

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

Doctorado en Filosofía



La pregunta por la experiencia originaria a través de la noción finkeana: “El juego como símbolo del mundo” a la luz de una fenomenología meóntica.

Tesis para optar por el grado de
Doctor en Filosofía contemporánea

Presenta
Uriel Delgado Páez

Director de tesis Dr. Ricardo Gibu Shimabukuro

Enero de 2020

A mis padres y familia

A mis profesores

Ver un Mundo en un Grano de Arena
Y un Cielo en una Flor Silvestre
Sostener el Infinito en la palma de tu mano
Y la Eternidad en una hora.

William Blake
Augurios de inocencia
(Fragmento)

Índice	4
Prólogo	9
Introducción	14
Preámbulo: La relación Fink – Husserl 1925-1938	20

PRIMERA PARTE

LA DELIMITACIÓN DEL PROBLEMA DEL ACCESO A LA CONSTITUCIÓN ORIGINARIA

CAPÍTULO I

LA CRÍTICA FINKEANA A LA SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL DE HUSSERL Y A LA TRASCENDENCIA HEIDEGGERIANA: EL CAMINO QUE REVELA EL PROBLEMA DEL MUNDO	47
1.1.-Fink y la primera verdad de la fenomenología	50
1.2.-La crítica de Fink al esquema conceptual de la experiencia trascendental	53
1.2.1.-Fenomenología de la fenomenología: la tensión del yo en la reducción y la aporía de la proto-temporización	57
1.2.1.1.-Crítica a la subjetividad trascendental: la tensión de los tres yos	58
1.2.1.2.-El análisis del proceso constitutivo originario: la aporía de la proto-temporización	61

1.2.2.-La vía ontológica: La lectura finkeana de la trascendencia en la ontología fundamental de Heidegger	63
1.2.2.1.-Crítica a la trascendencia como correlación óptica	68
CAPÍTULO II	
EL TRAYECTO DE FINK HACIA EL PROBLEMA DEL MUNDO	
2.1.-La vía de acceso a la filosofía originaria: Metafísica Ontogónica	71
2.1.1.-Origen y aparecer: Metafísica ontogónica como transición a una meóntica del Origen	72
2.2.-La cosmología de Fink como conceptualidad del Mundo	77
2.3.-La reinterpretación meóntica del mundo como lo predado originario: El Mundo como primera actualización del Absoluto meóntico	80
2.3.1.-Mundo y ser: Noción pre-filosófica de lo que está siendo: lo intramundano	81
2.3.2.-El Mundo en sí mismo no es intramundano	85

SEGUNDA PARTE

EL ACCESO AL MUNDO DESDE EL JUEGO HUMANO

CAPÍTULO III

LA CRÍTICA AL JUEGO EN LA TRADICIÓN	94
3.1.-La interpretación tradicional del juego en la metafísica: Platón y el juego como imagen-reflejo	94
3.1.1.-La transición a la delimitación del problema de la perspectiva de la	

imagen hacia el carácter simbólico del juego	97
3.2.-La interpretación mitológica del carácter de irrealidad del juego-culto	100
3.2.1.-El carácter simbólico de la perspectiva mítica del juego	105
3.2.2.-La estructura del culto humano	106
3.2.3.-La conexión en el culto con una totalidad	107
3.2.4.-El momento del culto humano	110
3.2.5.-Sacerdote y técnica sagrada	112
3.2.6.-Tres razones del aparecer del sentido originario del culto-juego	113
3.3.-La mundanidad (<i>Weltlichkeit</i>) del juego en contraste con su interpretación metafísica y mitológica	119
CAPÍTULO IV	
EL ACCESO AL MUNDO DESDE EL JUEGO HUMANO	123
4.1.-El juego como vía de acceso al juego del Mundo: La apercepción del juego	123
4.1.1.-Antecedente: La conciencia de imagen como aprehensión analógica en Husserl	125
4.1.2.-La triple estructura fenomenológica de la conciencia de imagen	127
4.1.3.-La ventana como umbral hacia el mundo de la imagen en Fink	129
4.1.4.-Modificación de la neutralidad y el “como si” del acto medial	131

4.1.5.-La apercepción del juego como modificación de la neutralidad en Fink	134
4.2.-Realidad y apercepción del juego: el aparecer de una irrealidad en el juego humano	136
4.2.1.-El tratamiento simbólico del aparecer del juego intramundano	136
4.3.-La no realidad del juego: La interpretación del juego humano desde su carácter de irrealidad. (<i>Der Unwirklichkeitscharakter des Spiels</i>)	140
4.3.1.-El carácter de irrealidad del juego humano visto desde la perspectiva común de lo “no serio” (<i>unernst</i>)	142
4.3.2.-En el carácter de irrealidad del juego radica la aparición del juego	145
4.4.-El Mundo y el aparecer intramundano del juego humano	147
4.4.1.-Mundo y apariencia: el aparecer del ente	153
4.4.2.-El comparecer como tratamiento del aparecer del ente en la tradición filosófica	153
4.4.3.-Doble sentido del aparecer: comparecer y parecer	158
4.4.4.-Aparecer como Parecer (<i>Vorschein</i>)	159
4.4.5.-El movimiento del aparecer como médium Absoluto: salir-a una región	160

