

Hacia una fenomenología especulativa del mundo: sobre la influencia de Heidegger en la cosmología de Eugen Fink¹



*Towards a speculative phenomenology of the world:
Heidegger's influence on Eugen Fink's cosmology*

ROLANDO GONZÁLEZ PADILLA
UNIVERSITÄT ERFURT (ALEMANIA)

Fecha de envío: 11/11/2022

Fecha de aceptación: 18/11/2022

DOI 10.24310/Claridadescrf.v15i1.15727

RESUMEN

En el siguiente trabajo se aborda la confrontación de Eugen Fink con Martin Heidegger de cara al concepto de mundo. En este sentido se analiza el contraste entre un concepto existencial de mundo, del modo como el Heidegger de la ontología existencial lo desarrolla, y un concepto cosmológico de mundo, que Fink propone a partir de su interpretación del giro (*Kehre*) heideggeriano y que lo conduce hacia el despliegue de una ontología cosmológica del juego, cuyo camino filosófico-metódico queda abierto por

una fenomenología especulativa en contraposición o como superación de la fenomenología hermenéutica heideggeriana.

PALABRAS CLAVES

Cosmología; ontología; fenomenología especulativa; ontología del juego; mundo; Eugen Fink; Martin Heidegger

ABSTRACT

The following work addresses Eugen Fink's confrontation with Martin

1. Una primera versión de este manuscrito fue publicado en alemán con el título *Der spekulativ-phänomenologische Weg zwischen Ontologie und Kosmologie: Über Finks Aneignung von Heidegger* en el siguiente volumen: E. Fink, *Oase des Glücks*, en Annette Hilt / Holger Zaborowski, *Interpretationen und Quellen*, Baden-Baden: Verlag Karl Alber, 2022.

Heidegger regarding the conceptualization of the world. In this regard the differences between an existential concept of the world (Heidegger) and a cosmological concept of the world (Fink) will be analyzed. The latter proposes Fink based on his interpretation of the Heideggerian turn (*Kehre*) which leads him towards the deployment of a cosmological ontology of the game whose philosophical-methodical

path is opened by a speculative phenomenology in opposition to or as an overcoming of the Heideggerian hermeneutic phenomenology.

KEYWORDS

Cosmology; ontology; speculative phenomenology; game ontology; world; Eugen Fink; Martin Heidegger

En 1949 Eugen Fink afirma que la transformación del concepto heideggeriano de mundo se produjo en el célebre escrito *El origen de la obra de arte* (1935/1936)², en el que se abría una nueva perspectiva para la consideración de la cuestión del ser así como una nueva determinación (cosmológica) de la verdad a partir del conflicto entre mundo y tierra.³ Sobre la base de esta interpretación, Fink desarrolla su propia cosmología especulativa, la cual alcanza su máxima expresión en una ontología cosmológica del juego, cuyo primer esbozo queda plasmado en el ensayo *Oasis del juego* (1957),⁴ que sirve de puerta a la obra principal de Fink *El juego como símbolo del mundo* (1960).

Dado a que la interpretación ontológica de Fink sobre el fenómeno del juego se orienta fundamentalmente hacia una concepción en torno al carácter ontológico fundamental del mundo como juego cósmico en su dialéctica originaria entre apertura y clausura, nos vemos obligados primeramente a tematizar el concepto cosmológico de mundo en contraste con el concepto existencial de mundo, de modo que se pueda alcanzar la base para entender la interpretación lúdico-ontológica del cosmos. En esta dirección se debe mostrar también la influencia del pensar ontológico de Heidegger después de 1930 con respecto a la cosmología de Fink. Se podría afirmar incluso que los impulsos fundamentales para la propia

2. Cfr. Heidegger M. (1977), «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main: Klostermann.

3. Cfr. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen u. Neumann 1990, pp. 166-184.

4. Sin embargo, ya en 1946 Fink interpreta la metafísica de Nietzsche en relación al fenómeno del juego. Para ello cfr. E. Fink, «Nietzsches Metaphysik des Spiels», en C. Nielsen und H. R. Sepp (ed.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg im B: Karl Alber. 2011, pp. 25-37.

filosofía de Fink, para su cosmología —y esto significa mucho más que una pura interpretación del método fenomenológico, que Fink también ofrece y para la cual la filosofía de Husserl es obviamente también indispensable— se pueden descubrir en su constante confrontación con el pensar heideggeriano y sobre todo con el denominado *giro* (*Kehre*) de Heidegger.⁵

