, *además y junto con ello*, tengan de por sí el movimiento del aparecer.”¹⁶ Recién cuando ellas han aparecido, es decir, cuando se han gestado las condiciones que permiten su constitución –lo cual no es un movimiento que ellas mismas cumplan, sino que es un resultado del mundo como movimiento ontogénico–, ellas pueden ser objetos de nuestra percepción y ser captado y conocido su movimiento peculiar. “Podemos, entonces, constatar su movimiento locativo, su crecimiento y mengua.”¹⁷ Ahora bien, el movimiento del aparecer es, *concomitantemente*, el movimiento por el que *aparece el espacio* como campo de aparición de lo que aparece. Pero este movimiento del aparecer que las hace posibles “*no aparece en absoluto en las cosas*”¹⁸ ya constituidas ni en sus movimientos. Los seres –desde una piedra, pasando por el hombre, hasta las más lejanas galaxias– no llegan a ser y luego, en un segundo momento, aparecen moviéndose o permaneciendo quietas en el espacio, sino que llegan a ser *en* el aparecer; y el aparecer *en* el que son y que los sitúa no es nada cósmico ni generado por la cosa. Ese “en” mienta precisamente *la espaciación del espacio que se abre en el aparecer de la cosa y posibilita su propio aparecer*. Es el eclosionar u “originación” misma del espacio, que, luego, en un segundo momento, podrá ser

¹⁶ GA III/6, p. 323

¹⁷ GA III/6, p. 324.

¹⁸ GA III/6, p. 324. (Cursivas del autor)

abstraído y determinado como distancia mensurable y configurada por las cosas que en él se encuentran, es decir, como espacio-espaciado. No son, por tanto, las cosas las que constituyen el espacio en función de su situación en un substrato vacío que ocupan, sino que el abrirse del espacio como campo que permite la constitución de las cosas es lo que permite la emergencia de estas últimas, lo que las emplaza en él y, además, lo que define la distancia que entre ellas se establezca. Al campo común de aparición, a la “situación de conjunto” (*Gesamtsituation*) que se genera posibilitando la aparición de un cierto grupo de cosas en las que *rige* un orden determinado, lo llama Fink “región” (*Gegend*). “Las cosas aparecen reunidas en una situación de conjunto, en un campo que las abarca e incluye a todas ellas, en una región.”¹⁹ La apertura de la región es lo que posibilita que los entes intramundanos emerjan concomitantemente con y en virtud de la emergencia de la región, esto es, que vean la luz en una presencia conjunta y que, gracias a ello, puedan mostrarse como objetos (*Gegenstände*) desde la región (*Gegend*). Sin embargo, como el propio Fink reconoce, “la referencia a la región no es inequívoca.”²⁰ Si por región entendemos una zona en sentido intramundano, esto es, una suerte de co-marca de-marcada por los entes que la ocupan, estamos de nuevo ante un “pedazo” grande de espacio, ante una cosa de inmenso tamaño que contiene dentro de sí otras cosas. Entonces esa zona ha sido abstraída de la dinámica “eclosionante” y genésica, que es el mundo en tanto hacedor y configurador de espacio, y pensada desde la idea de espacio-espaciado por los entes que en él se ubican. Estos entes tienen su espacio propio, delimitado por su figura, y están, por cierto, sitios o espaciados en el espacio locativo (*Ortsraum*). Ellos ocupan un lugar en la región, pero ésta “les precede en su ocupabilidad.”²¹ Que les “precede en su ocupabilidad” significa que la región se abre por sí misma como un momento del continuo proceso de devenir del mundo; y que lo hace de un modo tal que, abriéndose, gesta un “en dónde” en el cual están dadas las condiciones para que aparezca lo que en ella aparece y, al mismo tiempo, gesta las reglas que rigen el movimiento de los entes que aparecen en la susodicha región. Sólo cuando la región es pensada desde esta precedencia, el espacio que ella da –y que se agota

¹⁹ GA III/6, p. 324.

²⁰ GA III/6, p. 324.

