

## AUTOCONOCIMIENTO, MUNDO Y SOCIEDAD EN EUGEN FINK

ALEJANDRO MARTÍNEZ CARRASCO

Al menos desde Sócrates es un tópico afirmar que uno de los principales motores de la filosofía, si no el principal, es el carácter problemático del hombre para sí mismo. El saludo de Apolo a todos sus visitantes, concómete a ti mismo, ha servido desde entonces, como ya para el filósofo griego, de modelo e inspiración fundamental, de mandato y exigencia por difícil no menos acuciante. En buena medida por esta razón ha figurado Sócrates como paradigma representativo de los quehaceres y desvelos de todo filosofar; desde él, el autoconocimiento se ha erigido como guía y meta del conocimiento, del pensamiento. Unido a la confesión de la ignorancia constitutiva del saber humano, sólo sé que no sé nada, este aguijón del pensamiento despierta inevitablemente la inquietud por esta empresa irrenunciable, inquietud del hombre que desespera por alcanzar una meta que no deja de parecer siempre lejana: el lema de Delfos como una llamada a adentrarse en este misterio permanente, no como una llamada a resolverlo definitivamente. Carácter enigmático y opaco del hombre, que cons-

tituye para sí mismo “la esfinge más oscura, el laberinto más confuso”<sup>1</sup>, como poéticamente lo describe el filósofo alemán Eugen Fink.

Al ejemplo de Sócrates y su afán de realizar la llamada de Delfos recurre expresamente Fink con frecuencia para expresar el imperativo fundamental de todo conocimiento y todo esfuerzo comprensivo de la vida humana a la vez que la endiablada dificultad de esta tarea. El hombre, siempre ocupado de las cosas que le rodean, hacia las que fija su atención, que constituyen su objeto predilecto, permanece para sí mismo lo ontológicamente más lejano; pero es también lo ópticamente más cercano, con nada tenemos más cercanía y familiaridad que con nosotros mismos: paradoja del autoconocimiento, o más bien de la autoignorancia, tan sustancial al hombre como el primero.

Esta cercanía óptica no es una mera cercanía física o puramente ciega. El hombre es la esencia comprensiva, abierta, extática, existe en una relación con lo existente distinta a la de cualquier otro ente que le rodea: estamos esencialmente abiertos al ser, vivimos interpretando la realidad, sólo lo podemos vivir en la dimensión del sentido. La intimidad óptica consigo mismo hace que, quiera o no, el hombre sea esencialmente autoexperiencia, autointerpretación, relación comprensiva consigo mismo. Esto es algo primario en el hombre, no hay hombre sin autointerpretación, aunque sea inconsciente y heredada, como sucede la mayoría de las veces; no se trata de una acción reflexiva individual, un producto consciente de una búsqueda y esfuerzo reflexivo o intelectual que sólo algunos hombres lúcidos y afortunados emprendan puntualmente en algún momento especialmente ocioso de su vida: se trata de algo permanente y esencial en todo hombre que se da en el estar social con los otros.

Con este planteamiento, Fink parecería moverse en una filosofía de la subjetividad, donde la subjetividad es el origen y el final del camino, en un movimiento autorreferencial que acaba derivando en la inmanencia, por muy matizada que se quiera, destino de la filosofía occidental en la modernidad al menos hasta Husserl, e incluso hasta Sartre. Y es cierto que se mueve en lo que se podría denominar una filosofía de la subjetividad en sentido amplio, en la medida en que el conocimiento de sí, la autoexperiencia o autointerpretación del hombre funcionan como el pie forzado de todo caminar, en la que la noción de autoconocimiento opera como hilo

1. E. FINK, *Existenz und Coexistenz*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1987, p. 225. La traducción es mía.

conductor de todo pensar, de toda filosofía. Pero el modo moderno de comprender la subjetividad, basada en la individualidad autónoma –aislada, monádica– reflexiva y consciente, sujeto de representaciones, a las que queda reducida toda realidad distinta de él, no es el único modo posible; y de él pretende alejarse con todas sus fuerzas, proyecto compartido por otros pensadores contemporáneos. De hecho, este filósofo insiste en el error de interpretar a Sócrates en clave moderna, como si la llamada délfica fuera una llamada a una autoconciencia reflexiva introspectiva; por el contrario, el conócete a ti mismo es en el ateniense una pregunta por la virtud, por cómo actuar, por la perfección.

En esta clave no moderna –postmoderna en sentido amplio– se mueve el proyecto de Fink: un modo de comprensión de la subjetividad humana que rompa el modo moderno, cartesiano, de comprenderla; un modo de comprenderla desde su radical y originaria apertura al mundo, desde su ser con los demás, rompiendo la primacía del *logos* humano, del lenguaje, del yo, de la reflexión subjetiva. Pero a la vez una afirmación fuerte de la subjetividad, de la razón y del sentido. Proyecto que constituye una huida de la modernidad diferente a la del estructuralismo y el post-estructuralismo que eclosionaron por esos mismos años.