1. DEL CONCEPTO EXISTENCIAL AL CONCEPTO COSMOLÓGICO DE MUNDO: LA CONFRONTACIÓN ENTRE ONTOLOGÍA Y COSMOLOGÍA

En el periodo que va desde *Ser y Tiempo* hasta el curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – Finitud – Soledad* (1929/1930), en el que el Dasein resulta tematizado como configurador de mundo,⁶ Heidegger se dedica a la tarea de reducir el mundo, el ser y el sentido a la existencia o, con otras palabras, de fundar el carácter trascendente del mundo y la posibilidad de la comprensión del ser en la trascendencia o bien en el trascender del Da-sein.⁷ No solo el ser del ente intramundano,

5. Para comprender la diferencia entre una estricta interpretación de la fenomenología y el despliegue de una filosofía propia en el pensamiento de Fink, se debe remitir sobre todo a las dos primeras secciones de la edición de las obras completas de Fink. En la primera parte, titulada *Fenomenología y filosofía*, se trata principalmente de una apropiación de la fenomenología husserliana, mientras que, en la segunda parte, que lleva el título *Ontología – Cosmología – Antropología* y que, desde mi perspectiva, constituye la sección más importante, se trata del desarrollo de una filosofía propia, en cuyo centro se encuentra la confrontación con el pensar heideggeriano. Esto permitiría decir que el pensar de Fink se puede dividir en una etapa husserliana y en una heideggeriana, aunque esta división no debe entenderse necesariamente en un sentido cronológico. Además, se pueden encontrar otros núcleos temáticos del pensamiento de Fink como su confrontación con la historia de la filosofía (tercera parte de las obras completas) y su filosofía social y pedagogía (cuarta parte de las obras completas). Para una aproximación al proyecto de la edición de las obras completas cfr. C. Nielsen y H. R. Sepp, «Das Projekt einer Gesamtausgabe der Werke Eugen Finks», en A. Böhmer (ed.), *Eugen Fink: Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2006, pp. 286-293. Los manuscritos del legado de Fink se pueden encontrar actualmente en la cátedra de filosofía de la facultad de teología católica de la Universidad de Erfurt, donde se trabaja en la edición de los volúmenes restantes, así como en las nuevas directrices para ello

6. Cfr. Heidegger M. (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, en GA 29/30, Frankfurt am Main: Klostermann, §§ 74-76.

7. Cfr. Heidegger M. (1997), *Ser y Tiempo*, (trad. J. E. Rivera), Santiago de Chile: Editorial universitaria, p. 381: «Los respectos de la significatividad que determinan la estructura del mundo no son, pues, una trama de formas impuesta a un material por un sujeto sin

sino el ser en general queda reducido al ser extático-ekstemático del Da-sein. No tenemos que hablar en este caso de un fracaso de la analítica existencial, sino de la imposibilidad metodológica de una respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general. Si se parte de un concepto existencial de mundo, entonces no hay algo así como el ser en general, sino solo el ser de la existencia que configura el mundo.

Por una parte, el despliegue de la ontología fundamental permite una aprehensión más originaria del ser del ente intramundano, puesto que la significatividad —esto es, los respectos ontológicos del mundo que pueden ser experimentados—, a partir de la cual se comprende el ser del ente intramundano, se interpreta como la temporización de la temporalidad extático-horizontal que se funda en el ser del Dasein. Por otra parte, la analítica existencial excluye la posibilidad de una consideración fenomenológica de la pregunta por el sentido del ser en general, en la medida que esta analítica no consiente ningún horizonte posible para la tematización de esta cuestión. Por lo tanto, esta cuestión debe permanecer —al menos en esta etapa del camino heideggeriano— como una pregunta.

Fundado en la constitución fundamental de carácter extático-temporal del Dasein, el mundo se debe entender en esta etapa del camino del pensar heideggeriano únicamente como la unidad ekstemática de la temporalidad, de modo que el mundo resulta esquematizado. Por tanto, el ser humano no *es* en-el-mundo, sino que más bien es el propietario del mundo, puesto que, como Fink expresa, «(...) él es mundo, es configurador de mundo y proyecta el ámbito estructural de carácter espacio-temporal dentro del cual él mismo luego se asienta, él “funda” el ámbito abierto en el cual luego “se establece”»⁸. Como Fink argumenta a continuación, «(...) este concepto existencial de mundo del Heidegger temprano es determinado de forma