²¹ GA III/6, p. 324.

en darse— es pensado como espacio-espaciante, como el movimiento de dación de espacio que el universo es. Un movimiento que constituye la condición de posibilidad de lo que pueda llegar a localizarse en el espacio-espaciado. La región, como acontecimiento de dación de espacio, concede a las cosas espaciales su sitio de localización y propagación, el campo en donde ellas pueden configurar sus límites, moverse y limitar unas con otras. En términos de Fink: “En la región las cosas son localizadas, en ella tiene cada cosa particular la determinación de su donde.”²² Sin embargo, esta condición *primi-genia* de la región de *dar* el campo de aparición que rige el aparecer y el movimiento de las cosas que en ella aparecen termina siempre oculto por los métodos usuales de determinación y medición de los lugares en función de las distancias que guardan en un cierto tiempo las cosas entre ellas. En otros términos, el espacio locativo que la región concede termina ocultando la región misma y considerándose como el espacio originario sin más. Y como este espacio locativo surge por un proceso abstracto de medición y cuantificación, se toma al espacio mismo como una suerte de sustrato vacío, como una especie de nada, que sólo existe gracias a las cosas que en él están, cuando, en verdad, es la eclosión del espacio como región lo que hace posible que haya cosas y que éstas tengan un sitio. Fink resume este proceso de ocultamiento magníficamente: “Las distancias de una cosa a la otra, los alejamientos entre ellas pensados como longitudes mensurables ocultan el fenómeno originario de la región. La región desaparece, por decir así, en la multitud de posiciones de posibles cosas espaciales.”²³

Pues bien, la región, pensada originariamente y liberada de su ocultamiento en el espacio meramente locativo, es el espacio-espaciante, es la naturaleza misma del espacio como eclosión de mundo. El mundo, al fin y al cabo, no es, pues, otra cosa que la región de todas las regiones: la *dación* de todo “campo-de-ser”, el cual (y esto ha de tenerse constantemente en cuenta en el curso de este trabajo) de ningún modo es sólo espacial, sino *espacio-temporal*, porque todo espacio es siempre, a la vez, un *estado* temporal del universo. Por ello puede afirmar Fink que el mundo es “el todo omniabarcante de espacio y tiempo que incluye todas las

²² GA II/6, p. 324.

²³ GA II/6, p. 324.

cosas.”²⁴ Es el campo espacio-temporal que *inter-viene* entre todas las cosas y cuya intervención hace venir al aparecer e individúa las cosas mismas. Propiamente hablando, los espacios y los tiempos no están ni son en el mundo, sino que el mundo es el campo de todos los campos o estados espacio-temporales en que pueden emerger los entes intramundanos. Pero si bien es cierto que el mundo es la región de todas las regiones o campos espacio-temporales y que, por tanto, el espacio-tiempo originario no es “en” el mundo, en cambio sí es cierto que todo espacio locativo y que todo intervalo temporal son en el mundo. El espacio del mundo o, mejor aún, el “espacio-mundo” abarca y hace ser todos los lugares. El tiempo del mundo o, mejor aún, el “tiempo-mundo” contienen todas las dataciones. Toda duración, extensión, movimiento y transformación de las cosas intramundanas acaecen en el campo espacio-temporal a través del cual eclosiona, es decir, es el mundo mismo. “*El espacio-tiempo del mundo es la región más abarcadora de todo ser del ente.*”²⁵

Esta diferencia entre el espacio locativo o espaciado, en el que las cosas son, y la región o espacio-espaciante, que concede el espacio locativo a las cosas, muestra retroactivamente que el mundo y los entes intramundanos no son del mismo modo; expresa, de otra manera, la diferencia cosmológica. El mundo no puede ser comprendido como si fuese una cosa más grande que las otras y, por tanto, el espacio-tiempo que él genera como un lugar y un período de tiempo más extensos y prolongados que aquel que ocupan la multitud de cosas que en él se encuentran. Fink se pregunta si la magnitud de las partes intramundanas es una parte de la magnitud del mundo y si, por tanto, el mundo, concebido como la cosa más grande, ocupa un lugar mayor en el espacio y en el tiempo que las otras cosas. Este modo de plantear la cuestión es absurdo, porque sin mundo no hay espacio ni tiempo ocupable. La eclosión que el mundo es constituye el espacio-tiempo, el evento originario desde el cual todas las cosas pueden aparecer, ocupar un lugar y tener un período de duración. El mundo no tiene ninguna magnitud en el espacio ni en el tiempo. No es en el espacio como una cosa gigantesca. No es en el tiempo como un intervalo inconmensurablemente longevo, sino que el espacio-tiempo, en el cual los entes son, es el espacio-tiempo del mundo, es el mundo mismo como

²⁴ GA III/6, p. 324.

