ONTOLOGÍA DE LA FINITUD EN ERNILDO STEIN

DIANA MARCELA MAYORGA VALENCIA

CÓDIGO: 39457170

DIRECTOR

JUAN CEPEDA H.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

2018

Dedicatória:

A Moshé.

Agradecimiento:

A Juan Cepeda H., amigo, hermano, maestro
y compañero en las sendas ontológicas,
por motivarme a investigar la finitud
desde un horizonte latinoamericano.

Al profesor Ernildo Stein,
por la amabilidad de recibirme en su casa
y la gentileza de compartir sus conocimientos.

A mi hijo, por la comprensión y la esperanza
latentes en su mirada cada vez que me sentaba a escribir
o me despedía para asistir a las clases de Maestría.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	5
1. LA FINITUD EN LA FILOSOFÍA DE KANT, HEGEL Y NIETZSCHE: CLAVES PARA UNA ONTOLOGÍA DE LA FINITUD EN ERNILDO STEIN	10
1.1. La finitud en Kant	10
1.1.1. La finitud del conocimiento	17
1.1.2. La finitud ontológica como base de la existencia	22
1.2. Hegel: El movimiento dialéctico de lo finito y lo infinito	26
1.2.1. Ontología del absoluto: conocimiento finito y conocimiento infinito	36
1.3. La finitud del mundo vital en Nietzsche	38
1.3.1. Espacio imaginario, tiempo real y devenir	40
2. PRIMEROS ESBOZOS DE LA FINITUD TRAS UNA MIRADA ONTOLÓGICA	45
2.1. Ontología de la finitud y nihilismo	46
2.2. Ontología de la finitud y conocimiento	60
3. ONTOLOGÍA DE LA FINITUD Y PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO	71
3.1. ¿Por qué <i>aletheia</i>?	71
3.1.1. <i>Aletheia</i> en los griegos	73
3.1.2. <i>Aletheia</i> en Heidegger	75
3.2. La finitud ontológica	80
3.2.1. La circularidad hermenéutica como estructura con sentido ontológico	87
3.2.2 El círculo hermenéutico del lenguaje	91
3.2.3 El giro	95
3.2.4 El tiempo en conexión con el ser	96
4. CONCLUSIONES	100
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119

INTRODUCCIÓN

La ontología de la finitud es una de las apuestas más significativas de Ernildo Stein desde sus primeras obras difundidas hasta su tesis doctoral, publicada en el 2001; además, el mismo Stein reconoce que sus otras obras están impregnadas de este carácter finito pese a la variedad de temáticas que en ellas aborda y los diferentes horizontes de comprensión de las áreas del conocimiento aparentemente distantes.

Evidentemente, es el filósofo alemán Martin Heidegger quien apertura el encuentro de Stein con la finitud desde un ámbito filosófico poco común: la ontología; pero va a ser Stein quien profundice en el concepto de lo finito en un intento por llegar a los límites del propio límite, a las fronteras de lo determinado y a las últimas consecuencias de lo delimitado, aunque este camino implique atravesar sendas, de cuando en cuando, oscuras y silenciosas.

Es importante reconocer que pese a los estudios y los aportes de Ernildo Stein a la filosofía, es poco reconocido en los países de América Latina, con excepción de Brasil, su país natal, situación que permite descubrir diferentes posibilidades en su filosofía, permeada por la ontología y las ideas latinoamericanas del siglo XX. Por lo menos ese será nuestro interés: dejar por explícito el fundamento ontológico de su propuesta filosófica, que sabemos enraíza a la finitud. Otros autores latinoamericanos del siglo XX como Rodolfo Kusch, José Vasconcelos, Juan David García Bacca, Agustín Basave y Juan Cepeda H., han avanzado propuestas ontológicas que vale la pena estudiar con el fin de valorar justamente los aportes al desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano, de entre los cuales interesa primordialmente el filósofo brasileño Ernildo Stein para la presente investigación.

La pregunta que guía esta investigación pretende establecer el sentido ontológico de la finitud en Ernildo Stein, en un intento por abordar tanto el desarrollo temático de la finitud desde la pregunta por el ser como el *sentido* propio que en él se gesta. Al respecto, el

objetivo principal que direcciona la investigación consiste en explicitar el sentido ontológico del concepto de finitud en la obra filosófica del filósofo brasileño y los dos objetivos específicos que permiten el alcance del objetivo general son: 1. Delimitar el concepto de finitud mediante la revisión bibliográfica de las obras filosóficas de Martin Heidegger dedicadas a Kant, Hegel y Nietzsche, acorde con los referentes teóricos de Stein. 2. Identificar en la *ontología de la finitud* de Ernildo Stein los conceptos ontológicos que permiten la comprensión de la pregunta por el ser desde la cual se viabilicen alcances en diferentes ámbitos.

De esta manera, la estructura guía de la presente investigación en torno a la *ontología de la finitud* en Ernildo Stein, busca recorrer, en el primer capítulo, el camino emprendido por Heidegger y por nuestro autor a partir de tres pensadores fundamentales: Kant, Hegel y Nietzsche, con el propósito de reconocer las claves de la finitud nacientes al interior de la crisis de la modernidad, aún latentes en nuestro momento actual. En Kant, centraremos la mirada en las lecturas y las interpretaciones que Stein hace de la alegoría de la paloma, la crisis de la subjetividad, los alcances humanos hacia el conocimiento universal y el papel de las categorías espacio-temporales inherentes a la finitud tanto en relación con la pregunta por el ser de Heidegger como por la pregunta por el origen del conocimiento en general. En Hegel, resulta imposible evitar las constantes referencias a la postura kantiana en relación con la soberanía del sujeto frente al objeto a partir del yo trascendental o *yo absoluto* hegeliano, además del retorno a las temáticas propiamente clásicas de la metafísica del pensamiento acerca de Dios, el mundo y el hombre, ahora arraigadas en el juego dialéctico de la finitud y la infinitud. En Nietzsche, es fundamental reconocer la importancia de su pensamiento en las reflexiones heideggerianas, no solo por el sentido ontológico que Heidegger le confiere sino por la primacía del concepto de fuerza finita con la cual Nietzsche comprende la totalidad del mundo, bajo la posibilidad de un solo instante permanente en el que el todo ha sido dado de forma definitiva.

En el segundo capítulo, nos acercamos a dos momentos de la finitud en Ernildo Stein, el primero recopilado en *Melancolia, ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental* escrito

durante los años 1968-1976 y en el que describe la finitud como un concepto que marcará el nuevo comienzo del pensamiento filosófico en plena decadencia de la modernidad, a través de la propuesta que empieza a tener nombre propio, a saber, la ontología de la finitud. En este texto, el interés está en la crisis en la que ha caído el concepto de trascendencia y en cambio ha surgido la necesidad de preguntar por la realidad a través del concepto de finitud, dando lugar a un proceso mediado por el nihilismo a raíz de la pérdida del fundamento en la ciencia, la filosofía y la praxis. El segundo momento de este capítulo hace parte de la recopilación de conferencias dictadas por Ernildo Stein en el libro titulado *Epistemologia e crítica da modernidade*, especialmente la *lição 2* que corresponde a *a finitude do conhecimento* del 28 de junio de 1990 en la Universidad de Ijuí, a partir de dos posturas, la primera encabezada por Habermas y la segunda por Heidegger, cuyo enfrentamiento mostrará ciertas distancias y, paradójicamente, algunos otros puntos de encuentro a pesar de las diferencias exclusivas en cada una.

En el tercer capítulo, partimos de la existencia de una estructura fundamental de comprensión del ser a la que, según Stein, siempre se llega: nace de la importancia de *aletheia* y va en dirección de la comprensión de las dos formas de finitud ontológica: la finitud del hombre y la finitud de la comprensión del ser. Ambas formas de la finitud ontológica van a ser analizadas bajo la mirada limitada del hombre como el ser que puede comprender el sentido del ser, y por esto su importancia no va a radicar en la condición antropológica sino en la primacía de la dimensión ontológica, de la comprensión del ser a partir de su condición finita.

A propósito, una mirada al estado de la cuestión referente a la pregunta por la finitud nos lleva, desde el principio, a la pregunta por la infinitud, ambas han permanecido históricamente acompañadas bien sea para verse enfrentadas o, al contrario, para terminar hermanadas; lo finito y lo infinito han estado vinculados en los intentos de explicación del mundo en que se da la existencia. En la Antigua Grecia se llegó a pensar en un *mundo sublunar*, al que correspondían todos los asuntos terrenales de los seres en el entorno natural. En relación con la temporalidad, la eternidad sería el eslabón en el que van

sucediendo los instantes finitos, ante la mirada de Cronos; la finitud es, al mismo tiempo, lo perecedero, lo aparente acogido a un universo inminente.

Los antiguos físicos, Demócrito y Leucipo, sostenían la existencia de átomos sin comienzo, indestructibles, indivisibles e inalterables constituyentes de un mundo marcado por *ananké* (inevitabilidad, ineludibilidad, necesidad); sus teorías marcarían el primer paso hacia el determinismo y la escuela materialista. Para Anaximandro, lo indeterminado, lo no-limitado (*ápeiron*), es capaz de movimiento y contiene, a su vez, el primer principio (*arché*) y el elemento constitutivo (*stoikeion*) de las cosas finitas. Aristóteles, por su parte, enuncia: «si hay una generación y destrucción incesante es sólo porque aquello desde lo cual las cosas llegan a ser es infinito porque lo finito encuentra siempre su límite en algo» (Aristóteles, 2002: 232-233); idea que confirma cierta dualidad finitud-infinitud entre la naturaleza. En la Edad Media, pensar ontológicamente lo finito también hizo parte de las indagaciones filosóficas de Agustín de Hipona; Agustín Uña Juárez en *San Agustín: la finitud bella*, devela el vínculo existente entre la ontología de la finitud y el carácter estético de la belleza a través de la estructura fundante de lo finito, la sucesión temporal (*temporum pulchritudo*) y el devenir histórico (*universi saeculi pulchritudo*).

En la ontología de la finitud de Ernildo Stein podemos comprender dos tipos de finitud: la del hombre y la de la comprensión del ser. En la primera, el hombre se constituye finito por la circularidad fáctica y por la temporalidad; en la segunda, se devela en el hombre una importancia más acá de su condición antropológica, a saber, la primacía de la dimensión ontológica en la que se permite comprender tanto el ser como la finitud de esta comprensión. Esto no solo representa un don para el hombre sino la posibilidad de pensar el destino del ser desde la finitud y la temporalidad. Además de retomar la pregunta por el ser de Heidegger, Stein se preocupa por establecer las conexiones que permitan desentrañar la relación del ser con los conceptos de tiempo, giro, *aletheia*, *lethe*, velamiento y desvelamiento, ausencia y presencia, fenómeno, nada y negación, entre otros.

La metodología adelantada encarnó la revisión del concepto de finitud en los textos de Martín Heidegger como el filósofo que representa los intereses ontológicos de Ernildo Stein; el primer resultado fue que la finitud heideggeriana estaba implícita en las interpretaciones de Kant, Hegel y Nietzsche; posteriormente la revisión de las obras de Stein permitió el encuentro con su propia interpretación de las obras de Kant y Hegel, así como de Nietzsche en algunos apartados algo dispersos. El rastreo bibliográfico del concepto de finitud en la primera parte de la investigación está dado por las lecturas de Martín Heidegger y Ernildo Stein en relación con las apuestas kantianas, hegelianas y nietzscheanas por lo finito. En la segunda parte se visibiliza el surgimiento de la *ontología de la finitud* en Ernildo Stein a partir de algunos ensayos recogidos en *Melancolia* y la lección *A finitude do conhecimento*, documentos que datan entre los años 1968-1990. Finalmente, en la tesis doctoral sobre Heidegger titulada *Compreensão e finitude*, Ernildo Stein lleva el concepto de finitud hasta las últimas consecuencias ontológicas a partir del juego del ser que se manifiesta y oculta entre *aletheia* y *lethe*, en un movimiento que exhorta al ser humano a atrapar el todo. De todas maneras, de fondo, en la práctica, el ejercicio se ha realizado aplicando de una u otra forma la hermenéutica textual, como herramienta metodológica (Cepeda, 2016: 13-30) propia del Grupo de Investigación Tlamatinime y de su semillero de investigación. Finalmente, las conclusiones propenden el diálogo entre los filósofos que han sido indagados en esta investigación, intentando siempre encontrar los puntos de enclave y distancia que desde sus propuestas es posible reconocer, así como prever las implicaciones en diferentes ámbitos del conocimiento y de la existencia en general, que desde estas posturas puedan surgir.

En última instancia, es importante aclarar que todas las obras de Stein se encuentran escritas en su lengua materna: el portugués, por lo que me fue necesario traducir la totalidad de las citas a la lengua castellana con el propósito de avanzar el presente trabajo de investigación en el marco de las exigencias propias de la Maestría en Filosofía Latinoamericana.

1. LA FINITUD EN LA FILOSOFÍA DE KANT, HEGEL Y NIETZSCHE: CLAVES PARA UNA ONTOLOGÍA DE LA FINITUD

Al plantear el camino hacia una *ontología de la finitud* y más desde la mirada de un filósofo latinoamericano como Ernildo Stein, no podemos pasar por alto la marca filosófica que lleva nombre propio y atraviesa toda su obra: Martin Heidegger. Esto no reduce la agudeza o la claridad con la que el autor brasileño se lanza hacia su propia comprensión, mas significa que la carga ontológica en la que se explica el concepto de *finitud* radica en la concepción que Heidegger otorga a la pregunta por el ser. Aunque, si bien Stein asume dicha concepción, serán en este primer capítulo, Kant, Hegel y Nietzsche los que permitirán la discusión en torno a los temas que nos atañen; serán ellos quienes, sin duda, revelarán en la letra de un Martin Heidegger tras las huellas acopiadas en las *Obras Completas (Gesamtausgabe)* y de las cuales la mayoría corresponden a cursos dictados en la Universidad de Friburgo sumadas a las lecturas del propio Stein respecto a las obras de los filósofos en mención, todo lo que relacionado con la pregunta inicial es posible reflexionar y, para este caso, la posibilidad de mirar en un segundo y un tercer capítulos *el reflejo ontológico de la finitud* a partir de los supuestos del mismo Ernildo Stein.

1.1. La finitud en Kant según Stein

Tanto para Martin Heidegger como para Ernildo Stein, resulta ineludible estudiar las reflexiones kantianas sobre la finitud, por una parte, en razón de las contribuciones de éste frente a la comprensión de los alcances del conocimiento como porque desde este momento se traza una especie de línea tangencial a los presupuestos de la metafísica clásica y por otra parte, porque desde Kant, la ontología de la finitud empieza a hacerse más clara y más necesaria para el momento filosófico de la modernidad hasta nuestros días.

Para revelar los errores de los presupuestos metafísicos previos a la modernidad, Stein recuerda que Kant recurre a la alegoría de la paloma en la introducción a su *Crítica de la razón pura*: «la ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío» (Kant, 1993: 31).

Inicialmente, esta alegoría nos lleva a reconocer que todo conocimiento humano se encuentra ligado a la experiencia, allí ejercemos una fuerza constante por sabernos dentro de lo experimentado, por esto «sin la resistencia de la sensibilidad ningún vuelo, en la esfera del conocimiento, es posible» (Stein, 1976: 25) y todo lo que se rehúse a este proceso irá a ocupar un nuevo puesto en los depósitos de la especulación; en este sentido, se da la necesidad de «desenmascarar» la metafísica como sinónimo de especulación en la búsqueda de un conocimiento real.

Por esto, todo vuelo hacia el conocimiento -siguiendo con la alegoría de la paloma-, posee una opacidad que corresponde a la condición humana en su carácter finito, este peso equivale a un límite siempre presente en el pensamiento y en las acciones, porque inclusive «el esfuerzo de trascendencia es siempre la repetición de la experiencia de batir las alas para sentir el peso de resistencia de la finitud» (Stein, 1976: 25), no en tanto fuga, tampoco como una lucha, sino en clave de renovación de la propia experiencia que se lanza al encuentro con lo otro mediante la exploración de sus posibilidades: trascendencia siendo *rescendencia*.

Para Stein, el comienzo de la filosofía moderna, anclado a la subjetividad, revela el punto de inicio en el que se debe fijar el problema de la finitud en esta época. Junto a la subjetividad, el hecho de que la filosofía rompiera con el pensamiento ontoteológico greco-medieval, presuponen el rechazo a toda explicación supra humana, así como la responsabilidad del conocimiento humano a partir de la reflexión filosófica, sin embargo, siguiendo a Stein, no podemos pensar que «una superación de la postura ontoteológica, en la ontología, a través de los problemas de la subjetividad, conduzcan a una supresión de

toda y cualquier ontología» (Stein, 1976: 45), al contrario, la ontología, liberada ahora del objetivismo de las anteriores épocas en las que el ser quedó reducido al ente o inmerso en la visión teológica cristiana, aprovecha este momento coyuntural resultante de la crisis filosófica para recobrar un nuevo sentido de ser vinculado al hombre en particular y a las diferentes cuestiones del pensamiento, en general.

Sin embargo, aunque seminalmente el sujeto empañara la pregunta por el ser y el sentido de la existencia en su apuesta por el conocimiento, es con el propio Kant y en plena revolución copernicana donde se gesta la fuga ontológica de la finitud, instaurada en el corazón de la crítica de la comprensión humana: «sin estas profundas transformaciones en el pensamiento filosófico occidental sería imposible pensar el problema de una ontología de la finitud -como genitivo subjetivo y como genitivo objetivo-» (Stein 1976: 46). Pero es la dimensión crítica la que impedirá, en adelante, que toda respuesta filosófica recaiga en la idea del *Logos* divino, de Dios, al tiempo que, en concordancia con las transformaciones del momento, prepara la visualización de la ontología de la finitud producto de las fugas que ni la misma modernidad tenía contemplado podrían resultar.

Kant penetró los horizontes que permitieron meditar la finitud desde los presupuestos del pensamiento moderno, así lo refiere Stein (1976) «los nuevos desafíos de la ciencia, llevarán a Kant a revisar la tradición ontoteológica, abriendo el camino para la ontología de la finitud» (p. 46). Al respecto, Stein destaca tres áreas que en Kant se encuentran relacionadas con el problema de la finitud:

La superación del periodo pre-crítico a través de la revolución copernicana que supone la transición de las áreas tradicionales del pensamiento propias de la metafísica dogmática, a saber, Dios, mundo y hombre, hacia la crítica de la razón y el conocimiento científico. Desde estos tres conceptos nacen las tres preguntas kantianas que Heidegger apaña en su reflexión ontológica y que son retomadas por el mismo Stein con el fin de esclarecer el movimiento que gesta Kant cuando cuestiona ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido creer?, fundamentadas en una cuarta pregunta ¿qué es el hombre?

Por tanto, de la cosmología clásica queda apenas el problema de aquello que puedo saber; de la psicología racional: lo que debo hacer; de la teología natural: qué me es permitido creer. El límite de todo eso, sin embargo, puede ser reconocido, si la filosofía fuera capaz de decir lo que es el hombre. Es de la condición finita del hombre que se extraerá aquello que puede ser objeto de la filosofía. Esta tendrá por tarea lo que es el hombre, en su finitud, y delimitar aquello que un tal ser finito es capaz de conocer. (Stein, 1976: 47).

Como el vuelo de la paloma que surca el aire, sin negar que a su vuelo le resiste el peso de su propio cuerpo, intenta el ser humano desentrañar otros horizontes desconocidos en el asir el mundo y sus posibilidades; es el ser que puede saber, debe hacer y le es permitido esperar lo que la experiencia de la naturaleza le conceda porque los límites del mundo consagran los límites humanos.

La postura kantiana ante la ciencia moderna inicia con la validación de los conocimientos científicos adscritos a las ciencias exactas; en este sentido, su filosofía estará comprometida con la evidencia *de facto* de este conocimiento a través de las categorías *a priori* sumidas en la deducción trascendental. Al llevar a cabo esta empresa, Kant deja al descubierto que los juicios metafísicos de la tradición no poseen una base experimental en la que puedan ser corroborados, es decir, que los temas fundamentales de la metafísica bien pueden pensarse mas no ser aceptados como parte del acopio reservado al conocimiento válido.

El fundamento kantiano del conocimiento válido radica en los juicios sintéticos *a priori* sin los cuales sería imposible concordar respecto a los fenómenos que conducen al conocimiento empírico: «¿cómo sucede esto? La intuición sensible recibe a través de los sentidos la materia amorfa y confusa que es organizada por las categorías *a priori* del entendimiento» (Stein, 1976: 48); en esto consiste la revolución copernicana de Kant, a saber, los objetos se presentan a las formas *a priori* del entendimiento para ser informados;

por su parte, el entendimiento no es dirigido por los objetos, sino que los objetos son organizados por el entendimiento en función del conocimiento inteligible.

Este proceso cognoscitivo es interpretado por Stein como algo profundamente innovador respecto a la finitud, en especial porque el conocimiento finito del ser humano no puede ir más lejos de lo que la intuición sensible -y con ella la materia para las categorías- se lo permita.

El sujeto en su finitud *no atrapa con su entendimiento a la cosa en sí* sino exclusivamente al fenómeno. El noumeno, o cosa en sí, conserva una connotación positiva y otra negativa: la primera consiste en que sea un objeto de la intuición no-sensible, mientras que la connotación negativa radica en la imposibilidad de que la cosa en sí se nos presente como un objeto de la sensibilidad. El ser humano, al no poder conocer nada de la cosa en sí, comprende los límites de su conocimiento y en estos límites responde a la primera pregunta kantiana. ¿qué puedo saber?, que con toda *razón* presupone la manifestación fenoménica del noumeno como hecho empírico, así como los fundamentos de este conocimiento en función de la verificación, mientras que las otras dos preguntas son respondidas desde la razón práctica en dirección al deber hacer y el permitir creer.

El giro copernicano en la óptica de las tres preguntas instala la naturaleza humana como responsable de la tarea filosófica, entre otras cosas, una labor delimitada en la experiencia posible como único conocimiento verdadero dado a través de los juicios sintéticos a priori. Y aunque según Stein, el mismo Kant no buscaba desvincularse de los contenidos metafísicos sino «salvarlos de la esfera de la razón pura y entregarlos a la razón práctica [...] pues halla imposible la existencia humana sin libertad, inmortalidad y providencia» (Stein, 1976: 48-49), no evita cuestionar la forma tradicional bastante ingenua de la metafísica de fundamentar a-críticamente a la ciencia.

Exige para el conocimiento una soberanía que solamente puede revelarse allí, donde una conciencia crítica es leída con categorías del entendimiento humano enteramente

autónomas. Las categorías del alma, del mundo y de Dios quieren ser independientes de la experiencia. Ahora bien, para Kant no se justifica el uso de categorías inteligibles que no son condiciones de posibilidad de la experiencia. Su justificación se puede tomar apenas como una necesidad moral, esencialmente práctica, sin utilidad para la razón pura. (Stein, 1976: 49)

Así es como, la primera cuestión sobre el concepto de finitud en el texto *Kant y el problema de la metafísica* que Heidegger plantea en relación con el pensamiento kantiano, tiene que ver con la pregunta por la posibilidad de encontrar en el conocimiento finito del ente una especie de «intuición pura», recordemos que las intuiciones puras en Kant son el espacio y el tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad. Ambas intuiciones puras, en tanto finitas, corresponden para Heidegger a representaciones receptivas que no entregan simplemente un algo ante los ojos, sino al ser mismo que se hace conocer a partir de algo representable:

Lo representado en la intuición pura no es un ente (no es objeto, es decir, no es un ente fenoménico); pero tampoco es absolutamente nada. Urge, por lo mismo, que se desentrañe lo que se representa en la intuición pura, y solamente en la manera que le es propia, y cómo, de acuerdo con lo representado, ha de limitarse el modo de representación (Heidegger, 1996: 46).

Además de la importancia creadora de las intuiciones puras, debemos tener en cuenta a lo que apunta Heidegger cuando introduce el término «limitarse», ya que será este carácter de delimitación el que podrá dar explicación de un conocimiento efectivo de las cosas; en adelante no podemos perderlo de vista si queremos comprender los conceptos de *espacio* y de *tiempo* en términos de *finitud*.

El espacio se caracteriza por no ser una «representación empírica», precisamente porque no se trata de un objeto ante los ojos. El espacio posee la característica de lo imprescindible, esto es, que para que algo sea *dentro de* lo existente, él debe haberse patentado previamente. Kant rechaza el espacio como un mero concepto del cual se pueda discutir y

lo considera, de forma especial, como una unidad única en la que se conciben de forma limitada los pequeños espacios existentes, inclusive «éste no es solamente lo que puede ser limitado, los límites mismos que lo limitan pertenecen a su propia naturaleza, es decir, son espaciales. El espacio uno y único es enteramente el mismo en cada una de sus partes» (Heidegger, 1996:47), partes en las que ese espacio aun presentándose en segmentos sigue siendo el propio espacio en su totalidad.

Cuando Kant describe el espacio como una magnitud se refiere a, enfatiza Heidegger (1996) «ese “ser grande de” que hace posible esta o aquella extensión (“cantidades”)» (p. 47). El análisis del espacio bajo estos parámetros excluye toda posibilidad de pensar la infinitud como algo por fuera de nuestra comprensión, al contrario, es simplemente una forma de nombrar lo que es esencialmente diferente a sus partes en tanto totalidad, aunque desde siempre las contenga a todas, y pese a que en cada una de ellas es posible pensar el todo de forma amplia como «infinito», es un error creer que este no tenga un límite. El concepto de infinitud va a tomar, entonces, ciertas connotaciones de lo que no se puede atrapar fácilmente en la representación, lo que al escapar de estos límites es tildado de «ilimitado». El espacio se da necesariamente de forma total y, por tanto, originaria. El espacio es una intuición pura intuita solamente a partir de las relaciones constantes de «junto, debajo o detrás de algo».

Respecto a lo temporal, Martin Heidegger en el análisis realizado al tiempo kantiano señala que es la sucesión de representaciones dadas en el espacio. Estas manifestaciones son determinadas por nuestra experiencia interna, a partir de emociones, instintos, disposiciones y todo lo que forma los estados de conciencia. La sucesión tampoco es vista como un objeto sino como mero transcurrir, lo que significa que continuamente está siendo intuita en las experiencias internas. Sin embargo, cuestiona la forma en que Kant desligó del tiempo las manifestaciones externas de la vida, por ejemplo, «en la revolución de los astros, en los acontecimientos de la naturaleza en general (crecimiento y muerte)» (Heidegger, 1996: 50), pero se tranquiliza al observar que la fundamentación de todos estos fenómenos

está dada por la existencia del tiempo, lo que implica no exigir necesariamente una explicitación de los fenómenos como la que quizás hubiera esperado leer en Kant.

El tiempo es la condición formal *a priori* de la manifestación fenoménica y a diferencia del espacio vive más originariamente en el sujeto, a causa precisamente de la experiencia interna de este:

El tiempo, limitado inmediatamente a los datos del sentido interno, es ontológicamente más universal sólo en tanto que la subjetividad del sujeto consista en estar abierta para todo lo que es ente. Mientras más subjetivo es el tiempo, más originaria y extensa es la limitación del sujeto. (Heidegger, 1996: 51).

La relación del sujeto con el tiempo revela de forma preliminar lo que Heidegger va a definir por finitud, a saber, que todo lo que cae en el conocimiento del ser humano se torna finito por la cualidad de finitud de este sujeto que conoce. El tiempo, es intuitivo por la sensación de sucesión en la vida diaria, ello lo hace más comprensible para el conocimiento humano finito.

1.1.1 La finitud del conocimiento

Tras la suerte de ingenuidad que resulta del carácter meramente receptivo de los conocimientos puros e inteligibles en la tradición metafísica, Kant rompe con este esquema en función del conocimiento real a través de las categorías en tanto formas de las que se sirve la ciencia en la aproximación hacia lo dado, así como de todo lo que puede decir de esta experiencia. Estos modos de ser las cosas, hacen parte de nuestro pensamiento reflexivo para ser puestos en el mundo, es decir, que una cosa es lo que es *para mí* porque eso que es ya existe de forma *a priori* también en mí.

En este sentido, la experiencia deja de ser puramente receptiva en la modernidad y aunque no se desvincula de la sensibilidad, las categorías serán los referentes del pensamiento que en adelante tendrán como objetivo el análisis de lo dado en el mundo: «este pensamiento, ahora apenas espontáneo y no más simultáneamente receptivo, tira de sí las categorías con las cuales comprende lo que es dado por la sensibilidad» (Stein, 1976: 49), porque a partir de Kant todo lo inteligible no puede tomarse más como receptivo sino como un proceso en el que interviene el sentir y en el que adicionalmente quedan fuera tanto toda abstracción como toda intuición. Mientras la tradición metafísica piensa receptivamente lo inteligible, Kant «define todo lo que se refiere al conocimiento inteligible como espontáneo: en una pura autoconsciencia acontece la producción constante» (Stein, 1976: 49); en este marco de referencia, autoconsciencia es igual a apercepción. Con igual ímpetu, la propuesta kantiana se enfrenta a las ideas de perfección y de infinitud clásicas, entre otras cosas porque alejan al ser humano de la posibilidad de comprensión real, mientras que Kant prevé que el conocimiento humano dado entorno a las categorías se halla condicionado por un carácter finito, adscrito al esfuerzo propio en el que se autoconstruye y no por ningún modelo externo a él.