mundo. Por el contrario, el Dasein fáctico, comprendiéndose a sí mismo y comprendiendo, a la vez, en la unidad del Ahí, su mundo, vuelve desde estos horizontes hacia el ente que comparece en ellos (...) Si el ‘sujeto’ se concibe ontológicamente como un Dasein que existe y cuyo ser se funda en la temporeidad, será necesario decir que el mundo es ‘subjetivo’. Pero entonces ese mundo ‘subjetivo’, en cuanto tempóreamente trascendente, es ‘más objetivo’ que todo posible ‘objeto’». Cfr. también Heidegger M. (2009), *Principios metafísicos de la lógica*, (trad. J. J. García Norro), Madrid: Síntesis, p. 224: «El Dasein (...) es proyecto del mundo». Cfr. también Heidegger M. (2001), «De la esencia del fundamento», en *Hitos*, (trad. H. Cortés y A. Leyte), Madrid 2001, p. 136): «Que “el Dasein trasciende” quiere decir que configura un mundo en la esencia de su ser, y que lo “configura” (...) haciendo que acontezca un mundo». Desde la perspectiva de Fink, el concepto existencial de mundo de Heidegger alcanza en este texto su máxima expresión (Cfr. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen u. Neumann 1990, pp. 165 ss.).

8. E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Freiburg/München: Karl Alber, 2010, pp. 65-66.

“filosófico-trascendental” y comprende el carácter de mundo del mundo desde la *aletheia*», esto es, «desde la apertura del ente-*para*-el ser humano». ⁹ Como ya se ha comentado, el giro decisivo del concepto heideggeriano de mundo se encuentra en la tematización del conflicto entre mundo y tierra —en el marco del análisis de la obra de arte—, desde cuyo centro debe entenderse el ser humano. En consecuencia, no se trata de que el ser humano —comprendido en su constitución ontológica neutral como Dasein— proyecte un mundo, aunque este mundo solo se entienda como los respectos de la significatividad que orientan el comportamiento práctico y atemático del ser humano, sino que el ser humano puede abrir respectos significativos del trato práctico y teórico con el ente porque él emerge originaria y fácticamente desde la contienda entre mundo y tierra; y esto significa que la verdad no acontece (*ereignet*) originariamente e el ser humano, sino en esta contienda cósmica o bien en el pugna entre clausura (tierra) y apertura (mundo). En la medida que el mundo se *deshumaniza* (*entmensch*), se deshumaniza también la verdad. ¹⁰ Por est motivo el lugar de la verdad ya no es exclusivamente el ser humano; más bien la verdad acontece apropiadoramente (*ereignet*) en el imperar d cosmos. Esto concierne también a la conexión entre el ser y el mundo. La deshumanización del mundo conduce también a la tesis de que el ser ya no se agota en el ser humano, esto es, en la comprensión de ser del Dasein,

9. E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Freiburg/München: Karl Alber, 2010, p. 65. (Las cursivas en la cita son nuestras)

10. Bruzina se refiere a una *deshumanización* (*Entmenschung*) de la reducción fenomenológica como un propósito fundamental de Fink en el marco de la investigación fenomenológica (Cfr, R. Bruzina, «Die Auseinandersetzung Fink – Heidegger: das Denken des letzten Ursprungs», *Perspektiven der Philosophie* (Zeitschrift) (1996), 22, pp. 34-35). Respecto a la *deshumanización* de la verdad en el escrito *El origen de la obra de arte*, Fink se expresa en su curso *Mundo y finitud*, que sostiene en 1949 y luego nuevamente en 1966, de la siguiente forma: «La verdad *ya no es interpretada únicamente desde el ser humano*, desde su «mundo de comprensión», sino del mismo modo desde el *ente en sí mismo*. La verdad es más que *solamente un existencial*. A la esencia de la verdad le pertenece no solo lo apertura iluminada, en la que el comprender se ejecuta, sino también el fundamento encerrado entendido como incomprensible, que sustenta tal apertura» (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen u. Neumann 1990, p. 174). Este curso se puede entender como respuesta al concepto de mundo fijado de forma «subjetivista» por Heidegger en su breve escrito *De la esencia del fundamento* y luego en su curso de 1929/1930 *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – Finitud – Soledad*, en la que el ser humano es tematizado como configurador de mundo, de modo tal que el ser humano y el mundo dependen el uno del otro o más bien el mundo queda reducido a la apertura comprensiva del ser humano.

sino que el Ser se debe entender como lo sobrepasante *par excellence*. El Ser sobrepasa al ser humano en dirección al cosmos o, más precisamente, el Ser llega al hombre desde el *Chiaroscuro* del cosmos, de tal manera que se puede hablar de una excedencia de sentido, cuyo lugar se abre en la tensión entre mundo y tierra. Gracias al mundo —pensado cosmológicamente— hay Ser, el cual *luego* se dona al ser humano.