## 1. EUGEN FINK

A pesar de su encuentro con Ortega en los años 30, al que el filósofo español se refirió en más de una ocasión y que debió de dejarle honda impresión, y que tampoco debió de pasar desapercibido al pensador alemán, que incluso colaboró en el homenaje que la revista portorriqueña *La Torre* dedicó a Ortega tras su muerte<sup>2</sup>, Eugen Fink es todavía poco conocido en

2. Cfr. E. FINK, “El problema del modo de ser de la comunidad humana”, *La Torre*, año IV, núm. 15-16, julio-diciembre 1956, pp. 501-524. El nombre del autor aparece erróneamente escrito, en una ocasión como Finck y en dos como Kink. Esta aportación parece la traducción al castellano de una síntesis de parte del curso que Fink impartió en 1952/53 y que fue póstumamente publicado en 1987 (cfr. E. FINK, *Existenz und Coexistenz*, esp. pp. 37-74, 92-107, 130-133, 137-149, 171-183). El artículo está encabezado por una cariñosa dedicatoria: “Queremos honrar la memoria de Ortega y Gasset abordando un problema del círculo de aquéllos a los que él consagró el genio y la irradiante fuerza de su espíritu”.

el ámbito de lengua castellana y son escasas sus obras traducidas al idioma de Cervantes<sup>3</sup>. Aunque la fama y resonancia de su pensamiento están lejos de alcanzar los que han tenido otros filósofos de la misma época, la creciente bibliografía secundaria en diversos idiomas dan fe del interés que no deja de despertar su obra. El proyecto de publicación de sus obras completas, iniciado en 2006, supondrá sin duda un gran impulso en la difusión de un pensamiento profundo y rico del que todavía mucho podemos aprender.

Nacido en Constanza en 1905, cursó los últimos años de filosofía en la Universidad de Friburgo, donde desde muy pronto empezó a colaborar estrechamente con Husserl<sup>4</sup>. En 1929 se doctoró con una tesis dirigida por Husserl y Heidegger, y desde entonces hasta el fallecimiento del padre de la fenomenología en 1938 fue su principal asistente y auténtica mano derecha, a pesar de las dificultades que eso lo comportó en el contexto político alemán de esos años; especialmente relevante en esta relación fue su contribución a la presentación sistemática de la fenomenología que Husserl proyectó en sus últimos años y que llegó a su punto culminante con la redacción por Fink de la célebre *VI Meditación Cartesiana*. En esos mismos años también asistió como alumno a algunos de los cursos de Heidegger. Sin ser propiamente discípulo suyo, la problemática ontológica despertada por él fue una influencia clave en la evolución intelectual de Fink. Heidegger y Fink mantuvieron posteriormente una relación de colaboración intelectual y estima mutua, como se refleja especialmente en el *Heraklit-Seminar* del WS 1966/67, que impartieron conjuntamente. A todo ello hay que sumar un gran conocimiento de la historia de la filosofía cultivado ya desde su juventud, en el que destacan sus asiduas y profundas lecturas de los griegos, Kant, Hegel y Nietzsche especialmente.

Al finalizar la II Guerra Mundial comenzó a impartir clase en la Universidad de Friburgo, donde fue profesor de las Facultades de Pedagogía y Filosofía hasta su jubilación en 1971 por problemas de salud; falleció en esta misma ciudad en 1975. En las lecciones universitarias de esos años fue donde desarrolló y expuso su pensamiento maduro y fueron el origen

3. Sobre el encuentro de Ortega con Fink y la recepción y traducciones de Fink en el ámbito hispanohablante, cfr. la presentación de J. SAN MARTÍN en A. BÖHMER (Hg.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie-Anthropologie-Kosmologie-Pädagogik-Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006, pp. 341-347. En la parte final de este libro se puede encontrar también información sobre la recepción de Fink en otros ámbitos idiomáticos.

4. Para los datos biográficos, cfr. las breves pero penetrantes páginas de S. FINK, "Die Biographie Eugen Finks", A. Böhmer (Hg.), *Eugen Fink*, pp. 267-276.

de casi todas sus publicaciones, muchas de ellas póstumas. En ellas se percibe la huella profunda y permanente de la fenomenología, especialmente en la decisión metódica de tomar la experiencia como punto de partida y criterio fundamental de los análisis y la preocupación por comprender y aclarar su estructura posibilitante, su *a priori*. A la vez se expresa en ellas su rechazo a la autolimitación de la fenomenología más ortodoxa, su constante esfuerzo por rectificar algunos de sus presupuestos y para ampliar su alcance: frente a ella afirma la necesidad de dar el paso al pensamiento especulativo, de no quedarse en el límite de lo puramente fenoménico; empresa que para Fink va unida al diálogo con la historia de la filosofía y con los grandes temas de la metafísica occidental<sup>5</sup>.

De hecho, la perspectiva trascendental que la filosofía de Fink adquiere, para la que la lectura e interpretación de Kant y Hegel tienen gran protagonismo, le conduce, aunque parezca paradójico, a cuestionar los presupuestos básicos de la modernidad filosófica. El proyecto finkiano se dirige contra la conciencia moderna y su primacía de la representación y la reflexión, en las que todavía ve aprisionado a su maestro Husserl; contra la tradición filosófica que separa entre naturaleza y espíritu, exterioridad e interioridad, que toma al sujeto aislado e individual como paradigma y principio originario, al que además tiende a interpretar con el modelo de las cosas; contra la metafísica de la luz y de la presencia de origen platónico, que resuelve todo movimiento y toda contradicción en la claridad del saber y en el ser como presente; contra el logocentrismo, la primacía del lenguaje y de la palabra, en el que todavía se mueve Heidegger. Todo ello por un camino original muy diferente al de otros proyectos que con objetivos semejantes se estaban desarrollando por los mismos años, como ya se ha señalado.