Kant solamente acentúa la finitud, cuando afirma a través de la teoría del “esquematismo del conocimiento puro”, proporcionando al concepto la realidad objetiva, por la intuición que le corresponde y se realiza la conformación del concepto a la intuición. El elemento que liga la categoría a la materia de la intuición y la materia de la intuición a la categoría es el tiempo. Mas esta fuerza sintética del tiempo reside en la imaginación trascendental que sirve de elemento unificador entre intuición y entendimiento; ella sirve de mediación entre entendimiento y sensibilidad (Stein, 1976: 50).

La finitud se encuentra inmersa en la fuerza que imprime el ser humano hasta extraer el «elemento de síntesis del conocimiento» en el que son unidos a los datos sensibles los conceptos que informan sobre la experiencia; precisamente porque no hay conocimiento previo ni externo a la totalidad. Estos aspectos son puntualizados por Stein en su lectura de la finitud en Kant porque muestran que el filósofo alemán no apela a la divinidad como

garantía del conocimiento en *su* totalidad ni *de* la totalidad, sino que reconoce un conocimiento fragmentario anexo al ser humano.

De igual forma, la relación clásica entre sujeto y objeto bajo la mirada metafísica estaba orientada hacia un modelo teológico-divino: «la criatura del alma y de la cosa garantiza su unión. Así, como el alma fuera creada para adecuarse como el ente, así la cosa fue creada para ser verdadera y esto quiere decir, cognoscible» (Stein, 1976: 50). Y aunque esto significara un enigma para el pensamiento finito, el creador se convertía en la respuesta última a través de su espíritu eterno e infinito. Sin embargo, Kant levanta su propuesta «dentro de los límites de la finitud del espíritu humano» (Stein, 1976: 50), sin perder el centro de la cuestión, es decir, sin dejar a un lado la correspondencia entre sujeto y objeto que consistiera en asir posibilidades finitas humanas aunque fuera necesario enfrentar el espíritu divino del pensamiento de su época.

Con el fin de asegurar este propósito, Kant le apostó a la existencia de múltiples elementos que confluyen en el proceso del «conocimiento», comprensibles solamente en una unidad fundamental que los hace manifiestamente posibles. Esta unidad gesta los diferentes elementos y los mantiene unidos por encima de sus diferencias. Así lo comprende Heidegger a partir de la *Analítica de los conceptos*, especialmente en el tercer capítulo denominado *De los conceptos puros del entendimiento o categorías*, al respecto, dice: «como las nociones que pertenecen a la finitud del conocimiento están esencialmente relacionadas con la intuición pura, el deslinde de la esencia de las categorías sirve para aclarar la posibilidad interna de la unidad esencial del conocimiento ontológico» (Heidegger, 1996: 58). Pero yendo más lejos, podemos denotar una exposición de la forma en que esta estructura total del conocimiento finito junta los elementos en una síntesis veritativa en la que están contenidas todas las demás síntesis y aún más, esta síntesis que reúne los elementos en un todo unificado es realmente una síntesis ontológica. Lo múltiple se organiza en el pensar porque nuestro pensamiento, al ser finito, requiere de la determinación finita del conocimiento dada a partir de la elaboración de conceptos.

Existe además una correspondencia entre el sujeto que piensa y lo que objeta para ser conocido, según Heidegger (1996) «Pero para que el ente pueda ser encontrado como el ente que es, debe ser “conocido” de antemano como ente, es decir, en relación a la constitución de su ser» (p. 67). En medio de este juego de palabras, se esconde la primacía del conocimiento ontológico, necesario en cada sujeto para que pueda darse la objetivación de cualquier ente y esto ocurre solamente porque lo que se hace ente «corresponde» previa y pre-ontológicamente al sujeto que lo piensa. Este proceso sucede en lo que Heidegger denomina un *margen libre* que va a tener la misma carga significativa de la *trascendencia* kantiana, como una conducta finita del sujeto hacia el ente.

Verdaderamente la esencia de la finitud conduce inevitablemente a la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad de la orientación previa hacia el objeto, es decir, a la pregunta acerca de la esencia de la orientación ontológica hacia el objeto, imprescindible en este caso (Heidegger, 1996: 69).

En Kant, la finitud está ubicada en el punto de partida de la trascendencia y condicionada por las posibilidades de correspondencia del sujeto y el objeto, en otras palabras, sujeta a la «posibilidad de experiencia» por medio de la cual uno recibe al otro a partir de su propio conocimiento finito y su intuición. Trascendencia, entonces, es igual a posibilidad de experiencia. La experiencia, en este sentido, es un intuir receptivo del ente con el fin de que haya una posible representación objetiva, pero en tanto posibilidad del conocimiento finito debe sujetarse a la veracidad de la concordancia con el objeto. El principio que sustenta este asunto lo enuncia Kant (1928) en los siguientes términos: «Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo condiciones *de la posibilidad de los objetos en la experiencia*» (p. 372). Significa que mediante la experiencia se da un acceso del ente a un ser finito, pero también constituye el estar constante, es decir, en un mismo tiempo, a fin de que la confluencia total origine tanto a la trascendencia como al conocimiento fenoménico desde una estructura originaria, interna y en conexión temporal.

Ante esta circularidad que gesta el conocimiento, (Heidegger 1996: 110) se pregunta si existe quizás una ruptura en la finitud de la trascendencia o si, en cambio, el sujeto finito ahonda en su propia finitud. Pero al retomar lo que Kant nombra como filosofía trascendental en tanto equivalente a lo que Heidegger comprende por ontología, se da cuenta de que esto sucede porque Kant conserva una crítica bastante fuerte en relación con la metafísica tradicional que intenta alcanzar un conocimiento óntico *a priori* reservado a un ser infinito, precisamente allí donde la ontología heideggeriana va a demarcar la comprensión desde un horizonte finito, a la manera como lo intentó Kant al revelar la esencia de la trascendencia en términos de finitud. Si nos atrevemos a dar una conclusión anticipada podemos decir que tanto Kant como Heidegger se orientan, bajo denominaciones diferentes, hacia el mismo horizonte previo, originario y creador de conocimiento.

Adicionalmente, dentro de la síntesis pura preexiste también una reproducción pura que consiste en volver a traer al presente un objeto representado previamente, esta vuelta une lo que el espíritu “no pierde de vista” en el tiempo, sino que lo conserva, lo retiene, lo resguarda, le interesa (*inter-esse*: dentro de su ser):

Un ente anteriormente percibido sólo puede conservarse cuando el espíritu “distingue el tiempo”, teniendo ante la mirada algo como el “antes” y el “entonces”. El ente antes percibido se perdería sin cesar y completamente ante cada nuevo ahora, si no fuera susceptible de ser conservado. Por lo tanto, para que la síntesis empírica sea posible en el modo de la reproducción, es preciso que de antemano el “ahora que ya no es” *como tal* pueda ser vuelto al presente, antes de toda experiencia, y se pueda unir al ahora presente. (Heidegger, 1996: 155).

Al respecto, el tiempo no sólo vuelve a traer el pasado al instante presente sino que abriga lo asido en su horizonte temporal siempre abierto, partiendo del *antes* para reproducir en un *después* lo que ha sido dado. En Kant, la síntesis es la unidad generadora y formadora del tiempo, encargada de unir el pasado y el presente; esta síntesis que da origen al tiempo como unidad que conserva la totalidad de presente-pasado-futuro, en la medida que reúne,

deberá tener a cargo, necesariamente, la formación de los acontecimientos futuros por estar sujetos a los sucesos que le preceden.

De hecho, cuando Kant elabora las tres preguntas fundamentales sobre el poder, el deber y la permisión de la razón, a saber: ¿Qué puedo saber?, ¿qué debo saber?, ¿qué me es permitido esperar?, se ciñe a la finitud del conocimiento. Mientras el *poder saber* enuncia un límite, el *deber hacer* manifiesta «este todavía-no de una realización aún indeterminada [que] da a conocer que un ser, cuyo interés más íntimo es un deber, es fundamentalmente finito» (Heidegger, 1996: 183). En todo lo que el ser humano espera conocer, existe un límite de posibilidades a las que, de tanto en tanto, la razón tiende a tentar en un hecho de pura valentía, en la lucha por alcanzar la comprensión de la finitud misma de todas las cosas, es decir, de descubrir la sumatoria de posibilidades de lo existente.

Las tres preguntas kantianas al converger en la última que corresponde a la pregunta por el hombre, está cuestionando a la vez ¿qué es ese ser que se pregunta por lo que puede, debe y espera? Con ello, la respuesta a la interpelación por el hombre vuelve a las preguntas iniciales, esto es, el hombre es un ser que se pregunta por lo que puede, debe y espera; sin duda, esta estructura circular y constante es la marca de la finitud en el hombre a partir de las posibilidades existenciales dadas en la experiencia y nada más. De esta manera, la finitud del hombre pasa de ser parte de la estructura del conocimiento a convertirse en un problema central que merece toda nuestra atención.

1.1.2. La finitud ontológica como base de la existencia

A partir de Kant, no solo se reconoce el carácter finito del hombre sino que esta condición existencial es tomada dentro de una connotación positiva, en relación con la constitución esencial del propio ser humano, como *ese* algo que lo define realmente:

Al lado de la finitud del conocimiento y como su fundamento, Kant reveló, por primera vez, explícitamente, la finitud del hombre, así como la comprende la filosofía moderna. No procuró pensar más la finitud del hombre como límite, donde nuestra voluntad de infinitud naufraga siempre (Stein, 1976: 51).

La finitud, entonces, no consiste en que seamos seres para la muerte, pero tampoco significa un simple confrontamiento al infinito a través de nuestros límites; de hecho, ambos elementos denotaron un factor negativo impuesto a la humanidad por la visión clásica que Kant buscó superar teniendo en cuenta el fundamento del ser humano más que el evento de haber sido creado por un ser superior y nada más: «esta caracterización de *ens creatum* a penas manifestaría el hecho de la finitud» (Stein, 1976: 52).

Con la alegoría de la paloma, Kant revela una metafísica anclada a conceptos abstractos y especulativos producto de una razón que rechaza la experiencia desde la cual alza el vuelo y a la que, por su condición finita, está espacio-temporalmente vinculado con la propia existencia; la representación de la paloma encarna un sentido positivo de la finitud del hombre inmerso en la resistencia que el aire imprime al vuelo y designa la condición delimitada y esencial del *ser* humano, esto es, que debe a la finitud su existencia, comprensión y acción en el mundo: «Si así es, todo vuelo que quisiese dejarla de lado, debería ser considerado como una tentativa que no respeta la finitud» (Stein, 1976: 52).

La finitud es el inicio y el fin de todo vuelo, pero también es el camino, la condición que gesta toda posibilidad de recepción, percepción y respuesta ante lo que se presenta delante, desde el primer impulso vital hasta el último rezago de todo acontecer; por esto, pretender ignorar la finitud es lo mismo que evadir la mirada a la posibilidad que nos otorgan durante el vuelo.

La pregunta por el hombre desde el fundamento íntimo es equivalente a la pregunta por la finitud; pero la pregunta por la finitud del ser que busca la comprensión del ser de la existencia misma, es la pregunta por el ser originario, fundamental y gestante de la

totalidad. Si precisamos más este aspecto, encontramos un ser humano *semejante al ser*, pero esto se debe única y exclusivamente a la existencia de la finitud y gracias a ella, al respecto puntualiza Heidegger (1996) «como forma de ser es en sí finitud y, como tal, es posible únicamente sobre la base de la comprensión del ser. Sólo hay algo semejante al ser, y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente» (p. 192).

En conclusión, toda respuesta sobre la existencia estará siempre orientada por la comprensión del ser *en, desde y por* la finitud, como punto de partida y punto de llegada del conocimiento en general.

Todo el esfuerzo que parece fijar la fuga de la condición de la finitud por la trascendencia es, ante todo, una tentativa de experimentar la propia finitud. La trascendencia no es fuga de la finitud, sino, antes, una penetración en las posibilidades que ella ofrece. Ella es el campo posible de toda experiencia de trascendencia. Por eso, toda trascendencia es, siempre nuevamente, una experiencia de la finitud (Stein, 1976: 52).

La finitud del hombre aunque limita también el conocimiento haciéndolo más cercano, está negado a la comprensión total del ser. Este olvido, manifiesta Heidegger, no es accidental, no es por casualidad que la construcción ontológica que fundamenta la existencia y revela la comprensión interna del ser, «debe arrebatar, en el proyectar, al olvido lo que la proyección ha tomado» (Heidegger, 1996: 196). La presencia se torna nada en un instante, la manifestación se hace pasado, *aletheia* como desvelamiento se oculta en el tiempo, se hace olvido, se consume en *lethe*, dejando sólo un «recuerdo» del esfuerzo fundamental hacia la comprensión, un recuerdo que obliga a volver una y otra vez a aquello que ha sido olvidado y traerlo de nuevo al presente, en un retorno constante a la pregunta por el ser.

En este sentido, estaríamos de acuerdo con Stein cuando concluye que «no hay metafísica sin finitud y no hay finitud sin metafísica», para explicar esta frase que extrae de su lectura sobre Kant, se sirve de una cita del filósofo que profesa: «Es de esperar tan poco que el

espíritu humano renuncie completamente, de una vez, a las investigaciones metafísicas, como que, para no respirar un aire impuro, lleguemos a interrumpir completamente la respiración» (Kant, 1968: 206), significa que así como la finitud no se aniquila por la trascendencia sino que nos revela a nosotros mismos en el esfuerzo de comprensión de lo que hay en el mundo y de sus posibilidades, así tampoco podemos prescindir del aire en apertura a lo trascendental. Para Stein, en esta alegoría kantiana, el aire tiene dos acepciones: la resistencia de la finitud y la impureza de la metafísica. Desde la óptica en la que se observe, puede haber la intención metafísica de eliminar la resistencia del aire de la finitud o, al contrario, que la finitud humana manifieste -como ha venido sucediendo en los últimos dos siglos- la intención de eliminar la impureza del aire de la metafísica, «se concluye que la finitud no puede eliminar la resistencia del aire (la finitud) porque no tendría más apoyo para su progreso; la finitud no puede prescindir de la impureza (la metafísica) porque la finitud no subsistiría sin ella» (Stein, 1976: 53).

¿Qué significa, en consecuencia, que no haya metafísica sin finitud humana y finitud sin metafísica? implica reivindicar a la metafísica como parte de la condición humana de finitud y, en esta medida, se adapta a las condiciones del conocimiento finito que nace en la experiencia. La metafísica y la experiencia se encontrarían más cerca de lo que pensamos, en especial, porque la una corresponde al punto de referencia de la otra y viceversa; estudiar las actividades de ambas en su dependencia con la finitud es la tarea constante de la filosofía.

Kant acentuó la doble cuestión de una metafísica ligada a la finitud y una finitud condenada a la metafísica. Procuró responder la cuestión desde su Crítica de la Razón Pura. Su respuesta, sin embargo, fue insuficiente, porque responde apenas a tres preguntas. Omitió la cuarta: ¿qué es el hombre? Solamente una analítica del hombre, suficientemente radical, podría revelar: primero, lo que es una ontología de la finitud, y después, cómo la ontología es tarea y señal de la finitud. Kant no realizó esta analítica: abrió, sin embargo, los caminos para la posteridad. (Stein, 1976: 53)

En suma, no existe tampoco la finitud sin la metafísica, entre otras, porque la finitud no se encuentra exclusivamente vinculada a la experiencia ni al conocimiento que de ella pueda resultar, sino precisamente en el pensamiento sobre lo que está más allá de lo que meramente percibimos. La finitud, ante todo, es una disposición natural que no merece cohibirse, ni la metafísica puede resguardar todas las cuestiones de la vida, como tampoco lo puede la afable experiencia, esta disposición de totalidad solo es completada por la finitud, por esto, la obra de Kant «se constituye en punto de partida para todo el pensamiento moderno de la finitud y en el camino definitivo para la filosofía que quisiera respetar la “finitud como el suelo de toda la experiencia de ser”» (Stein, 1976: 53).

1.2. Hegel: El movimiento dialéctico de lo finito y lo infinito según Stein

El pensamiento de Hegel, desde la óptica de Stein, continúa de alguna forma con el legado filosófico de una de las dos cumbres kantianas, aquella que afirma la soberanía del sujeto frente al objeto y, vincula a esta circunstancia, la necesidad del yo trascendental como requerimiento para comprender el conocimiento; este yo autónomo se configura en Hegel en un yo absoluto desde el cual construye su propia reflexión filosófica: «el yo trascendental se torna el estatuto de todo el conocimiento y no reduce al trabajo con la experiencia y su fundamentación a través de los juicios sintéticos *a priori*» (Stein, 1976: 54).

Hegel, desde esta mirada, regresa a los temas de la tradición metafísica que consagran la reflexión en torno a Dios, el hombre y el mundo, para imprimir en ellos un carácter hegemónico a través de una nueva fuerza: la finitud.

Hegel supera el pensamiento de la finitud en Kant, pero no para devolver el hombre y el conocimiento al absoluto objetivo de la tradición. El absoluto pasa a tener una singular dependencia de lo contingente. El infinito realiza su movimiento por la mediación de lo finito (Stein, 1976: 54).

Hegel empieza por aceptar la filosofía como labor humana, pero no se queda allí, sino que sus perspectivas llegan –literalmente– hasta el infinito, al que definitivamente ancla el pensamiento, sin perder de vista ni la subjetividad ni la trascendentalidad, sino configurándolas como partes del armazón especulativo-dialéctico de su filosofía.

Para fundamentar las reflexiones que extrae de la lectura de Hegel, Stein (1976) parte de la pregunta «¿qué faltaba en Kant que llevase a Hegel a tentar un paso más adelante?» (p. 56). Entonces, porque la búsqueda del todo no se podía reducir a la parte, Hegel no soportó la dicotomía fragmentaria de la filosofía kantiana en la que encontró dispersos en pedazos al fenómeno y a la cosa en sí, a la teoría y a la práctica, a la experiencia y a la trascendencia, al pensamiento y a la intuición, a lo *a priori* y lo *posteriori*. Desde este momento, la separación constituiría un error y la unidad se convertiría en una obsesión.

Para Stein, Hegel establece un camino en función de la superación de lo fragmentario y la restitución de una unidad por medio de un nuevo sistema: el del saber absoluto. El sistema hegeliano encarna tres partes, evidentes a lo largo de toda su obra; estas corresponden a la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu.

En la lógica especulativa o dialéctica, Hegel reúne la lógica formal de Aristóteles y la lógica trascendental de Kant, para proyectar en una única ciencia el movimiento del espíritu. Esta lógica será la que reemplace a la metafísica de la tradición. Por su parte, la filosofía de la naturaleza intenta abarcar a la naturaleza en su condición de «lo otro» frente al espíritu, para que este se le adhiera, «a partir de él, sin embargo, también inicia el movimiento de retorno a sí mismo, a través del hombre» (Stein, 1976: 57), parece contradictorio que todas las conquistas científicas de esta época fueran reunidas en la filosofía de la naturaleza y que, sin embargo, terminara siendo «el área en la que Hegel tuvo el menor suceso y el que menos amplitud alcanzó en su elaboración» (Stein, 1976: 57). Respecto a la **filosofía del espíritu**, esta demanda una comprensión del espíritu en términos de absoluto, hacia el que se dispone el pensamiento durante su camino en el pasar de la

historia y entre la naturaleza. La negatividad, en este sentido, impone su fuerza para que en el proceso, el espíritu alcance el absoluto.

La fascinación por la unidad, llevó al joven Hegel a repensar los argumentos de los filósofos más memorables de su época: Kant y Fichte, quienes

Presentan una filosofía de la reflexión y del entendimiento. Un tipo de pensamiento que se pone límites y se paraliza delante de las oposiciones. Una filosofía así es incapaz de pensar las fuerzas de la unidad: el amor, la vida, el espíritu, fuerzas a través de las cuales se podría vencer la separación del hombre y garantizar su elevación de la vida finita a la vida infinita (Stein, 1976: 57).

Ya desde esta edad temprana, Hegel inaugura un sistema que va a cultivar en su obra posterior, en la que fundamenta la ciencia como forma de la verdad y en la que el sistema científico se convertirá -cuando haya llegado el momento- en el punto de enlace de la filosofía y la ciencia, cuya unión ya no remite a un simple amor por el saber sino al encuentro con la verdad del saber absoluto, al tiempo que manifiesta, por medio de la ciencia, la claridad del espíritu: «la fuerza del espíritu es apenas tan grande como su exteriorización, su profundidad es solamente tan profunda, en tanto arriesga el desdoblarse y perderse en su explicitación» (Stein, 1976: 57).

Ante una filosofía kantiana que reflexiona lo externo, toma fuerza la nueva visión hegeliana de la filosofía que suprime las oposiciones y sobrepasa las divisiones. En ella, el pensamiento se dispone al encuentro de todo lo finito y disperso, mientras que el espíritu absoluto, último y supremo, se desdobra y auto-re-flexiona en el propio pensamiento. En definitiva, el proceso de reflexión del pensamiento filosófico del espíritu es el proceso de auto-reflexión del espíritu absoluto, proceso en el que la filosofía no es un mero instrumento recolector de objetos que construyen una realidad “total”; la filosofía en tanto reflexiva interviene en la *inmediación* del absoluto.

Dentro de este sistema absoluto, cabe necesariamente el papel de la religión en una época en la que el cristianismo ha calado en el fondo de las estructuras de la sociedad. Al respecto, Hegel comprende la invocación de Dios como espíritu supremo en el sentido de que el cristianismo representa una religión absoluta, en la que si bien el absoluto es una forma de representación en clave de objetivo, calificado en términos de Dios, es para Hegel uno de los modos, bastante significativo, de comprensión del espíritu absoluto, aunque no fuera, finalmente, la forma última del absoluto sino un acercamiento aproximado a su contenido, «por eso, la religión tampoco es capaz de producir la reconciliación del espíritu consigo mismo, como lo pretende la época de Hegel» (Stein, 1976: 58), porque forma y contenido absolutos, se encuentran configurados conjuntamente en el saber absoluto, mientras que solo uno de ellos es asido por la religión.

Hegel aunó esfuerzos por apañar todas las cosas, desde las más incipientes manifestaciones de la naturaleza hasta las más complejas del espíritu absoluto, en el esquema dialéctico tesis-antítesis-síntesis, siempre en procura de la unidad. Además,

Hegel concibió la filosofía griega y la religión cristiana, así como la filosofía moderna, como un gran movimiento del *logos* al *telos*. Un desenvolvimiento de la razón a través del espíritu finito, hasta reencontrarse en su plena unidad, al final del proceso, es constituido por el *espantoso poder de la negatividad*. A través de ella, pueden pensarse las oposiciones en una unidad dialéctica (Stein, 1976: 58).

Una de las situaciones que distingue a Hegel de los griegos y que nos interesa para la presente investigación, corresponde a su concepción de lo finito y lo infinito. Finito e infinito dependen mutuamente; en este sentido, el infinito cobra valor desde un aspecto positivo, activo y actual (de acto) y no como un infinito por alcanzar (en potencia) permeado por ese carácter negativo que impera en el hecho de no haber sido logrado y quizás no se logre jamás; al contrario, Hegel retrotrae el aspecto positivo del infinito en tanto finito, es decir, en la medida en que se finitiza, se apaña y se conoce: la finitud, es al mismo tiempo infinitud en acto o, mejor dicho, infinitud actuante.

De igual modo, Hegel utiliza para su sistema dialéctico –especulativo, algunas categorías de la filosofía cristiana a las que les da una nueva interpretación, «ellas son pensadas en el proceso que conduce a través de lo finito, el infinito a sí mismo» (Stein, 1976: 58), esto significa que el absoluto de la filosofía cristiana toma, en el sistema hegeliano, tonalidades de posibilidad para el pensamiento; de esta manera, lo que antes privilegiaba a la esfera de la divinidad suprema, ahora se convierte no solo en necesidad sino en posibilidad asequible del espíritu humano.

El yo finito es el puente que conecta el retorno del absoluto infinito en tanto “saber absoluto” en finitud, porque el infinito requiere del paso por lo finito para completar la manifestación del contenido absoluto que busca el espíritu. Esta estructura evidencia el sistema dialéctico tesis-antítesis-síntesis, las dos primeras correspondientes a lo finito frente a lo infinito y la síntesis al encuentro de ambos a través del espíritu como puente, a la vez que representa la unidad del conocimiento enraizada en la comprensión que del mundo asume Hegel: «Solo el filósofo, como el “nosotros” es quien piensa, en un único movimiento, la relación real entre finito e infinito, y es el soporte de esta relación en cuanto toma conciencia de ella» (Stein, 1976: 59).

Una segunda pregunta que encontramos en Stein referente al problema que nos atañe, es expresada en los siguientes términos: ¿cuáles son los trazos fundamentales en el pensamiento hegeliano de la finitud? En torno a ella, es necesario precisar que para Hegel, la relación finito e infinito está dada en el movimiento dialéctico-especulativo y no objetivamente. Finitud e infinitud pertenecen recíprocamente a la misma unidad manifiesta en el pensamiento del espíritu a partir del asir dialéctico.

En segunda instancia, Stein teje un marco conceptual en el que visibiliza las obras hegelianas donde se ha abordado la cuestión, pero va a encontrar más elementos significativos en la *Ciencia de la Lógica* que en la *Fenomenología del Espíritu*, aunque esta última obra, haya sido más profundizada por Heidegger que por el mismo Stein.

En la *Lógica*, Hegel define lo finito como algo que «supera el límite, esto es, se supera a sí mismo; pero más allá de él o como su otro sólo hay el límite mismo. Pero el límite señala más allá de sí mismo inmediatamente hacia su otro» (Hegel, 1982: 65) y deja ver, con todo, la finitud en movimiento hacia el infinito que, a su vez, se finitiza en la manifestación; en este proceso, la razón logra percibir el paso entre finito e infinito: «Hegel hace ver que lo finito trae ya en sí mismo el germen del desaparecimiento, a la hora de su nacimiento y a la hora de su muerte» (Stein, 1976: 59). Y si en algo coinciden Hegel, Kant e inclusive Fichte es en considerar el *deber* como punto supremo en el que se solucionan las contradicciones de la razón, con el que se mantiene la tensión que persiste en la contradicción misma de la finitud en su constante retorno, al respecto, el deber encarna el límite y el límite contiene el deber:

El deber ser por sí mismo contiene el límite, y el límite contiene el deber ser. Su relación mutua es lo finito mismo, que los contiene a ambos en su ser-dentro-de-sí, Estos momentos de su destinación se hallan opuestos uno al otro cualitativamente el límite está determinado como lo negativo del deber ser, y el deber ser igualmente como lo negativo del límite. Lo finito, de este modo, es la contradicción de sí dentro de sí; se elimina a sí mismo, perece. Pero este resultado suyo, vale decir, lo negativo en general, es: a) su misma destinación; porque es lo negativo de lo negativo. Así lo finito en su perecer no ha perecido; sólo se ha convertido, en primer lugar, en un otro finito, pero que igualmente es el perecer como traspasar en un otro finito, y así a continuación al infinito. Pero b) al considerar más de cerca este resultado, [se ve que] lo finito entonces en su perecer, en esta negación de sí mismo, ha alcanzado su ser-en-sí, y por lo tanto ha coincidido consigo mismo. (Hegel, 1982: 65)

El deber atraviesa los límites que en sí mismo contiene, sobrepasarse e ir más allá de si es el movimiento propio de su finitud. De igual modo, el límite llega a este otro modo delimitado de ser finitud: el deber, en una dicotomía que enraíza *lo mismo* y *lo otro* desde el límite, pero en la medida que se da lo otro, éste lleva consigo *lo mismo*, así como cuando se manifiesta *lo mismo* encarna dentro de sí la diferencia: «Esta identidad consigo, que es la

negación de la negación, es un ser afirmativo, y de este modo es lo otro del finito, en cuanto es lo que debe tener la primera negación como determinación suya; -aquel otro es el infinito-» (Hegel, 1982: 65).

La infinitud afirmativa que inquieta a Stein respecto a Hegel, es gestada en la circularidad, en el ir y venir entre el límite y el deber, en la búsqueda más allá de sí mismo sin dejar de volver de nuevo a sí. Para Hegel, el infinito puede ser comprendido, inicialmente en tanto negación de lo finito, en el que uno se superpone al otro (como concibe en los griegos y el cristianismo) en un segundo momento, lo infinito y lo finito son considerados de forma unilateral, apañados por el entendimiento en una relación de reciprocidad entre uno y otro (como lo precisa Kant), en este «lo finito es finito en relación con lo infinito, y lo infinito es infinito en relación con lo finito» (Stein, 1976: 60); en último lugar, el infinito puede interpretarse en clave cíclica, de auto-supresión, como un proceso afirmativo en el que la razón descubre el paso entre finito e infinito a través del espíritu absoluto, como el verdadero y supremo objeto del filosofar.

Este absoluto, es pensado por Hegel, como el «aniquilamiento de la finitud», pero no significa una muerte en tanto condición de ser en general, sino que el absoluto presupone dejar atrás la representación de los fenómenos en su finitud, en pos de concentrarse en el infinito, en otras palabras, lo finito empírico orientado desde las ciencias, viene a ser el punto de partida desde el cual la razón alcanza lo infinito y en él se deja estar libremente. En este dejarse atrás, la finitud no desaparece completamente, al contrario, es subsumida por el absoluto para renacer nuevamente como término del que se inicia el siguiente recorrido.

Para Stein (1976), siguiendo a Hegel «el absoluto se torna, en otro nivel, “la fuente de la finitud”» (p. 60), en un proceso en el que se conjugan nacimiento y muerte, negatividad de la finitud y afirmación de lo absoluto, para que ambos se eleven y se conserven en un nivel superior, del que se vuelve a descender en presencia, en manifestación. El ascender y el descender circundan el movimiento del nacer y el perecer de la finitud al que se consagra la

realidad de la vida misma, con todas sus circunstancias y vaivenes, los cuales nunca terminamos de apañar.