En la confrontación heideggeriana con Hölderlin, que comienza justo un año antes con el curso *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El rin”* (1934/1935) y luego en el marco de su pensar ontohistórico, puede decirse que el cielo adquiere el rol que le fue concedido al mundo en el escrito sobre la obra de arte. El Ser (*Seyn*) se piensa entonces en relación con la cuaternidad (*Geviert*), esto es, en relación con la tensión entre cielo, tierra, divinos y mortales. En la medida que el ser humano en cuanto mortal constituye una de las dimensiones del Ser, de la cuaternidad, Heidegger rehúye la posibilidad de reconocer la antecedencia ontológica necesaria del cosmos en su autosuficiencia, tal y como esto sucede en la filosofía de Fink. Si bien Heidegger reconoce que el horizonte de sentido del Ser sobrepasa el comprender afectivo del ser humano, remite una y otra vez la pregunta ontológica a la existencia humana, de modo que el ser humano debe entenderse si bien no como el origen del Ser al menos entonces como el fin consumado o como el destinatario de este. Si nos arriesgamos a afirmar que en la analítica existencial de Heidegger el ser *comienza* con el ser humano, se podría decir entonces que en el pensar ontohistórico el Ser culmina con la existencia humana o se consume con ella, de modo que el mundo o los mundos deben ser interpretados como las constelaciones históricas de significados de la existencia humana.

¡Sí! Pensar la existencia humana como el fin consumado del Ser y la historicidad originaria del Ser —su temporalidad originaria—¹¹ como *prehistoria* o como condicionamiento histórico de la existencia humana (es decir, no solo que el Dasein establezca sus propios fines o posibilidades frente a las cuales existe, sino que el ser humano mismo sea un fin y, además, el más elevado y el más sublime de la historia del Ser) es probablemente uno de los logros más significativos del pensar ontohistórico de Heidegger, al cual Fink se opone decididamente, porque esta perspectiva priva de la posibilidad de comprender el originario imperar del cosmos en su

11. Para el análisis del vínculo entre temporalidad e historicidad originaria del Ser en el marco de un análisis del carácter metahistórico del pensar ontohistórico de Martin Heidegger cfr. R. González Padilla, *Del horizonte a la excedencia de sentido. Hacia la historicidad de los templos de ánimo en el pensar ontohistórico de Martin Heidegger*, Cuadernos de Studia Heideggeriana (3), Madrid, 2022, sobre todo pp. 155-197.

independencia y autosuficiencia. A diferencia de Heidegger, se trata para Fink principalmente de una cosmología y no de una ontología o, dicho de otro modo, se trata para él del enraizamiento de la ontología en la cosmología. No hay mundos, constelaciones de sentido, porque el Ser se da; más bien impera el mundo, el cosmos, el cual permite que emerja el Ser.¹²

En consecuencia, el tiempo y el espacio no son pensados en relación con la constitución ontológica del ser humano o en relación con la temporización y el espaciamento del Ser —como en el marco del pensar heideggeriano del *Ereignis*—, sino en relación con el cosmos, el cual proporciona el tiempo y el espacio para el acontecer del Ser dentro del cual el ser humano —presintiendo el ser—¹³ puede relacionarse consigo mismo, con los otros entes y con el Todo que nunca se da completamente. Espacio y tiempo constituyen, por tanto, «el reino del devenir, la génesis»¹⁴, de modo tal que se puede hablar entonces del Ser-en-el-espacio (*ImRaumsein*) y del Ser-en-el-tiempo (*IndertZeitsein*) de las cosas individuales.¹⁵ Esto lo resume Fink de la siguiente manera:

El mundo «deviene»: esto no significa que una cosa se origina o que un acontecimiento tiene lugar, sino que deviene el espacio de juego para las cosas y

12. Al respecto Fink expresa: «El ser es en cuanto impera como mundo. *El mundo es el emerger del ser*» (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen u. Neumann 1990, p. 205)