²⁵ GA III/6, p. 325. (Cursivas del autor).

generación de campo espacio-temporal. A este espacio-tiempo del mundo no accedemos midiendo duraciones o distancias entre las cosas, ya sea que lo hagamos en metros o años luz. Tampoco temporalizando nuestras dimensiones existenciales, ni por nuestra espaciación situacional, que des-aleja ciertos entes y aleja otros. Menos aún se deja definir en un concepto por medio de género y diferencia específica, porque en él ocurre todo género, toda especie y toda diferenciación. El espacio-tiempo del mundo se abre en el hombre, antes que por la vía del concepto, por la vía del temple. Escribe Fink: “Por cierto de cara al «cielo estrellado sobre nosotros» o en la mirada de Zarathustra a «vastos mares» estamos más profundamente abiertos al temple del mundo que en cualquier otra ocasión.”²⁶ A diferencia de este temple del mundo, los conceptos con los cuales queremos delimitarlo y definirlo, extraídos del ámbito del ente intramundano, resultan insuficientes. A lo sumo podemos atisbar el espacio-tiempo originario y originante del mundo a través de alusiones o indicaciones, de lo que Fink llama “una conceptualidad más laxa y dinámica.”²⁷ De esta conceptualidad dinámica intentaremos valernos para “aludir” al espacio del mundo como acontecimiento de dispersión, distensión e instanciación

IV Dispersión, distensión, instanciación.

Renaud Barbaras, en su intento de establecer las líneas fundamentales de una cosmología propia a partir de la comprensión del ser como deflagración, distingue tres sentidos de mundo. Si se tiene en cuenta lo hasta aquí analizado, puede considerarse que, en cierto modo, estos tres sentidos describen tres (diferentes, pero entrelazados e inescindibles) momentos constitutivos del mundo como aquel movimiento único, de carácter ontogénico, espacio-temporalizante, cosmo-morfizador y fenomenologizante, al que se refiere Fink. Para Barbaras, en primer lugar, “hay mundo como fuente absoluta, deflagración originaria de la que procede todo ente.”²⁸ En segundo, “como multiplicidad óptica, proveniente de este

²⁶ GA III/6, p. 328.

²⁷ GA III/6, p. 328.

²⁸ BARBARAS, Renaud, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2019, p. 99.

archi-evento.”²⁹ Finalmente, “como forma, es decir, sedimentación del origen en el seno de lo múltiple, siendo esta forma producida, esto es, mediatizada por los movimientos salidos del evento originario.”³⁰ De acuerdo con el primer sentido, el mundo es lo que, siguiendo a Fink, hemos llamado eclosión del ser mismo, que Barbaras describe con la figura de la combustión por deflagración. De acuerdo con el segundo, es la multitud de entes generada por ese evento de eclosión. De acuerdo con el tercero, mundo mienta también los principios configuradores originados en la eclosión y sedimentados en las multiplicidades generadas por ella. Se trata de aquellos principios que dan forma, estructuran y rigen el movimiento de tales multiplicidades. Creo que no implica un salto interpretativo exagerado identificar estas sedimentaciones del origen en lo múltiple como las leyes fundamentales de la naturaleza.

A cada una de estos sentidos o momentos constitutivos del mundo le corresponden respectivamente tres sentidos posibles del espacio, que Barbaras denomina suelo, sitio y lugar³¹. El suelo mienta, para Barbaras, el espacio como “fondo indiferenciado saliendo de sí mismo”³². Este “fondo indiferenciado” puede asirse con mayor propiedad si se lo interpreta de acuerdo con la caracterización que hace Fink del espacio-tiempo originario como el primigenio “*Außereinander*”³³ o “uno afuera del otro” de todo lo que es. Como tal, el espacio-tiempo no mienta una sustancia que estuviera primero toda junta y luego se dispersase, sino el originario acaecimiento de *auto-exteriorización*, en la que el espacio-tiempo en su sentido trascendental último se agota. De este uno “afuera del otro” nos dice Fink que no debe quedar referido a algo “que primero hubiera estado uno junto a otro y luego se hubiera disgregado, sino que es siempre ya disperso (*zerstreut*).”³⁴ Esta dispersión, originaria y originante, constituye la *dación* de lo abierto en el cual las cosas pueden ser juntas o separadas, estar cerca o lejos. Es el espacio en su sentido espaciante primordial. El segundo sentido del espacio, de los tres señalados por Barbaras, es el sitio. El sitio mienta la *exterioridad* pura, surgida del evento originario de eclosión,

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ Cf. *ibid.*

³² *Ibid.*

³³ FINK, Eugen, *Gesamtausgabe II/5. Sein und Endlichkeit*, Freiburg/München, Alber, 2016, p. 389. Sigla: GA II/5.