El problema de la finitud en Hegel es interpretado por Heidegger como uno y el mismo desde siempre en clave de fenomenología de un espíritu absoluto que comprende el saber en vista de un absoluto ya presente:

El absoluto mismo es la meta buscada. Ya está presente, pues de no ser así, ¿cómo podría ser buscado? La razón lo produce solo en tanto libera a la conciencia de las limitaciones; este asumir las limitaciones está condicionado por la ilimitación presupuesta (Heidegger, 2006: 58).

Al respecto, solamente existe la posibilidad de comprensión *desde y en* la finitud, es decir, cuando hemos llegado al *fin* cuyo sentido de ser está determinado por el absoluto mismo, que no es otra cosa diferente a la historia misma aconte-*siendo* constantemente, desde el *fin* que es al mismo tiempo *inicio* e inversamente.

Que la *Fenomenología del espíritu* comience absolutamente con el absoluto es, para Heidegger, la manifestación del todo queriéndose expresar a través de la palabra: el absoluto expuesto.

A partir de este espíritu y en este espíritu, Hegel deja transcurrir a la «Fenomenología del Espíritu». Se trata del problema de la *finitud*. ¿De qué otra manera la infinitud debe convertirse en un problema radical si no es deviniendo problema la finitud y así, al mismo tiempo, el *no* y lo *nulo* en lo que lo no-finito, en el caso en que lo pueda, tiene que llegar a la verdad? (Heidegger, 2006: 60).

La finitud y la infinitud no son dos problemas aislados ni en lucha, esto es claro si pretendemos comprender que ambos son partes de un mismo sentido dado por la pregunta por el ser. En el marco de lo finito y lo infinito se dan las tareas de la filosofía y, a ello

dedicó Hegel su preocupación por la *infinitud* mientras le daba a la *finitud* un carácter particular a partir del rechazo del concepto tradicional que de este último tomó la filosofía.

Esta problemática nos abre inicialmente dos posibilidades de confrontación: primero, es viable que la pregunta por la finitud resulte de una necesidad interior en Hegel que a su vez lo determina en la necesidad de cuestionarse sobre lo finito; en segunda instancia, es probable que sea una pregunta propia de la interpelación fundamental por el ser que determina la necesidad misma de preguntar por la finitud. La gran contribución de la finitud bajo los parámetros de la ontología que Heidegger descubre en Hegel se da, *en tanto que estado de necesidad interior*, conductora de la pregunta por el ser y del carácter primordial que merece esta cuestión.

Además del preguntar, también nos interesamos por fijar el saber en la inmediatez. El ahora constante nos permite aprehender el conocimiento en el instante inmediato a través de nuestros esfuerzos por no quedar fuera de él, con el firme propósito de dirigirnos al interior mismo de la certeza sensible que se nos presenta. Sin embargo, tal esfuerzo, por mucho que perseveremos, no queda verdaderamente reducido a lo inmediato en la medida que preguntamos, porque a través del preguntar escapa más allá de su condición inmediata. Aprendemos que no solo fijamos sino que preguntamos por el ser del fijar y de la cosa fija, pero también aprendemos que «nada se deja aprehender en tan escasa medida y en modo alguno en forma inmediata como lo inmediato cuando quiere ser aprehendido en su inmediatez» (Heidegger, 2006: 106).

Nuestra época es un claro ejemplo de que retener información y saber mucho, no significa comprender la esencia de la vida; el conocimiento actual ha superado las expectativas de la sociedad respecto al desarrollo de la tecnología, las ciencias, las comunicaciones, los artefactos, pero al dejar de lado la simplicidad, se ha alejado de la pregunta por el ser inmersa en la constancia y solamente digna de encontrar a través de la *paciencia*, «pero la impaciencia de todos aquellos, demasiados, que quieren acabar antes de empezar para así

poder descargar en lo más cercano su, a pesar de todo, *permanente* impaciencia» los repliega en la inmediatez de la *parte* y del olvido del todo.

La pregunta que hay que formular es la de si, en su esencia, el ser es finito, si y cómo esta finitud debe estar incrustada de raíz en la problemática de la filosofía, no siendo de esta manera la finitud una propiedad que, por decirlo así, haraganearía en el ente y posteriormente de vez en cuando sería capturada. O si la infinitud del saber absoluto determina la verdad del ser, una vez ya ha asumido así en el interior sí a todo lo infinito, de manera tal que todo filosofar únicamente se movería *en el interior* de este asumir y *como* tal asumir; es decir, sería dialéctica (Heidegger, 2006: 109).

Para Hegel, la infinitud del ser no corresponde a un principio formal, sino un devenir experiencia en crecimiento por el vínculo con el ente total. Este experimentar «quiere decir para Hegel: llegar a saber lo que algo no es y con ello, al mismo tiempo y al unísono, lo que es» (Heidegger, 2006: 110). A propósito, en un primer momento el problema del ser en Hegel toma la forma de conocimiento especulativo, se torna dialéctica, es decir, *logos*; pero en un segundo momento, muestra la íntima conexión de la infinitud con los terrenos «más a la mano: el ego, la *cogitatio*, el yo, la conciencia» (Heidegger, 2006: 112) en los que la substancia se hace sujeto y en cuanto tal, hace las veces de espíritu absoluto; la primera corresponde a una fundamentación lógica, *ratio*-nal; la segunda a una fundamentación subjetiva, de la infinitud.

Hasta aquí es preciso establecer que, si bien Hegel no planteó la pregunta por la esencia del ser, responde a la pregunta por la esencia del ente, a saber, que el ente es infinitud y es infinitud no en tanto secuencia que se repite de diferente forma una tras otra sino en tanto determinación que retorna al interior de sí mismo en busca de algo diferente a este ser que le pertenece, de modo que al encontrarlo no sea más diferenciado porque ha sido acogido por esto otro y se hace con él *mismidad*. Es por esto que el ente también referencia al yo que piensa, que se sirve de una lógica de la egoidad que comprende que el logos es en sí infinito que se hace sujeto y, «en sentido absoluto, *espíritu*» (Heidegger, 2006: 117). Así

las cosas, lo *finito* en el límite y la determinación tiene por naturaleza asir al infinito para asumirlo en este su ser. La infinitud representa, entonces, esa «interna diferencia» que siendo diferente «es lo para sí no-diferenciado» al que se vuelve para ser finitizado y para ser *mismidad*.

1.2.1 Ontología del absoluto: conocimiento finito y conocimiento infinito

Para Heidegger, Hegel despliega una ontología en la *Fenomenología del Espíritu*, ¡y no cualquier ontología!, innegablemente una ontología absoluta, que es «vida», «espíritu» e «infinitud», pero también es «idea», «sujeto», «saber» y *logos*. Hegel explicita una nueva comprensión del ser a través del absoluto en el que incluye principios de la vieja ontología Parmenídea-Heraclítea y Platónica-Aristotélica en torno a los caracteres lógico, egológico y teológico.

En el mismo sentido dialéctico que se discurrió sobre el *logos* y el *yo* en la dialéctica de la finitud y la infinitud, «la diferenciación entre aparición fenoménica y cosa en sí está enraizada en la diferenciación entre conocimiento finito y conocimiento infinito (absoluto)» (Heidegger, 2006: 152). Sin embargo, a estos conceptos se suma el de *fuerza*, cuya intervención es fundamental para realizar el paso del saber finito relativo a los dominios del saber absoluto.

«Lo simple de la ley», la verdad del objeto del entendimiento, «es la infinitud». Esta infinitud es lo *universal incondicionado*. Pero para el habitual representar, lo universal ya es el concepto. La nombrada infinitud es el *concepto absoluto*, es decir, aquel universal que ya no es más relativamente respecto a lo singular que está presente bajo él, sino lo universal que *es* en el interior de sí lo diferenciado en su diferencia, lo que significa que, al mismo tiempo, *es* unidad (Heidegger, 2006: 178).

Esta unidad que es el absoluto, es lo diferenciado mismo en el interior de toda determinación finita es lo otro ausente pero, al mismo tiempo, posee una fuerza de permanencia que subyace en toda manifestación subjetiva-lógica, así como en todo lo viviente. En la crítica al dogmatismo cientificista, Hegel señala la dificultad de separar en los extremos el sujeto y el objeto, lo finito y lo infinito, el ser y el pensamiento, porque se les aleja de la unidad que comparten, del mismo modo cuando se quiere fijar una verdad, se la aleja de sus posibilidades filosóficas en las que se permite, por ejemplo, la contradicción, la negación positiva o lo infinito en correspondencia con la finitud. Para Hegel, lo finito es lo que está más acá de la pura esencia absoluta (el pensamiento absoluto) y se caracteriza por la autoconciencia de la determinación y la diferencia de las cosas a partir de la sensibilidad perceptiva, mientras que «lo infinito es solamente la esencia recatada en lo íntimo o que cae fuera en la autoconciencia y que no tiene ya, como en lo orgánico, su presencia objetiva» (Hegel, 1985: 108).

Sin embargo, el hecho de que Hegel precise la participación en una misma unidad tanto del sujeto y del objeto como de la finitud y de la infinitud, está poniendo de manifiesto la importancia de la mismidad en tanto diferencia, entonces: el ser siendo finitud determinada desde cierta comprensión de su ser. Por otra parte, Heidegger aduce que en Hegel es obligatorio comprender el fin como el inicio y lo inverso, determinado justamente en relación con el saber absoluto. El problema de la finitud va a situarse, por tanto, en el centro de la discusión en torno al espíritu:

La *problemática de la finitud* es ciertamente aquello mediante lo que intentamos encontrarnos con Hegel en la obligación contraída para con las primeras y últimas necesidades específicas de la filosofía; esto significa que mediante una controversia con su problemática de la infinitud a partir de nuestro preguntar por la finitud, intentamos crear el parentesco necesario para desembozar el espíritu de su filosofía (Heidegger, 2006: 60-61)

De la cita podemos extraer, por ahora, dos conclusiones importantes: 1. La finitud y la infinitud tienen un parentesco, una familiaridad y, en esta medida, no van a encontrarse polarizadas sino a partir de una misma procedencia, 2. La *pregunta* por la finitud se orienta en un horizonte del pretender fijar, pero en tanto pretende delimitar el alcance de la verdad de nuestras posibilidades, se pregunta también por la esencia, por el ser que fija. En ambos, la finitud entraña connotaciones ontológicas sobre el absoluto.

1. 3. La finitud del mundo vital en Nietzsche según Stein

Para efectos de claridad, conviene precisar que la referencia a Nietzsche en este apartado tendrá más importancia de cara a Heidegger que por el mismo Stein ya que, al revisar las obras del autor brasileño, encontramos a Nietzsche en entrelíneas, mas no existe un estudio juicioso y profundo sobre este autor en alguno de sus libros, mientras que Heidegger sí ofrece un amplio panorama tanto de la ontología inmanente en la filosofía nietzscheana como del sentido de la finitud latente al interior de esta filosofía.

En los escritos de Heidegger, especialmente en la obra conformada por dos volúmenes e intitulada *Nietzsche*, se evidencia una confrontación con la pregunta por el ser desde la vitalidad del mundo, sobre todo en lo que respecta al alcance que da Nietzsche a *la voluntad de poder* en relación con la *totalidad*: «la voluntad de poder» y «el eterno retorno de lo mismo» que *caben* el mundo con todas sus posibilidades. Bajo este horizonte veremos que cobra mayor importancia la pregunta por el *sentido del ser* sobre la mera pregunta por el *ser del ente*, en la medida que el *sentido* orienta la delimitación desde donde y hacia lo cual el ser se revela, aunque de todos modos llega, como sea, a la pregunta fundante, porque todo en lo que el ser se revela y como se revela si bien corresponden al *sentido* del ser, desoculta al propio ser por el hecho mismo de hacerse manifiesto.

En Nietzsche, la referencia al mundo vital es clara y en relación directa al carácter fundante del devenir: «todo retomo es la aproximación extrema de un mundo del devenir al mundo

del ser: cima de la meditación» (Nietzsche, 2000: 416). El mundo del devenir es en donde sucede el eterno retorno, devenir es retornar y lo que retorna, en este sentido, lo hace eternamente. La eternidad al respecto, no significa la sucesión infinita de acontecimientos, ni mucho menos un presente detenido, la eternidad viene a ser el *ahora* volviendo siempre a sí mismo a través del carácter cíclico del tiempo. Para Nietzsche no existe la posibilidad del tiempo rectilíneo, éste sería una suerte de ilusión para quienes no pueden ver el círculo: «lo rectilíneo es una apariencia. En verdad el recorrido es un círculo, es decir, la verdad -el ente tal como en verdad transcurre- es curva» (Heidegger, 2000a: 242). La curva garantiza que nada se pierda, sino que vuelva, ¿no es este el mismo proceso que recorre el ser cuando se oculta en la nada y se desoculta haciéndose manifiestamente visible? Heidegger dirá ¡sí!, el ser deviene recorriendo en círculo los dos ámbitos en que se manifiesta: la nada y la presencia.

Para el ente, lo que acontece se pierde porque algunas de las cosas finitas no se presentan con prontitud, por tanto, es preciso determinar *qué pasa con el tiempo y qué con el espacio* de cara a los acontecimientos que transcurren en el devenir: en relación con el tiempo, el *instante* cumple un papel preferencial en la comprensión de la visión total del devenir, al instante lo respalda un pasado que debe ser recorrido por todas las cosas que quieran ocurrir en ese lapso finito de la instancia en el espacio que, por su parte, es enteramente finito y determinado.

Es dentro del mundo finito que se da el transcurrir del ente, mientras «todo lo que en general puede ser tiene que haber sido ya como ente, pues en un tiempo infinito el curso de un mundo finito tiene que haberse completado necesariamente» (Heidegger, 2000a: 243); ante esta situación, es el instante junto con todas las cosas anudadas a él, las que recorren el círculo una y otra vez: el instante que ya fue no es el mismo de ahora porque ha sido ya arrastrado con todas las cosas que acontecieron en su momento y viajan en el largo camino del eterno presente [oculto] hacia el mañana.

El presente oculto en el que circundan las cosas es, en relación con el instante, el pasado. El pasado es recuerdo o, en su defecto, olvido. Sin embargo, es necesario examinar todo lo que atañe al pasado y al futuro si queremos pensar la totalidad en sus fases de ocultamiento y desvelo.

Lo que Nietzsche, sin duda, tenía en mente era precisamente este mundo desde una visión total incluyendo las conexiones esenciales que garantizan el devenir. A ello refiere cuando expresa: «la totalidad de nuestro mundo es la ceniza de innumerables seres vivientes y aunque lo viviente sea tan poco en comparación con el conjunto, todo ya ha sido alguna vez, transformado en vida, y así continuará» (Heidegger, 2000a: 278); líneas éstas en las que es posible ver la confluencia de pasado y presente, entre muerte y vida como parte de lo mismo. El carácter general del mundo, en estos términos, es la fuerza, ella es la causa por la cual pueden suscitarse confluencias tan «raras» como son vida-muerte; por supuesto una fuerza finita de este tipo, entre otras cosas equivalente a un mundo finito, debe ser una fuerza que depende de un carácter delimitado, nunca creciente ni infinito, sino una fuerza tal que la capacidad inteligible del pensar pueda concebirla, por tanto, anclada al mundo y de ninguna manera, ajena a él.

1.3.1 Espacio imaginario, tiempo real y devenir.

¿Cómo comprender la vida y la muerte no como opuestas sino como parte de lo mismo?
¿Es posible contemplar otras formas de oposición dentro del mundo finito?, y si no existen contrarios en el devenir ¿cómo asir la infinitud y la finitud desde la no-contradicción?

La primera consideración consiste en comprender que la fuerza interna en la totalidad del mundo es *finita*, esto es, no aumenta ni disminuye, con lo cual el mundo deja también conocer su finitud, su abarcabilidad: Entre las cosas más asequibles se encuentra el devenir en el mundo en modo de cotidianidad, cada día, desde la aurora hasta el ocaso, contemplamos la unión del principio con el final, la luz y la sombra juegan a una con el

tiempo durante el ciclo de las horas mientras los entes cumplen sus funciones en el horizonte vital a partir de la energía que toman del ambiente, las plantas con su fotosíntesis, el agua descendiendo de los páramos, pasando por las cuencas hasta la zona costera, para volver con el mismo ímpetu a la atmósfera en forma de condensación o evaporación, pero también como contenida en el hielo, la nieve y la nubosidad, o en la fuga tempestuosa de la precipitación, transitando una y otra vez el mismo camino labrado desde tiempos inmemorables.

El mundo por su finitud se hace abarcable, aunque para nosotros normalmente el ente mismo sea en ocasiones algo infinito y difícil de desentrañar, esto se debe también a que con cada acción se genera un efecto, por lo que realmente existen «infinitud» de efectos - tomando el concepto *infinitud* en el sentido de *innumerable*- que nos salen al paso cada día sin que por ello sea contradictorio a la esencia finita del ente y mucho menos del mundo. Nietzsche lo afirma de la siguiente manera: «el número de situaciones, cambios, combinaciones y desarrollos de esta fuerza [es] enormemente grande y prácticamente «inmensurable», pero en todo caso determinado y no infinito» (Heidegger, 2000a: 282) y aun cuando no podamos enumerar los estados de transformación de la vida (acciones, situaciones, circunstancias, sentimientos, cambios), la fuerza del mundo tiene un *número* determinado de propiedades posibles y esa infinitud que suponemos es numerable dentro de la infalible finitud del mundo.

La segunda consideración radica en la negación nietzscheana de la existencia de un espacio; en definitiva, el espacio es simplemente una forma subjetiva e imaginaria de comprender la fuerza y que concebimos a partir de un «espacio vacío» realmente no existente. Eso que llamamos espacio es algo que la misma fuerza ha dado forma. De esta percepción también podemos concluir que si lo que aparece tiene forma gracias a la fuerza, lo que desaparece no deja de existir sin que por ello deba necesitar de una forma visible, por tanto, el desaparecer también hace parte del devenir en el mundo finito; más importante aun cuando se trata de acercar el sentido de «desaparecer» a la «nada», en la que el *ser* también está *presente* de manera «oculta».

En últimas, *el espacio es una elaboración imaginaria* mientras que *el tiempo es real*. Lo que comprendemos por espacio es la misma fuerza dando forma en medio de sus relaciones, de su intervención en situaciones temporales gracias a lo cual puede ejercer toda su potencia eternamente a través de innumerables posibilidades dadas dentro de la totalidad determinada del mundo.

Esta *totalidad* en la que se da la fuerza, bajo el término de espacio imaginado, se va a ver afectado por el tiempo «infinito» y la finitud a partir de un carácter particular, el *caos*:

Con la concepción conductora del «caos» el constante devenir tiene que dejarse como tal y no ser tomado como una pluralidad que aún tendría que deducirse de un «Uno» sea éste creador o arquitecto, espíritu o materia fundamental. De acuerdo con ello, «caos» es el nombre de aquella representación del ente en su totalidad de acuerdo con la cual se considera que éste, en cuanto devenir necesario, posee una multiplicidad de la que queda originariamente excluida la «unidad» y la «forma» (Heidegger, 2000a: 285)

Para Heidegger, el caos tiene además una interpretación estrictamente unida a la esencia de *aletheia* en su connotación de apertura; *caos* es comprendido en el sentido de *apertura* y *separación*. Con todo esto, entonces, ¿qué viene a ser el ente en su totalidad? Eterno retorno. Eterno retorno de todas las posibilidades determinadas en el mundo, eterno retorno del caos, de las posibilidades finitas, del devenir constante, de los efectos innumerables que se repiten eternamente.

El devenir constante que caracteriza el eterno retorno de lo mismo, es considerado por Nietzsche como un «eterno fluir», posteriormente, a este «fluir de todas las cosas» las asemejará con la fluidez del río, esta comprensión es muy cercana a la de Heráclito, sin embargo, le contradice el hecho de que para Heráclito, el propio río no pasa dos veces por el mismo sitio, mientras que Nietzsche enfatiza en el eterno retorno del mismo río. No significa que con el devenir, el río quede cristalizado sino que se lo libera del *fluir sin fin*

que no conduce a nada: «el devenir es conservado como devenir, y sin embargo se introduce en el *devenir* la consistencia, es decir, entendido de modo griego, el ser» (Heidegger, 2000a: 330). El ente en su totalidad, fluye como un río en tanto devenir y, sin embargo, es él quien determina el carácter del devenir, ¿cómo lo hace?, más aún ¿significa que tiene la facultad de generar los efectos y determinar lo que retorna? Tal parece que en cada acción se reproduce y se resume todo acontecer, significa que el ente es quien apertura, a través de cada decisión, la sumatoria de posibilidades (efectos) resultantes de sus actos, precisamente porque lo que retorna es todo aquello que ya hizo parte de *mi* vida.

Es verdad, ¡no sabemos nada de una vida anterior! ¡No se nos permite experimentar lo que ocurre en este preciso instante como un *déjà vu*, un ya visto! Sólo podemos pensar de cara a lo que sucederá y es allí donde, para Heidegger, se da el verdadero pensar, que consiste en anticiparse al próximo instante, de ceñirnos a las consecuencias de lo que hacemos ahora mismo, ¡algo tan sencillo y al mismo tiempo tan complejo para la mente humana, especialmente para aquellos que osan en discurrir su vida entre la ignorancia o la cobardía, entre la mentira o el engaño! El juego de la vida se basa en registrar instantes que vuelven con toda la carga de sus consecuencias, pero en cada instante el ente se la juega por el tipo de determinación que *quiere* asumir en el instante que se aproxima.

En estos términos, la existencia no se puede asumir como una máquina o un sistema que encadena el transcurrir en una monotonía mortífera sin que el ente participe de ella; al contrario, el ente, como parte de la totalidad, deja en el diario vivir toda su voluntad, representada en sus luchas, sus deseos, sus pasiones y su esfuerzo, como un río que *fluye*.

Somos seres temporales y finitos, herederos de las posibilidades concedidas por el ser. Nuestros límites son los límites del ser. Comprendido por nosotros su sentido se manifiesta en nuestra leve existencia para, al acercarnos a él, acercarnos a nosotros mismos. Vamos y volvemos en ciclos que se repiten, cambiamos para volver a ser lo que fuimos y fuimos aquello necesariamente para llegar a ser lo que somos. El ser es en nosotros y en la realidad

que percibimos, re-flexión, finitud, claridad y dispersión, lo mismo en la diferencia, multiplicidad a partir de su unidad.

Damos lo que tenemos, tenemos lo que podemos: un constante dar y retener sustenta nuestra cotidianidad; así es nuestro pensamiento, también nuestros conocimientos, están anclados a los límites de la existencia que nos fue dada.

Impedidas permanecen la eternidad y la infinitud, en cambio, nos son permitidas, la nada y la negación ontológica. Si el ser es o no eterno, si es o no infinito, no es más que una situación que escapa a nuestro alcance, que nos encara al hecho de que seamos siempre seres finitos, limitados y determinados, cuyo conocimiento recrea las posibilidades abiertas más acá de los propios límites, y nada más.

2. PRIMEROS ESBOZOS DE LA FINITUD TRAS UNA MIRADA ONTOLÓGICA

Ernildo Stein reúne en la compilación de ensayos titulada *Melancolia* y en la compilación de lecciones titulada *Epistemologia e crítica da modernidade* el abordaje de su ontología de la finitud que fue tomando forma desde el año 1968 hasta el año 1990, el cual hemos destinado como parte del segundo capítulo de nuestra investigación; posteriormente, en el 2001 publica su tesis doctoral *Compreensão e finitude* y en el 2009 el pensamiento circular va a hacer parte de su *Antropologia filosófica*, que culminará recientemente en el movimiento hacia la filosofía primera, la metafísica y la hermenéutica como fundamentación de la filosofía; en este sentido, el concepto de «finitud», como él mismo lo manifiesta, atraviesa todas sus obras, en algunas de forma explícita y en otras de forma oculta, pero siempre presente.

La finitud se constituyó en un problema que empezó a hacer parte de los diferentes campos de la existencia del propio filósofo; en la docencia, las eruditas disputas académicas y los pedazos de finitud que Stein encontraba esparcidos en el mundo común daban cuenta de una necesidad en términos finitos de la cual no podía desligarse. De esta manera, comenzó el recorrido desde los griegos, pasando por la edad media y la modernidad hasta llegar a esclarecer el concepto finalmente en la época actual, de cara a la posmetafísica, la antropología y la ciencia. Este retorno a la finitud en la historia dará luces a su comprensión finita de la existencia, del conocimiento y del ser humano.

El mito de la caverna es, por ejemplo, contrapuesto a la alegoría kantiana de la paloma, al respecto, es posible leer un poco desgarradoramente la influencia de esta referencia en las búsquedas que Stein hacía de la finitud:

La leve paloma, mientras está en su libre vuelo, corta el aire cuya resistencia siente, podría imaginar que tendría aún más éxito en el vacío. Esta alegoría de Kant se había convertido casi en una obsesión. Particularmente, porque en torno a ella circundaban el

polvo, los fragmentos, las migajas perdidas o despreciadas de mis lecturas y escritos sobre la cuestión de la finitud. (Stein, 1976: 9-10)

Estos restos encontrados en la vida cotidiana del pensador, se reunirán poco a poco con los avances académicos a través de los conceptos de trascendencia, absoluto, lenguaje, entre otros. El mismo Stein señala, a propósito, que no pretende «forzar la trascendencia a una “marcha de cangrejo” [porque] ella misma, la trascendencia, es un proceso que refluye sobre su origen, el hombre, y así legitima la finitud» (Stein, 1976: 10). La alegoría de la paloma, con su carga de trascendencia, es también la caracterización de reflujo, de la inversión de su *ductus* fundamental.

Una mirada a la finitud como la propuesta por Stein, es capaz de descubrir cobardías, errores y engaños en la historia de la filosofía desde Platón; Stein invierte el mundo de la trascendencia, no la soporta aislada ni lejana, sino en correspondencia con la finitud y a partir de allí la trascendencia no puede darse sin finitud, mientras que la finitud siempre hará sombra a la manifestación de la trascendencia.

2.1 Ontología de la finitud y nihilismo

Tanto la búsqueda del sentido que permea la verdad como la disposición humana por hallarla, han sido problemas fundamentales de la filosofía: la realidad de los sujetos se ha construido sobre la base de la verdad a través de la crítica. La dificultad aumenta cuando esta realidad es emparentada con la totalidad sobre todo cuando se pretende hacerla una convicción común en el marco de la multiplicidad y los contextos socio-geográficos; esta situación hace pensar la verdad como una meta inalcanzable. La experiencia de lo fragmentario se impone en todas las ocupaciones diarias y los componentes disciplinares que van desde la ciencia hasta la *metaciencia*, «desde la crisis del fundamento de la metafísica occidental, partiose la unidad del saber humano» (Stein, 1976: 102), que suponía primero a Dios como fundamento de todas las cosas y, luego, el hombre como sustituto de

este, quien al adecuar a la verdad en el intermedio de la cosa y la inteligencia gestionó el camino hacia la totalidad pero coincidió solo con una parte: «Esto acontece gracias a un formalismo que ignora su propio vacío. Es de este vacío que puede nacer el nihilismo. Nihilismo que aquí se entiende estrictamente como ausencia de fundamento» (Stein, 1976: 102).

Para Ernildo Stein, la pérdida del fundamento se da, en especial, en tres áreas claves: las ciencias exactas, la praxis y la filosofía, en la primera, esta pérdida surge en tanto formalización matemática de la naturaleza ya que permite la elaboración de hipótesis respecto al progreso de la técnica y de la ciencia en relación con el carácter numérico de la vida. La praxis, por su parte, debe su desenvolvimiento a un progreso indefinido y a su apuesta por la tecnocracia, situación que también la conduce hacia la vacuidad. Y en última instancia, la filosofía sustenta este vacío en la filosofía trascendental, porque «es a través de la filosofía trascendental que se mantiene la ausencia de fundamento para la verdad: ella dejará de ser adecuación con lo real» (Stein, 1976: 102) y la verdad vinculada a estas tres áreas se encuentra atravesada por un mismo eje, el de la subjetividad.

Un tema intitulado *La filosofía de la finitud y la tarea de la verdad*, se torna posible, porque vivimos el apogeo del nihilismo. Experimentamos una terrible perplejidad, en una fase privilegiada del progreso de las ciencias, en un momento profundamente consciente de la praxis y en una instancia decisiva de la filosofía. El progreso de las ciencias, sobre el signo del nihilismo, y la praxis, sobre la presión de la tecnocracia, nos llevarán delante de él. Y delante del fantasma del sin-sentido, la metafísica juega con nosotros en el abismo de la problematicidad absoluta: “¿por qué hay, finalmente, el ente, y no más bien la nada?” (Stein, 1976: 103).

Stein le apuesta a esta necesidad de búsqueda de la verdad en clave de totalidad a través de la finitud, para él, nuestro momento solo puede comprenderse en estos términos a raíz de la pérdida de un fundamento ontoteológico que impone un nuevo proceder hacia esta tarea inevitable del pensar filosófico: el compromiso con la verdad que se hace pregunta. Entonces ¿cómo alcanzar la verdad desde nuestro contexto actual?, ¿cuál es el sentido de la

verdad en nuestro tiempo?, ¿cómo fundamentar la convicción frente a la totalidad en medio de la fragmentación cotidiana?, a lo que responde Stein (1976) «perdido el fundamento ontoteológico, la búsqueda de la verdad se torna una tarea de la finitud y en la finitud. Esta finitud se impone, tanto en la ciencia como en la praxis. En la era del nihilismo, la filosofía se comprende como ontología de la finitud» (p. 103). Con la ontología de la finitud es posible, por una parte, recorrer los caminos de la provisionalidad que desafía al absoluto en dirección al juego recíproco y ambivalente en el que se encuentran la verdad y la no-verdad, por otra, percibir el vacío como parte del todo a través de la comprensión del nihilismo inserto en las ciencias y en la realidad.