13. Este presentimiento del ser (*Seinsahnung*) es para Eugen Fink el rasgo fundamental del pensar filosófico. En este sentido comenta lo siguiente de una forma casi poética: «El ser humano es el receptor del mensaje más antiguo y de la revelación más extraña —es el oyente de una llamada que quiebra el silencio de la noche del mundo e interpela al hijo de la tierra al testimonio del discurso que interpreta el ser—. La relación del ser con la esencia del ser humano acontece, sin embargo, como el adentrarse del presentimiento del ser en nuestra existencia finita. Este presentimiento es el sendero de todo pensar que filosofa. En el espacio del presentimiento del ser se ejecuta el movimiento de los conceptos ontológicos. La filosofía se encuentra en el interior de la vida del ser humano, porque anteriormente y más originariamente hemos sido desgarrados por el presentimiento del ser» (E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriff*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1958, p. 18). También para Heidegger el presentimiento juega un papel fundamental en sus análisis sobre el temple de ánimo del poetizar y del pensar. En consecuencia, interpreta el presentimiento conjuntamente con la retención como el temple de ánimo fundamental del otro comienzo (Cfr. Heidegger M. (1989), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, en GA 65, Frankfurt am Main: Klostermann pp. 11-23; 33-36).

14. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen u. Neumann 1990, p. 191.

15. Cfr. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen u. Neumann 1990, p. 193.

los acontecimientos, —se origina el poder originarse y el poder perecer del ente, acontece el poder acontecer de los acontecimientos—. «Acontece» el espacio, el tiempo, el aparecer. Esta trinidad no designa «relaciones inamovibles», estructuras de orden presentes en las cuales las cosas y los sucesos se encuentren integradas; espacio, tiempo y aparecer son el protoacontecimiento originariamente esenciante del ser que irrumpe en el mundo¹⁶.

En la medida que el mundo abre el tiempo y el espacio, dona también el Ser —pensado cosmológicamente—, de modo que Fink dice explícitamente: «El mundo es lo que “da” todo, lo que dona todo sobre lo que entonces decimos: “hay”»¹⁷. Pero si para Heidegger el claro, la apertura, es el carácter fundamental del acontecimiento del ser, de tal manera que el mundo y el acontecer apropiador del Ser (*Seinsereignis*) tienen que pensarse siempre desde el claro —como una constelación iluminada de sentido, dentro de la cual el ser humano puede ver y divisar—¹⁸, para Fink es la sustracción, la clausura, el carácter fundamental del mundo¹⁹ que en cuanto *absolutum* nunca puede ser captado o aprehendido por el ser humano (¡ni siquiera a través de un temple de ánimo fundamental!). Esto impide y en cierto sentido cierra el acceso fenoménico a la totalidad del mundo. La fenomenología requiere entonces de un acceso diferente que Fink denomina especulativo y en cuyo centro despliega la ontología del juego.

16. Cfr. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen u. Neumann 1990, pp. 205-206.

17. Cfr. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen u. Neumann 1990, p. 207.

18. Cfr. Heidegger M. (1990), *Identidad y diferencia*, (trad. H. Cortés y A. Leyte), Barcelona: Anthropos, p. 87: «Er-eignen significa originariamente: asir con los ojos, esto es divisar, llamar con la mirada, a-propiar»

19. Cfr. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen u. Neumann 1990, pp. 195 ss. Por eso Fink ve en la tematización de la tierra en el escrito sobre la obra de arte el motivo decisivo en el pensar heideggeriano para un giro hacia un concepto cosmológico de mundo, aunque, como hemos intentado mostrar, este concepto heideggeriano de mundo, debido a su anclaje en la ontología pura, no le hace aún justicia a la dimensión originaria del cosmos. Sobre este giro Fink se expresa de la siguiente forma: «Con el concepto de «tierra» me parece que destella una problemática sobre el mundo esencialmente *transformada*. Lo que Heidegger en esta contribución aporta de nuevo a la cuestión del mundo no radica, en mi opinión, en lo que llama «mundo», sino en lo que designa como su contraparte. La tierra en cuanto el vínculo macizo que abraza todos los entes desgarrados y aislados y los enraíza en su profundidad cerrada es mundo en sentido cósmico» (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen u. Neumann 1990, p. 175)

2. DE LA ANTROPOLOGÍA COSMOLÓGICA A LA ONTOLOGÍA ESPECULATIVO-FENOMENOLÓGICA DEL JUEGO

La apertura *al* mundo que caracteriza al ser humano permite que el cosmos se refleje en determinados fenómenos fundamentales de la constitución ontológica de la existencia humana. Para Fink, esto significa que una antropología fenomenológica tiene que estar necesariamente inmersa en una cosmología que tome en consideración la antecendencia del mundo, su carácter de sobrepasamiento y de sustracción, pero también su excedencia de sentido y al mismo tiempo la penuria del ser humano en medio de las fuerzas cósmicas (tiempo y espacio). Vinculando esto con Heidegger, se puede decir desde la perspectiva de Fink que la interpretación antropológica tiene que partir tanto de la apertura humana al mundo como también del carácter de arrojado del ser humano. La cooriginariedad entre la apertura al mundo y el carácter de arrojado designa esta doble referencia originaria al cielo abierto y a la tierra cerrada que también desempeña un papel importante en el pensar heideggeriano del *Ereignis*. Fink, sin embargo, concretiza estas ideas en cuanto describe al ser humano como criatura natural (*Naturgeschöpfung*) y libertad existente (*existierende Freiheit*).