En este proyecto filosófico la noción de *mundo* juega el papel absolutamente central, noción que según Fink ha sido una de las grandes olvidadas en la historia de la filosofía occidental, a pesar de su irrupción poderosa en Heráclito, que pretende rescatar; noción que también es importante en Kant y en Hegel, hitos fundamentales en este proceso de recuperación. Proyecto de recuperación de una noción cósmica de mundo, más allá del

5. Sobre la interpretación de la filosofía madura de Fink desde el suelo y paradigma nunca abandonado de la fenomenología pero ampliado a la luz de la problemática ontológica heideggeriana y sobre todo tomando a Hegel como eje mediador e inspirador fundamental, cfr. el iluminador y muy completo libro de S. BERTOLINI, *Eugen Fink e il problema del mondo. Tra ontologia, idealismo e fenomenologia*, Mimesis, Milano/Udine, 2012.

mundo como horizonte de sentido tal como aparece tematizado en Husserl y Heidegger, para el que toma como hilo conductor las reflexiones de Hegel en la *Fenomenología del espíritu* sobre la dialéctica del *Ansich* y el *Fürsich*<sup>6</sup>. A esto dedicó el importante curso del WS 1950/51, publicado posteriormente con el título *Sein und Mensch. Vom Wesem der ontologischen Erfahrung*<sup>7</sup>, donde interpreta a Hegel como una fenomenología radical: como el esfuerzo por mostrar el fundamento de todo fenómeno.

## 2. CIELO Y TIERRA: EL ANÁLISIS DE LA EXPERIENCIA ONTOLÓGICA EN HEGEL

El objetivo de este curso es el análisis de la experiencia ontológica en Hegel como experiencia que la conciencia hace consigo misma, experiencia que es el movimiento y la contradicción del pensamiento; autoexperiencia que no es para Hegel la del hombre individual, sino la propia autoconciencia del absoluto. Esta experiencia la entiende Fink en último término como la experiencia del ser mismo, el movimiento de la conciencia, del pensamiento, como movimiento del ser mismo, como autoiluminación. La experiencia del movimiento y la contradicción del ser es la experiencia del ser y de la nada, que no hay que entender en clave subjetiva, como dualidad entre el saber y la ignorancia o la conciencia y la inconciencia.

El problema planteado apunta a la relación entre las cosas y el mundo, diferencia cosmológica más radical que la diferencia ontológica señalada por Heidegger, la diferencia entre ser y ente. Diferencia entre las cosas y el mundo en cuanto diferencia entre los entes individuales, objeto de nuestra experiencia, y el movimiento que los trasciende, recorre y circunda, el movimiento del surgir y el desaparecer de los entes, del darles un espacio y un tiempo. Nuestra tendencia a dirigirnos a las cosas hace olvidarnos del ámbito de su aparecer espaciotemporal, de su surgir y su desaparecer, que

6. En el curso publicado como *Existenz und Coexistenz* toma como hilo conductor análogo, con el mismo objetivo especulativo aunque con alguna diferencia de perspectiva, los análisis de Hegel sobre la eticidad, en el ámbito del espíritu objetivo (cfr. E. FINK, *Existenz und Coexistenz*, pp. 170-199).

7. Cfr. E. FINK, *Sein und Mensch. Vom Wesem der ontologischen Erfahrung*, Karl Alber, Freiburg/München, 1977.

no es nunca ni puede ser objeto, que no es como una gran cosa o un mero recipiente de las cosas.

En el análisis de la experiencia del movimiento de la conciencia lo que Hegel implícitamente piensa es la unitaria totalidad del ser, su iluminación y ocultamiento: piensa el mundo como lo cerrado de la tierra y lo abierto del cielo, distinción y terminología que ya había empleado Heidegger en *El origen de la obra de arte*, a la que Fink da un mayor alcance. De este modo se hace visible el mundo como disputa, como dialéctica radical entre la apertura e iluminación, que permite la individualidad y diferencia de los entes, y la unidad indiferenciada y oscura, de la que todo surge y a la que todo vuelve. Disputa eterna e irreductible entre tierra y cielo, *lethe* y *aletheia*, que es a la vez unidad, que es la *physis*, el poder que rige y gobierna el mundo, su movimiento infinito que abre y funda el espacio y el tiempo, dimensiones o coordenadas del ser –movimiento, espacio y tiempo– a menudo relativizadas o menospreciadas por la metafísica: el *entre* el cielo y la tierra es el lugar de las cosas, el lugar del aparecer y la diferencia, el ámbito de la individuación, donde cada cosa es realmente en sí misma pero sin dejar de pertenecer al movimiento unitario del mundo. La disputa de cielo y tierra, de luz y oscuridad, el día y la noche universales, ambos igualmente originarios y en equilibrio, es lo que funda la posibilidad del surgimiento de las cosas, ella misma está en cada cosa: la *Weltstreit* es la estructura fundamental de toda realidad, la hendidura que lo recorre todo. La distinción y dialéctica entre cielo y tierra es más radical, originaria y decisiva que la de ente y mundo, aunque ambas distinciones están íntimamente relacionadas.