En una de sus conferencias, Stein expone el pensamiento filosófico en actitud histérica frente a la finitud, mientras que «la finitud es, de cierto modo, algo que la filosofía acepta como el inicio de la negación de la propia filosofía» (Stein, 2001b: 33), La época de la finitud, entonces, merece llamarse la época del fin de la filosofía; ahora bien, ¿será que por ser el fin, hemos terminado además con todas las posibilidades de un nuevo comienzo?, ¿dónde quedan esas formas, esos contenidos y , en general, todo aquello que no logramos apañar por nuestra condición finita y que con nostalgia apelamos hoy en día para que sea manifestado?, o ¿debemos conformarnos con este único mundo permitido que nos ha sido dado y así sin más abandonar el camino hacia cualquier otro *lugar*?

Hablar en términos de *tarea de la filosofía* genera cierta disposición respecto a la exploración del nuevo o los nuevos fundamentos en la filosofía que conduzcan la existencia humana dentro de la totalidad; es apelar a la responsabilidad del pensamiento en el sentido de que «la tarea de la verdad es esencialmente un llamado a la conciencia crítica» (Stein, 1976: 104), significa que más allá del nihilismo evidente en la ciencia, la praxis y la filosofía, hay un llamado más acá hacia el replanteamiento de la pregunta por el fundamento al que debemos procurar dar respuesta.

De esta crisis parte Stein para visibilizar una necesidad que encarna y a la que se lanza desde la finitud como condición de realidad de la que no podemos escapar y, al contrario, desde la cual es posible asir el fundamento de la verdad:

Se mostrará, en tanto, que de un lado la idea de verdad como tarea es una afirmación de la imposibilidad de un retorno a la solución ontoteológica y que, de otro lado, ella lleva en serio la experiencia del pensamiento del nihilismo y de la subjetividad, a la experiencia de la crisis del fundamento, sin, todavía, continuar su propio camino. *Es que la verdad como tarea nació de una filosofía de la finitud*, que perdió la seguridad del sujeto absoluto y se tornó consciente de la ineluctable temporalidad e historicidad de toda afirmación de la verdad (Stein, 1976: 104).

Ernildo Stein realiza una descripción del nihilismo adscrito a las tres áreas, al respecto, **el nihilismo en las ciencias** se gesta en la matriz del sosegado proceso en el que las ciencias poco a poco fueron dejando tras de sí a la metafísica y con ella su fundamento ontoteológico tan marcado en el pensamiento clásico. Los puntos claves y decisivos en ese momento estuvieron a cargo de Descartes gracias a su división del mundo en dos sustancias: *res extensa* y *res cogitans*, captaron la extensión cuantitativa del espacio así como la capacidad subjetiva del pensamiento, ahora, moderno, que permitió la posterior formalización de la naturaleza. Desde ese momento, el *yo pienso* con sus cálculos del mundo y la cuantificación del ser, empiezan a encauzar todos los ámbitos humanos, teológicos y contextuales en términos matemáticos, «desde Descartes se pierde propiamente la naturaleza y la realidad. Para la ciencia vale lo matematizable. Lo que importa es leer la naturaleza a través de los números. La matemática es la introducción de la subjetividad en lo real» (Stein, 1976: 105) o, en otras palabras, la realidad es la subjetividad objetivada en el cálculo.

A causa de esta visión surgida, en la que por una parte, no se atrapa completamente la naturaleza y, por otra, se permite el progreso indefinido de la técnica, se empieza a manifestar una imposición mecanicista en la que los fenómenos pueden hacerse

comprensibles desde la ciencia aunque de ello dependa la creciente lejanía del mundo verdadero de la naturaleza, ese mismo que escapa a la cuantificación de movimientos vitales: «el mundo es rebajado a una simple imagen del mundo y la naturaleza es despotencializada a un conjunto físico complejo construido por la conciencia» (Stein, 1976: 105), pero que al reducir también se reduce a sí misma, en el sentido de que el yo, convencido de su evolución pierde el horizonte del propio ser para extraviarse, a la vez, en la estructura experimental creada por él; así las cosas, el peor engaño es pretender definir como real una situación particular, imaginaria, transformada, objetivada por el dominio subjetivo, que nada tiene que ver con los fundamentos de la verdad oculta.

Para este momento, Stein sugiere a la ciencia reflexionar en torno a los límites de la matematización y la formalización, sin embargo, en la actualidad algunas corrientes de la filosofía analítica ya utilizan alegorías vinculadas a la finitud para explicar teorías espacio-temporales, es el caso de la hormiga que se desplaza en una circunferencia sin hallar el punto de inicio y el punto final, lo que la puede llevar a pensar que esta circularidad sea infinita sin que evidentemente corresponda con la realidad y la verdad; así como la hormiga, algunos responsables de la ciencia se han levantado contra la parálisis de la verdad azotada por la efectividad tan rígida al inicio de la modernidad en la que surge, precisamente, el problema del nihilismo en las ciencias.

El nihilismo con que se encara la tarea de la verdad, en la ciencia, es precisamente el modelo científico absolutizado. En este mundo, construido por el hombre, este es el demiurgo de su propia ausencia. Es preciso, por tanto, mostrar a la ciencia sus límites. Por sí misma, jamás será humana (Stein, 1976: 107).

El nihilismo ha sido esa fuerza insistente al interior de las ciencias que demuestra la absolutización de la objetividad, ese impulso foráneo «que niega los límites de la ciencia, que niega los límites de la formalización, que ignora el extraño poder de la transgresión que hace a la vida del pensamiento, la movilidad esencial del espíritu, la trascendencia» (Stein,

1976: 106), una trascendencia en clave de lenguaje operacional que intrínsecamente revela sus límites.

Que la ciencia tenga la necesidad de reconocer sus límites, radica en la conciencia de que ella es una manifestación humana, que tras la manipulación narcisista supone la visualización modificada de la realidad mas no la realidad misma. Adicionalmente, a causa de la imposibilidad de recuperar un fundamento ontoteológico que absolutice la ciencia, es imperante «abrir una dimensión en que la ciencia encuentre su lugar en la finitud. Realizando la tarea de la verdad, la filosofía es responsable por los límites de la ciencia» (Stein, 1976: 107) y como estos límites no son objetivos, sino dados por la trascendencia del ser, es decir, por la dimensión que se encuentra fuera de lo objetivo y lo subjetivo, pero como condición de ambos, debe persuadirse de que esta posibilidad es la más viable, si verdaderamente quiere alcanzar la comprensión de la totalidad.

Ahora bien, en relación con **el nihilismo en la filosofía**, la primera crítica que hace Stein al pensamiento filosófico de la modernidad en plena crisis del fundamento, tiene que ver con los intentos por sostener la ingenuidad inmersa en la metafísica clásica y escolástica aún en medio de las innovaciones sugeridas dentro del pensamiento cartesiano, kantiano y hegeliano, por citar algunos; sobre esto, precisa Stein (1976):

Es cierto, entretanto, que con la introducción de la subjetividad como fundamento de lo real, se realizó el corte definitivo con la ontoteología de la tradición. El aparente retorno de una ontoteología, en Hegel y en el idealismo, no es más que la vuelta de la subjetividad divinizada. El Dios abolido por la subjetividad puede, entonces, retornar como sujeto absoluto (p. 107).

Podemos, entonces, pensar en la dificultad de dejar tras de sí la carga de la tradición en el pensamiento moderno naciente, sin embargo «con la crisis del fundamento exacerbada por Kant, comenzó a definirse con mayor nitidez el pensamiento de la finitud. El nihilismo en la filosofía, inaugura la ontología de la finitud» (Stein, 1976: 108).

Desde el siglo XVII y hasta finales del siglo XVIII, el pensamiento moderno poco a poco se fue instalando en el lugar que ocupaba el pensamiento clásico; el sujeto pensante se internó en sí mismo y se desentendió de la naturaleza en un sentido meramente vital-natural, así como de las tradiciones sociales y los hizo parte de los procedimientos por ejecutar, a medida que proyectaba en la naturaleza y en la sociedad las teorías matemáticas cada vez más fortalecidas en los diferentes ámbitos de la humanidad.

Desde lo político «el estado se tornó soberano y eliminó la monarquía medieval absoluta por las revoluciones» (Stein, 1976: 108); desde la filosofía, la revolución copernicana adscrita al pensamiento de Kant creó, con la *Crítica de la Razón Pura*, el derrotero de la metafísica “dogmática” e instauró una nueva forma de pensar críticamente. Y aun así, para Kant, seguían siendo sagrados los problemas referentes a Dios, la inmortalidad y la libertad, a raíz de lo cual, dice Stein, se vio en la necesidad de buscar una solución que encontró justificándolos en calidad de objetos de la razón práctica, ya que desde la razón teórica le resultaba imposible, «en tanto es con esta buena voluntad que Kant permitió que más allá de su intención, se destruyese la antigua metafísica ingenua» (Stein, 1976: 108).

A partir de allí y tras dejar en el pasado los últimos rezagos naturales y morales de la sociedad, la realidad puede encaminarse trascendentalmente hacia la totalidad, que será de lo que en adelante se encargará Hegel.

Kant se percató rápidamente del artificio de las ciencias producto de la trama de una construcción humana en contra de la experiencia receptiva, gestada a partir de interpretaciones de datos sensibles a través de los cuales se daba órdenes a los fenómenos sin que estos constituyeran una existencia previa real, sino una cualificación *a posteriori* de lo dado. Sus sentimientos y creencias lo llevaron a preguntarse, entonces, «¿con qué derecho nosotros organizamos y construimos los fenómenos que se nos ofrecen?» (Stein, 1976: 108-109). No es que Kant considerara inaceptable la ciencia experimental, más bien, buscaba a través de la pregunta por el derecho, llegar a una explicación con sentido jurídico

que revelara por qué aplicamos las categorías a las cosas cuando ni siquiera ellas hacen parte de los fenómenos:

De un lado, tenemos que aceptar que los fenómenos vienen a nosotros y, de otro lado, es innegable que las categorías, pensadas por nosotros, no pueden ser simplemente impuestas a lo que se nos da como fenómeno ¿Y cómo podemos nosotros hablar de experiencias, si interpretamos tan artificialmente lo que nos es dado por los sentidos? Kant responde: esto es realmente extraño; mas se justifica por el hecho de la experiencia, en el sentido de la nueva ciencia –en el sentido de esta ciencia de la cual, en ningún caso podemos dudar- no puede ser de otro modo posible. Las categorías son deducidas como “condiciones de posibilidad de la experiencia”. La experiencia artificial solamente es posible de manera artificial. Esta experiencia artificial, sin embargo, es ahora el modelo inatacable del saber y de la ciencia (Stein, 1976: 109).

Justificar todas las categorías es una empresa imposible porque ellas pertenecen al uso en la experiencia y no a las posibilidades trascendentales; en esta medida, son aplicables al mundo objetivo pero no a la metafísica, la ontología o la teología natural, precisamente porque el mundo de la cosa en sí escapa a la objetivación del ser humano, por esto «Fichte y, sobretodo Schelling y Hegel, llevarán hasta las últimas consecuencias, más allá de las intenciones de Kant, y considerarán la cosa en sí como el último resto de la metafísica ingenua y dogmática» (Stein, 1976: 109); sin embargo, cuando la cosa en sí se deja de lado, ya no quedan excusas para poner en marcha el proyecto de objetivar la realidad en su totalidad a través del poder de la subjetividad. Serán los sistemas del idealismo alemán, radicalizados en el idealismo absoluto, los que fundamentarán teóricamente las estructuras que el mundo artificial proclamaba.

Un segundo elemento no menos importante que describe Stein como propio de este proceso de cambio de pensamiento en los filósofos modernos, es la consideración de un sujeto divinizado y centro del universo total, quien para llegar a tan particular modo de ser en el mundo tuvo primero que abandonar su ser natural. El sujeto que se hace centro del universo representa características en contra de su naturaleza y su finitud para apostarle a la

trascendentalidad divinizada de la conciencia egocéntrica: «de la autodivinización del yo pensante brota, como consecuencia, toda la realidad, esto es, la objetividad. El velo creador que Kant todavía preservara por escrúpulos morales, es destronado, y el mundo fluye del yo absoluto» (Stein, 1976: 109).

Y, en última consecuencia, fue quebrantado el fundamento ontoteológico que precedía a lo real: ante el vacío de dios, el yo toma su lugar. Para Stein, la revolución kantiana desemboca en dos vertientes filosóficas, la primera comprende los postulados de Hegel y la segunda es gestada en una nueva lectura que de Kant hace Heidegger. Pero lo que más nos interesa de esta parte del texto es la frase final de la postura de Stein frente al nihilismo en la filosofía que describe en el ensayo *A ontologia da finitude e a tarefa da verdade na era do nihilismo* recopilada en su libro *Melancolia*, a saber «De esta, se desenvuelve el actual pensamiento de la finitud». Quiere decir con esto que la ontología de la finitud es el resultado de sus lecturas sobre Kant, Hegel y Heidegger, entonces, no nos hemos equivocado al recorrer el mismo camino de Stein para intentar asir los elementos constitutivos del ser en tanto finitud que dan origen al presente trabajo de investigación.

Respecto al nihilismo en la praxis, Stein reconoce la incidencia que en este campo tienen el nihilismo en la ciencia y el nihilismo en la filosofía, dice Stein (1976) «la ciencia y la filosofía, cargando en su pecho el nihilismo, manipulan las cosas» (p. 110), para dar paso a una instancia de la existencia en la que se reunirá la sumatoria de los fracasos humanos cuya visibilidad será mayor a través de la acción. La ciencia y la filosofía encargadas de construir lo real, darán a los seres humanos el lugar artificial, prefabricado y acomodado en el que deben vivir, compartir y socializar bajo categorías objetivas previamente calculadas:

Cuando Marx convoca a la praxis diciendo que “los filósofos interpretan el mundo, es preciso pues transformarlo” él sigue envuelto en el remolino de lo que construye y objetiva lo real. Marx inserta el concepto de praxis en el proceso de producción. Esta inserción no lo libera de la filosofía de la subjetividad de Hegel. El sujeto que, en Hegel, se produce a sí mismo y, así, construye la realidad, objetivándola, se construye

a sí mismo por el trabajo, en Marx. Él mismo lo dice: “la historia universal, en su totalidad, no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, que lo transforma de la naturaleza para el hombre” (Stein, 1976: 110).

La objetivación lograda a través del trabajo modifica el mundo práctico; para alcanzar esta transformación la praxis se sirve de la ciencia, en un intento por construir, objetivar y edificar la realidad. De esta manera, ciencia, praxis y filosofía, en plena crisis del fundamento, comparten la misma instancia nihilista. La pregunta que queda es, si transformada la realidad por la manipulación práctica, es posible habitarla ontológicamente.

La tecnocracia, viene siendo desde esta concepción, el primer signo de la crisis del fundamento en la praxis aunque no sea el único modo de manifestarse, al respecto, precisa Stein (1976) «la absolutización del cálculo hace como que se procuren limitar todas las sorpresas de la libertad en la historia. Lo que no puede ser previsto, lo que no puede ser construido determinísticamente perturba el orden artificial impuesto al mundo» (p. 111). La praxis en la que se debería gestar la semilla de la libertad es, en cambio, la puesta en escena de la técnica comandada por el subjetivismo quien al insertarse como centro de la vida, ahonda en el nihilismo que subyace al interior de su propia acción impuesta al mundo.

En la crisis del fundamento filosófico, la verdad se alzó enraizada a la subjetividad; en la crisis del fundamento científico, la verdad está impregnada de la constante modificación por parte de un sujeto que no se sacia; pero en la praxis, la verdad no puede ser artificial. Stein preveía que si esta situación artificiosa tocaba las fibras de la praxis, las consecuencias serían “desastrosas” porque el ser humano no solo perdería la relación con el mundo real en detrimento del habitar las cosas y de la comunicación con los demás, sino que difuminaría el sentido vital, natural e intrínseco de la existencia.

Aunque la crisis del fundamento o nihilismo en la filosofía y en la ciencia aparentemente no ponían en peligro al ser humano, el hecho de que «se reflejen ineludiblemente en la praxis, trae consecuencias trágicas» (Stein, 1976: 111); significa que no estamos tratando

con un problema menor, por el contrario, Stein lo ubica en el primer lugar entre los asuntos por resolver más meritorios en la filosofía: en sus términos «el suicidio atómico» merece toda la atención y seriedad a propósito de nuestra época.

Porque la filosofía debe enfrentarse al nihilismo en procura del alcance de la verdad, reconocer los propósitos y las estrategias de este enemigo «el más extraño de los huéspedes, según Nietzsche, ya camina por la casa» (Stein, 1976: 111), que hace parte de nuestra rutina diaria y de nuestros más preciados relicarios. Las otras formas poco a poco olvidadas de habitar las cosas son las que nos mueven hacia el análisis, la comprensión y la urgencia de sentar una postura frente a la cotidianidad actual de la figura humana frente a la filosofía, la ciencia y la praxis, en la búsqueda del reencuentro totalidad-verdad, evitando caer nuevamente en la ingenuidad ontoteológica que nos precede.

Este impase del nihilismo, solamente puede superarse, desde lo contemplado por Stein, yendo más allá del pensamiento construido, del pensamiento trascendental, hacia una reconquista de la existencia, posible a través de un pensamiento nuevo que garantice el encuentro con lo real, la visibilización de los límites inherentes a la ciencia, del pensamiento artificial y de la enajenación gestada en la técnica: «la superación de la subjetividad será, finalmente, la recuperación del caso perdido en que se debe mover la praxis» (Stein, 1976: 112). Este nuevo pensamiento, esta propuesta que entraña una salida a la crisis del fundamento y que reúne a la verdad y a la totalidad, al tiempo que enfrenta lo objetivo, lo objetivado, lo subjetivo y lo subjetivado, en clave de realidad afín a la existencia, sería lo que Stein acoge en los términos de *ontología de la finitud*.

Notemos bien: de un lado, no queda más el apego al fundamento ontoteológico, y, de otro lado, es preciso superar el nihilismo en que la subjetividad se alzó como manipuladora de lo real. Una filosofía de la finitud tendrá que recuperar el hombre concreto histórico: tendrá que salvar la existencia como lugar privilegiado en que la meditación sobre el hombre y sobre el mundo no podrá degenerar, ni a ontoteología, ni a su sustituto, la subjetividad. En la existencia concreta, se podrá revelar una verdad

que tenga la posibilidad de conducir la vida humana en su totalidad. Y, en este sentido, la filosofía asumirá la tarea de la verdad (Stein, 1976: 112).

La apuesta por la ontología de la finitud que hace Stein, impregnada de forma decisiva por Heidegger, va a buscar establecer nuevamente la actitud fundamental histórico-práctica de la preocupación, desde la cual es posible alcanzar una comprensión más amplia del concepto de verdad que permita orientar, sin necesidad de restringir la no-verdad, la vida humana desde todos sus ámbitos. Stein está de acuerdo con Heidegger en que esta postura no intenta beneficiar la inmediatez meramente o el absoluto definitivamente, sino dar apertura a una esfera en la que verdad y no-verdad se relacionen de forma recíproca.

En vez de abandonarse a los extremos, la filosofía de Heidegger liga al ser con el hombre; uno y otro vinculados hasta tal punto que el ser se abre a la comprensión de su sentido para que el hombre en su finitud perviva en este darse: «esto quiere decir, en última instancia, que el hombre se enfrenta con algo de lo que no puede disponer y que es, con todo, su propia posibilidad. En esto consiste su finitud» (Stein, 1976: 112).

Ya para este tiempo, Stein veía al pensamiento metafísico clásico y a la concepción cristiana como los dos condicionantes que impedían pensar propiamente la finitud. Pero, reconoce en Heidegger un esfuerzo por romper con los modelos teológicos que oscurecían la reflexión filosófica fundamentada con el que, en adelante, develará un horizonte ontológico digno de pensar la finitud humana de manera afirmativa.

Porque extraño a sí mismo, el ser humano no logra comprender «lo que precede a su nacimiento y lo que sigue tras la muerte, una insoportable ligereza lo suspende entre el comienzo y el fin» (Stein, 1976: 113) y cuando esto ocurre, el hombre, deja de estar en manos de Dios bajo un destino premeditado para exponerse a la angustia, a pensar su propio ser y a contemplar su propio modo de ser en el mundo con los otros y con las cosas, a los que percibe en su diferencia.

Al respecto, la espacialidad y la temporalidad de este ser-en-el-mundo se encuentran constituidas por tres preguntas: ¿para dónde?, ¿de dónde? y ¿dónde?; así, a falta de respuesta a las dos primeras preguntas, el ser humano instala su existencia en la última: el dónde. Al asumir-se en el *dónde*, escapa del *de* y el *para* y se acoge, más bien, a sí mismo en un estado familiar, conocido y habituado.

Pues, huyendo de la condición de estar-jugado ineluctablemente en la existencia (¿de dónde?), él huye de su facticidad; huyendo de la condición de siempre estar delante-de-sí-mismo (¿para dónde?), él huye de la existencialidad. Mas, existencialidad (¿para dónde?), facticidad (¿de dónde? y caída (¿dónde?)), en cuanto estar junto a los entes, representan la estructura fundamental del hombre. Como ser-en-el-mundo él es estas tres dimensiones (Stein, 1976: 113).

La pregunta por el dónde insta al hombre en términos de ser-en-el-mundo de un modo espacial, de *preocupación* por el futuro que no ha llegado, por el pasado ya vivido y por el presente que resiste el horror de los tres tiempos siempre manifiestos de forma simultánea, «es por eso, que el modo del hombre ser ser-en-el-mundo se revela en la *temporalidad*. Esta permite comprender por qué el hombre es preocupación. Heidegger puede entonces llamar a la *temporalidad* el *sentido de la preocupación*» (Stein, 1976: 113).

Esta huida humana de lo extraño hacia lo familiar en la que Heidegger reflexiona adquiere mayor comprensión desde la estructura de la *caída*. Esta estructura fundamental «permite pensar cualquier hecho ético negativo en su condición de posibilidad» (Stein, 1976: 114), permite la huída desde la extrañeza que inspira en sí mismo hacia la evasión del temor que suscita el futuro y los sentimientos que afloran del pasado para vérsela en un presente familiar, inmerso en las cosas más cercanas para que estas a su vez lo distraigan de la entrañable condición humana que lo supedita al hecho mismo de ser finito. En este sentido, toda la familiaridad que construye en torno a sí mismo, está fundamentada en un acto de fuga desde sí con el que, a su vez, se protege.

Huir de sí significa dar apertura al encuentro consigo mismo, revelarse en su ser a través de la comprensión propia que inicia con la fuga, «mas en la caída descubrimos siempre, en primer lugar, la actitud de encubrir esta revelación reveladora de la finitud, que el hombre no soporta» (Stein, 1976: 114). Por eso, la actitud histórica-práctica de la preocupación proyecta la revelación en el hombre, aunque este se halle inmerso en proceso de constante fuga. La condición humana no puede evitar el permanente confrontamiento de la verdad y la no-verdad, en el caso que quisiera limitarse a una sola de ellas:

La verdad de la finitud es esta revelación. Como, sin embargo, el hombre está en constante fuga de esta revelación, se instala en él la primacía de la no-verdad. En su estructura fundamental, el ser histórico-práctico del hombre es verdad, mas esta debe ser constantemente reconquistada por la no-verdad, cuya primacía es sustentada por la caída. La verdad no se presenta, en la existencia concreta, como posesión abstracta y perenne. Ella es la conquista continua de la lucidez crítica y, de esta manera, siempre sometida al riesgo que brota de la historicidad y de la finitud (Stein, 1976: 114-115).

Este proceso de revelación dado en la verdad y la no-verdad, entre el cubrimiento y el descubrimiento, nos permite pensarnos desde la praxis. Ante la crisis del fundamento, Heidegger visualiza el problema de la verdad desde la finitud concreta, en especial rescata el natural movimiento inherente al juego de la no-verdad y la asume inmersa en la verdad, en última instancia, a ambas como totalidad. La verdad, en este caso, debe contemplar los aspectos que se le escapan y que la hacen manifestarse de forma precaria engalanada de finitud.

Finalmente, cuando se da por perdido el fundamento que une en términos de totalidad el ser de la filosofía y el ser de la ciencia y cuando, además, la verdad no puede responder a la historia del ser humano ni de la existencia en general porque, al contrario, ciencia y filosofía proyectan el nihilismo reprimido en sus entrañas, el único camino que queda por recorrer es, desde Ernildo Stein, el de una filosofía de la finitud.

2.2 Ontología de la finitud y conocimiento

En 1990, Ernildo Stein retoma, el tema de la finitud del conocimiento en el marco de la finitud de las ciencias a través de la conferencia *Heidegger y Habermas, a finitude do conhecimento*, precisamente un año después de haber dado su conferencia titulada *Paradoxos da Modernidade*, en esta lectura se evidencian los cambios en torno a la técnica, la crisis de la ciencia y el anuncio de un fin de época, así también, los nuevos análisis del filósofo a propósito de sus críticas precedentes; ambas lecciones se encuentran compiladas en la serie *Conferências Filosóficas I* bajo el título de *Epistemologia e crítica da modernidade*. Me parece importante resaltar estos aportes en su tercera edición publicada en el año 2001, tanto por el tiempo transcurrido como por la implicación de los cambios suscitados.

En *Heidegger y Habermas, a finitude do conhecimento*, Stein expone el argumento de la actitud histórica por medio de la cual el ser humano persigue la finitud o, en otras palabras, el hecho de que ir tras el conocimiento solo sea posible desde la finitud. Adicionalmente en el momento «en que se introduce esta idea de finitud de la filosofía, en que se pueden establecer los límites del conocimiento, también el individuo en cuanto ser pensante, en cuanto ser que conoce, establece mucho más drásticamente sus propios límites» (Stein, 2001b: 35), especialmente cuando se percata de que las respuestas que ha venido dando fueron elaboradas en un mundo externo y no al interior de su propio ser. Este problema, aparece, según Stein, en la búsqueda de Leibniz hacia el encuentro con el conocimiento total no-contradictorio, sin embargo, la dificultad radica en que este conocimiento tiene nombre propio: Dios, ya que para el mismo Leibniz el hombre no tiene la suficiente capacidad de alcanzar un nivel cognitivo de esta magnitud:

Es por esto que él no funciona de una manera absoluta dentro el principio de la no-contradicción. El ser humano necesita del principio de la llamada razón suficiente. El principio de la no-contradicción es un principio de la infinitud. En él el sistema está

acabado. Por eso la lógica fantasea con el sistema acabado, porque trabaja con la hipótesis de la infinitud. En cuanto al principio de la razón suficiente es el principio de la finitud. Es así que ella se delimita, con la idea de que cada ser tiene que tener la razón suficiente de su existencia (Stein, 2001b: 36).

Con esto, Leibniz deja puesto sobre la mesa tanto la imposibilidad del ser humano para apañar el todo, como que es preciso algo más que el simple conocimiento humano para alcanzar la plenitud; por eso, el hombre se conjuga de una manera especial con eso otro, aunque solo puede conformarse con establecer las posibilidades del conocimiento que le es dado asir por medio de la razón suficiente y, de esta manera, «afirma al mismo tiempo la infinitud y la finitud del conocimiento» (Stein, 2001b: 36). Esta postura es, para Kant, solo una parte de la cuestión en la que no se llega hasta las últimas consecuencias, a saber: cuando se excluye la infinitud porque se encuentra por fuera de lo que podemos conocer, nos podemos fijar en los límites de nuestro conocimiento finito, al respecto, Kant propone las tres situaciones límite: lo que podemos conocer, lo que debemos hacer y lo que nos es permitido esperar, supeditadas por una última: ¿qué es el hombre?; en ellas señala la propia finitud, es decir, los límites del conocimiento finito humano «que Leibniz, de alguna manera, intentó resolver mediante dos teorías coexistentes» (Stein, 2001b: 37), buscando establecer los límites que ya había previsto inmersos en el conocer; aunque, como ya se ha dejado explícito, Kant no resuelve la cuarta pregunta y este asunto queda postergado.

Después Hegel crea de forma progresiva la posibilidad de un tipo de finitud cuya existencia es contrapuesta a la infinitud, en otras palabras, lo finito es el resultado del movimiento de lo infinito en un proceso en el que lo infinito se sirve de la finitud para historiarse: «y Hegel construyó así un sistema absoluto. De esa manera Hegel llegó así a un tipo de infinitud en que reduce la infinitud a los cuadros o a las condiciones de la finitud» (Stein, 2001b: 37). Tras estos presupuestos, sin embargo, se esconden los fundamentos que, en adelante, marcarán el derrotero identitario de la modernidad.

Stein considera las *Contribuciones a la filosofía* el libro más importante de Heidegger respecto al diagnóstico de las cuestiones modernas, también constituye un ajuste con la finitud de la filosofía moderna en el camino hacia la infinitud a propósito del complejo dialéctico, frente al que el mismo Heidegger va a presentar su propia crítica, en ella mostrará cómo la idea de infinitud hegeliana es un producto de la apuesta subjetiva moderna en la que el sujeto no es otro que el absoluto y el saber del que dispone, el único conocimiento posible. En últimas, la totalidad moderna es un asunto de introspectiva, una vuelta del sujeto hacia él mismo de forma absoluta. Después de esto,

Nietzsche va a decir, en una franca tentativa de superación del pensamiento del absoluto de Hegel, que toda la construcción filosófica se realiza detrás de una cortina y vamos a percibir que, en una filosofía lo que impera es la “voluntad de poder” (Stein, 2001b: 38).