Con ello Fink sienta prácticamente las bases cosmológicas para una ontología de lo viviente del modo como esta se desarrolla en *El principio vida* de Hans Jonas. La consideración del ser humano como criatura natural y libertad existente muestra de una forma más clara la dialéctica de la vida entre libertad y necesidad destacada por Jonas que los caracteres del proyecto y de la condición de arrojado tematizados por Heidegger, los cuales conjuntamente con el carácter de la caída constituyen el ser del Dasein como cuidado. No obstante, desde la ontología existencial heideggeriana, pasando por la antropología cosmológica de Fink hasta la ontología de lo viviente de Jonas, se puede reconocer un desarrollo llamativo en la concreción de los análisis fenomenológicos sobre la existencia humana y la vida. Fink, fuertemente influenciado por Heidegger, habla casi exclusivamente de la existencia humana, pero en el reconocimiento del enraizamiento de esta en el cosmos sobrepasante, omniabarcante y sustractivo, no la comprende ya a partir de la neutralidad ontológica del Dasein, sino que la interpreta como un ser viviente caracterizado cooriginariamente por la dialéctica entre libertad y necesidad.

Además, para Fink no hay una primacía ontológica del proyecto respecto al carácter de arrojado, del futuro respecto al pasado o de la muerte respecto al nacimiento como en el caso de Heidegger. Mediante el vínculo de la existencia humana con la tierra y la naturaleza, Fink le proporciona igual atención al nacimiento, a la procreación y a la muerte. Ambos

fenómenos —nacimiento y muerte— son testimonios «existenciales» del dejar-surgir (*Entstehenslassen*) y del dejar-perecer (*Vergehenslassen*) del cosmos, de la constante contienda cósmica entre el ser y la nada. En cuanto el ser humano es testigo del cosmos mediante su presentimiento del ser, el análisis fenomenológico puede mostrar el reflejo del universo en los fenómenos fundamentales de la existencia humana. Esto conduce hacia un proceder fenomenológico especulativo que Fink pone de manifiesto en 1957 hacia el final de su escrito *Oasis de la felicidad* de la siguiente manera: «Dondequiera que el cosmos reitera simbólicamente su constitución, su estructura y su configuración fundamental en una cosa intramundana, se designa un fenómeno filosófico clave, a partir del cual se puede desarrollar una fórmula especulativa del mundo»²⁰. Y justo antes expresa: «Especulación es la caracterización de la esencia del ser en la analogía de un ente, es una fórmula conceptual del mundo que se desprende de un modelo intramundano»²¹.

Por tanto, no es posible una transición hermenéutica desde el ser humano hasta la «intimidad» (*Innigkeit*) del cosmos. Esta permanece y tiene que permanecer en cierto sentido cerrada, en cuanto este carácter de sustracción caracteriza «esencialmente» al cosmos. El ocultamiento no necesita ser rescatado por un desocultamiento. Fink no parece estar de acuerdo con esta tesis heideggeriana en relación con el misterio de la verdad del Ser. Se podría incluso decir que la dialéctica cósmica entre clausura y apertura no es equivalente con la dialéctica ontológica entre ocultamiento y desocultamiento. En esta última predomina el desocultamiento. ¡Sí! el desocultamiento necesita de eso que se oculta, pero solo para que deje de estarlo. El sentido del ocultamiento se encuentra fuera de sí mismo, esto es, en el des-ocultamiento, mientras que la clausura del cosmos considerada por Fink encuentra su razón de ser también en sí misma y *no solo* en la apertura referida al cielo. Como no hay un ocultamiento que descocultar, entonces tampoco hay en sentido esencial una tarea hermenéutica para la pregunta cosmológica. La fenomenología no tiene que intentar abrir hermenéuticamente este ocultamiento cósmico originario, sino más bien debe dejarlo descansar en sí mismo y aproximarse a él simbólicamente. Pareciera —y parece contradictorio— como si la tarea principal de la fenomenología fuese cómo se puede «mostrar» el ocultamiento en su carácter de ocultamiento o, dicho de otro modo: cómo se puede mostrar un misterio sin profanarlo, esto es, sin que deje de ser un misterio y, además, sin que deje de ser *ese* misterio y no se convierta en otro. Una tarea especulativa