³⁴ GA II/5, p. 389.

es decir, aquel espacio *dado* en el que una cosa intramundana puede encontrar emplazamiento. Mienta toda posible ubicación de un ente. Refiere, en fin, la ubicabilidad de lo ubicable, que resulta demarcada como sitio precisamente en función de aquello que en ella se extiende o ubica. Finalmente, el tercer sentido de mundo determina la noción de espacio como lugar (en términos de Barbaras) o (según una terminología que me parece más precisa) localización³⁵. La localización refiere el espacio-espaciado, la espacialidad o configuración mensurable del espacio, que resulta del modo en que son en conjunto los entes que en él se hallan. En la medida en que esta espacialidad se halla determinada por las leyes que rigen las relaciones espacio-temporales entre los entes, la espacialidad-espaciada está referida también al evento originario de eclosión a través de la “sedimentación del origen” en las multiplicidades de entes. En términos de Fink, la espacialidad espaciada mienta el “entre” (*Zwischen*) que se configura en función de las cosas que ocupan el espacio y que se extiende incluso hasta dentro de las cosas mismas, toda vez que ellas tienen una figura extensa que va de un extremo a otro. Para Fink, este espacio-espaciado es posibilitado, en última instancia, por el espacio-espaciante, esto es, por la auto-exteriorización que produce tanto las exterioridades o sitios que ocupan las cosas como el “entre” que ellas configuran. Apunta el filósofo: “Sólo en la medida en que tiempo y espacio crean un entre pueden las cosas asentarse en ellos, extenderse según su figura e intervalo.”³⁶

Esta reinterpretación en clave finkeana de los tres distintos sentidos de mundo y espacio referidos en la cosmología de Barbaras constituye una posible vía de acceso para aludir el sentido trascendental último del espacio cosmológico e indicar los dos rasgos fundamentales a través de los cuales se establece la *pertenencia* de las cosas al espacio. En lo que al primer sentido respecta, el espacio-tiempo, en su significación última, no es un cuasi-algo, vacío y subsistente; una oquedad en la que no hay cosa alguna ni sucede acontecimiento ninguno; una vacuidad en última instancia indistinguible de la nada misma. Por el contrario, el espacio cosmológico puede comprenderse como la eclosión o dispersión originaria, esto es, como un proto-evento al que nada precede y que en nada se instala,

³⁵ Prefiero localización a lugar, porque la localización se hace siempre en función de otros entes dados conjuntamente con el localizado y, en este sentido, mienta ya la espacialización del espacio por un sistema de entes. Lugar, al menos en español, tiende a confundirse con sitio.

³⁶ GA III/5, p. 389.

porque él mismo genera toda posible precedencia temporal o todo posible ámbito espacial de instalación; en una palabra, toda datación espacial y temporal. El espacio no es tampoco “algo” que se abre, sino el abrimiento o eclosión misma, la pura auto-exteriorización o *dispersión* gracias a la cual todo algo puede comenzar a ser. El espacio se *da*, entonces, como dispersión de ser, a la que no precede ningún estado anterior de la dispersión. El porqué de esta dispersión se hunde en el Misterio. El acontecimiento de ser –la dispersión– sucede sin razón alguna, aunque él crea las razones y las reglas que rigen todo lo disperso. Barbarás concibe esa dispersión originaria como “deflagración”. Fink como abrimiento o eclosión (*Aufgang*). A mi modo de ver la designación de Fink resulta más pertinente. La idea de “deflagración”, que recuerda una combustión sin explosión, excluye la posibilidad de una puntualidad “acontecimental” o “evenencial” del surgimiento del espacio y se decide por una procesualidad generativa infinita. Opta por la sucesividad del horizonte antes que por el horizonte de sucesos. La idea de eclosión como abrimiento, empero, no afirma, pero tampoco excluye, sino que más bien implica la posibilidad de una “explosión” originaria, esto es, de un origen acontecimental inasible de la formación del espacio-tiempo y, consecuentemente, de todo lo que puede ser en el espacio y en el tiempo: un “horizonte de sucesos”. El espacio-tiempo como eclosión es concebible, pues, como el fundamento no metafísico, ni sustancial, ni ideal, sino acontecimental de todo. Concebido desde esta eclosión originaria, se puede decir del espacio en su conjunto lo que Antonius Greiner predica de uno de sus ámbitos, la tierra,³⁷ a saber: “él no tiene ningún lugar – es por así decir en todas partes como aquel principio que, ante todo y absolutamente, concede y dispone el sitio de todos los sitios geográficos.”³⁸

Esta dispersión originaria genera las exterioridades puras que Barbaras denomina espacio como sitio. Dicho de otro modo, genera la extensión del espacio como ámbito de ubicación o a ubicabilidad, pero, *a una con ello*, genera también los