Así pues, la experiencia ontológica, que no es otra cosa que la autoexperiencia del pensamiento, el autoconocimiento, es en último término experiencia del mundo, apertura al mundo: ésta es la condición trascendental de toda experiencia, el *a priori* originario en cuya claridad estamos ya antes de cualquier experiencia. Sólo desde la previa y radical apertura al mundo, desde la relación al mundo, se puede comprender la constitución de la experiencia humana, sólo desde ahí se puede comprender la estructura de la intencionalidad y la estructura sujeto-objeto, que son ya fenómenos derivados. Experiencia del mundo que es experiencia de la irresoluble e irreductible contradicción y dialéctica de sus dos momentos esenciales; experiencia a la que el propio Hegel acaba haciendo traición, todavía aprisionado en la metafísica de la luz, al dar la victoria a ésta sobre la oscuridad en el saber absoluto. Experiencia del mundo donde también topa la fenomenología más estricta con una grave limitación porque el

mundo no es nunca un fenómeno, no puede ser jamás un objeto describable o analizable, sino que es la condición y ámbito del aparecer de todo fenómeno y de todo objeto.

Pero esta apertura mundanal del ser humano no es algo abstracto o que opera simplemente en la conciencia reflexiva, como algo meramente cognoscitivo, o en algunos aspectos parciales del hombre. Frente al logocentrismo tan extendido en la modernidad occidental, y que todavía ve en el Heidegger posterior a la *Kehre* por entender el lenguaje como el lugar privilegiado de manifestación del ser, para Fink la apertura mundanal del hombre se revela en su concreta, práctica e histórica instalación mundanal, en su habitar. En última instancia, comprender el mundo es inseparable de la comprensión –autocomprensión– del habitar humano; comprensión que no es sólo la empresa más alta e importante de la filosofía sino que de alguna manera opera siempre en toda sociedad, en todo hombre y en toda acción: una vez más se muestra el autoconocimiento como pieza clave tanto de la vida humana como de la filosofía en todas sus dimensiones, aunque realizándose de modos y en niveles reflexivos diversos. A la comprensión filosófica, conceptual, especulativa del mundo y por tanto del habitar humano en el mundo se dirigen sus análisis sobre lo que denomina los fenómenos fundamentales –*Grundphänomene*– de la existencia humana, aspecto central y de gran alcance de su pensamiento, donde se anudan inseparablemente ontología, cosmología y antropología.

### 3. INDERWELTSEIN COMO HABITAR EL MUNDO

Aunque a los fenómenos fundamentales de la existencia se refiere constantemente en su obra de madurez, como nervio o hilo conductor que da concreción a sus reflexiones sobre la mundanidad, los elabora de modo especialmente extenso y sistemático en una serie de cursos que han ido viendo la luz; estos cursos son precisamente los que en estas páginas sintetizo y comento para presentar las líneas maestras del pensamiento maduro de Eugen Fink, objetivo de este trabajo. Concretamente se trata del curso del WS 1952/53, reelaborado y repetido en el WS 1968/69 y publicado como *Existenz und Coexistenz*, donde el análisis de la sociedad y comunidad humana le lleva a centrarse especialmente en el fenómeno del *eros*; el



del SS 1955, recogido como *Grundphänomene des menschlichen Daseins*<sup>8</sup>, la exposición más sistemática y completa de los cinco fenómenos fundamentales; el del SS 1957, publicado como *Spiel als Weltsymbol*<sup>9</sup>, una de sus obras más conocidas, en la que analiza el fenómeno del juego; el del SS 1964, aparecido con el título *Metaphysik und Tod*<sup>10</sup>, sobre la muerte; y, por último, los cursos de los SS 1962 y 1965, fundidos y publicados conjuntamente por el propio autor bajo el título *Traktat über die Gewalt des Menschen*<sup>11</sup>, sobre el trabajo y el dominio. Todos estos cursos, con sus acentos y perspectivas propios, tienen una profunda unidad, se entrelazan tanto conceptual como temáticamente y abordan continuamente las mismas cuestiones desde las diferentes ópticas; motivo por el cual aquí me referiré conjuntamente a todos ellos, sin especificar las referencias concretas, difíciles de precisar en las explicaciones tan generales e introductorias en las que aquí me moveré.

El hombre es esencialmente mundanal, de un modo más radical que cualquier otro ente, porque es el único que se abre comprensivamente a su propio ser, al resto de entes y al mundo; es el único *Weltoffen*, porque es la única esencia abierta: la *Weltoffenheit* es la genuina constitución ontológica del hombre. Lo más decisivo y definitorio del hombre, inseparable de su apertura a sí mismo, de su *Selbstoffenheit*, es su relación y referencia al mundo, su *Weltverhältnis*, su *Weltbezug*; no simplemente a las cosas que le rodean, sino al mundo en cuanto tal, trascendiendo los entes particulares. La relación con el mundo, su estar abierto a él, es un esencial estar en él, *InderWeltsein*, que es un habitar el mundo, habitarlo de un modo peculiar, abierto al mundo en cuanto tal. Esto engloba y fundamenta todos los aspectos de la vida humana, incluyendo todos los fenómenos de la vida social; igual de radical que habitar en el mundo es ser con los otros, *Miteinandersein*, toda comunidad humana se funda en último término en compartir el mundo, *Mitteilung der Welt*: el *InderWeltsein* y el *Miteinandersein*, cooriginarios e igualmente esenciales, recorren y dan sentido a todo fenómeno humano; todo ello como consecuencia de la esencia munda-

8. Cfr. E. FINK, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Karl Alber, Freiburg/München, 1979.

9. Cfr. E. FINK, *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960.

10. Cfr. E. FINK, *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart, 1969.

11. Cfr. E. FINK, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1974.

nal del ser humano, su ser abierto y en referencia al mundo en cuanto tal, lo verdaderamente radical y originario.