Nietzsche percibe, al interior del sistema hegeliano, un apego a la teología y a la política desde el cual surge el problema del poder que va a conducir a la filosofía hacia un nuevo momento bajo la figura de “voluntad de poder”. Al final de este movimiento interno del sistema hegeliano, la finitud va a terminar en un estado fragmentario al igual que la filosofía. Ambas necesitarán recoger los trozos dispersos en procura por salir de esta etapa en la que inevitablemente ha caído.

Sobre las bases de una filosofía moderna enraizada en la fragmentación y en una idea de la infinitud que sospechosamente oculta una idea de poder, Habermas y Heidegger introducirán un nuevo punto de partida en la comprensión del poder y de la “voluntad de poder” de la época moderna.

Mientras Habermas visibiliza un uso racional en la toma del poder, Heidegger prevé, según Stein (2001b) «el propio uso de la razón que quisiéramos hacer para tomar el poder, o la voluntad de poder de la filosofía absoluta diagnosticada por Nietzsche, implica desconfiar de esta razón que intenta controlar e interceptar el movimiento imperante del poder» (p.

39). Atravesados por la cuestión del conocimiento, ambos filósofos ganarán importancia ante Stein, especialmente en relación con la voluntad de poder. Estas dos posturas darán origen, por una parte, a la crítica conservadora y, por otra, a la crítica progresista, gestadas en el marco de la confianza y la desconfianza hacia la razón moderna:

Solamente que para Habermas la cuestión del conocimiento será una continuación de la promoción de la razón, de la afirmación de la racionalidad. Para Heidegger será colocar la racionalidad bajo sospecha como habiendo sido el gran error de la tradición metafísica. Es claro que la racionalidad de la cual Habermas habla no es más la racionalidad hegeliana. Es claro que la racionalidad de la cual Heidegger habla no es más la racionalidad así como Hegel la entendía. Mas para Habermas lo que importa, y lo que es posible, es promover la idea de la racionalidad en cuanto que para Heidegger es necesario poner un límite a la idea de la racionalidad (Stein, 2001b: 39).

Sin embargo, podemos preguntarnos ¿en qué estado queda el problema del conocimiento epistemológico en contexto con el problema de la razón moderna? Y si a esto le agregamos la idea que contrapone Stein a ambos pensadores en torno al tema en común, a saber, «para Habermas la filosofía es epistemología. Para Heidegger la filosofía acaba, termina con la epistemología» (Stein, 2001b: 39), es posible, entonces, tantear por qué Habermas le critica a Heidegger el no haber percibido la continuación de la razón al interior de la epistemología y por qué Heidegger advierte la necesidad de un nuevo comienzo para la filosofía después del fin que trajo consigo la epistemología.

La epistemología es, para Habermas, algo más que un ejercicio de la razón y su trasegar por el camino del conocimiento, algo más que la edificación de las ciencias empíricas; este “algo más” hace parte de «una idea que es nueva, la idea de *interés*. Habermas dirá que existen condiciones que llevarán al ser humano en cuanto especie a unir en todas las áreas del saber un interés que es más profundo que el propio saber» (Stein, 2001b: 40), congregados en los tres saberes que enuncia este pensador: el saber técnico, el saber práctico y el saber emancipatorio, conocimientos adscritos a la búsqueda de fines,

conocimientos vinculados al encuentro con el otro a través de la comunicación y, finalmente, conocimientos potencialmente emancipatorios.

Más que los conocimientos, son los intereses los motores que impulsan hacia la procura de conocimientos «dirá que son formas cuasi trascendentales que acompañan el ser humano desde que este existe» (Stein, 2001b: 40), es decir, circunscriben dos fases, una relacionada con lo perceptible y más cercano, otra con lo que se nos empieza a escapar.

Habermas definió de alguna manera, en términos *cuasi* trascendentales a los intereses que emanan hacia el conocimiento, sin embargo, Heidegger quien también acepta un interés ligado al conocimiento, considera, por su parte, al ser humano incapaz de dar cuenta de tal vínculo: «Denomina a esto la tendencia para el encubrimiento» (Stein, 2001b: 41). Una idea así, ofrece la perspectiva de que en todas las épocas y en cada ser humano como condición intrínseca de la existencia, permanece latente cierta *fuga* de sí mismo. El ser humano está condicionado por un elemento de ocultamiento propio del modo de ser y de conocer, es por esto que el pensamiento heideggeriano siempre llega a la misma conclusión, en palabras de Stein (2001b):

Existe en aquello que pensamos lo *impensado*; en aquello que leemos entre líneas lo *no leído* y por tanto, hay algo mayor que determina aquello que conseguimos apañar en cada conocimiento por nuestro conocimiento. Pero este algo mayor es exactamente algo que nos sitúa en una finitud (p. 41)

A raíz de la contraposición naciente en el trasfondo de estas dos posturas, Stein interpela a ambos pensadores respecto al origen optimista y epistémico, en el caso de Habermas, desde donde apuesta por una racionalidad progresista y en el caso de Heidegger, por el origen de la creencia en la epistemología puesta en términos de subjetividad exacerbada, límite de la razón y causante de problemas no resueltos en la filosofía y la finitud.

Para Stein resulta inquietante la continuidad respecto al problema de la finitud en Habermas y Heidegger no solo porque corresponden a posturas opuestas sino porque, pese a esta situación, hablan de la misma cuestión: la pregunta por la finitud. Esto surge, al parecer, en torno a la acción de los paradigmas y por ellos se hace comprensible.

Cuando la modernidad llega a su fin, interpelada por la subjetividad no puede contestar la pregunta por la finitud «porque la subjetividad entró en crisis y porque progresivamente fueron surgiendo hipótesis de que el fundamento último del conocimiento no es el sujeto finito» (Stein, 2001b: 42). El fundamento último de conocimiento, según Heidegger, Habermas y Stein, se esconde en la convivencia con las cosas y las personas, inaugurando un nuevo movimiento del paradigma dentro de la filosofía, un llamado a advertir que las ciencias humanas ya no estarán más fundamentadas por un sujeto; las ciencias sociológicas, antropológicas, psicológicas utilizarán, en general, individuos en contexto para la construcción de teorías *sobre* el sujeto.

Con el concepto de “mundo vivido” o “mundo de la vida”, extraído de la fenomenología, se inicia este nuevo paradigma que menciona Stein; ahora, la mirada pasará de fijarse en fundamentos absolutos a especificar a través de momentos vividos en el mundo práctico, el encuentro con la verdad: «no tenemos otros principios a partir de dónde establecer [el carácter de verdad] -ni Dios, ni en Mundo de las Ideas, ni el *yo* pienso kantiano, ni el saber absoluto de Hegel-» (Stein, 2001b: 43), solo quedaba el mundo práctico como la única posibilidad dada en el momento ulterior a la crisis. Aparece, entonces, la finitud a flor de piel, de manera concreta cuando las disciplinas del conocimiento empiezan a sopesar las posibilidades de verdad que confieren *desde* sus saberes.

Porque el *yo*, realmente, como dice Lacan, es apenas una identificación imaginaria del sujeto y, en cuanto esto, el *yo* es un negocio privado. El *yo* está dotado de un lenguaje que no comunica. O desde siempre existe una comunicación o el *yo* no se comunica, porque él es una representación imaginaria del sujeto (Stein, 2001b: 43).

A una “representación imaginaria del sujeto” queda reducido el yo mientras la apertura del mundo toma su lugar en el pensamiento filosófico; inclusive, Heidegger y Habermas piensan la finitud de este sujeto y al hacerlo coinciden en la existencia de “algo” en común y de que este algo se circunscribe a la *experiencia* de mundo.

El mundo vivido empieza a ser el filtro por donde pasan todas las posibilidades de verdad, esto significa que, ya no va a ser un horizonte supremo, divino, sagrado, trascendental o universal el que regirá los acontecimientos, sino que de ahora en adelante y en cada caso en particular se tendrán en cuenta las razones del mundo práctico para tomar determinaciones finales, esta situación aplicará para todas las ciencias humanas: la antropología, el psicoanálisis e, inclusive, el derecho, entre otras, verán cómo la cultura se construye a través de perspectivas simbólicas indistintas, contextuales, plenas de sentido y cómo el juez ya no se regirá por presupuestos generales sino que advertirá en los diferentes juicios detalles y circunstancias propias con las que debe enfrentarse en beneficio de la justicia.

Aniquilados los criterios exteriores que conducían hacia una universalidad, los individuos empiezan a recorrer un nuevo camino en el que poco a poco se van haciendo conscientes de la finitud que irrumpe en el mundo, al respecto Stein (2001b) expone: «es claro que esto tiene que ser documentado, esto tiene que aparecer en las ciencias humanas. Por tanto, el ejercicio de la filosofía no se hace más en el mundo abstracto, aéreo, lejos de los procesos cognitivos» (p. 45). En torno a este problema inherente a las ciencias humanas, la pregunta por el papel de la filosofía vuelve a replantearse.

De cierta manera, Stein aprovecha el viaje de Habermas a Porto Alegre para hacerle la pregunta respecto a la tarea de la filosofía posterior a la crisis del sujeto moderno, la cual cita en los siguientes términos:

¿El señor realmente hace filosofía o el señor hace una teoría con la cual el señor quiere producir una especie de teoría social, o el señor quiere encontrar una solución para la cuestión del poder, para la convivencia humana, democrática, racional? Él respondió:

“No, yo quiero ser filósofo”. Evidentemente la reacción de él me colocaba en una dirección, en la cual muchas veces me pregunto: ¿Habermas es filósofo? No sé si Habermas es filósofo. Él tiene que probar esto, algún otro día, por las cosas que hace. Pero si él define filosofía como guardiana de la racionalidad y como el lugar en que se preserva la interpretación, él es filósofo (Stein, 2001b: 45).

Pero en el marco del concepto mundo de la vida, ¿qué parte le corresponde comprender a la filosofía?, ¿será simplemente en calidad de observadora ante la fundamentación del mundo de la vida al interior de las diferentes ciencias humanas?

Con el fin de la filosofía y el inicio del pensamiento, Heidegger plantea la necesidad de una nueva ubicación, de un nuevo establecimiento, de un nuevo lugar desde el cual pensar los problemas que nos atañen «Heidegger dirá que llegamos al fin de la filosofía, pero tenemos que sustentar esto en un lugar en que se instaura un nuevo pensamiento ¿qué otro pensamiento es este? Esta es la gran pregunta» (Stein, 2001b: 45). Ernildo Stein no pierde de vista el concepto de encubrimiento de ese “algo más” aún en medio de la razón, el discurso, las entre líneas de la escritura, en definitiva, toda la historia de la filosofía, porque se han adaptado a cierta forma de ser que *olvida* el ser mismo y, a cambio de él, han buscado incansablemente otros fundamentos que hagan de común denominador aunque en últimas terminen siendo subestructuras de momento.

Por el contrario, Habermas asume que ningún pensador es consistente y, especialmente, percibe en Heidegger una especie de pensador cuyas contradicciones lo han llevado a inaugurar una nueva heteronomía, dice Stein (2001b) «¿qué quería decir con esta expresión? Que Heidegger es alguien que dice *yo estoy viendo de mi lugar algo que los demás no ven, procuren ver lo que estoy viendo, haciendo un esfuerzo de pensamiento*» (p. 46). Si bien Heidegger pensaba en un lugar diferente del pensamiento, este no es más filosofía o, por lo menos, no la misma filosofía metafísica tradicional, se trata de otra filosofía.

Solo aquí ustedes ya perciben lo que yo decía antes. En el fin de la modernidad estamos, de alguna manera, en dos campos paradoxales. Estamos en el no más y en el todavía no. Solo que para Habermas el no más de la modernidad que llegó al momento de crisis continúa como esta racionalidad práctica, ligada, sobretudo, al universo de las ciencias humanas. La filosofía es guardiana de la racionalidad y de la interpretación. Pero, para Heidegger, no hay más una continuidad de la modernidad, incluso con otros medios (Stein, 2001b: 46).

Dos posturas aparentemente irreconciliables: una argumenta el fin de la modernidad en Hegel, diagnosticada por Nietzsche a través de la confrontación con la “voluntad de poder”, vemos de cerca el fin de la filosofía y la necesidad de un nuevo comienzo; la otra, la modernidad continúa de otra manera y en razón de otros medios, más prácticos, más eficaces en el mundo concreto que me corresponde vivir, en espacios donde confluyen las miradas y los discursos de los otros desde lo común, más acá de la universalidad, la abstracción, lo trascendental aunque sin llegar al extremo de no considerar reglas, normas o leyes generales que, de una u otra manera, implican cierta universalidad práctica concretizada en los consensos.

Pero Stein también está de acuerdo con los argumentos de Heidegger al exponer la modernidad en crisis y la consecuente transición hacia un nuevo comienzo aún no encontrado, «¿será que en nuestra época nosotros no destruimos todos los principios que marcaban, siempre, el conocimiento, la acción moral, el arte, etc., y todos los campos de la ciencia? ¿será que no tenemos más principios posibles? (Stein, 2001b: 47) y si es así, entonces, podemos convenir con Heidegger que estamos en algo así como un “punto muerto” en el que, extintos los principios, no logramos fundamentar la realidad.

Este momento de suspenso es, en Heidegger, la *esfera de la técnica*, de la cual «va a decir que es una especie de destino que nos determina» (Stein, 2001b: 48), una forma de provocación en la que no podemos evitar caer, bajo la idea de un mundo inagotable abierto a la exploración y la transformación a cargo de la acción humana, porque la técnica y la

acción de los seres humanos se encuentran mediadas por un *Gestell*, o como lo denomina Stein: un dispositivo, al que escapa todo razonamiento e, inclusive, todo consenso; ante este “destino” inevitable, no valen reglas ni normatividad alguna «para limitar la técnica allí donde pueda hacer daño a nosotros, al mundo y a los otros seres» (Stein, 2001b: 48).

En este sentido, la técnica termina por agotar la definición que la vinculaba con la producción humana para hacerse enigmática e inacabada; sin embargo, dentro del pensamiento heideggeriano esta característica enigmática de la técnica coincide con la necesidad de su aparición en la historia de la humanidad, especialmente en plena crisis de la modernidad: el que sea un destino que oculta una parte de su ser y el que con su modo de aparecer enuncie la imposibilidad de determinar ciertas reglas como definitivas o de pensar el mundo práctico como un campo en el que a través del consenso se puede llegar a la totalidad, continúan siendo posturas que, a la luz de la mirada de Stein -siguiendo a Heidegger- no dejan de ser ingenuas:

Yo decía que la filosofía persigue históricamente la idea de infinito. La filosofía no soporta la idea de la finitud. Muchos dicen que, justamente por esto, Heidegger cayó en una especie de misticismo. No contento con el diagnóstico que él mismo hace de la modernidad, de que en ella llegamos al fin de la filosofía, él hace un llamado y recurre a elementos que no conseguimos explicar a través de nuestro esfuerzo racional. Ahora, todos los elementos que introducimos para argumentar, pero no pueden ser utilizados racionalmente, todos estos argumentos son llamados gnósticos. Ellos son extraños a nuestra condición en el universo, digamos, de la llamada filosofía de la finitud (Stein, 2001b: 49).

No resulta extraño que Stein defienda la propuesta heideggeriana de la finitud, no solo porque es posible argumentarla en clave de necesidad dada la crisis de la modernidad, sino porque es un punto de partida contrario a la intención absolutista del infinito que, entre otras cosas, nada nos dice de nuestra realidad, de hecho, la evade. Si bien los elementos que utilizan Heidegger y Stein pueden no ser de uso racional, tampoco es aceptable la definición de místico, porque es posible que no pertenezcan al campo de la razón, pero

¿quién dice que sólo existe lo que se puede razonar? ¿dónde quedan, entonces, la intuición o la sensibilidad? ¿dónde lo otro vital? Es erróneo continuar pensando desde una de las partes, prolongar la tendencia a dar la razón como garantía de la verdad en el mundo de la vida, el mundo práctico, en las ciencias humanas y en la filosofía, como lo enuncia Stein (2001b) «¿qué nos garantiza que la verdad tiene [en la razón] criterios suficientes? (p. 49), ¿o quizás en el consenso?, pero si existen elementos fundamentales que aún desconocemos ¿cómo es posible encontrar la verdad marcada exclusivamente en nuestras competencias humanas potenciadas, según Habermas, en el mundo práctico?

En verdad hacemos parte de un mundo por comprender, podemos producir ciertas relaciones y garantizar algunas formas prácticas de comunicación que nos benefician, pero también estamos insertos en otros enigmas, como el de la técnica recién entraba en crisis la modernidad, pero también el del sentido del ser ya en ese momento e inclusive en nuestro contexto actual, es posible que la finitud nos brinde luces, que a través de nuestros límites podamos acercarnos un poco más a lo que somos para vernos frente al espejo no como el centro del universo sino como un ser más por conocer como parte de la totalidad.

3. ONTOLOGÍA DE LA FINITUD Y PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO

La pregunta que tanto motivó a Martin Heidegger a enfrentarse a los diferentes campos del conocimiento y a abordar indistintos pensadores de la filosofía occidental, llega incluso a tocar el alma latinoamericana del filósofo brasileño Ernildo Stein, quien inspirado en la comprensión de la pregunta heideggeriana por el ser, intenta esclarecer la estructura de este conocimiento.

La finitud en su paso por las diferentes épocas evidencia el fundamento de uno y otro contexto para diferenciarlos entre sí: «estos diversos niveles, en que se manifiesta la finitud, tienen una presencia objetiva en la cultura y en la visión de mundo de cada época» (Stein, 1976: 17). Sin embargo, Ernildo Stein nos presenta la estructura que extrae como resultado de su lectura de Heidegger y en ella lo primero que debemos tomarnos en serio es la necesidad de volver a la palabra griega *aletheia*, ya que ella representa el significado de todo lo que es el *ser*; en segunda instancia, es necesario reconocer que a partir de la *aletheia* se configura también el carácter ontológico de un proceso circular, un ciclo, un *retorno eterno*, la unión del principio con el final y, en tercera medida, que este retorno del ser se da en su carácter *finito*.

3.1. ¿Por qué *aletheia*?

El ser se experimenta través de la *aletheia*, por ella los seres aprehenden el sustento y se conectan a la totalidad, pero ¿qué es *aletheia*? ¿Por qué cobra importancia un término griego que nunca fue seriamente considerado en la historia de la filosofía? En la mirada heideggeriana y retomada por Stein, *aletheia* significan *ser*, *aletheia* contiene el sentido del Todo como Uno a través del binomio ocultar-desocultar, ella oculta y desoculta el ser que se presenta para ser comprendido por el hombre.

La *aletheia* contiene un horizonte de *posibilidad*, que la lleva justamente a gestar la posibilidad de ser de todas las cosas, gracias a lo cual se conecta con el todo. Como posibilidad, se hace diálogo y confusión, fuerza y equilibrio, luz y oscuridad. *Aletheia* ha estado siempre presente a lo largo de la historia, en las sociedades una evidencia clara es el estudio de los opuestos en los que encuentran gracias al dominio de ambos el equilibrio, sin negar lo uno o lo otro, se apropian de lo que de ser hay en ambos, es decir, de todo lo que pueden saber de aquello que les es dado a conocer. Precisamente porque *aletheia* engendra lo que los hombres denominamos «opuestos» como parte de lo mismo, del ser encarnado en la diferencia, pero siempre siendo en su identidad: El violín no es otra cosa por el hecho de estar constituido por madera y cuerdas, ni éstas pierden su ser al hacerse violín, sin embargo, el ser está en cada una de ellas, como lo está en la *aletheia* cuando desvela y cuando oculta en *lethe*.

Así, Ernildo Stein profundiza el pensamiento de Heidegger y, mostrando ante él un profundo respeto, lo denomina como «un filósofo que lucha con lo imponderable que sobrepasa su obra» (Stein, 2001a: 54), mientras que el pensamiento del filósofo constituye para Stein una *inspiración profunda*, en la que es preciso comprender, en primera medida que «la pregunta del ser, con que Heidegger lucha desde su juventud, acompaña todos sus pasos con su misteriosa vigencia pensando en el fundamento de todas las conquistas conceptuales» (Stein, 2001a: 55), esto significa, que para Stein, la obra heideggeriana, atravesada por la pregunta por el ser, se constituye como una misma unidad de principio a fin y el concepto que resume la unidad de este pensamiento que pervive en el transcurrir del tiempo y la vida del filósofo es la *aletheia*, en tanto «envuelve la pregunta por el sentido del ser y por la verdad en el horizonte de una ontología de la finitud» (Stein, 2001a: 55). En este sentido, la *aletheia* no solo permite la comprensión del pensamiento heideggeriano sino la caracterización del concepto de *finitud* que de allí se desprende para inaugurar una nueva mirada ontológica.

El estudio de la *aletheia*, se constituye de esta manera para Stein, como una necesidad, por ello nos permitimos un primer acercamiento del término en un sentido original, esto es, a

partir de la visión griega; posteriormente, en el horizonte de comprensión heideggeriana y en una última instancia, develando la estructura ambivalente propuesta por el filósofo latinoamericano.

3.1.1. *Aletheia* en los griegos

La *aletheia* griega, pese a los incontables análisis etimológicos y de su uso popular, siempre evidencia reservas que dan a luz nuevas posibilidades tanto presentes como futuras; sin embargo, la pretensión de Stein es encontrar un *horizonte objetivo* que permita interpretarla. Stein tiene claro que es a partir del estudio realizado por Heidegger que la palabra *aletheia* empieza a tomar otras significaciones diferentes a la que comúnmente se le asignaba, especialmente respecto a la conocida definición de *verdad*.

Es decir, que asume las interpretaciones de Heidegger como las más cercanas a la verdad de la *aletheia*, sin embargo, rescata apreciaciones como las de Hjalmar Frisk, en las que manifiesta el dominio de la palabra *aletheia* desde la epopeya primitiva de los griegos, así como el hecho de que ella se encuentre vinculada «casi siempre» a *legein, logos*, en tanto *decir*.

La *aletheia* está limitada al ámbito del decir. En la convivencia con otros se aprende el hablar y, de esa manera, el decir que informa. Un tal decir no es dependiente de la presencia del objeto, pero puede presentarse, de memoria, lo mismo que está ausente, lo que existió antes o que existe en otro lugar. El hecho de mostrar el objeto convence por la presencia. Entretanto, la creencia en lo dicho viene que aquel que dice, de su deseo o no de hacer participar a los oyentes de su conocimiento. La *aletheia* se pide de aquel que sabe (Stein, 2001a: 65).

La *aletheia*, en los griegos se *pide*, por ejemplo, con relación a las cosas o acontecimientos pasados y también se *abre* en el testimonio de quienes los narran; pero, en la misma medida cuando se pretende lograr información sobre el futuro, por ejemplo, con relación al destino.

De igual forma, se apela a la *aletheia* frente a situaciones de difícil esclarecimiento (confusión, dificultad de acceso), en tanto todo aquello que no se puede mostrar porque no se deja ver, encuentra una salida en el decir; sin embargo, *aletheia* no es decir, tampoco saber ni caracterizador del lenguaje o de las cosas que enuncia:

La *aletheia* no caracteriza, ningún decir, ninguna cosa tomada por sí, señala únicamente la cosa a medida que ella es algo que fue dicho, esto es, a medida que entra en consideración para un saber común». En la epopeya ni siquiera entra en consideración si aquel que dice la *aletheia* está informado de modo adecuado sobre ella (Stein, 2001a: 66).

Stein refiere el hecho de que la *aletheia* se abre al ser que enuncia a partir de la disponibilidad y preparación –saber previo- y ella es todo lo que se espera de este que *dice*. Pero ¿Qué es lo que dice?, más aún, si la *aletheia* no habla de la cosa ni del decir como tal, ¿qué es lo que descubre o desoculta? En la época de Homero, resalta Stein, la *aletheia* se restringe a decir el ser y el no ser. De ninguna manera califica objetos o indica la relación entre el saber y el no saber, o entre el saber y su objeto.

La *aletheia*, posteriormente, adquiere otras características y se desprende poco a poco de su dependencia con el *decir*; comienza a entenderse en tanto presencia y con relación a su *telos* en el tiempo: «Píndaro dice de ese tiempo que “solamente él pone en evidencia la *aletheia* así como ella es”. Solón dirá que “el tiempo mostrará cuando la *aletheia* entra en el medio (se torna presente y pública)”» (Stein, 2001a: 68). Sin embargo, en los griegos, las referencias conducen a que fue pensada etimológicamente como *não-velamento*, desvelamiento, desocultar, desocultamiento. Ernildo Stein, cita algunos apartados de la *Ilíada* en los que resalta el papel de *lethe*, porque «nada le debería quedar velado para que pudiese decir lo no-velado» (Stein, 2001a: 69); a propósito de esta interpretación de Stein, es preciso entrever que tiende hacia la totalidad en el desvelamiento, en el que nada pueda quedar velado, se impone ante una cita que expresa meramente el hecho de observar

(*memneoto*) todo para después contar la verdad (*aletheien*). Cabe la pregunta de si la *aletheia* es precisamente la totalidad que el autor expresa en tanto desvelado, o mejor, si todo se puede desvelar; si así fuera, ¿qué sería de *lethe* y qué de *διαφενόμενον*? Precisamente, cuando estos tres conceptos, *mnemes*, *lethe* y *aletheia* se contraponen en el Fedro, de Platón:

El genio que inventa las artes no está en el caso que la sabiduría que aprecia las ventajas y las desventajas que deben resultar de su aplicación. Padre de la escritura y entusiasmado con tu invención, la atribuyes todo lo contrario de sus efectos verdaderos. Ella no producirá sino el olvido (*lethe*) en las almas de los que la conozcan, haciéndoles despreciar la memoria (*mnemes*); fiados en este auxilio extraño abandonarán a caracteres materiales el cuidado de conservar los recuerdos, cuyo rastro habrá perdido su espíritu. Tú no has encontrado un medio de cultivar la memoria, sino de despertar reminiscencias (*hypomneseos*); y das a tus discípulos la sombra de la ciencia y no la ciencia misma (*aletheian*) (Platón citado en De Azcárate, 1871: 341)

¿Se contraponen? ¡Sí!, pero esto no significa que se rechacen, al contrario, el ocultar y el desocultar son partes de un mismo proceso en el que intervienen otros elementos: memoria, fenómeno, camino del fenómeno, pensar, ciencia, posibilidad de conocer, de escuchar, de comprender..., «en cuanto presencia, desvelamiento, la palabra *aletheia* resume el pensamiento griego y contiene en sí el destino de la filosofía occidental» (Stein, 2001a: 72-73).

3.1.2. *Aletheia* en Heidegger

Para Stein, el lenguaje de Heidegger, ya sea considerado ambivalente, poético, técnico o violento, de cualquier forma evoluciona esa unidad marcada por el objeto perseguido: la búsqueda de la verdad, lo que hace al pensador alemán, atravesar la historia de la filosofía a lo largo de sus diferentes manifestaciones, de las características latentes, los cambios y la etimología; ante todo, protegido por el desapego de la lógica y tocado por el brillo del ser.

Para el autor brasileño, el pensamiento heideggeriano se resume en la palabra *aletheia*, no precisamente con relación a la mística y el fetichismo que puede albergar la exposición constante de una misma palabra, sino en la medida en que engendra el movimiento de este pensar filosófico tan particular compuesto por el trabajo riguroso y metódico de numerosos años de vida, fruto de lo que Stein llama, un presentimiento, una intuición, traducido en la forma de recobrar de la tradición, la exploración y el descubrimiento de infinitas posibilidades para el futuro, como aquello que aun siendo impensado marca la dirección de la historia de la filosofía desde la antigüedad hasta nuestros días.

La genialidad no está en el descubrimiento de ese lugar (topos), mas en la fecundidad de un pensamiento que irradió sus posibilidades hasta coincidir con tal palabra-clave en su contenido impensado. La *aletheia* solamente se reveló al interrogar insistente y en la dirección acertada (Stein, 2001a: 79).

En la obra de Heidegger, la relación sujeto-objeto se mueve en un horizonte ontológico de la cosa, como ontología de los seres intramundanos en la unión de alma y mundo; sin embargo, no se reduce a la simple realidad objetiva que percibe el sujeto, al contrario, apertura posibilidades poco contempladas por la tradición y en el marco de la comprensión de *aletheia*:

La sensación de que Heidegger se mueve en lo indeterminado, en lo inefable, en aquello que nunca puede ser sistematizado, pero solo puede ser perseguido como problema, corresponde a una dimensión real, a medida que se exige su vuelta hacia la dimensión gnoseológica de la relación sujeto-objeto (Stein, 2001a: 81).

La correspondencia con la dimensión real que tiene el conocimiento y la distinción entre *comprensión del ser y objetivación de los entes*, están inmersos en el pensamiento heideggeriano, al tiempo en que todo lo que se retrae y se muestra en apertura, es la *aletheia*, porque «la *aletheia* sustenta la presencia en que se confrontan el yo y el objeto» (Stein, 2001a: 82). Cuando se piensa el ser como *aletheia*, se descubre la dimensión entre

lo ocultado y lo desocultado; dimensión que significó la búsqueda de Heidegger en torno a lo que en ella hay de contenido: «El eje sobre el cual se mueve todo el pensamiento del filósofo es la posibilidad» (Stein, 2001a: 82). Lo posible, aun sin haber sido pensado por la tradición, se hace posible en tanto *aletheia* y con ella, en la comprensión del pensamiento creador que de ninguna manera corresponde al pensamiento real, aunque lo contenga.