³⁷ El espacio se abre para Fink en dos ámbitos fundamentales. La tierra, concebida como el poder cerrado en sí o encubierto del ser, esto es, como la unidad inmemorial, pre-individual e inaccesible del ser mismo, que se agota en dar sitio y ser a todo lo que se genera; y el cielo, entendido como el poder de abrir y descubrir del ser, esto es, como el modo fundamental en que el ser, espaciándose, se ilumina y cobra figura. No podemos aquí profundizar en las nociones finkeanas centrales de cielo y tierra como modelos operativos de comprensión del ser y su espaciación. Para ello remito a GREINER, Antonius, „*Im brunnen-tiefen Grund der Dinge*“. *Welt und Bildung bei Eugen Fink*, Freiburg/München, Alber, 2008, p. 140-158.

³⁸ *Ibid.*, p. 151.

entes que pueden ser sitios en la ubicabilidad. En efecto, la generación de espacio no es una contradictoria generación de vacío o nada, sino del medio o la vía a través de la cual pueden constituirse entidades que son ellas también espacio, precisamente condensaciones del movimiento de dación de espacio-tiempo propio del mundo como movimiento ontogénico. Ahora bien, si se tiene en cuenta que el mundo no es el resultado del movimiento ontogénico, no es un determinado estado del mundo ni la totalidad de los entes intramundanos que lo constituyen, sino el movimiento de constante generación, destrucción y transformación de estados, ha de concluirse que el espacio se genera y regenera constantemente. ¿Cómo? Generando el ámbito desde el cual puedan emerger y efectivamente emerjan nuevas entidades y sistemas. De este modo el espacio “crece”. El vacío no puede crecer, porque es el mismo vacío indiferenciado por donde se lo considere. El espacio sí crece. Ese crecimiento no tiene que ser entendido prioritariamente como crecimiento en extensión, sino como evolución del proceso generativo. Sin embargo, ese crecimiento generativo, transformador y cosmo-morfizador, no tiene por qué excluir, sino que puede incluir y es, además, la condición de posibilidad de un eventual crecimiento en extensión del espacio-espaciado. A esta evolución o crecimiento generativo del espacio me permito denominarlo con el término *distensión*. La dispersión va aconteciendo como una distensión espacial. El espacio no se abre de una vez y para siempre. Si así fuese, el universo sería definitivo y estático, mientras que lo contrario es el caso: los entes en él son movidos, reposicionados, transformados, generados y regenerados. Nada está quieto. La eclosión dispersiva acontece, entonces, como un movimiento de constante distensión (re)generativa. Esta distensión, en tanto (re)generativa, es lo que permite que podamos afirmar que las cosas *pertenecen* al espacio, ya que es justamente *la distensión de espacio-tiempo el vehículo a través del cual emergen los entes intramundanos*. Esta distensión es, además, condición de la extensión. Ello porque el distenderse del espacio es lo que vuelve posible el *concomitante* surgimiento de nuevas entidades y sistemas, la relocalización y transfiguración de los existentes y, con ello, el acrecentamiento de las extensiones de los espacios espaciados por los entes generados en el proceso de distensión. Si la eclosión o abrimiento nos recuerdan el horizonte de suceso o acontecimiento originario de espacio-tiempo, que la cosmología científica llama “gran explosión”, la distensión, que aquí

postulamos como implícita o al menos convergente con la concepción de espacio como eclosión en Fink, mienta un trazo esencial de esa eclosión. A ese rasgo las cosmologías provenientes de la ciencia lo denominan “*inflación*”, entendiendo por tal el proceso (en constante acaecimiento) de expansión del universo, concomitante con la generación o dación de espacio.