20. E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Freiburg/München: Karl Alber, 2010, p. 28.

21. E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Freiburg/München: Karl Alber, 2010, p. 28.

tal se encuentra en el centro de la fenomenología cosmológica de Fink. Así como la hermenéutica parte del hecho de que el sentido siempre es sentido humano o sentido para un Dasein existente, así la especulación fenomenológica concebida por Fink rompe con cualquier resto remanente de antropocentrismo, en cuanto reconoce una excedencia de la verdad que no se orienta necesariamente a partir del ser humano. *El ser humano es testigo del cosmos, pero no de forma exclusiva*. Por tanto, la fenomenología especulativa también promueve un enfoque más modesto. Por ejemplo, cuando se trata del ejercicio del cuidado —y esto es, como todos saben, central para Heidegger y no solo para el Heidegger de *Ser y tiempo*—, puede decirse desde este enfoque que el verdadero cuidado en relación con el cosmos es ese que no trata de desempoderarlo, neutralizarlo o conquistarlo, sino ese que lo deja imperar en su “dimensión” abrumadora. Los seres humanos somos a lo sumo constante repetición y confirmación del cosmos y, por tanto, los fenómenos fundamentales de la existencia humana pueden servir para una aproximación fenomenológico-especulativa que también pretenda preservar conceptualmente la dialéctica inherente al cosmos.

De estos fenómenos fundamentales, esto es, del trabajo, la lucha, el amor, la muerte y el juego, Fink enfatiza el último con respecto a la cuestión cosmológica. De acuerdo con su argumentación, el juego es un modelo existencial a partir del cual la totalidad del ser —el cosmos— se refleja repetidamente.²² Aunque no es hasta 1957 que Fink lleva a cabo un análisis antropológico-ontológico del fenómeno del juego, en el que se puede notar una resonancia de la ontología del Dasein de Heidegger, no se trata para Fink exclusivamente de antropología u ontología. Estas son solo estaciones hacia la «fórmula» cosmológico-especulativa del mundo. El tránsito fenomenológico desde el análisis antropológico del juego hacia el cosmológico es, por tanto, solamente posible de forma especulativa, en la medida que los seres humanos no son productores sino más bien resultado del mundo. Esto significa que nosotros jugamos, pero muy probablemente porque el cosmos juega con nosotros. En opinión de Fink, no seríamos los guardianes del Ser —como piensa Heidegger—, sino en el mejor de los casos juguetes del juego del mundo que han sido distinguidos con el presentimiento del ser. Así como nosotros a través del juego siempre producimos un mundo presente, esto es, un mundo de juego, una esfera de apariencia que, sin embargo, no es equivalente a la nada²³ —puesto que actuamos al interior de ella, esto es, jugamos «seriamente» y abrimos así un ámbito de sentido a través del cual nos podemos entender con los

22. Vgl. E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Freiburg/München: Karl Alber, 2010, p. 28.

23. Vgl. E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Freiburg/München: Karl Alber, 2010, p. 26.

otros, con la comunidad del juego, en determinados significados y reglas de juego—, así el cosmos genera una y otra vez los diferentes mundos, que —como el fuego heraclitiano— se encienden y se apagan con arreglo a leyes «irreconocibles». Más allá de los caracteres antropológico-ontológicos fundamentales del juego que Fink tematiza (temple del juego, sentido del juego, comunidad de juego, regla de juego, juguete, mundo de juego) es la manifiesta arbitrariedad del inicio y del final del juego lo que le posibilita a Fink recurrir no solo a la metáfora del fuego de Heráclito, sino también a su fragmento 52 para mostrar la arbitrariedad de carácter temporal y espacial del cosmos, el cual es como «un niño jugueteón que coloca los dados aquí y allá» o —para emplear otra metáfora proveniente de la mística— como la rosa que sin porqué florece porque florece.