La *aletheia* es «posibilidad» que trae en su interior otras posibilidades; contrario a la vieja costumbre de pensar frente y conforme a la realidad e, inclusive, de pensar la irrealidad o a la sociedad como una agrupación aglutinada en un mundo líquido, virtual, desmembrado, sin raíces, sin fundamento y sin vísceras, dificulta la posible comprensión de esta dimensión; sin embargo, Heidegger, no se detuvo en los fracasos ni en la constitución desintegrada de la humanidad, de los seres ni del mundo; su propósito consistía en explicar el sustento de la presencia de lo real a partir de lo desocultado, según Stein, aunque sin reducir a esta presencia inmediata, la proporción del ser; constatable en la siempre vuelta a la pregunta por el *ŏv*, como fundamento de aquello que se retrae en lo oculto de la *aletheia*: sustento de lo desvelado y permanente en lo oculto, manifiesto en uno y otro por la *posibilidad*.

El ser como *aletheia* es posibilidad presente-en-presencia, ya sea *aletheia* como realidad aparente, idea, pensamiento o decir; el ser *es* en toda posibilidad:

Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser «es» él mismo. Esto es lo que tiene que aprender a experimentar y a decir el pensar futuro. El «ser» no es ni dios ni un fundamento del mundo. El ser está esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios. El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre. El hombre se atiene siempre en primer lugar y solamente a lo ente. Cuando el pensar representa a lo ente como ente, a lo que se refiere es al ser. Pero lo que está pensando de verdad y en todo momento es sólo lo ente como tal y jamás el ser como tal (Heidegger, 2000: 8).

Stein referencia la sustitución que Heidegger hace de los conceptos “sustancia” y “subjetividad” por posibilidad, en tanto que ambos hacen parte de la realidad objetiva, a la vez dados bajo el sustento y el poder de la posibilidad. De hecho, «según la interpretación de Heidegger, es el *einai* en tanto *esti*, esto es, que *puede*, que es capaz de producir, de dar, de destinar el tiempo y alcanzar el ser» (Stein, 2001a: 84), es la *aletheia*; la *aletheia* como posibilidad no solo de ser el ser, sino de pensar el ser.

Por tanto, la posibilidad es la propia *aletheia*, es el ser pensado, no apenas como presencia (*ousia*), como dice la metafísica, sino como posibilidad de presencia (desvelamiento), lo que quiere decir velamiento, retención, retracción. En la *aletheia* el ser es pensado como posibilidad en su sentido activo, en cuanto toda la presencia (*ousia*) depende de la *lethe*, del ocultamiento, del velamiento (Stein, 2001a: 84).

Es posible interpretar, entonces, que *aletheia* es la única que descubre lo velado (*lethe*) y en tanto desvelado lo puede mostrar y dar a pensar en el tiempo: «La posibilidad, en el sentido fuerte que Heidegger le atribuye y que, en cuanto tal, sustenta el propio *actus* y *potentia* de la tradición» (Stein, 2001a: 84) y, en este sentido, toda ciencia, toda realidad a través de lo que en cada momento (tiempo) es (ser). De igual forma sucede con el decir: «todo lenguaje que juega con el binomio velamiento-desvelamiento solamente cobra sentido cuando es pensado en el ámbito de la posibilidad como *aletheia*» (Stein, 2001a: 84).

En el conglomerado de lo que significa «posibilidad», Stein, explica el concepto de *Steresis* a partir del estudio de la Física de Aristóteles, en el que Heidegger ahonda para definirla no solamente como lo opuesto a la presencia, es decir, lo ausente, sino que rescata en el carácter de ausencia el sustento de la presencia: «el hecho de que falte una cosa sustenta, precisamente, un cierto ser de esa cosa. *Steresis* es la presencia en la cual justamente se presenta la ausencia» (Stein, 2001a: 85). *Steresis* se esconde en *aletheia* y en *physis*, como presentificación de lo ausente: «en cuanto la *aletheia* apunta hacia la *lethe*, ella es retención de presencia, pero la propia *lethe*, como la *steresis*, sustenta la *aletheia* y,

como ella, la presencia» (Stein, 2001a: 85). Es en la dimensión «retenedora» y «ausente» que se posibilita el desvelamiento: *steresis*, sin ser *aletheia*, también es *aletheia*. Significa que la ausencia también se siente, también se nota, también «se ve», ¡se descubre que no está!, pero aún, de esta manera, sin su evidencia material, es, con todo, *presente*; un presente anónimo, intocable, insustancial pero, finalmente, *presente*; al fin y al cabo: siendo¹.

La *steresis*, como la propia «posibilidad», es *aletheia*..., y en tanto *aletheia*, es «ser»; de la misma forma como *aletheia* es *lethe*:

En cuanto la *aletheia* es *lethe* ella es la propia posibilidad. La posibilidad es, entonces, aquello que al mismo tiempo vela y desvela. Velar-se en presencia que hace emerger y desvelar-se en cuanto se esconde en esa presencia. Esto es la propia *aletheia* como velamiento y desvelamiento (Stein, 2001a: 85-86).

En este horizonte de comprensión, aflora la unidad entre *physis*, *ousia*, *logos* y *aletheia*² en el pensamiento de Heidegger, mientras que *aletheia* se constituye el elemento armonizador que atraviesa particularmente este escudriñar. Es centro de la reflexión heideggeriana la articulación ocultar-desocultar, velar-desvelar, bastante distante del histórico enfrentamiento entre sujeto-objeto con el que siempre se ha pretendido encontrar «la verdad»; de la misma manera como «“un reunir lo que se presenta y un dejar que algo se extienda delante, en su presencia” no es el decir objetivamente del sujeto» (Stein, 2001a: 88), porque el decir emerge del propio ser. Por otra parte, velamiento y desvelamiento son imposibles de comprender desde el esquema sujeto-objeto, precisa Stein, retomando las apreciaciones que en contadas ocasiones hacía Heidegger al respecto, en las cuales se interpreta lógica y objetivamente en el campo de los entes, limitándonos en la capacidad de preguntar por el ámbito del ser.

¹ Desde una comprensión latinoamericana, como la propuesta de Kusch, la palabra sería: «estando».

² Para este trabajo, fue contemplada la indagación de *aletheia* y *logos*, previendo la amplitud del tema en torno a *physis* y *ousia*, que estará destinada para la posteridad.

3.2. La finitud ontológica

Ernildo Stein parte de la postura tomada por Heidegger en *Ser y Tiempo*, cuando define «el ser como la nada de los entes», en el que la *nada* es experimentada como el *velo* del ser, pero esa nada se desdobla, a su vez, como ser, porque al poder experimentar la nada, realmente estamos experimentando *algo*, lo que experimentamos es justamente el propio ser. Los seres humanos aprendemos a «experimentar» el ser en clave de ausencia, ocultamiento, retracción, velamiento, precisamente cuando sentimos que no hay nada, es la misma sensación la que expresa el ser desde su condición de ocultamiento, lo que los griegos denominaron *lethe*. Esta consideración de la nada, de la negatividad va a ser fundamental en el conocimiento que podamos tener del ser en su carácter finito ya que la afirmación del ser en la negación es el mismo ser en su movimiento de ocultarse y desocultarse «pero, porque el propio ser es finito en su esencia (su manifestación fenomenológica) y solamente se manifiesta en la trascendencia del ser-ahí expuesto en la nada» (Stein, 2001a: 122), es que el ser se oculta, se vela en la nada, e incide y decide sobre la finitud de su propia manifestación; finitud que se destina en su correspondencia con la nada. Entre el ocultarse y el desocultarse, se manifiesta la finitud del ser, desde donde emerge y al que vuelve, para revelarse siempre de modo finito. El ser, aunque se desvele *aletheia* siempre apunta al estado de desvelamiento del cual emerge *lethe*.

Es en este sentido que Heidegger responde a la pregunta ¿Qué es finitud? En conversación con Juan Llambias de Acevedo, declaró lo siguiente: «Todo depende de cómo se entiende el concepto de “finito”. Lo entiendo no como opuesto a infinito, sino en sentido griego, como cerrado en sí mismo, como aquello por lo cual se diferencia de lo otro» (Stein, 2001a: 123). Esta diferencia de lo otro, resulta fundamental en la comprensión de la diferencia inmanente así como la claridad que de entrada se plantea sobre la no oposición de lo finito y lo infinito, ya que el sentido que dará Heidegger a la finitud no solo es propuesto de forma original sino como propiamente ontológico, es decir, con relación exclusiva a la

pregunta por el ser y no en respuesta a la finitud o la infinitud en otros campos del conocimiento.

En *lethe* reposa el ser como volviendo a su origen y allí se finitiza de forma distinta a los entes. En el desvelamiento se confirma la diferencia ontológica en el que el ser se separa de los entes y se hace finito en la manifestación, en el lugar donde se hace finito, para volver nuevamente a lo velado, la negación, la nada, como el otro ámbito del ser: En *aletheia* el ser se afirma como negación de velamiento y en *lethe* el ser se afirma como negación de desvelamiento.

Este ámbito no experimentado de la verdad del ser, hace que el ser sea finito en tanto podemos acceder a él mediante el desvelamiento, que representa el límite de su manifestación, mientras *lo otro*, velado, negado, conserva la no-verdad inmanifiesta del ser en su resguardo.

Gracias a la nada y a la finitud, el ser puede manifestarse; por ellas tenemos acceso al ser y, ante este evento, ambas condiciones adquieren el carácter positivo de su función: «Antes es preciso valorar lo “positivo” en la esencia “privativa” de la *aletheia*. Antes debe ser experimentado ese elemento positivo como rasgo básico del propio ser» (Stein, 2001a: 123).

El sentido positivo del desvelamiento -*aletheia*- se da en su negación que es, al mismo tiempo, la afirmación del velamiento -*lethe*-. La finitud que se presenta retorna al origen, al velamiento, desde donde nace nuevamente su posibilidad; es el sentido enfatizado por Stein cuando expresa:

El límite no es aquello donde algo deja de ser, sino como los griegos lo reconocieran, el límite es aquello a partir de donde algo comienza el desdoblamiento de su ser. Es por esto que el concepto es *Orismos*, esto es, límite (Stein, 2001a: 124)

La finitud, se configura como la posibilidad fenomenológica del ser y no como un límite estrictamente negativo, más bien, la negatividad se prescribe en función de la afirmación del ser. Finitud y negatividad se disponen como dimensiones positivas que sólo pueden ser comprendidas en la ambivalencia de *aletheia*. Es importante tener en cuenta, según lo aclara el mismo Stein, que ni la negatividad ni la finitud refieren a entes cuya esencia limitan o niegan el ser; ambos conceptos deben ser comprendidos en el campo ontológicos en referencia al velamiento y desvelamiento del ser desde la ambivalencia de la *aletheia*; no se trata tampoco de una dialéctica que salta de negación en negación infinitamente, sino de conservar los dos ámbitos de *manifestación del ser* pensados «en el recíproco juego del ser en la finitud» (Stein, 2001a: 125).

Las dos fases del ser implican un movimiento que no destruye la diferencia ontológica ni opone el uno al otro, razón por la cual no es posible pensar el ser en términos dialécticos, porque la negatividad ontológica de Heidegger «no es ni griega simplemente, ni cristiana, ni hegeliana». La negatividad *-aletheia-* emerge del ser en cuanto nada y la finitud «es sustentada por la nada en cuanto velo del ser; es por esto que la finitud siempre permanece debajo y en el camino de la nada y por ella envuelve» (Stein, 2001a: 125). Vemos nuevamente que en la negación y la finitud expuestas en los análisis sobre *aletheia* se confirma un pensamiento original ligado a la pregunta por el ser y en el que no se pierde de vista la diferencia ontológica, al contrario, va a significar la historia del ser en términos de velamiento y desvelamiento.

En Heidegger es la diferencia inmanente la que permite la manifestación fenomenológica del ser a través de la participación del ente; al respecto enuncia Stein: «La diferencia ontológica nada puede decir de positivo del ser a no ser que el no-velamiento, la negatividad, es la afirmación del ser. La negación del ser que se revela en los entes por el desvelamiento es la afirmación positiva del ser» (Stein, 2001a: 126); gracias a lo cual, este pensamiento que revela la diferencia inmanente no resulta ser, de ninguna manera, una ontología negativa.

Es en esta diferencia que el ser subsiste como la nada del ente. El ser nunca puede ser plenamente experimentado, solamente puede atraparse desde la ambivalencia (ruptura) en un movimiento que solo mediante *aletheia* se hace comprensible. La diferencia inmanente es la diferencia ontológica y la ruptura que fundamenta la ambivalencia, ella es la clave de la finitud heideggeriana porque «el ser, por lo tanto, se presenta como finito y, de esa manera, solamente en la finitud y en el tiempo puede ser experimentado» (Stein, 2001a: 127).

La diferencia inmanente además de ser un encuentro entre el ser y el hombre, conserva el misterio de la manifestación fenomenológica del ser -no lo reduce a mera presencia absoluta, como asimilándolo al ente que siempre está presente- también será denominada: *la mutua apropiación*.

La ontología de la finitud, que puede ser desdoblada en cuanto tal, a partir de la concepción heideggeriana de *a-letheia*, y que solamente puede ser comprendida a partir de la estructura circular de la propia facticidad del ser-ahí, en su relación con el ser, abre el espacio para la experiencia del ser en la inmanencia fenomenológica (Stein, 2001a: 127).

Porque el ser se hace finito cuando acontece en fenómeno, es que se abren todas las posibilidades de comprensión ontológica desde las más pequeñas captaciones en el arte, en el lenguaje poético y científico, en la cosa, esto es, asir el ser en la inmanencia existencial.

En la manifestación ambivalente del ser existe un campo pre-predicativo del acontecer, esto es, el ámbito en el que se encuentra el ser finito mucho antes de acontecer el fenómeno. En otras palabras, el acontecer fenomenológico de las cosas, las palabras, las obras de arte y demás, se valen de un acontecer originario, este es, el ámbito del ser en la ambivalencia finita del ocultarse y el desocultarse. Después, llegan ya los juicios de valor, como lo más alejado de la concreción y también como la mejor forma de violentar el ser a través del lenguaje que sólo enuncia características fenomenológicas y no el verdadero ámbito

originario pre-predicativo del acontecer; en esta medida, Stein justifica el lenguaje utilizado por Heidegger quien logra acercarnos a ese entorno donde se empieza a gestar toda manifestación.

Por eso, cuando Heidegger habla de la finitud y de la negatividad, no se refiere al acontecer cotidiano desde donde es posible una antropología, una fenomenología e, incluso, una hermenéutica, sino desde el ámbito originario de todo acontecer, donde germina toda posibilidad de ser y en el que la *aletheia* muestra el sentido del velarse y desvelarse el ser.

En conclusión, toda fenomenología es incompleta ya que el ser al estar inmerso en la ambivalencia no se desvela totalmente, en tanto que la totalidad no favorece a la presencia ni a la ausencia, en el sentido de que no está a favor de la mera presencia manifiesta ni del tiempo en el que se oculta, sino que ambos «espacios» forman el complejo ontológico finito que Heidegger pensó e intentó apalabrar a través de explicaciones acerca del ser y el tiempo, del ser y el pensar, del ser y el hombre, para enfatizar en el hecho de que simplemente se destaca siempre una relación circular.

Stein, además, descubre que gracias a la definición que Heidegger otorga a la finitud y la negatividad dentro de su pensamiento, existe la posibilidad de responder a la pregunta por el ser y a la pregunta por la diferencia inmanente. En ambos casos, el filósofo brasileño acude a su ontología de la finitud y en ambos casos, la finitud responde:

El primer Heidegger piensa el velamiento y desvelamiento, la ambivalencia de la *aletheia* a partir del ser-ahí, y la diferencia ontológica es pensada a partir de la circularidad de la facticidad, a partir de la trascendencia finita. El segundo Heidegger piensa la circularidad del ser-ahí y su trascendencia finita a partir da diferencia ontológica instaurada por el ser, como velamiento y desvelamiento (Stein, 2001a: 130).

En la cita podemos corroborar que no hay nada por fuera de la finitud del ser porque pensado desde la ambivalencia de la *aletheia*, nunca develará otra cosa que la

manifestación del carácter circular de la facticidad y pensado desde el ser que lo piensa, esto es, por un ser que lo piensa como ser del ente, enuncia implícitamente la diferencia ontológica y confirma el desvelamiento del ser cuando se trae al pensamiento, se hace sensible, se apalabra, se manifiesta en una obra de arte o en el continuo conocimiento de la ciencia, para volverse a velar en lo oculto, en el recuerdo del tiempo que pasa.

La circularidad de *aletheia*, de la facticidad, del ser y de un ser que lo piensa, co-pertenecen a un mismo proceso finito, llámese apropiación o reciprocidad, en el que se manifiesta el ser. El ser se hace finitud en el hombre, instaura la identidad de uno y otro asegurando la diferencia inmanente y asegurando también el desvelamiento a partir de la negación de su ocultamiento para afirmarse en la existencia.

Entonces, a la pregunta de Stein ¿Por qué la finitud?, podemos responder a partir de la existencia de una estructura fundamental de comprensión del ser a la que siempre se llega, parte de la importancia de *aletheia* y va en dirección a la comprensión de las dos formas de finitud ontológica: la finitud del hombre y la finitud de la comprensión del ser. La importancia del hombre en el pensamiento de Heidegger no radica en su condición antropológica sino en la primacía de la dimensión ontológica «en que se instaura la comprensión del ser y la finitud de esa comprensión» (Stein, 2001a: 292).

El hombre al que Heidegger toma como objeto de análisis, posee un don por encima de los otros entes: «Quien no tenga sentido para avistar el dar de un tal don, para el destinar de algo así destinado, no comprenderá jamás el discurso del destino del ser, tan escasamente como el ciego de nacimiento podrá jamás experimentar qué son luz y color» (Heidegger, 1967: 8).

Tampoco es su intención, precisa Stein, indagar en las características antropológicas ni captar las existencias del hombre como categorías puramente subsistentes: «Heidegger no discute antropológicamente la finitud o la infinitud del hombre. Le interesa la finitud y la temporalidad que en él representan la apertura para el ser» (Stein, 2001a: 292)

Lo que fundamenta la pregunta por la finitud es la pregunta por el sentido del ser que sólo es posible en la determinación finita del hombre situado en la temporalidad. La finitud se centra en la cuestión por el sentido del ser dado en el tiempo. Finitud y temporalidad se instauran en la disertación heideggeriana como parte del horizonte del sentido del ser.

En definitiva, la pregunta por el ser sólo puede darse en los términos de la finitud por su carácter temporal. A la pregunta ¿por qué la finitud? Diríamos, por su conexión con el tiempo.

La pregunta por el ser debe moverse en la finitud, porque el ser ligado al tiempo no puede ser interpretado a partir de la eternidad, que es la negación del tiempo. Esto es imposible porque es preciso, según Heidegger, huir del círculo vicioso que estaría implicado en la explicación de la temporalidad por la eternidad, porque eternidad es un concepto que se instaure a partir de la temporalidad, o por la negación de la temporalidad (Stein, 2001a: 291-292).

La eternidad como concepto que se explica a partir de la temporalidad³, no tiene ninguna relación con la finitud, muy al contrario Stein invoca, aludiendo a Heidegger, al *escape del círculo vicioso* en el que se cae cuando se intenta preguntar por el ser desde la interpretación de la eternidad. Si bien el filósofo brasileño no profundiza en los conceptos de eternidad ni de infinitud, los deja de lado para dedicarse exclusivamente a asir la comprensión del ser.

¿Cómo se comprende la comprensión del ser desde la ontología de la finitud? Se comprende en el sentido de que el ser es finito y lo es porque el hombre limita su fulgor. El

³ Heidegger, en sus estudios sobre Nietzsche, sostiene que no es posible una eternidad ni un infinito, porque nada hay en el mundo que no esté dentro, que ya haya pasado por el tiempo y, en este sentido, que ya haya sido. Enfatiza la idea de mundo del devenir como el lugar donde sucede el eterno retorno, dado que *devenir* es retornar y lo que retorna, lo hace «eternamente»; pero la eternidad respecto a esta correlación, no significa la sucesión infinita de acontecimientos, ni mucho menos un presente detenido, la eternidad viene a ser el *ahora* volviendo siempre a sí mismo a través del carácter cíclico del tiempo, es decir, como parte de la finitud y de ninguna manera como algo extraño o inabarcable.

ser es finito porque es comprendido por un ser temporal y, de esta comprensión depende también el conocimiento que el hombre pueda tener de los demás entes, con lo cual, la ontología se instala como la base de todo conocimiento posible dentro del límite de la finitud.

3.2.1. La circularidad hermenéutica como estructura con sentido ontológico.

Como se venía explicitando, el conocimiento en general tiene su origen en la forma en que se comprende el ser, dice Stein «tanto el método objetivo como el método trascendental terminan evocando como fulcro un elemento inmóvil, perenne, ideal, que permite siempre nuevamente el retorno a un punto fijo para explicar el avance de la pregunta filosófica» (Stein, 2001a: 243), por ello, la crítica de Heidegger a la subjetividad de la filosofía occidental pretende superar el binomio recalcitrante de sujeto-objeto, a partir de una analítica existencial que comprende a un *dasein* no como sustancia ni como sujeto, sino como un ser ontológico que pregunta por el origen de todo lo posible; consideración que, además, sitúa en *condiciones existenciales finitas* la capacidad humana del pensar.

Todo el conocimiento ontológico es gestado en la estructura existencial del *dasein*, justamente en la explicitación del ser del «ser-ahí», es decir, que en su búsqueda del ser, Heidegger de hecho ya lo poseía. Gracias a esta ¿cómo se le puede llamar?, ¿intuición?, ¿sensibilidad?, ¿sabiduría?, es que expone el círculo conformado por dicha relación:

La posición expresa y consciente de la cuestión del sentido del ser reclama una explicitación previa y adecuada de un ente (ser-ahí) con relación a su ser. No descama, sin embargo, una tal empresa en un círculo manifiesto? Determinar primero el ente en su ser, para poner después, basado en esa determinación, la cuestión del ser en general, no es esto otra cosa que moverse en círculo? No presupone el desenvolvimiento de la cuestión aquello que la respuesta debería proporcionar? (Stein, 2001a: 246).

La comprensión, es una forma de ser del ser que piensa ontológicamente a partir de su existencia, es propiamente la apertura del ser-en-el-mundo que se muestra en las teorías, las visiones y los pensamientos. Por tanto, este ser que piensa el ser es comprensión, y más aún, comprensión de ser; así pues, en nosotros se encuentra desde siempre la concepción del sentido que buscamos, solamente nosotros podemos tener o contener el sentido que albergamos.

A esta relación que poseemos con el ser, Stein la llama «círculo hermenéutico» o «círculo de comprensión»; un círculo sin salida impuesto por el giro ontológico con el que se vuelve siempre a la pregunta por la tarea del pensar. Este círculo hermenéutico es en Stein el «círculo de *aletheia*», la vuelta al velamiento y desvelamiento del ser a través del pensamiento. Pese a la imposición circular de la comprensión, ésta no es concebida por Heidegger como algo vicioso o fatal, inclusive, intenta mostrar que la decisión no debe ser buscar salir del círculo sino penetrar correctamente en él, de hacerse sensible al movimiento del ser en la ambivalencia de la *aletheia*.

Una ontología de la finitud debe pensar siempre en el punto de partida, el camino y el regreso; Stein, mediante la *aletheia* heideggeriana fundamenta la salida y el regreso de la manifestación del ser a través del *círculo hermenéutico* y establece con él la finitud ontológica. Esta estructura circular de re-flexión, de giro, no sólo es propia de la finitud del ser sino de todas las cosas existentes en el tiempo; la existencia del mundo tiene la connotación ontológica de la circularidad del ser y, en la medida que éste se presenta una y otra vez a nuestra comprensión, caminamos por la senda que otorga sentido a nuestra vida. A su vez, el sentido cobra importancia en el acto mismo del pensamiento y la creación de teorías, creencias, costumbres y vivencias, desde los más objetivos descubrimientos hasta los más sencillos devenires de la cotidianidad hacen parte del sentido fundamental del ser en nosotros, el que finalmente gesta la comprensión primera y última de todo lo que acontece. Nada, ni siquiera la nada está por fuera de este círculo; el infinito, la eternidad, el vacío, la negatividad y el olvido son parte de la finitud en la que nos encontramos, también

son esenciales en la dinámica del retorno asentada en el punto fijo del instante en el que se manifiestan.

Queda, entonces, por pensar la circularidad de la comprensión y del sentido del ser, así como definir la finitud de la comprensión que parte de la pregunta fundante; esto nos permitirá escudriñar los alcances de la ontología de la finitud para, desde allí, definir diferentes posibilidades que se abren en los ámbitos del conocimiento en los que el sentido del ser se hace manifiesto. También queda la cuestión de la importancia de esta ontología y lo que en adelante conviene pensarse tras el encuentro entrañable con la finitud.

Para abordar el movimiento por la pregunta por el ser, es necesario asumir la situación hermenéutica que lo soporta: «en el movimiento de la pregunta por el ser en la finitud, en que siempre acecha la necesidad de revisión del camino, es decisiva la elaboración de una verdadera situación hermenéutica» (Stein, 2001a: 250); para ello podemos remitirnos a la segunda sección de *Ser y Tiempo* en el que Heidegger muestra que toda comprensión tiene en su interior un carácter circular porque toda interpretación se encuentra soportada por un sentido global previo del tema proyectado desde el inicio en el que están contenidos todos los supuestos argumentos posibles. Estos presupuestos previos y originales son pensados a partir de múltiples interpretaciones, pero la correspondencia de estas interpretaciones sobre las cosas sólo puede llamarse «auténtica» en la medida que otorga una explicación ontológica a las mismas, es decir, cuando mediante la interpretación se encuentra el sentido ontológico de estas cosas en la existencia misma y no sólo cuando se les quiere explicar desde «las discusiones vacías de la técnica» como enfatizó Heidegger.

Desde este horizonte de comprensión heideggeriana es muy difícil para el ser humano pensar el sentido del ser dentro de su cotidianidad ya que lo cotidiano tiende a encubrir ónticamente su ser auténtico, por lo que necesita de la *preocupación* existencial desvelada en la temporalidad, la preocupación de estar «arrojado» en el mundo y sus posibilidades; en esta encuentra la totalidad pero sólo en el momento en que se pregunta por el inicio:

El proyecto de buscar el sentido ontológico del ser-ahí debe estructurar previamente, por tanto, el horizonte a partir del cual se comprenderá originariamente la temporalidad. Ese horizonte es proyectado a medida que “la vista previa conductora, la idea de existencia, conquistó su determinación previa sobre el punto de vista de su auténtico poder-ser total” (Stein, 2001a: 253).

El punto de inicio contiene también la totalidad, la vuelta a este punto fijo es el retorno a la totalidad de la existencia y a su comprensión. En la medida que se vuelve al punto inicial para interpretar la vida desde la temporalidad, se camina por la circularidad hermenéutica como estructura del sentido ontológico; es decir, que inclusive, la estructura del sentido ya está dada desde el principio en la determinación previa: «Sin lugar a dudas, el Dasein está no sólo ónticamente cerca, no sólo es lo más cercano sino [que] es ontológicamente lo más lejano» (Heidegger, *versión digital*: 26). Y con todo, el propio ser que habita en los seres humanos, es quien conduce a la idea conceptual de existencia; el ser que reside en el mundo cotidiano de los hombres les permite la comprensión de su ser cuando, queriendo acercarse al análisis existencial, se preguntan por el sentido de sus vidas y de la vida en general.

La circularidad hermenéutica se constituye, sin duda, como el horizonte de comprensión del ser de los seres humanos en el que reflexionan a través de la interpretación, el sentido de la existencia misma de todas las cosas. Un círculo de comprensión que parte de la apertura del ser -en cuanto permite que todo lo que es, sea- y vuelve a él en busca de respuestas - mediante la *preocupación* de los seres que se cuestionan por el sentido de las cosas que existen-.

Si bien el ser humano se pregunta por el sentido del ser a partir de su experiencia existencial, no puede quedarse ahí, más bien, en la medida que realiza conexiones con las demás cosas que encuentra en el mundo, supera la comprensión del sentido de *su* ser para encaminarse hacia la comprensión del sentido de ser en general, que habita en la totalidad, en la existencia vital: «El movimiento de la interrogación por el ser es un movimiento circular y, por eso mismo, finito. Romper ese círculo de la finitud por elementos

extrínsecos a la interrogación por el sentido del ser es ir contra las estructuras fundamentales del propio ser-ahí» (Stein, 2001a: 256).

3.2.2. El círculo hermenéutico del lenguaje

Ernildo Stein encuentra también que en la referencia al círculo hermenéutico hecha por Martin Heidegger en *A Caminho da Linguagem*, texto surgido en 1953/54 y publicado en 1959, la apertura inicial del ser inmerso en el lenguaje es el que direcciona el verdadero diálogo, el que nos otorga el don de poder hablar. El lenguaje comunica su ser en el habla que nosotros hablamos y allí se manifiesta; nosotros necesitamos del habla para comunicarnos y el lenguaje permite que nos comuniquemos para manifestar su ser: «nosotros no hablamos sin que la palabra nos diga su esencia, pero, ella no nos manifiesta su esencia sin que nosotros hablemos» (Stein, 2001a: 258).