Ahora bien, para comprender en su profundidad el estar en el mundo no nos podemos quedar en un concepto meramente existencial del mundo, como el desarrollado especialmente por Heidegger en *Ser y tiempo*; es decir, el mundo originado en la humana donación de sentido, en un horizonte de sentido fundada en el actuar humano. Esta dimensión del mundo es real, pero es sólo uno de los aspectos, incomprensible sin el otro más radical; el concepto existencial del mundo debe ser completado y comprendido desde su relación con el concepto cósmico del mundo, el movimiento del ser y la nada, la inacabable disputa entre cielo y tierra: el mundo humano no es sino símbolo de lo cosmológico.

La idea de símbolo juega un papel central en la iluminación de la mundanidad del hombre que pretende Fink; el símbolo como relación entre la presencia y la ausencia, una totalidad dividida en dos partes que se reclaman y remiten mutuamente, una presente y otra ausente. La dialéctica fundamental del mundo, cielo-tierra, hace que la estructura fundamental de todo lo real sea dialéctica, todo es una disputa interna, una división o ruptura que implica una unidad compleja y dinámica, una unidad que rodea la diferencia y una diferencia que rompe la unidad: *Zwietracht* que es *Eintracht*.

Lo que de alguna manera aquí se plantea es una reelaboración de los dualismos que recorren la metafísica occidental al menos desde Platón; especialmente la distinción entre naturaleza o materia y espíritu o libertad, distinción jerárquica en el que uno de los términos acaba teniendo la primacía, que concluye interpretando al hombre como centauro, a imagen de los animales y de Dios. Frente a ello, lo que propone Fink es entender al hombre no como centauro, sino como cabeza de Jano, el dios romano de las puertas, representado habitualmente con dos rostros mirando en direcciones contrapuestas, uno mirando hacia afuera y otro hacia adentro. La dualidad lo atraviesa todo, pero la dualidad real no consiste en dos aspectos presentes de la realidad que se puedan dar uno junto al otro, y menos uno encima del otro, sino que se trata de la relación entre la dimensión de la presencia y la dimensión de la ausencia, dos dimensiones que no pueden ponerse una al lado ni encima de la otra pero que son inseparables. De ahí la primacía que otorga Fink a lo simbólico, tanto en su aspecto óptico, como constitución real de los entes, como ontológico, como acceso del hombre a la comprensión, incluso con mayor alcance que la vía concep-

tual. De hecho para este autor las experiencias comprensivas más radicales del hombre son las que otorgan la primacía a lo simbólico: el mito –incluyendo el arte y la poesía–, la religión y el pensamiento especulativo, la filosofía; negando expresamente que haya una relación progresiva o inclusiva entre ellas al modo hegeliano o ilustrado, como si mito y religión fueran modos defectuosos o provisionales de la filosofía. Son caminos diferentes, modos independientes y autónomos, no mutuamente subsumibles y cada uno con su propio alcance y sus propias limitaciones: modos de tratar con lo presente en su relación con lo ausente.

Puesto que todo está transido por la dualidad cósmica fundamental, también el habitar humano está constituido por ella; en concreto bajo la forma de la relación entre el hogar y lo extraño, *Heimat* y *Fremde*. Toda modalidad de habitar humano es una relación hacia lo acogedor, lo que protege, en lo que estamos seguros y confiados, y a la vez hacia lo extraño, lo amenazador, lo desconocido. Precisamente por estar arrojado a un mundo en donde la dimensión de lo extraño es insuperable, el habitar humano se caracteriza por la necesidad, *Not*: utilizando una expresión de resonancias orteguianas, el hombre es un ser esencialmente menesteroso. De ahí que necesite las cosas, las cosas se le convierten en necesarias y le hacen caer en la necesidad, forman parte no accesoria ni accidentalmente de su habitar concreto: *InderWeltsein* es no sólo estar con los otros hombres sino, igual de fundamental, estar con las cosas.

Hablar de las cosas en relación con el despliegue práctico del ser humano –práctico en el sentido de primario, previo a la distinción entre teoría y *praxis*–, como parte del mundo humano, implica hablar del significado de las cosas, de su significatividad –*Bedeutsamkeit*–, como aspecto constitutivo fundamental del mundo en cuanto concepto existencial, tal como lo desarrolló Heidegger en *Ser y tiempo*. Pero una vez más aquí Fink quiere corregir los análisis de Heidegger, que, al menos en la época anterior a la *Kehre*, no tiene en cuenta el concepto cósmico del mundo: la significatividad de las cosas no surge primariamente por su relación con el hombre, sino por su relación y remisión al mundo. Las cosas son símbolos del mundo, su presencia sólo es comprensible desde su remisión a lo ausente, al mundo, infinitud ausente que se hace presente en lo finito; del mismo modo que el uso que hace el hombre de las cosas es sólo también comprensible por la relación de éste con el mundo, de su habitar en él. Por supuesto que la mayoría de usos cotidianos de las cosas, superficiales y meramente funcionales, olvidan y son ciegos ante este aspecto simbólico; pero por debajo siempre late la verdadera cercanía con las cosas que hace

sospechar el misterio del mundo, en la que habitan el mito, la religión y la filosofía, y que se revela también en fenómenos sociales como la fiesta o el culto.