Finalmente, el tercer sentido de espacio, nos remitía a la localización, esto es, al “entre” configurado como espacio-espaciado por los entes o sistemas de entes allí emplazados. Fink hacía una observación esencial, a saber, que la dispersión espacio-temporal originaria es la que a todo le concede su lugar y la que, por tanto, genera también el “entre”, que luego, en un segundo momento, se configura en función de las localizaciones de los entes. Esta visión de Fink cambia radicalmente la comprensión metafísica tradicional: no es el espacio el que pertenece a las cosas que ocupan un lugar en él, como si se apoderaran de un pedazo de vacío, sino que las cosas y la distancia entre las cosas pertenecen al espacio en tanto resultan generadas, localizadas y constantemente relocalizadas por el movimiento originario y constante de distensión y autoconfiguración que el espacio mismo es. En otros términos, no son las cosas en el espacio, sino que el espacio es e impera en las cosas. Ellas pertenecen al espacio y no el espacio a las cosas. Esta inversión de la perspectiva y de la relación de pertenencia entre espacio y cosa implica también un cambio radical en la comprensión de la noción de *ubicación*: las cosas no se ubican en el espacio, sino que es el espacio el que ubica las cosas. Les concede o, mejor aún, las conduce a su sitio y lugar espacio-temporal, como así también las remueve o relocaliza. El espacio, así concebido, no se abre ya más como el sustrato *en el* que el ser se transporta, sino como el transporte mismo de ser. Si se me permite parafrasear a Rosenzweig, no es ya el espacio *en el que* algo se ubica, sino el espacio que acontece por sí mismo ubicando seres. Este proceso de “vehiculización” de ser, que determina que no sean las cosas las que se ubiquen en el espacio, sino el espacio el que ubique las cosas, me permito denominarlo (con un término que Fink no utiliza, pero que estimo convergente con los presupuestos de su filosofía del espacio) *in-stanciación*. El espacio se in-stancia *como* cosas que a él pertenecen y, haciéndolo, las ubica en su propia localización.

Podemos ahora caracterizar más propiamente al espacio del mundo. Él no es, sino que se da. Y se da como *la eclosión de la dispersión originaria y originante*,

cuya distensión instancia las cosas y el “entre” mensurable que ellas configuran. Así concebido, él resulta “la conexión única en cuyo interior es todo lo que hay.”³⁹ No es aquel vacío o nada en lo que se mueve el mundo, sino el camino del movimiento del mundo mismo. El espacio, pensado desde la diferencia cosmológica, es la vía del mundo.

V Cosmología fenomenológica y cosmología científica

Thomas Franz, un destacado estudioso del pensamiento de Fink, ha observado que la cosmología especulativa finkeana tiene, en última instancia, cual consecuencia a lamentar, que “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.”⁴⁰ La interpretación que acabamos de exponer del espacio en el pensamiento de Fink posibilita, a mi modesto modo de ver, poner en duda esta afirmación. La cosmología del autor y, más concretamente, su concepción del espacio resulta convergente con y anticipatoria de convicciones fundamentales de la cosmología científica contemporánea, la cual viene a legitimar, por así decir, retroactivamente, la fenomenología negativa y la especulación trascendental que condujeron a Fink al núcleo de sus afirmaciones sobre la naturaleza del espacio. Tal convergencia puede ser expresada, fundamentalmente, en base a dos ejes. En primer lugar, aquel que vincula la idea finkeana de eclosión y dispersión originaria del espacio-tiempo con la noción de “gran explosión” como origen del universo. En segundo, aquel otro que conjuga su idea del espacio como un acontecimiento creciente de distensión, que concede a cada cosa su lugar, con la reciente postulación cosmológica de la energía oscura como propiedad intrínseca del espacio y la consecuente expansión del universo. Ambos ejes conducen a una misma conclusión: el universo no está en el espacio, sino que se genera generando espacio; y la generación de espacio-tiempo es el movimiento originante que el universo es. El espacio-tiempo, entonces,

³⁹ BARBARAS, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, p. 96.

⁴⁰ FRANZ, Thomas, “Weltspiel und Spielwelt. Eugen Finks symbolische Kosmologie”, en: *Welt denken*, pp. 250-265; aquí: p. 264.

no es un vacío estático, sino la vía de transmisión de la energía misma del ser, con la peculiaridad de que la vía surge con la transmisión misma de esa energía.