El mensajero tras el mensaje del ser; este ya debe haberla comunicado. El ser no se comunica sin el hombre, pero, el hombre solamente puede comunicarlo por gracia del propio ser. Por tanto, la manifestación del ser es don del propio ser. Así, la fenomenología hermenéutica es, en último análisis, determinada por el propio ser. El mismo se da como el círculo hermenéutico. El ser no se manifiesta a no ser que el hombre revele su sentido –como se da en la analítica existencial. Mas, ese sentido que el hombre revela es posibilitado por el propio ser (Stein, 2001a: 259).

Estas conclusiones a las que llega el brasileño, nos muestra claramente que toda posibilidad de interpretación (pensar), de lenguaje (hablar) y de manifestación fenomenológica (existencia fenoménica), nace como un don del propio ser y nos violenta a volver a él en la medida que nos preocupamos y buscamos el sentido auténtico-verdadero, la explicación última que, finalmente, encontramos ligada al fundamento inicial, el ser, que otorga su gracia, el don de ser comprendido por los seres humanos. Esta es la razón por la cual toda comprensión de la realidad, toda posibilidad científica, todo acto de habla lleva inmerso el

sentido del ser y son, a pesar del rechazo de muchos, pura ontología, pura comprensión de ser en sus diferentes manifestaciones. *Aletheia* enérgica, imponente, cumpliendo siempre con su papel de aperturar el ser al hombre, siendo sin reparo el mejor y más valioso don que haya podido recibir el ser humano.

Atrapados estamos en un círculo hermenéutico, pero el reconocimiento de esta situación no garantiza de antemano el vínculo con la comprensión, al contrario, muchos han sido los caminos errados por los que se ha perdido el pensamiento de los seres humanos, gracias a los diferentes modos de decir; lejos de las dimensiones periféricas en las que se han quedado diferentes explicaciones, el círculo hermenéutico que otorga sentido ontológico «comprendido en su profundidad, continúa siendo el movimiento de la interrogación por el ser en la finitud, porque la constitución ontológica del propio ser-ahí es una constitución circular» (Stein, 2001a: 260).

Stein señala que «es e *Ser y Tiempo* que tenemos la primera referencia a la etimología de la *aletheia*. Heidegger liga la *aletheia* al *logos* y a *apophainesthai* y su traducción ya es desvelamiento» (Stein, 2001a: 92). Ya en la primera gran obra del pensador alemán ha destinado el predominio de la palabra *aletheia* y la articulación con *logos* y *apophainesthai*, posteriormente, Heidegger va a disponer en *Logos* toda la explicación relacionada con esa primera apreciación ya hecha en *Ser y Tiempo*; a saber, que *logos* es *aletheia* y en tanto *aletheia*, *logos* es «ser».

Si bien en la Antigüedad, se interpretó el *Logos* de Heráclito como *ratio*, *verbum*, ley del mundo, lo lógico, la necesidad de pensar, el sentido y la razón, Heidegger recorre el camino de *Logos* desde el origen: *logos* sale de *legein* y *legein* significa «enunciar». *Legein* que significa enunciar, decir, contar, también significa lo que quiere decir «legén», esto es: poner delante y abajo que se reúne a sí mismo y recoge otras cosas, así como poner una cosa junto a otra (com-poner) o leer en el sentido de proveer un algo para que esté extendido-junto delante.

La estructura que nos muestra Heidegger en *Logos* es la siguiente:

Al *coger* le sigue *juntar*, a este le sigue el *meter dentro* para *poner bajo techo* y obtener un preservar, un *albergar*. Fundamental es el hecho de que esta estructura es propia de la recolección, donde lo requerido es poner bajo techo, es decir, preservar en el reunir. Por otra parte, no se alberga sino lo que pide albergamiento y para ello es necesario elegir (dentro de todo lo elegible) lo mejor, lo selecto.

Todo recoger significa *legen* en tanto *poner* (bajo techo, juntar, meter dentro). Todo esto que se ha elegido como lo mejor, lo selecto y que está puesto extendido delante, no es ajeno a nuestro empeño, de hecho nos concierne, nos importa, va con nosotros. De igual forma, el decir y el hablar que es *legein* y es *legen* (poner), nos importa y nos atañe: nos interesa. Pero esta articulación se genera en tanto hacemos parte de, nos abrimos a su encuentro, comprendemos⁴ el envío esencial del ser al hombre, oculto en el misterio. Cuando se *pone legein*, desoculta lo ocultado, y esencia en todo aquello que está presente, extendido, junto en el estado de desocultamiento.

Heidegger enfatiza en que las posteriores interpretaciones de *logos* orientadas a la fonética y la semántica se reducen a la expresión, al apalabramiento, a la forma y no al fondo. Sin embargo, *legein* que es igual a *decir* no se determina desde el sonido, la fonética, la captación ni la transmisión, no se queda en el modo; muy al contrario, *decir* como *legein* acaece desde el estado de desocultamiento de lo presente y, a partir de este fundamento es posible el *oír* como concentración que se recoge en la interpelación y la exhortación de aquello que es entregado, escuchado, desocultado en lo escuchable. En el mismo sentido de la comprensión se da el oír: oímos si pertenecemos a lo oído, no si escuchamos un sonido o una palabra; desoyendo el fondo, lo desvelado erramos frente a lo esencial.

⁴ En las innumerables críticas que Heidegger realiza al pensamiento occidental, predominan, por ejemplo, ciertos juicios como: *no pensamos*, estamos acostumbrados a preguntar el ser como ente y nos reducimos a lo ente. La poca apertura de nuestra razón en la costumbre de ahondar en lo material y lógico imposibilita el misterio apofántico del ser.

La pertenencia al hablar es fundamental en la participación de lo puesto delante, el decir. *Logos* es *poner* que coliga y recoge. El modo de *oír propio* y verdadero se determina en la pertenencia al logos: Heráclito es enfático en su sentencia, fragmento 50: «Es de sabios prestar oídos no a mí, sino a la palabra, y reconocer que todas las cosas son una».

¡No es a mí! -a quien debes escuchar-. El *Sabio* referencia al *comportamiento* de quien posee un modo de tenerse a sí mismo, que está dispuesto a atenderse a lo asignado, ponerse en camino y destinarse a él. El destino se abre paso ante lo desocultado, ante el *logos* que esencia en presencia, ante el *logos* que desalberga. Desalbergar es *aletheia* que, a su vez, es lo desocultado. Y en tanto *logos* es en sí mismo ocultar y desocultar, *logos* es *aletheia*.

El ser entregado en el *logos*, la experiencia cotidiana y el saber, revela el conocimiento en la presencia, la realidad objetiva; pero el ser en tanto memoria, recuerdo, ausencia, silencio, cuestión, duda, quietud, ocultamiento, no entrega seguridad a los seres que explican la vida a través de estructuras lógicas, por eso tal tendencia a encontrar elementos físicos que constituyan puntos de apoyo en los cuales sostener la existencia y la comprensión del mundo. Se acostumbra a encontrar y escuchar respuestas, en la medida en que se halla del lado luminoso, ordenado y justificado.

Volvemos, de esta manera, caminando en círculo, a encontrar a *aletheia* esta vez dentro del lenguaje. Hacia donde miremos, encontramos una ida y una vuelta, siempre un giro que nos llevará de vuelta al ser en sus diferentes formas de manifestarse. El ciclo sin salida del círculo hermenéutico en el que nos encontramos al ser impuesto por el *retorno*, por el *giro* que nos devuelve al punto de partida en el que *aletheia* desvela al ser, hace permanente la renovación de la tarea del pensamiento: «el círculo hermenéutico, que es el círculo de la *Aletheia*, en cuanto velamiento e desvelamiento, es el ámbito en que se instaura la interrogación por la tarea del pensamiento» (Stein, 2001a: 398); por esto, en el giro, *aletheia* desvela o reserva toda explicación, todo acercamiento a la verdad del ser. Ella permite, en últimas, la comprensión manifiesta en la presencia o el silencio del ser en su

carácter distante u oculto, que acaso la poesía, la música o la contemplación tengan la gracia de alcanzar.

3.2.3. El giro

Stein no termina de expresar su admiración por el pensamiento de Heidegger desarrollado de punta a punta en la formulación de la pregunta que desde su juventud marcó el camino hacia el descubrimiento de ese ser que se manifestaba inmerso en el tiempo; entre ensayos, diversidad de autores y multiplicidad de temáticas, logró encontrar el carácter constante del movimiento ontológico. Con todo, surge en el pensamiento heideggeriano una variación denominada por el mismo filósofo como «giro». Stein aprovecha esta situación, como él mismo lo manifiesta, para sustentar su ontología de la finitud. Lo primero que hace es convencerse de que *Ser y Tiempo* revela «el contenido material que apunta hacia un necesario giro. Así, se establecería una unidad en un pensamiento que aparentemente se mueve en un impase o en una ruptura» (Stein, 2001a: 302-303).

La propia pregunta por el ser es para el brasileño, la que impulsa el pensamiento de Heidegger hacia otros ámbitos en los que se cruza necesariamente con la contradicción, la paradoja y la poesía porque, sustenta, para Heidegger sin duda fue más importante sostener la interrogación por el ser que las formas, las variaciones, el lenguaje, los avances y los caminos que debía recorrer.

Porque «no podemos decir que Heidegger tenía previsto el giro y aún menos la ruptura en la obra» (Stein, 2001: 303), sino que llega al *giro* en la medida que profundiza en el sentido del ser; el mismo filósofo alemán reconoce esta oscuridad previa en la que se encontraba cuando escribe: «surgió entretanto, en ella la tentativa de recorrer un camino, cuya dirección yo ignoro. Solamente las perspectivas más próximas eran conocidas, porque, constantemente, me seducían, aunque, otras veces, el horizonte visual se dislocase y encubriese de sombras» (Stein, 2001a: 303).

En conclusión, todo lo que *resultó* después de *Ser y Tiempo*, sucede porque *resultó Ser y Tiempo*. Gracias a este escrito de 1927, Heidegger se separa de la fenomenología y vuelve a la comprensión olvidada del ser. *Ser y Tiempo* permite el *giro* hacia el II Heidegger y el II Heidegger posibilita pensar *Ser y Tiempo* como el inicio del camino hacia el sentido del ser: «El Heidegger II no es posible sino por el Heidegger I, y el Heidegger I implica ya el Heidegger II» (Heidegger *en conversación con* Towarnicki & Palnier, 1981: 12). Gracias a esta mención que hace Heidegger se confirma la inexistencia de un pensamiento desconectado, al contrario confirma dos momentos del filósofo comprendidos uno mediante el otro. De igual forma indica que la ruptura posibilitó nuevas configuraciones de comprensión ontológica dadas dentro de la finitud.

3.2.4. El tiempo en conexión con el ser

Para establecer las posturas en torno a una *ontología de la finitud*, es imprescindible el acercamiento al concepto de «tiempo». Stein no guarda un apartado especial para abordar la cuestión del tiempo, sus referencias se encuentran contenidas en la cuarta parte, capítulo tres, intitulado *Ser e tempo: tempo e ser*. Desde esta perspectiva, ya se prevé que el autor no puede concebir el tiempo sin el ser ni el ser, en su carácter finito, sin el tiempo; así, en el siguiente capítulo de la misma parte denominado *A palabra e o Ser*, va a señalar que el tiempo es el «templo» del ser y en él, la palabra encuentra todo el sentido original de su existencia; lo que sugiere que el tiempo tampoco puede ser pensado por fuera del lenguaje, al contrario su fundamento radica en ser lugar de morada del ser que habita la casa del lenguaje:

Heidegger juega con la etimología para concluir que el ser instaura su templo con la palabra y en el lenguaje. Pero, esa casa del ser solamente se instaura en el tiempo. El tiempo es el templo del ser, porque en el tiempo habla el lenguaje. En *Ser y Tempo* la apertura, el templo, el tiempo, aparece como temporalidad que es sentido de ser del

ser-ahí. En ese texto, que ya se mueve en un giro, además de una preocupación transcendental, aparece el ser instaurando su apertura finita (circunscrita) como templo, tiempo, casa (Stein, 2001a: 367-368).

Porque el tiempo como templo del ser en el que habla el lenguaje manifiesta el carácter finito de la existencia de los tres conceptos: tiempo, templo y lenguaje, es que el ser al entrar en la presencia finita de nuestra comprensión se hace también finito. El ser se finitiza en la medida que es comprendido desde nuestra finitud que, a la vez, sólo lo puede comprender cuando se hace finito, es decir, comprensible desde la temporalidad de la palabra o de la presencia en cualquiera de sus modos de ser.

Existe, por tanto, una conexión intrínseca entre el ser y el ser humano, una apropiación en la que se entrelazan recíprocamente: el ser permite que el hombre lo comprenda en la medida que se dispone en su presencia, pero el hombre en su carácter de ser determinado por estructuras espacio-temporales, sólo puede comprender lo que dentro de estas estructuras sea susceptible de apañar. Esta circularidad en la que uno y otro se requieren para que converja la comprensión del sentido de la existencia sólo es posible dentro de la finitud del hombre y porque el ser, desde su ambivalencia, se hace también finito.

La gran contribución de Ernildo Stein para la filosofía está en que precisamente extrae de toda la obra heideggeriana la finitud del hombre desde la cual soporta la pregunta por el ser y la pregunta por el sentido del ser; la finitud es el ámbito fundamental en el que se posibilita la comprensión ontológica de la viva misma en su devenir constante, en sus retornos, con sus vueltas, devueltas y revueltas, con sus idas y venidas, en medio de la paradoja y la contradicción, de la poesía y de la armonía, de la luz y de la oscuridad, de las palabras y del silencio, de «lo mismo» formando «todo».

Stein otorga garantías de comprensión más cercanas a la relación del ser con el hombre, demostradas en la re-flexión circular ser y ser humano que da vida a la tarea del pensar como parte de un ejercicio constante pero finito; su tesis de la ontología de la finitud está

sustentada en la idea de que «la comprensión del ser es finita, en cuanto se manifiesta en la finitud del ser-ahí, pero tal finitud es, la posibilidad de que el ser mostrase aquello que es. La comprensión de la finitud del ser-ahí es determinante de la finitud de la comprensión del ser» (Stein, 2001: 385-386). Pero en esta relación de apropiación, en el que el hombre se apropia del ser por el propio don del ser en cuanto darse, aún siendo determinada por la finitud del hombre en la que el ser se finitiza para hacerse comprensible, se impone la ambivalencia, el velarse y el desvelarse del ser, negándose a ser del todo comprensible y desocultándose en la multiplicidad de sus formas. Más allá de la pregunta por el ser queda un hombre que no puede comprender completamente, con toda la tarea de vigilar la ambivalencia y de atrapar algún destello que dé sentido a sus incertidumbres.

Pensar la circularidad de la relación ser-ser-ahí es, precisamente, pensar la abisalidad de la relación entre ser y hombre, relación en que uno no se funda en otro, pero ambos se sustentan recíprocamente en la ambivalencia de la diferencia ontológica, en el velamiento e desvelamiento. La tarea del pensador es vigilar esa ambivalencia. Por eso, la filosofía es índice de la finitud. La comprensión del ser siempre será finita, ya por causa de la finitud del ser-ahí, ya porque encontrar una solución en el absoluto sería suspender la ambivalencia de la interrogación, a partir de la ruptura de la finitud y, así, la suspensión de la propia comprensión del ser en la finitud (Stein, 2001a: 387).

Por fuera de la finitud no habría labor para la filosofía porque es en la conexión temporal del ser y el hombre donde emerge el pensamiento filosófico. La base fundamental del pensamiento son los conceptos que elabora el ser humano con el fin de dar cuenta de sus apreciaciones que a su vez resultan por la participación del ser en el lenguaje no sólo porque se hace palabra sino porque cada explicación se encarga de buscar el sentido de las cosas del mundo en su devenir.

La conexión ontológica del mundo se dice, de esta manera, desde el lenguaje inmerso en las diferentes lenguas, las diferencias culturales y las diferencias de pensamiento. Queda, entonces, descubrir la comprensión más allá de la ciencia, en el corazón del lenguaje, de

alguna cultura restante y de alguna lengua muerta que tenga la valentía de retornar a la vida.

4. CONCLUSIONES

Ernildo Stein entrevé, en el concepto de *aletheia*, la cúspide de la obra heideggeriana y de su propio horizonte ontológico de comprensión de la finitud; a través de este concepto va a encontrar, en primera instancia, algunas respuestas a la pregunta por el ser; en segunda medida, un proceso circular, a la manera de Nietzsche, que retorna; en tercera instancia, a través de *aletheia* pensará la unión del principio con el final, similar a lo asumido por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* y, en un cuarto momento, Stein reconoce que el retorno del ser está condicionado por el carácter *finito* del mundo, muy en correspondencia con la representación kantiana de la determinación fenoménica dada en un espacio-tiempo atravesado por la trascendencia pura.

En este orden se han establecido las conclusiones que se presentarán a continuación:

a) Sobre *aletheia*, *logos* y comprensión de ser

A partir de la reflexión del brasileño sobre la ontología heideggeriana, queda establecido que *Aletheia* significa *ser* y que esta acepción, encarna el sentido de la totalidad en el ocultar y desocultar el ser en relación con nuestra comprensión. *Aletheia* también significa posibilidad intrínseca de ser de todas las cosas así como con su conexión a partir de un sentido existencial. Toda posibilidad, sea contradictoria, fugaz, oscura, quebrantable, variable, incierta o, por el contrario, firme, veraz, fuerte, constante, sólida, es *aletheia*: ser posible en la manifestación. La vida es *aletheia*, la historia es *aletheia*, el más mínimo soplo creado, la astilla más pequeña, son *aletheia*. La diferencia que entraña lo que hemos denominado *opuestos*, así como las luchas, los enfrentamientos y la violencia están enraizadas en la posibilidad de ser de *su* ser que los hace visibles y permeados por una fuerza constante existente en el trasfondo de toda posibilidad, algunas veces oculta, otras veces latente.

Si bien *aletheia* fue traducida por *verdad* en gran parte de la filosofía que nos llegó de Occidente, en sus inicios se la encuentra vinculada con los conceptos griegos de *legein*, *logos*, en relación con el *decir*. En este sentido, no solo responde por las cosas que tienen verdad evidente sino por las que están ausentes, como traídas de la memoria, existentes en otro tiempo y en otro lugar. No solo puede traer el objeto o el acontecimiento mismo al presente sino que se apertura en aquellos que los enuncian; sin embargo, el límite de *aletheia* en los tiempos de Homero, radica en que no caracteriza el objeto o el acontecimiento, simplemente media entre lo que es y no es para manifestarlo a través de la palabra.

Para Stein, la *aletheia* encarna el pensamiento heideggeriano porque con ella direcciona la reflexión desde la filosofía primera, atraviesa la tradición e inaugura otras posibilidades abiertas en la actualidad; a la manera de *aletheia*, el movimiento del pensamiento posibilitó múltiples eventos, pero la palabra, como tal, que responde a todo este camino, solo se la encontró al ahondar en la pregunta por el ser.

Sin embargo, tras la creencia de que el pensamiento de Heidegger se encuentra exclusivamente vinculado a lo inefable e indeterminado, se ha dado en concordancia, un olvido del concepto *aletheia* desde el cual se sustenta el confrontamiento entre el sujeto y el objeto, entre la comprensión del ser y la objetivación óptica de cara a la dimensión real, aunque no por eso absorba o subsumida en esta realidad. Con *aletheia* la realidad que entraña lo otro no dicho, el fundamento, la vida desde otras configuraciones, se enraíza en unidad con la realidad evidente, manifiesta, objetiva, inmediata e instantánea: el sustento de la presencia real entre lo desocultado y lo oculto.

Aletheia también desvela en presencia a la ausencia, el concepto utilizado en estos casos ha sido *stereis* que se esconde en *aletheia* y en *physis* como presentificación de lo ausente; el reconocimiento de la ausencia se hace perceptible gracias a su desvelamiento, gracias a *aletheia*, que de la misma forma como muestra, también oculta en *lethe*, y en tanto oculta ¡muestra!, muestra la no presencia *physi-ca*, material, tangible, visible, sino, precisamente

en su más profunda consideración sintiente, latente, vital, algunas veces agónica, otras tantas enigmáticas, dubitativas, inconclusas, anhelantes de devenir.

La posibilidad, entonces, no solo se da en las cosas que percibimos objetivamente y con las que construimos imperios científicos, lenguajes lógicos, pensamientos estructurados, sino en todo aquello que escapa a la lógica, como la intuición, la poesía, el arte, la espiritualidad, lo mágico, los sueños, las ilusiones o la esperanza. Si bien el ser no pertenece exclusivamente a los entes y es lo más próximo a los seres humanos, es decir, permanece en unos y otros, el pensar casi siempre refiere a las condiciones del ente en cuanto ente y no al ente en cuanto ser; mucho menos al ser en cuanto ser.

En el desvelamiento del ser se confirma la diferencia ontológica en la que el ser se distingue tanto de los entes como del ser humano, pero en la medida que se muestra también oculta lo otro que sigue siendo; en este proceso, se afirma como negación de velamiento y se afirma como negación de desvelamiento. Uno de los aportes más significativos que Stein resalta de la reflexión heideggeriana es la inauguración de un nuevo lenguaje por medio del cual nos acercamos a los espacios que forman el complejo ontológico finito entre la presencia del desvelamiento y la ausencia del velamiento, que destacan una relación cíclica entre el ser y el hombre, el tiempo, el pensamiento y la vida. *Aletheia* permite el juego entre velamiento y desvelamiento propio del lenguaje.

De igual forma como el ser humano parte de su ser en busca del ser en general, la cotidianidad es el punto de partida cuando es permeada por la preocupación existencial, tras el propósito de conexión con las demás cosas existentes en el mundo adscritas a la pregunta por el ser que posibilita la existencia de cada una de ellas. Por esto, el lenguaje se adhiere a esta búsqueda, así, *decir* pertenece a lo que *decimos*, de la misma forma como *oímos* si pertenecemos a lo *oído*; ambas acciones acaecen en el estado de desocultamiento. Decir y hablar en tanto *legein* que es *legen* nos interesa -de *inter esse* en el sentido de interés- ontológico que otorga el profesor Juan Cepeda- que significa *ser dentro*, en el fondo, con impulso de manifestación. Así, este hablar debe pertenecer a lo dicho que se pone -y

recoge- delante en el decir, lo dicho *puesto* es *logos*. *Logos* también circunda entre presencia y ocultamiento, en el que se entrega el ser a la experiencia del saber por medio de la palabra enunciada.

En *logos* volvemos a encontrar a *aletheia*, esta vez siendo parte del lenguaje apalabrado en un movimiento del que también emerge un giro. El giro heideggeriano es uno de los presupuestos más fuertes para la ontología de la finitud de Ernildo Stein, para quien la paradoja, la contradicción, la indeterminación, constituyen ámbitos por los que debemos pasar al preguntar por el ser, toda vez que el ser permea la formas, las variaciones, el lenguaje y las distintas sendas que podemos recorrer.

b) Sobre la unidad ontológica y la diversidad

Ernildo Stein se preocupa por desentrañar la obra del filósofo Martin Heidegger porque reconoce una unidad significativa que persiste a lo largo de sus estudios; del mismo modo, recordemos que Heidegger y Stein distinguieron una tercera unidad en la filosofía de Kant -subsiguiente a las intuiciones sensibles de espacio y tiempo- que sintetiza ontológicamente la multiplicidad, cuya función consiste precisamente en pensar y organizar de forma finita los conocimientos dados a partir de la elaboración de conceptos; al igual como en Hegel es posible entrever una unidad en los términos de infinitud, universal, conocimiento infinito y absoluto, *unidad* en tanto “diferenciado” desde su diferencia, que se hace concepto y conocimiento finito. El conocimiento finito y el conocimiento infinito expresan a una lo *universal incondicionado* comprendido en la representación conceptual.

Aunque en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel plantea el “absoluto” en términos de “infinitud”, el saber absoluto solo se puede asir desde los límites de la finitud atravesado por el presupuesto de lo ilimitado como la meta más buscada, la más alta y la más pretendida. El absoluto, en tanto manifestación del todo, busca exponerse a través de la *palabra* tras el problema de la infinitud y cuyo presupuesto hace latente de forma simultánea el problema de la finitud. La finitud y la infinitud son dos fuerzas de un mismo

motor, dos partes de un mismo sentido, dos formas de dinamismo en un mismo ímpetu, dos formas de ser el *ser*. La pregunta por la infinitud inmersa en la pregunta por la finitud y viceversa, marcan el destino de la filosofía, respecto a las diversas comprensiones del mundo, de los saberes adquiridos, de las preguntas formuladas y constituye el fundamento último de todas las cosas: el sentido de ser. La pregunta por la finitud en Hegel puede confrontarse desde una necesidad interior supeditada a la pregunta fundamental por el ser, otorgando un carácter primordial a la ontología de la finitud y al sentido de fondo que descubrimos en estos términos.

Mediante la experiencia se da un acceso del ente a un ser finito, la experiencia de la constancia y la posibilidad de trascendencia, es decir que todo conocimiento fenoménico es resultado de la experiencia de una estructura originaria, interna y en conexión temporal. El conocimiento finito y el conocimiento infinito nacen de una misma procedencia, a saber, del transcurrir humano entre la finitud y la infinitud como parte de una misma unidad, lejos de polarizarlas o enfrentarlas en una lucha de contradicción, se las acerca y familiariza.

Pese a todo, Nietzsche comprende la totalidad en contravía a la unidad que ve Stein o que intuyeron Kant y Hegel; para Nietzsche la totalidad en la que emerge la fuerza, el imaginario espacial y el indómito tiempo de un mundo finito, es especialmente *caos*, pluralidad que se presenta y se separa en la diversidad, por lo que no es concebible una *unidad* o una única *forma* existencial. Pero aunque Nietzsche vea pluralidad donde los demás ven unidad, no por esto se aleja de la ontología; al contrario, con Nietzsche resulta más importante la pregunta por el *sentido ser* que la pregunta por el *ser del ente* a la que vimos respondida en Hegel quien a propósito de la infinitud reconoce cómo el ente retorna en determinación desde el interior de sí mismo, pero que en Nietzsche no representa más que una parte hacia la pregunta fundamental y en ella el *sentido* del ser marca el *desde* y *hacia* donde el ser se manifiesta. El encuentro con el sentido vital de nuestra existencia, está dado en el mismo horizonte de la pregunta por el sentido del ser, en la multiplicidad de la determinación dentro de la totalidad de posibilidades finitas suscitadas desde el principio.

c) Sobre el conocimiento y el conocimiento del ser

De la misma manera como las diferentes disciplinas, los métodos que las direccionan, sea objetivo o trascendental, terminan por evocar un punto inmóvil, perenne, desde el que se retorna a los puntos fijos de la determinación, como un proceso continuo de la tarea filosófica; debemos permitirnos entrever el conocimiento desde la vitalidad, en una analítica existencial que perciba en el *Dasein* la posibilidad de cuestionar la finitud y de pensar el ser que gesta a todos los seres. En este sentido, no se trata de la construcción subjetiva a partir de un objeto modificado, cuya relación fue tan ampliamente promovida por la filosofía occidental, sino de un ciclo vital que el ser humano tiene gracias al don de percibir y, en esa medida, de conocer, evocar y reunir experiencias.

Debe existir, por tanto, un conocimiento ontológico en cada sujeto para que éste piense y objete lo que conoce, es decir, que pueda determinar qué es y qué no es ese algo que experimenta y conceptualiza; por tanto, lo que se hace ente *corresponde* previa y pre-ontológicamente al sujeto que lo piensa. Este es el sentido de la trascendencia kantiana, en la que se advierten las condiciones de posibilidad previas del sujeto hacia el objeto en clave de orientación ontológica. El ser humano es ese ser que pregunta por lo que puede, debe y espera dentro de los límites demarcados por la finitud, a partir de las posibilidades dadas en la experiencia. Es por esto que el hombre orienta su fundamento íntimo desde la finitud, en la medida que pregunta, que comprende, que vive y que siente, cuestiona un ¿hasta dónde es posible?

Al comprender que ninguna respuesta sobre la existencia estará por fuera de la comprensión del ser en su carácter finito: *desde, en, por, para* la finitud como inicio y final de todo conocimiento en general, entenderemos que el conocimiento que podamos tener del ser en su carácter finito se encuentra vinculado a la comprensión de la nada, de la negatividad en tanto *lethe*, ocultamiento, ausencia, debido a que el ser también se afirma cuando se niega, es decir, cuando se suspende del espacio-tiempo cotidiano, científico,

lógico, fenomenológico, para velarse trascendiendo el ser ahí expuesto y en este estado de velamiento es en el que quizás más tiempo permanece.

Por eso, la estructura existencial del *Dasein* gesta el conocimiento ontológico a partir de la pregunta por su propio ser, en una especie de búsqueda interior, porque la pregunta por el ser se ve asumida en la pregunta del ser-ahí a partir de su determinación: sus características, su propio sentido de ser, sus comprensiones y sus intuiciones; al respecto, es en este primer camino que de hecho forma un círculo manifiesto. En definitiva, el ser que piensa el ser manifiesta desde sí la propia comprensión de ser a partir de su ser: en nosotros se ha encontrado, desde siempre, enraizada la concepción del sentido buscado, habitando al interior de nuestra constitución. Stein visibiliza que tanto Kant como Heidegger se orientan, bajo denominaciones diferentes, hacia el mismo horizonte previo, originario y creador de conocimiento; la filosofía trascendental en Kant es equivalente a la ontología heideggeriana en tanto que el sujeto finito ahonda en su propia finitud lejos de la búsqueda de un conocimiento *a priori* reservado a un ser *infinito*, por eso ambos pensadores advierten la posibilidad del conocimiento en términos de *finitud* circular en la que se gesta toda comprensión. Sin embargo, Heidegger, menciona Stein, sustituye los conceptos de *sustancia* y *subjetividad* por *posibilidad* porque, al suplirlos, intenta captar la disposición de *aletheia* tanto en la realidad objetiva como en la posibilidad de pensar el ser desde este presentar-*se* y ausentar-*se*. El ser es pensado no solo como presencia objetiva sino como posibilidad de presencia naciente del velamiento, del estar oculto para, luego, estar manifiesto ante los sentidos.