#### 4. LOS FENÓMENOS FUNDAMENTALES DE LA EXISTENCIA HUMANA

Así pues, el *InderWeltsein* del hombre es inseparable del *Miteinandersein*, del ser con las cosas y de la dialéctica *Heimat-Fremde*: ésta es la constitución formal de la existencia. Pero la aproximación formal no es suficiente, la existencia real se manifiesta en los fenómenos vitales concretos que revelan fenoménicamente esta estructura, que por tanto revelan el mundo, que en sí mismo no es aprehensible por conceptos. Para Fink, todos los fenómenos vitales reales y concretos se pueden reducir a cinco fenómenos básicos, los *Grundphänomene*, que conforman la estructura empírica e histórica de la vida humana<sup>12</sup>; fenómenos que se erigen por tanto en símbolos privilegiados del mundo, vías de acceso, de apertura, de experiencia de él: formas de realizar el comprender, comprensión de sí, del ser y del mundo, no de un modo reflexivo o consciente, sino realizado con su ser pleno, de un modo no temático sino operativo, desde dentro de la propia realización vital. Estos fenómenos son el amor *-Liebe-*, la muerte *-Tod-*, el trabajo *-Arbeit-*, el dominio<sup>13</sup> *-Herrschaft-* y el juego *-Spiel-*. Ellos son los fenómenos fundamentales de la existencia humana porque son inderivables, no se pueden derivar o reducir a otros fenómenos, y acompañan al hombre desde que es hombre, aunque su concreción o presencia históricas varíen; además, de ellos se derivan o surgen todos los otros fenómenos de la existencia. Aunque cada uno tiene su modo de ser propio irreductible, no se dan aislados ni separados, sino que permanentemente se entrelazan y remiten unos a otros. Remisión y entrelazamiento mutuo que no es una unidad de paz y armonía, sino que están en tensión y conflicto continuos: en ellos late la división interna del ser humano, su permanente inquietud y movimiento, su anhelo de ser entero. No sólo la

12. Alusión a la división que elabora Julián Marías en *Antropología metafísica* entre la estructura analítica y la estructura empírica de la vida humana, esquema que aplicado a Fink emplea Javier San Martín en las páginas anteriormente citadas.

13. En ocasiones denominado también guerra *-Krieg-* o lucha *-Kampf-*.

dialéctica entre ellos revela el carácter dialéctico del mundo y del hombre sino que cada uno de ellos, símbolos al fin y al cabo, tiene una estructura internamente dialéctica.

Los fenómenos que de algún modo tienen una primacía genética, en cuanto que se los puede considerar como los que instituyen la existencia humana, son el amor y la muerte. Entre ellos hay una relación esencial, una mutua remisión en la que el amor actúa como *Heimat* y la muerte como *Fremde*, el anhelo de la fuerza de generación por superar el poder de la aniquilación, experiencia de la finitud a la vez que de la inagotabilidad del mundo. También cada uno de ellos se apoya en una dualidad fundamental, fundan una división entre los hombres, división que es a la vez unión, unidad dialéctica: la división de los sexos, la división entre hombres y mujeres, por un lado, y la división entre muertos y vivos, por otro. En el *eros*, en la relación entre los sexos, se experimenta fuertemente la individualidad, la libertad –la dimensión del cielo, de lo abierto, de la diferencia–, a la vez que la dimensión pánica de la existencia, el poder de la generación, el poder infinito de la vida como corriente que se transmite de generación en generación –la dimensión de la tierra, del fundamento oscuro unitario. El amor, en definitiva, es experiencia del surgir y del desaparecer, es experiencia del mundo.

Lo mismo en la muerte: ante la propia muerte uno experimenta fuertemente la propia individualidad, pero en la experiencia social de la muerte, de la muerte de los otros, uno experimenta el fundamento oscuro unitario del que todo surge y al que todo vuelve, la negación de la figura finita. Pero lo que otorga un papel ontológico especial a la muerte es que es experiencia de la dimensión de la ausencia, del más allá de la presencia, de la nada como elemento constitutivo del mundo, es experiencia de la insalvable dialéctica entre el ser y la nada, de un no-fenómeno, de una retirada del mundo de los fenómenos pero que atraviesa y determina todo fenómeno humano, la experiencia de una nada que quiebra el horizonte de la presencia de todas las cosas para el hombre. Por otra parte, el amor y la muerte son el fundamento de la comunidad humana –vínculo de la sangre, vínculo de las generaciones, al que no es ajeno el vínculo voluntario entre libertades, juego de unidad y de dualidad– y de la experiencia del tiempo, son vivencia del pasado –los ya muertos, las generaciones anteriores– y del futuro –los hijos, las generaciones futuras.