Centrémonos por un momento en el primer eje. No me corresponde ni mucho menos pretendo aquí exponer la teoría del así llamado “*Big Bang*”, hoy dominante en el marco de las cosmologías científicas. Sí, en cambio, me parece no sólo posible, sino también pertinente recalcar que la idea del espacio-tiempo como eclosión originaria y originante que dispersa todo lo que es y, a la par, genera las leyes que rigen esa dispersión, es decir, las leyes que determinan el movimiento entre las multiplicidades de entes generadas por la dispersión, resulta plenamente convergente con la idea de “gran explosión” postulada por la cosmología surgida de la física. En efecto, la eclosión de la que habla Fink y la postulación de una explosión primera son dos modos diferentes de *aludir* (y no definir, ni describir ni menos fundamentar) un mismo “acontecimiento originario” del que todo provendría, incluidas las leyes que determinan las relaciones espacio-temporales entre los entes intramundanos. Esta convergencia aquí señalada tiene dos aristas fundamentales. Primero: tanto la eclosión para el pensamiento finkeano como la gran explosión para la cosmología científica representan una *singularidad*.⁴¹ En efecto, para la cosmología de Fink el acontecer de la eclosión o abrimiento del ser no tiene porqué ni razón; no se funda en nada, sino que es el fundamento originario (*Urgrund*) de lo que manan todos los por qué y todos los fundamentos, en cuanto en la eclosión eclosiona no sólo el campo espacio-temporal, sino también los entes que lo ocupan y las leyes que rigen los movimientos de todo lo generado en tal campo. Y éste es precisamente el eje sobre el cual gira la cosmología científica, para la cual la “singularidad” de la gran explosión tampoco reconoce ningún por qué, pero funda las leyes de la naturaleza, que son aquellas que permiten explicar los fenómenos todos. Segundo: tanto la eclosión como la gran explosión son vistas por ambos modos de cosmología como un “horizonte de suceso”, en cuanto para ambas representan el origen del espacio-tiempo, esto es, mientan la dación misma del horizonte espacio-temporal en el que algo puede suceder. En este sentido ambas cosmologías coinciden en que el mundo no tiene un origen en el tiempo ni se extiende en el espacio, identificado con el vacío, sino que el mundo es el origen del

⁴¹ De hecho Fink define el mundo como *Einzigkeit*, que bien puede traducirse por singularidad o unidad singular. Cf. *GS II/6*, p. 507.

espacio y del tiempo. Lo otro del mundo resulta, por tanto, una nada impensable en términos espacio-temporales. Si se tienen en cuenta estas convergencias fundamentales, cabría preguntarse si la idea cosmológico-científica y la cosmológico-filosófica que piensan el espacio-tiempo como resultado de un evento originario singular no se remiten la una a la otra; y si, por tanto, las cosmologías contemporáneas no pueden encontrar en una filosofía como la de Fink un esfuerzo por interpretar el sentido de sus tesis y su repercusión en el orden antropológico, toda vez que dicha filosofía propone una antropología y una pedagogía (de la que aquí no podemos ocuparnos) resultante de su comprensión del cosmos y del puesto del hombre en él.

Pero pasemos ahora al segundo eje, referido estrictamente a la naturaleza del espacio en ambos modelos de cosmología. Vimos que Fink lo concibe como una constante dación o distensión de sí, como aquello que otorga el “entre” propio del espacio espaciado que trazan una multiplicidad determinada de entes. Vimos, pues, que el espacio acaece como un movimiento de autogeneración que concede a cada cosa su ubicación. En una palabra, el espacio finkeano es un espacio dinámico, que se mueve, se extiende y se configura a sí mismo, de modo tal que, haciéndolo, él ubica a todas las cosas. Es, a la vez, vía y vehículo del ser. Todo lo contrario a un sustrato vacío estático en el que se moverían los entes. Pues bien, los modelos cosmológicos actuales afirman que el espacio no es un vacío, sino que está transido de lo que los físicos llaman “energía oscura”. Ella actúa como fuerza contraria a la gravedad y hace que el espacio crezca y que las galaxias –y, con ellas, todo ente intramundano– se alejen las unas de las otras, como lo muestran las observaciones hechas por Hubble del desplazamiento al rojo de los espectros de luz emitidos por ellas. Y no sólo que se alejen, sino que lo hagan más rápidamente en cuanto más lejos se encuentran de la vía láctea, según observaciones astronómicas hechas en 1998. De acuerdo con ello, también para la cosmología física, el espacio se distiende. Para explicar esta distensión y alejamiento, la cosmología ha introducido la noción de energía oscura. Pero lo notable es que ésta no es pensada como algo en el espacio, sino como una propiedad intrínseca suya. En este sentido, el físico Daniel Sudarsky Saionz ha afirmado que suponer que el espacio-tiempo presente un tipo concreto de estructura granular permite predecir el valor empírico de la

energía oscura, causante de la expansión acelerada del cosmos.⁴² Si las observaciones que indican la presencia dominante del componente conocido como energía oscura en el universo actual resultaran correctas, entonces serían las primeras evidencias concretas de un aspecto discreto en la estructura misma del espacio-tiempo. Éste ya no sería un vacío, sino una suerte de fluido de energía en movimiento y distensión que localiza los entes, alejándolos unos de otros. En efecto, la constante cosmológica, postulada por Einstein como una fuerza repulsiva contraria a la gravedad y necesaria para mantener un “universo estático”, ha sido reinterpretada por la cosmología actual, en función de las observaciones del alejamiento de las galaxias, como la densidad de energía oscura *intrínseca* al espacio presuntamente vacío. Hoy sabemos que la densidad de energía asociada a la constante cosmológica equivale a unos 7×10^{-30} gramos por centímetro cúbico. Un valor que pareciera diminuto si se tiene en cuenta la densidad del agua de un gramo por centímetro cúbico, pero que, al extrapolarla a todo el universo, da cuenta del 70 por ciento de su contenido energético total.⁴³