El círculo que se nos impone en el juego de comprensión ontológica, no debe verse como un proceso fatídico vicioso; al contrario, la mejor manera de establecer una conexión vital real es a través de la sensibilidad respecto al movimiento del ser en la *aletheia* inmanente que atraviesa nuestra re-flexión cotidiana, nuestros retornos diarios, nuestras rutas trazadas. Esto se debe a que la estructura circular de la finitud no corresponde con exclusividad al ser sino a todas las cosas existentes, cuyo nacimiento, recorrido y muerte se debe al movimiento del ser en el mundo, del recorrido ontológico, del que hacen parte tanto el ser

humano como los entes en general, así como el pensamiento que construye conocimiento e, inclusive, la nada, la eternidad, la negatividad, el olvido y el recuerdo, inmersos todos en la dinámica de la finitud que deviene a lo largo del instante permanente que llamamos vida. *Aletheia* es, en términos heideggerianos, el sustento de todo acto y potencia, ella descubre el ser para darlo a pensar en el tiempo, por tanto es la posibilidad de todo conocimiento, de todo lo dado, de toda ciencia pasada, actual y futura, así como de todo evento cotidiano por más sutil que sea.

Han sido muchas las ocasiones en las que el ser humano, a propósito de su condición social, se jacta de saber mucho más que las anteriores generaciones. Nuestra época transcurre bajo la misma idea narcisista en clave de evolución, desarrollo tecnológico, multitud de artefactos y comunicación exacerbada; ante tanta complejidad hemos olvidado la sencillez de la pregunta por el ser que se mantiene constante entre la unión del principio con el final, en la totalidad olvidada y no en las partes preferidas de una sociedad que vive entre la simulación, el delirio por la robótica y los magníficos armatostes de última generación.

La verdad, por tanto, queda diseminada si solo se tiene en cuenta la confrontación entre sujeto y objeto, a la que termina reducida una parte del escudriñar. La verdad no aflora en mera presencia, porque también se vincula al movimiento del ser en la finitud y, al moverse, se oculta y desvela en algunos instantes sin ser permanentemente estable como se la quisiera pensar; la verdad, dice Stein, no consiste en el decir objetivamente del sujeto a partir de la reflexión en torno al mundo extendido delante de nosotros, este solo representa un campo del ente en el que el decir objetivo oculta el ser.

d) Acerca del inicio, el fin y el círculo

El *fin* es el *absoluto*, el último lugar al que podemos llegar; sin embargo, el *fin* se hace *inicio* desde el que emprendemos un nuevo trasegar hasta que llegamos a otro fin para volver a comenzar porque toda comprensión está dada *desde* y *en* la finitud.

En el movimiento del ser, la circularidad hermenéutica encarna el sentido global previo a toda interpretación, en donde se encuentran contenidos todos los posibles argumentos y desde donde es posible contemplar la autenticidad en correspondencia con la cercanía al ser, es decir, mediante el sentido ontológico inherente a la existencia de las cosas mismas; por lo tanto, no es suficiente la cotidianidad, también es necesaria la preocupación temporal frente al estar arrojados en el mundo. El encuentro con la totalidad solo es posible mediante la pregunta por el inicio, que es también el fin y viceversa.

Para Stein, retomando a Heidegger, también el lenguaje que comunica el ser cae en este encuentro inicio-fin. En las palabras que proferimos y en el proferir de tales palabras se manifiesta su ser mismo; bajo esta dinámica, el hombre revela el sentido del ser por la posibilidad abierta del propio ser, en última instancia, porque pertenece a su dominio, desde donde emerge la expresión comunicativa humana por la gracia desvelada. Así, toda interpretación pensada, señalada o comunicada mediante un lenguaje apalabrado o manifiesto fenoménicamente nos arraiga al don en clave de primacía ontológica de ligar el fundamento inicial con la determinación última. El carácter circular de la facticidad en el ser humano es lo que en parte dificulta la comprensión del ser en cuanto ser para pensarlo como ser del ente cuando se hace sensible y apalabrado; la apropiación del ser y la reciprocidad entre este y el ser pensado por el hombre instaura la diferencia ontológica, la circularidad finita, el desvelamiento y la afirmación ontológica de la existencia. Atrapados en la interpretación cíclica no tenemos garantizada la comprensión, al contrario, muchos han sido los extravíos del pensamiento en el rastreo de la verdad porque a pesar de que el sentido del ser permea toda la realidad y todos los actos ilocucionarios, muchos son los modos del decir y del analizar que se alejan de la comprensión del ser en sus diferentes manifestaciones y se rezagan en dimensiones periféricas rotuladas por explicaciones sin sentido ontológico bajo la apariencia de no ser tocados por la circularidad finita de la vida.

En ello radica la diferencia inmanente que consiste en la reciprocidad del ser y del ser que lo piensa en una *mutua apropiación*, gracias a la circularidad fáctica del ser-ahí que comprende fenomenológicamente las posibilidades ontológicas para asir el ser en lo que

Stein denomina la inmanencia existencial; sin embargo, el acontecer fenomenológico realmente pertenece a un ámbito secundario, posterior al acontecer originario como ámbito del ser en la ambivalencia; en definitiva, existe el ámbito del ser como campo pre-predicativo y pre-fenomenológico de todo acontecer, existe también un ámbito al que corresponden los fenómenos y acontecimientos, pero existe además un ámbito al que pertenecen los juicios de valor y en el que se tienen en cuenta las características propias de lo acontecido olvidando el ámbito donde se gesta toda manifestación: ese ámbito originario, pleno de ser.

Al respecto, toda fenomenología, antropología, lógica o disciplina de cualquier otra índole, siempre será incompleta porque el ser a través de la ambivalencia nunca reflejará la totalidad. En general, no escatimamos esfuerzos por explicar las cosas que podemos experimentar, pero al hacerlo, dejamos de lado el sentido por el cual y desde dónde esas mismas cosas devinieron experimentables. Retornar, volver, es recorrer en estado interpretativo la vida desde nuestra condición temporal impulsados por la fuerza de la preocupación. En el interior de la vida yace una fuerza que es movimiento, capaz de suponer equivalencias y contradicciones, enraizada en el mundo finito y digna de ser inteligible por el pensamiento. En este mundo finito la vida y la muerte hacen parte de un mismo movimiento recíproco: una no reemplaza a la otra ni es más importante que aquella, porque no se trata de contraposición ni de una lucha, sino de *fuerza* conjunta.

e) Sobre la finitud

La finitud es, en primera instancia, el carácter que tiene el sujeto para que todo lo que caiga en el conocimiento se torne finito gracias a su condición limitada. El sujeto intuye el tiempo como una sucesión y el espacio como posibilidad de manifestación fenoménica.

La pregunta por la finitud es la pregunta por la totalidad y la pregunta por el *ser* de la finitud es la pregunta por el ser que gesta, fundamenta y da origen a lo que podemos,

debemos y esperamos de la existencia; al respecto, existencia en su forma de ser *es* finitud que se comprende en relación con la pregunta por el ser de la existencia manifiesta.

La finitud no solo nos arrebató las esperanzas de encontrar *algo más allá* de lo que ya hemos fijado en nuestra comprensión de la vida, sino que nos somete a un olvido forzoso del ser. Cada vez que nos proyectamos hacia el asir de algo nuevo, nos acercamos al conocimiento determinado y nos alejamos, por esta cercanía, de la comprensión total del ser que da origen a esto determinado que queremos vivir. La presencia se desvanece en un instante, nada perdura mucho tiempo, lo manifiesto se in-manifiesta, el ser se interesa, se olvida, se consume en otros modos de ser, que solo vuelven al *ahora*, desde el lugar en el que se reservan, a través del preguntar. Aunque se piense la finitud como algo negativo, en realidad no lo es tanto si, en cambio, la vemos como la afirmación manifiesta; en este sentido, tanto la finitud como la negatividad pueden ser comprendidas ontológicamente a partir de la ambivalencia de *aletheia* en la que el ser se vela y desvela en los dos ámbitos que se da el juego ontológico de la reciprocidad del ser dentro de la finitud.

Si bien la finitud tiene que ver con el “pretender fijar” la verdad en la delimitación dadas ciertas condiciones de posibilidad, nos permite partir desde estos aspectos más cercanos a nuestras realidades para trascender, a la manera de Kant, hacia la pregunta por la esencia del ser que fija, al interior del que se pregunta, hasta alcanzar a comprender, aunque sea por intervalos fugaces, el sentido de ser que habita en el absoluto indeleble de la existencia.

La pregunta por la finitud, que involucra la pregunta *por lo* que y *en lo* que nos limitamos, debe incrustarse en las tareas de la filosofía porque se encuentra inmersa en el *asumir interior* tanto de lo determinado como de la verdad del ser que supone la comprensión de lo absoluto encontrado. No es una pregunta que debe estar suelta, al contrario, la pregunta por la finitud es la rueda que permite mover con sentido de ser, la vida que nos jugamos a cada instante.

En la ontología de la finitud de Ernildo Stein podemos comprender dos tipos de finitud: la del hombre y la de la comprensión del ser. En la primera el hombre se constituye finito por la circularidad fáctica y por la temporalidad, en la segunda se devela en el hombre una importancia más acá de su condición antropológica, a saber, la primacía de la dimensión ontológica en la que se permite comprender tanto el ser como la finitud de esta comprensión. Esto no solo representa un don para el hombre sino la posibilidad de pensar el destino del ser desde la finitud y la temporalidad de su apertura frente a la finitud del hombre. Nuestra finitud consiste en que solo podemos alcanzar cierta verdad del ser en cuanto desvelado en el límite de su manifestación, mientras lo otro velado, negado, conserva la no-verdad inmanifiesta que se nos escapa tras el resguardo del ser. Pareciera incluso, que esta no-verdad está más allá de la nada, es decir, en lo que ni siquiera alcanzamos a percibir en la nada, en correlación con la «esencia privativa de *aletheia*», porque aún en la nada así como en la finitud es que se manifiesta el ser y en ambas condiciones accedemos al ser, sabemos lo que es y lo distinguimos de lo que no es.

En la finitud no es posible dejar de ser, más aún, en el límite *-orismos-* es que empieza el desdoblamiento de lo que cada cosa es, así lo reconocieron los griegos: la cosa fija es el sí mismo; así lo pensó Heidegger y lo retomó Stein al expresar: «el límite es aquello a partir de donde algo comienza el desdoblamiento de su ser» (Stein, 2001a: 124).

La fuerza interna del mundo es en su totalidad *finita*, esto significa que no aumenta ni disminuye; desde siempre y por siempre, es constante. La *infinitud* quizás adquiera la connotación de innumerable en el sentido de que cada acción genera efectos que aparentemente son infinitos, pero que realmente son innumerables; estas secuencias de acciones-efectos no invalidan la esencia finita del ente ni mucho menos la finitud del mundo. La fuerza constante e *inmensurable* que mueve el mundo genera series de situaciones, cambios, eventos, combinaciones, efectos, que aunque nosotros no podamos cuantificar, hacen parte, del número determinado de posibilidades dadas en la finitud del mundo.

f) Sobre el tiempo y el espacio en la finitud

Una ontología de la finitud es posible porque el ser es comprendido por un ser finito temporal que a raíz de este estado limita su fulgor y lo finitiza. Adicionalmente, a partir de la comprensión que el hombre tenga del ser, podrá abrazar los demás entes en sus características fenomenológicas, analíticas, históricas, políticas, científicas, entre otras. Stein no puede concebir el tiempo sin el ser, ni a éste sin su carácter finito temporal. Para Stein el tiempo es el templo del ser, es decir, el lugar donde mora el ser desde su casa: el lenguaje. En el tiempo habla el lenguaje, en el tiempo se halla instaurado el lenguaje y la palabra. El tiempo encarna el sentido de ser del ser-ahí.

La pregunta por la finitud en Stein, se encuentra fundamentada por la pregunta por el sentido del ser: la pregunta por el ser solo puede darse en términos de finitud debido a la temporalidad, en este sentido, el ser se liga al tiempo y desde esta determinación ya no puede ser pensado a partir de la eternidad. En nuestra condición temporal no debemos permitirnos prolongar el «círculo vicioso» que intenta explicar la temporalidad por la eternidad, en tanto que la eternidad solo puede existir en relación intrínseca con la propia temporalidad.

El tiempo mantiene abierto el horizonte temporal no solo para traer lo que fue antes sino para reproducirlo después de haberse dado, el tiempo se vale de la síntesis pura como unidad generadora y formadora del tiempo, encargada de reunir el pasado y el presente, de asir el futuro y de formar los acontecimientos que en adelante puedan surgir en ese traer y llevar conocimiento en el tiempo. La finitud del conocimiento ciñe, de esta manera, lo que podemos saber, lo que debemos saber y lo que nos es permitido esperar, muy a pesar de que el ser humano se lance a fuerza de valentía hacia la sumatoria de todas las posibilidades de las cosas existenciales, la vida le responde en clave de ontología de la finitud con los límites adscritos a las posibilidades de su determinado ser, del que, por más que quiera, no consigue huir, al contrario, en el que se sumerge cada vez más en la búsqueda de respuestas.

Cuando leemos a Kant, encontramos que dentro de la síntesis pura puede darse una reproducción pura en la que un objeto previamente representado vuelve al momento presente desde un tiempo en el que permanecía ausente, conservado, retenido y resguardado, dentro de su ser. El espíritu que distingue el tiempo del “antes” y el “entonces” puede conservar los entes y volver a traer al ahora del presente lo que había sido *antes*, para recrearlo en una experiencia actual; esto sucede porque el ser nunca puede ser plenamente apañado, nuestra experiencia de ser está permeada por la ambivalencia circular que solo *aletheia* puede permitir en pos de la comprensión. El ser se nos presenta como finito y solo en el tiempo y en la determinación lo experimentamos.

Así mismo, las dos categorías kantianas *a priori* de la sensibilidad, correspondientes a *espacio y tiempo*, no solo condicionan previamente la determinación de los entes que se nos presentan a través de la finitud sino que ellas mismas entran y hacen parte de este campo finito; en la medida que el espacio y el tiempo hacen representables a las cosas, se hacen también finitos-representables a sí mismos. De esta manera, el espacio kantiano no es una representación empírica en tanto ausencia de corporalidad como por ejemplo la tienen los objetos observables; el espacio se patenta a partir de la *imprescindibilidad*, es decir, que es requerido para que otros objetos puedan mostrarse *dentro de*. Este espacio que corresponde a una unidad contiene otros espacios que se circunscriben a esta unidad espacial, cuyos límites corresponden a su propia naturaleza espacial, esto quiere decir que siempre, en todo lugar seguirá siendo *uno* y el *mismo*, en tanto que los espacios particulares no lo alteran ni modifican sino que son simples manifestaciones segmentadas del espacio como unidad en su totalidad.

El espacio, en términos de “magnitud” refiere a “ese grande” que hace posible extensiones cuantitativas finitas y limitadas; al respecto, no es posible concebir una infinitud externa a nuestra comprensión porque, aunque el todo tienda a pensarse como “infinito” es un error creer que no contenga tanto a sus diferentes partes como, por ellas, sus propios límites. Lo mismo sucede con el tiempo como condición formal *a priori* de las representaciones

fenoménicas. El tiempo kantiano es la sucesión de manifestaciones dadas por nuestra experiencia interna, emociones, instintos, disposiciones y estados de conciencia, en espacios determinados; a propósito, la sucesión del tiempo no lo representa como objeto sino como intuición presente en estas experiencias internas.

Mientras que un acercamiento al pensamiento ontológico nietzscheano requiere de precisar claridad en los conceptos de devenir, eterno retorno, eternidad, espacio y tiempo, ya que el mundo del devenir es propicio para el eterno retorno; el retorno es la posibilidad que tienen las cosas de volver al presente en una eternidad considerada como el *instante* permanente volviendo siempre a sí mismo gracias al carácter incesante del tiempo. El tiempo en Nietzsche no puede concebirse como rectilíneo sino curvo, la curva es la que garantiza el retorno de las cosas y les evita una muerte segura en lo sempiterno.

En Nietzsche el espacio es imaginario, es decir, no cuenta a la manera de Kant como categoría *a priori*, ni a la manera de Hegel como un gran espacio absoluto al que hacen parte todos los otros lugares/espacios particulares; es sencillamente, una forma subjetiva de comprender la fuerza en términos de espacio vacío. Gracias a esta forma de concebir lo que es dado en el mundo, nos es posible comprender que tanto las cosas visibles como las que no podemos ver en este instante deben su existencia a esta fuerza permanente del devenir en el mundo finito sin que el aparecer presuponga la forma única-verdadera o se imponga a otras formas menos perceptivas-visuales de ser.

Si bien el espacio es subjetivo e imaginario y el tiempo es real, no podemos asir la totalidad de la secuencia temporal sino que continuamos nuestra vida en un instante permanente en el que de vez en cuando deviene el pasado y nos proyectamos hacia otros devenires en función de los efectos que podemos prever desde este instante. El ser va y viene en el tiempo a través de la nada y la presencia, sin embargo, para el ente, lo que acontece se pierde cuando no se vuelve a exponer con prontitud, en ello radica la primacía del instante frente a todo lo otro que ha pasado y que, para poder volver, debe haber recorrido un lapso entre el momento de la instancia y un nuevo presente.

Tras las preguntas, nos encaminamos hacia el asir del conocimiento en la inmediatez; nuestro interés está puesto en el fijar, en atrapar por el mayor tiempo posible y en la mejor medida la experiencia sensible de la que hacemos parte en el presente, sin embargo, no solo escapa el conocimiento de nuestras mentes sino que lleva una parte de nosotros con él, nos transporta por fuera de lo meramente inmediato hacia el preguntar mismo de lo acontecido, o del fijar, del determinar, de lo que huyó, de lo que se desvaneció, de lo que nunca llegó, de lo que volvió a medias, de lo que está presente sin cuerpo y de lo que siendo cuerpo, nos permite entre instante e instante furtivas formas corporales que apenas han devenido, escapan sin cesar de nuestra mirada inmediata.

g) Sobre la trascendencia, la infinitud, el absoluto y el devenir de la totalidad

El proceso de trascendencia hacia el objeto que permite el conocimiento está mediado por la finitud tanto como punto de partida como experiencia cognoscitiva sujeta a las posibilidades previas. Trascendencia es, entonces, posibilidad de experiencia en el que se juega la intuición sensible que recibe al ente con el fin de representarlo objetivamente, concordar con él y verificarlo dentro del contexto de conocimiento finito.

En la *Fenomenología del Espíritu*, es posible entrever una ontología de la infinitud, una ontología absoluta, que no solo abarca elementos configurados por el sujeto limitado a sus condiciones sino que comprende la vida, el espíritu y lo ilimitado como elementos constitutivos de lo lógico, lo teológico y lo subjetivo; la distinción no simboliza una desunión: los elementos finitos tienen que ver todo el tiempo con los elementos infinitos, en vista de la constancia, la proyección, la vida misma que se despliega a cada instante y el espíritu que emerge hacia la posibilidad en su interior, similar al que promulgaba el Oráculo de Delfos con el “Conócete a ti mismo”.

La infinitud del ser, por tanto, significa devenir experiencia en crecimiento gracias a la serie de comprensiones determinadas en la finitud, en las que nos acercamos a lo que es y lo que

no es, podemos especular de él y hacerlo lógico, lenguaje, *logos* manifiesto a través de la expresión puesta en común. Por esto, la infinitud no es un algo distante o inalcanzable, al contrario, cobra sentido en tanto conexión con lo que está más a la mano del sujeto, en su razón, su conciencia de la realidad y su egoidad; el espíritu absoluto encarnado en el sujeto, lo *ratio*-naliza y lo fundamenta subjetivamente desde su ser finito.

Con la reflexión en torno a la infinitud, Hegel responde a la pregunta por la esencia del ente: el ente es infinitud en tanto determinación que retorna al interior de sí mismo tras la búsqueda de la diferencia para hacerse uno con ella en la mismidad, de suerte que lo diferente pueda ser conocido dentro de él a través de lo pensado, lo lógico y lo estructurado, como instrumentos en los que el infinito se hace sujeto, finitud, límite y determinación. De ahí la importancia de pensar en lo que determinamos, lo que fijamos y retemos en nuestro pensamiento y, al hacerlo, lo que dejamos en el olvido esperando un nuevo retorno.

Finito e infinito, desde la comprensión heideggeriana, como la percibimos en Hegel y posteriormente es expuesto por Stein, no son opuestos entre sí; lo finito es lo fijado en sí mismo que se diferencia de lo otro, de lo absoluto, de lo oculto, del ser mismo en toda su incompreensión y asequible solo desde la finitud. En este sentido, es posible hablar en términos de finitud e infinitud en ciertos campos del conocimiento, y sin embargo, la misma ciencia física ha optado por el concepto de «ilimitado» cuando de lo inabarcable o incalculable se trata, previendo ya la responsabilidad que sugiere la «infinitud» en un mundo como el nuestro.

Así, el ente transcurre dentro del mundo finito que lo soporta, para que algo sea tuvo que haber sido previamente como ente, completando necesariamente el curso, recorriendo el círculo una y otra vez; así, como los entes, los instantes también se mueven y cambian en la medida que todas las cosas acontecen y continúan su ciclo de otras formas, viajando por la extensa senda [respecto a los diminutos seres que somos] del eterno presente. El mundo finito conecta las fases de ocultamiento y desvelo del ser a las que se encuentran anclados el pasado, el presente y el futuro temporal como camino recorrido por los entes

circundantes. Es por esto que Nietzsche reconoce la generalidad en el devenir como el todo que «ya ha sido alguna vez, transformado en vida, y así continuará» (Heidegger, 2000a: 278).

El *eterno retorno* es un *eterno fluir*, este fluir natural, vital, diverso, múltiple, es liberado de la infinitud rectilínea que no conduce a ninguna parte, porque puede retornar desde su consistencia, cambiar de forma, devenir de otros modos, cambiado, modificado, atravesado por los efectos resultantes de las acciones, en las que se produce y reproduce todo acontecer; al respecto, el devenir es la apertura, la posibilidad creada a partir de las decisiones del instante, lo que ya hubo sido antes y vuelve a fuerza del ímpetu vital.

El gran aporte del devenir en el pensamiento nietzscheano es precisamente la apertura del pensar en las posibilidades que van a llegar, el anticiparnos a los instantes próximos, a las consecuencias y los efectos del instante actual, de sopesar la carga de mis acciones en función de la vida que retorna arrastrando consecuencias enraizadas a las determinaciones asumidas. Jugarnos los deseos, las pasiones y la voluntad, es *fluir*; es abandonar el circuito mortífero de los sistemas sociales que tienden a pensar la vida en términos de artefacto y asumir el valor de cada instante perpetuado por la totalidad.

h) Sobre la ontología de la finitud como comprensión ontológica latinoamericana

Al considerar una ontología que pensara el contexto filosófico latinoamericano, la finitud de Ernildo Stein, logró hacerme prever que su ontología permite también emprender un camino hacia la comprensión de los ciclos, los ritmos, la conexión natural y el carácter mandálico inmerso en nuestro territorio; es decir, que aun cuando la ontología de la finitud deba su surgimiento a los aportes de filósofos europeos tras la interpretación de un pensador brasileño, no rezaga las implicaciones ontológicas que puedan darse en América Latina; al contrario, pareciera que es desde una finitud como la presupuesta por Stein que podemos, entre otras cosas, acercarnos al tiempo finito propio de los calendarios ancestrales

y del espacio finito en el que tanto indígenas como campesinos se reconocen a sí mismos parte de la totalidad y en el que, bajo este modo de ser, preguntan por el ser de ese todo.

El tiempo finito garantiza las épocas de cultivo y de cosecha, los ritos sagrados de la luna y del sol, así como las funciones que desempeñamos en una vida rutinaria que se nos impone a través de movimientos espirales, rúnicos e incesantes. De igual forma, el espacio finito, configura un carácter sagrado en el pensamiento popular y campesino respecto al territorio; en este sentido, el reconocimiento de la tierra como ese espacio limitado que significa el espacio en su totalidad, fundamenta el lugar que alberga, resguarda e identifica a todo aquel que entrañe la magia vital manifiesta, al tiempo que ellos mismos se descubren en este espacio concedido.

Es más, considero que América Latina encarna en sí la ontología de la finitud pese a que no teorice lo suficientemente en el tema, porque ¿de qué otra manera podemos justificar la fuerza imperante de la espiritualidad que entraña el ritual?, ¿cómo comprender el sentido de los espíritus desencarnados, de las piedras, del agua, del aire y del fuego como esos otros que están de diversas formas con nosotros, expuestos de alguna manera en la realidad pero ocultos en tantas otras figuras?

El campesino y el indígena deben su vida al encuentro constante con el ser en su movimiento permanente de ocultarse y hacerse manifiesto; pero en América Latina el ser oculto no aterra ni preocupa al campesino, y no lo hace porque la vitalidad y la fuerza de su manifestación, aun estando oculto, son latentes: así como la noche y el día, el frío y el calor, el silencio y el ruido, el cielo y la tierra, el ser está siempre en cada momento y en cada lugar otorgando sentido a la existencia misma en un permanente darse, en la nada y en el todo, en lo mucho y en lo poco, de todas y de ninguna manera, sin más, sin menos, simplemente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (2002). *Física*. Madrid: Editorial Gredos.
- Cepeda, Juan. (2009). *Problemas de Metafísica y Ontología en América Latina, Hallazgos. Revista de investigación*, p. 51-72.
- Cepeda, Juan & otros. (2016). La hermenéutica textual como herramienta metodológica. *Reflexiones en torno de la investigación universitaria*. Bogotá, Colombia: Ediciones USTA.
- Hegel, G.W.F. (1982). *Ciencia de la lógica*, I Parte. Ediciones Solar. *Versión digital*: <https://cepcritico.files.wordpress.com/2013/01/ciencia-de-la-lc3b3gica-hegel.pdf>
- Hegel, G.W.F. (1985). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. (1996). *Kant y el problema de la metafísica* (1929), México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. (2006). *La fenomenología del espíritu de Hegel* (1930-31), Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. (2000a). *Nietzsche* (1936-1939). Barcelona: Ediciones Destino.
- Heidegger, Martin. (2000b). *Nietzsche* (1936-1946). Barcelona: Ediciones Destino.
- Heidegger, Martin. (1967). Carta-Prólogo a *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, de William Richardson, S. J. *Edición digital*: <http://www.reflexionesmarginales.com/pdf/21/3.pdf>
- Heidegger, Martin. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza editorial.
- Heidegger, Martin. (2001). *Logos* (Heráclito, fragmento 5), 153-169. *Conferencias y artículos*. Barcelona (España): Ediciones del Serbal.
- Heidegger, Martin. (2005) *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. <http://www.heideggeriana.com.ar>
- Kant, Immanuel. (1993). *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas. Taurus. *Edición digital* http://juliobeltran.wdfiles.com/local--files/cursos:20ebooks/Kant_I__Critica_de_la_razon_pura_trad_Ribas.pdf

- Kant, Immanuel. (1968). *Prolegómenos*. Madrid: Ediciones Aguilar.
- Mèlich, Joan-Carles. (2002). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.
- Nietzsche, Friedrich. (2000). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
Edición digital <https://ferrusca.files.wordpress.com/2013/08/voluntad-de-poder.pdf>
- Platón. (1871). *Obras completas*, tomo II, edición de Patricio de Azcárate. Madrid: Edición digital: <http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf02257.pdf>
- Stein, Ernildo. (1976). *Melancolia: ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental*. Porto Alegre: Editora Movimento.
- Stein, Ernildo. (2001a). *Compreensão e finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora Unijuí.
- Stein, Ernildo. (2001b). *Epistemologia e crítica da modernidade*. Ijuí: Editora Unijuí.
- Stein, Ernildo. (2002). *Uma breve Introdução a Filosofia*. Ijuí: Editora Unijuí.
- Stein, Ernildo. (2010). *Antropologia filosófica*. Ijuí: Editora Unijuí.
- Stein, Ernildo. (2015). *Pensar e errar. Um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Editora Unijuí.
- Stein, Ernildo. (2016). *Compreensão e finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. 2da edição. Ijuí: Editora Unijuí.
- Stein, Ernildo. (2017). *A caminho do paradigma hermenêutico*. Ijuí: Editora Unijuí.
- Serna, Julián. (2009a). *Finitud y tiempo: La rebelión de los conceptos*. Pereira: Siglo XX editores.
- Serna, Julián. (2009b). *Somos tiempo: Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente*. Barcelona: Anthropos.
- Towarnicki de, Frederic & Palnier, Jean-Michel. *Conversación con Heidegger*. En: L'Express, nº 954, 20-26 octubre de 1969. Traducido por Julio Díaz Báez. Revista Palos de la Crítica, nº 4 ½; abril septiembre de 1981 (México). Edición digital: <http://www.bolivare.unam.mx/cursos/TextosCurso10-1/CONVERSACION%20CON%20HEIDEGGER.pdf>