Amor y muerte son el suelo oscuro y unitario de la vida, la dimensión de la tierra, de lo que permanece oculto, *Fremde*, mientras que el trabajo y

el dominio se mueven en la diferencia, en la dimensión del cielo, *Heimat*: estos dos últimos fenómenos son los que generan la diferenciación y articulación social, los que, junto con el juego, todo el ámbito de la cultura, dotan de contenido y movimiento a la historia. Entre ambos también hay una relación mutua esencial, con tendencia a la transferencia de sentido y conceptos, como se puede apreciar en Hegel y Marx, donde se emplean categorías de uno para comprender el otro. Cada uno de ellos supone asimismo una división fundamental: la división entre el hombre y la naturaleza en el trabajo y la división entre los hombres en el fenómeno del dominio. En el caso del trabajo, la relación con la naturaleza es a su vez de doble faz, dialéctica; es a la vez madre y enemiga, *Heimat* y *Fremde*: el trabajo como colaborar con la fuerza generatriz de la naturaleza, que da sus frutos, y en el que se experimenta la impotencia del hombre –la agricultura como paradigma–, frente al trabajo como luchar contra la naturaleza, violentarla y transformarla, en el que se experimenta el poderío de la libertad humana –la artesanía como paradigma–: dialéctica de la hoz y el martillo, la amistad y la enemistad con la tierra. Carácter ambivalente del trabajo, experiencia de la necesidad y de la grandeza del hombre, satisfacción de necesidades naturales y expansión del poder humano, autoextrñamiento en las cosas y autoproyección y conquista: unión de contrarios que es esencial en la vida, ambivalencia y doble faz constitutiva de todos los fenómenos fundamentales.

También sobre una relación de doble faz opera el dominio, que es el ámbito de la política, cuya categoría fundamental es la división de los hombres entre amigos y enemigos, siguiendo la célebre conceptualización de Carl Schmitt: hay amigos y hay enemigos, *Heimat* y *Fremde*, disputa fundamental que a la vez genera unidad. Ambivalencia del dominio humano, que es bendición en la medida en que limita la violencia y tiende a la institucionalización y a estabilizar las relaciones de poder, pero maldición en la medida en que rompe la fraternidad humana, en que divide a los hombres entre dominadores y dominados. Conflictividad con la naturaleza y entre los hombres como símbolo de la conflictividad del mundo, la guerra como padre de todas las cosas, como ya señaló Heráclito, la guerra como el poder de la individuación, donde rige la violencia de la diferencia elevándose sobre el cimiento de unidad que son el amor y la muerte, aspectos cuya tensión dialéctica genera la inquietud de la existencia: la dimensión de la vida individual se asienta en tensión de polaridad sobre la dimensión pánica de la existencia, la corriente vital que nos une con todos.

El juego, en el que de acuerdo con el significado más amplio que tiene el término alemán *Spiel* se incluyen las artes representativas, es un fenómeno a todas luces peculiar en los esquemas dialécticos de los que se sirve Fink. Si amor y muerte tienen una mutua relación dialéctica y en esta unidad mutua se relacionan dialécticamente con el trabajo y el dominio, a su vez como cierta unidad dialéctica, el juego no se empareja dialécticamente con ningún otro fenómeno. Esto apunta justamente a la función peculiar del juego en la vida humana: es la recreación de todos los fenómenos fundamentales en el ámbito de la irrealidad, de la imaginación, de la apariencia –dualidad realidad-apariencia, que es la dualidad que aquí opera. El fenómeno del juego no tiene un contenido propio, sino que su contenido viene dado por el amor, la muerte, el trabajo, el dominio y el juego, el contenido de la propia vida, pero todos ellos recreados como figuras o imágenes irreales, sin consecuencias, reversibles, como tentativas o vías de exploración: el juego tiene en sí mismo y de suyo un carácter manifestativo, simbólico, hace presente lo esencial de las cosas en toda su amplitud y profundidad. Si todo empeño de comprensión reflexiva requiere un necesario distanciamiento del objeto a comprender, condición que otorga a la vida humana, siempre sumergida en sí misma, esa peculiar autoignorancia de la que hace gala, es precisamente el juego lo que nos permite distanciarnos de los fenómenos fundamentales, es por tanto lo que nos permite comprender reflexivamente la vida humana; de ahí que el juego, el modo humano de tratar con el mundo de la posibilidad, tenga una relación fundamental con el arte, la ciencia, el conocimiento y la libertad, que se mueven en su ámbito. Por todo ello es el juego el símbolo privilegiado del mundo, recrea y hace ver el mundo, a pesar de que de él no hay distanciamiento posible. No por azar Fink toma el juego como concepto –no mera metáfora– para comprender el mundo en su totalidad y en su inacabable movimiento dialéctico: el juego del mundo y el juego de opuestos o contra-juego –*Gegenspiel*– de las direcciones contrarias que mueven, atraviesan y quiebran la totalidad del cosmos, de la vida humana y de sus fenómenos fundamentales.