En función de nuestro interés teórico, lo determinante de estas especulaciones de la cosmología científica relativas a la densidad energética oscura intrínseca al espacio, la cual define el valor de la constante cosmológica, es mostrar que la idea de un espacio cósmico como sustrato vacío, que se configura sólo gracias a los entes que se localizan en él, ha sido también abandonada por la ciencia contemporánea. Para ella, el espacio, 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.”⁴⁴ Una comprensión tal resulta plenamente convergente con la convicción finkeana de que el espacio no son coordenadas vacías, sino que tiene una estructura propia y funge como vía y vehículo de la eclosión de un mundo en distensión; y también con su suposición de que es el espacio quien determina (in-stancia) la localización de los entes, en vez de ser la localización de los entes lo que determina el espacio como distancia vacía entre ellos. La convergencia es una

⁴² Cf. SUDARSKY SAION, Daniel “Una nueva explicación para la energía oscura”, en: Investigación y ciencia, febrero 2020. <https://www.investigacionyciencia.es/revistas/investigacion-y-ciencia/escapar-de-un-agujero-negro-791/una-nueva-explicacin-para-la-energa-oscura-18250>. Consultado el 22.6.2020.

⁴³ Cf *Ibid*.

⁴⁴ BÖRNER, Gerhard, *Kosmologie*, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag, 2011, p. 49.

muestra más de que esa naturaleza última del espacio, que no puede ser observada, puede ser, sin embargo, aludida desde distintos lenguajes. Ellos pueden dialogar y referirse a lo mismo de distintos modos y desde distintos horizontes. Un diálogo tal no tiene por qué conducir a la negación y proclamación de la insignificancia recíproca, sino a una iluminación y enriquecimiento mutuo. En este sentido, la concepción de Fink del espacio-tiempo sigue invitando hoy día a la ciencia a un diálogo cosmológico fructífero. Su pensamiento, antes que una pared, erige un puente entre la cosmología fenomenológica y las últimas especulaciones de la cosmología científica. No me parece poco mérito.

Referencias bibliográficas.

- BARBARAS, Renaud, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2019.
- BÖRNER, Gerhard, *Kosmologie*, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag, 2011.
- FINK, Eugen, *Gesamtausgabe II/7. Spiel als Weltsymbol*, Freiburg/München, Alber, 2010.
- FINK, Eugen, *Gesamtausgabe II/5. Sein und Endlichkeit*, Freiburg/München, Alber, 2016.
- FINK, Eugen, *Gesamtausgabe II/6. Sein, Wahrheit, Welt*, Freiburg/München, Alber, 2018.
- FRANZ, Thomas, "Weltspiel und Spielwelt. Eugen Finks symbolische Kosmologie", en: Cathrin Nielsen y Hans Rainer Sepp (eds.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg/München, Alber, 2011, pp. 250-265.
- FUMAGALI, Sara, *Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog*, Baden Baden, Ergon, 2017.
- GREINER, Antonius, „Im brunnen-tiefen Grund der Dinge“. *Welt und Bildung bei Eugen Fink*, Freiburg/München, Alber, 2008.
- NIELSEN, Cathrin, "Kategorien der Physis. Heidegger und Fink", en: Cathrin Nielsen y Hans Rainer Sepp (eds.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg/München, Alber, 2011, pp. 154-183.
- NIELSEN, Cathrin y SEPP, Hans Rainer, "Welt bei Fink", en: Cathrin Nielsen y

Hans Rainer Sepp (eds.), *Welt Denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg/München, Alber, 2011, pp. 9-24.

NOVOTNY, Karel, “Die Welt und das Ereignis des Erscheinens. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz”, en: Cathrin Nielsen y Hans Rainer Sepp (eds.), *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, Freiburg/München, Alber, 2019.

SEPP, Hans Rainer, “Medialität und Meontik. Eugen Finks spekulativer Entwurf”, en: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1/1998, pp. 85-93.

SUDARSKY SAION, Daniel “Una nueva explicación para la energía oscura”, en: <https://www.investigacionyciencia.es/revistas/investigacion-y-ciencia/escapar-de-un-agujero-negro-791/una-nueva-explicacin-para-la-energa-oscura-18250>.