Esta tesis es también la que distingue decisivamente a Fink de Heidegger. En toda la ontología heideggeriana el ser humano es esencialmente un destinatario del ser y, por tanto, le corresponde la tarea de velar de él. La historia del Ser, por consiguiente, se encuentra siempre orientada hacia fines y sus épocas son revocables y, al mismo tiempo, superables, en la medida que el ser humano escuche y corresponda a la llamada del Ser, así de abstracto como esto pueda sonar. El cosmos lúdico y floreciente concebido por Fink, el cual sin porqué y de seguro también sin “para qué” enciende y apaga mundos de juego y se sirve del ser humano como un juguete, permite —y tiene que hacerlo— todo lo que los seres humanos quieran y puedan hacer en su interior. *De un cosmos que actúa arbitrariamente no se deriva ningún deber.* Con el «sin porqué» del cosmos de juego, esto es, con su arbitrariedad, Fink intenta aproximarse fenomenológicamente a su carácter de sustracción y a su clausura originaria. Sin embargo —tenemos que preguntar enfáticamente para finalizar—, ¿no es suficiente con lo que revela el cosmos, con su «lado celestial o divino» (*himmlische Seite*), para descubrir alguna tendencia continua y significativa en la aventura de los mundos cósmicos cambiantes? Fink parece responder esta pregunta con un “no”, lo cual lo lleva a su mayor contradicción: él deshumaniza el mundo con su perspectiva cosmológica —como Bruzina muestra claramente—, pero al mismo tiempo lo vacía de toda significatividad, esto es, de toda tendencia significativa orientada a un fin determinado que pueda encontrar en el ser humano una amenaza o una correspondencia y a partir de la cual el hombre pueda apropiarse de una «orientación» para su acción.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Bruzina R. (1996), «Die Auseinandersetzung Fink – Heidegger: das Denken des letzten Ursprungs», *Perspektiven der Philosophie* (Zeitschrift), 22.

Fink E. (1958), *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Fink E. (1990), *Welt und Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen u. Neumann.

Fink E. (2010), *Spiel als Weltsymbol*, Freiburg/München: Karl Alber.

Fink E. (2011), «Nietzsches Metaphysik des Spiels», en C. Nielsen und H. R. Sepp (eds.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg im B: Karl Alber.

González Padilla R. (2022), *Del horizonte a la excedencia de sentido. Hacia la historicidad de los templos de ánimo en el pensar ontológico de Martin Heidegger*, Madrid: Cuadernos de Studia Heideggeriana (3).

Heidegger M. (1977), «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger M. (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, en GA 29/30, Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger M. (1990), *Identidad y diferencia*, (trad. H. Cortés y A. Leyte), Barcelona: Anthropos.

Heidegger M. (1997), *Ser y Tiempo*, (trad. J. E. Rivera), Santiago de Chile: Editorial universitaria.

Heidegger M. (2001), «De la esencia del fundamento», en *Hitos*, (trad. H. Cortés y A. Leyte), Madrid 2001.

Heidegger M. (2009), *Principios metafísicos de la lógica*, (trad. J. J. García Norro), Madrid: Síntesis.

Nielsen C. y Sepp H. R. (2006), «Das Projekt einer Gesamtausgabe der Werke Eugen Finks», en A. Böhmer (ed.), *Eugen Fink: Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Würzburg: Königshausen u. Neumann.

ROLANDO GONZÁLEZ PADILLA es licenciado en filosofía por la Universidad de la Habana, maestría y doctorado en filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad autónoma de Barcelona, en la Universidad de Málaga y en la Universidad de Freiburg, donde culminó su doctorado. Actualmente realiza su habilitación en la Universidad de Erfurt y es docente de la facultad de filosofía y de la facultad de teología católica.

Líneas de investigación:

Fenomenología, hermenéutica, ontología de lo viviente, ética del medio ambiente, metafísica, cosmología, Martin Heidegger, Eugen Fink, Hans Jonas, Schelling

Publicaciones recientes:

«Del horizonte a la excedencia de sentido. Hacia la historicidad de los templos de ánimo en el pensar ontohistórico de Martin Heidegger», Madrid: Cuadernos de Studia Heideggeriana, 2022.

«Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/1936): Zur Offenbarung der Dreiheit der Welt», en: Holger Zaborowski (Ed.), Martin Heideggers Holzwege (= Klassiker auslegen), Berlin: de Gruyter, 2023.

«Temporalidad y sentido originario en la fenomenología de Martin Heidegger», en *Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger*, Sao Paulo: Pimienta Cultural, 2022, pp. 557-578.

«Der spekulativ phänomenologische Weg zwischen Ontologie und Kosmologie: Über Finks Aneignung von Heidegger», en: A. Hilt/H. Zaborowski (Ed.), *Finks Oase des Glücks*, Freiburg: Verlag Karl Alber, 2023.

Correo-e: rolando.gonzalez_padilla@uni-erfurt.de