Fenómenos, por otra parte, que en la medida en que revelan la relación humana con el mundo, su estar y habitar el mundo, revelan también la esencia originariamente social del hombre, su originario estar junto con otros hombres: el hombre no es nunca primariamente un individuo autónomo, un mero hombre, sino que es siempre ya de entrada *Mitmensch*. Los fenómenos fundamentales no surgen de la idea típicamente moderna de individuo ni suponen la comunidad humana como mera unión o suma de

individuos. Por el contrario, ellos revelan y articulan el modo humano de ser siempre en relación y dependencia con los demás, son modos de la relación consigo, de *Selbstverhältnis*, que no es la reflexividad de la conciencia sino la apertura siempre social que funda la conciencia. Sin ir más lejos, los modos históricos de concretarse estos fenómenos y las instituciones que ellos generan son horizontes e interpretaciones de sentido heredadas en los que se mueve toda vida humana, lo quiera o no. Esencia social que es consecuencia de la esencia mundanal del hombre: estar en el mundo es siempre un compartir el mundo, es siempre vivir en común, en la comunidad de los hombres que viven en un mundo común. Fenómenos que por lo mismo guardan una relación esencial con el uso de las cosas, algunas de las cuales se convierten en símbolos privilegiados de estos mismos fenómenos y por tanto en símbolos de la apertura al mundo, negando de nuevo la imagen del sujeto aislado y desligado de las cosas que le rodean.

## 5. CONSIDERACIONES FINALES

Para finalizar estas páginas, me gustaría subrayar algunos aspectos del pensamiento maduro de Fink que me parecen especialmente interesantes en el contexto de los debates filosóficos contemporáneos, como una vía alternativa sumamente rica y sugerente que puede ayudar a escapar de algunos callejones sin salida.

En primer lugar, la nítida y repetida afirmación del carácter internamente complejo, multifacético y, por tanto, dinámico de la vida humana puede ayudar a poner en guardia frente a la tendencia del pensamiento racional a la unilateralidad y la simplicidad. La comprensión filosófica de la vida humana tiende fácilmente a reducir la explicación a una única faceta, dimensión o principio, negando como molesta o incómoda la complejidad e incluso carácter contradictorio del hombre, las tensiones que le atraviesan y le dan vida. Del mismo modo la afirmación del carácter complejo y dinámico de la realidad misma, del mundo, supone una reivindicación de un modo más rico y complejo de conocer y de acercarse a la realidad, sin caer en los extremos del escepticismo ni de las cómodas simplificaciones que parecen dejarlo todo resuelto.



Por otra parte, el doble aspecto de cierre, de oscuridad, y de luminosidad, de apertura, de la realidad tiene importantes consecuencias para entender el modo humano de conocer y de estar en la realidad. Esta dualidad permite fundamentar y afirmar el valor de la razón y del conocimiento conceptual, pero a la vez pone en guardia de tomarla como la única y unilateral vía de comprensión. En la dimensión del cielo es donde se mueve cómodamente la razón, es el ámbito de lo apresable por ella, pero la dimensión de la tierra no se puede conocer por la luz del concepto, sólo se accede a ella por la oscura sospecha. De ahí la importancia para Fink de la vía simbólica, de las costumbres, de las tradiciones, de las instituciones, de los códigos éticos: modos en los que se revela la profundidad no del todo transparente del habitar humano frente a los reduccionismos racionalistas, excesivamente apresurados en elaborar explicaciones que no dejan nada fuera ni en la penumbra del misterio. El hombre no es sólo libertad, claridad, ser para sí, sino que también hay en él un fundamento oscuro.

Además, la reivindicación matizada y no unilateral, pero no menos enérgica, de la razón va de la mano con una comprensión más profunda y radical de ella. Si lo decisivo en el hombre es su esencia y apertura mundanal, hablando de mundo en sentido cósmico, más allá de toda figura existencial o incluso antropomórfica, esta mundanidad debe ser la clave para entender todo aspecto de la vida humana, incluyendo la razón, el *logos*. De este modo, para Fink el *logos* humano no es una capacidad meramente subjetiva, la razón humana no reposa sobre sí misma, sino sobre la *Weltvernunft*: el *logos* es primariamente el *logos* del mundo, el movimiento del aparecer y mostrarse de los entes, el orden, los límites y diferenciaciones que surgen de la eterna disputa entre el cielo y la tierra, de la que el *logos* humano es reflejo y participación. Precisamente por estar abierto al mundo y participar del *logos*, la autoconciencia del hombre contiene en sí todos los entes del mundo, en su relación consigo está esencialmente abierto al mundo, a todos los entes y a su propio ser, es todo lo contrario de una subjetividad hermética, aislada o cerrada sobre sí.

En definitiva, si el proyecto finkiano guarda una fuerte analogía con otros proyectos filosóficos contemporáneos por su pretensión de huida de la modernidad, de todo lo que huele a filosofía de la conciencia o subjetivismo, de los excesos del idealismo, el autor alemán no va por la vía de la disolución o rechazo de la razón o del sujeto, sino que a lo que apunta es a una rectificación del modo de comprender el sujeto y la racionalidad, a un nuevo modo de comprender la autocomprensión esencial de la vida humana por la vía de la afirmación del carácter radicalmente trascendente, mun-

danal del hombre. Proyecto que es en último término una ampliación y enriquecimiento del camino del pensar, puesto que la filosofía, más que doctrinas o conclusiones, no es sino un camino que hay que ir permanentemente abriendo y explorando.