4.4.6.-El mundo como región de todo aparecer: El mundo como médium absoluto	166
4.5.- El aparecer del juego del Mundo en el juego humano	169
4.5.1.-El ánimo lúdico (<i>spielstimmung</i>) como prototipo de devenir apariencia	172
4.5.2.-La metáfora cósmica como arquetipo de devenir apariencia	176
4.5.3.-El juego del Mundo: Devenir apariencia	181
Conclusión: Lo lúdico como experiencia trascendental del Mundo	184
Bibliografía	189

Prólogo: La experiencia lúdica como horizonte filosófico trascendental

Desde sus inicios el pensamiento racional ha sido un pensamiento que posee como fundamento un carácter práctico, el concepto de lógica como despliegue del *logos* proviene del concepto *legein*, que nos remite a la actividad de recolectar, distinguir y ordenar. Lo que queda fuera o está al margen del *logos* se entiende desde una vieja metáfora agrícola que se refiere a sobrepasar la lira o porción de tierra comprendida entre dos surcos, de ahí que, quien intente sembrar fuera de la lira comete el acto de *de-lirar*; esta idea contiene dos connotaciones fundamentales: exceso y esterilidad, por lo que el delirante se afana inútilmente en cultivar una suelo que no da fruto¹. Esta metáfora nos permite realizar un modelo mental que delimita y nos da acceso a comprender la naturaleza práctica del pensamiento racional. El hilo conductor de la tradición filosófica se fundó bajo un tipo de racionalidad orientada a dar resultados bajo los procesos intrínsecos a un fundamento o principio de razón. Proyectar el dominio del principio de razón suficiente del conocimiento (la lógica) hacia el principio de razón suficiente de la realidad (el devenir) es, según Schopenhauer un “truco de bolsillo”.

Desde la perspectiva donde la lógica opera como el principio de razón suficiente del conocimiento se puede entender cómo el conocimiento exige ser fundado por un proceso que bajo un método lógico dé frutos y se fundamente. El juego humano no ha escapado a esa tradición —y aunque con notorias excepciones—, intentado justificarlo —desde una perspectiva logocéntrica— a partir de un principio de razón orientándolo intrínsecamente hacia el dominio del *logos*, sea para fines pedagógicos, sea para explicar el arte o la cultura, sea para categorizar al hombre como un *homo ludens*, o para utilizarlo en aras de encontrar, en las regularidades del mundo, anticipaciones al devenir de los fenómenos humanos, mediante metáforas sobre el

¹ Cf. Remo Bodei, *Las lógicas del delirio*. Cátedra. Madrid, 2002. Pág. 9.

sentido del mundo y la existencia humana. Todas estas explicaciones dejan al juego a expensas de los límites semánticos y sintácticos intrínsecos al lenguaje articulado buscando tematizarlo, analizarlo, conceptualizarlo o categorizarlo.

Es verdad que en algún punto el juego humano se desliza hacia la ambigüedad propia de lo indeterminado, ubicándose en una ambivalencia que lo aleja de los asuntos considerados serios de la vida diaria. Independientemente de esta aproximación es viable plantear una perspectiva que radicalice y trate de esclarecer el juego simple y llanamente como experiencia, es decir, como vivencia lúdica que abarca la posibilidad de ser asida más allá de cualquier concordancia respecto a un fundamento, utilidad o principio de razón. Aquel que se acerca al juego puede ser visto como alguien que simplemente busca adentrarse en un tipo de experiencia específica, irrumpiendo en él con la menor cantidad de obcecaciones racionales posibles, tratando de penetrar en la experiencia lúdica en su sentido más originario y vivir su acontecer desde dentro, no con la intención de realizar una reflexión filosófica que nos lleve a nuevas teorías o formulaciones conceptuales, sino como la pura vivencia de un tipo de experiencia que atiende al origen de un ser que deviene en aparecer y el cual rebasa la naturaleza ontificada de la realidad humana.

Los planteamientos de Eugen Fink posibilitan el acercamiento al juego humano desde el devenir de su propio aparecer, aparecer que puede ser vislumbrado a la luz de su constitución como lo que da cuenta del origen de una totalidad. Para Fink el juego como totalidad tiene la característica de establecer una relación simbólica con aquello que sin ser intramundano en sí posibilita lo intramundano, a saber: el Mundo. Desde esta perspectiva la experiencia lúdica es una experiencia que da cuenta del origen del aparecer y desaparecer de una totalidad, es una experiencia tanto de completud como de vacío, lo que esto significa es que en el juego humano

se habilita el acceso a un tipo de relación originaria, un tipo de relación que se constituye entre lo dado al interior del mundo y lo que Mundo en sí mismo es.

Desde sus años de estudio en Friburgo, Fink se da cuenta de que la experiencia de la realidad como realización fáctica de la vida será siempre una experiencia que sobrepasa el dominio del lenguaje conceptual, y que en el intento de asir la originación de la constitución propia de la realidad al interior de la conciencia, las operaciones de ontificación intrínsecas a los procesos constitutivos quedarán siempre incompletas. Esta perspectiva —planteada a la luz de las nociones propias de una fenomenología meóntica— da cuenta que, en los intentos intrínsecos a los procesos de conceptualización de la constitución de los fenómenos humanos al interior de la conciencia, surge el problema proveniente de la perspectiva proto-genética de la dimensión no óntica de cada fenómeno al interior del mundo.

Sin embargo, para Fink hay una vía de acceso que nos permite inmiscuirnos en un tipo de experiencia más originaria que aquella que nos ofrecen las operaciones que intentan esclarecer conceptualmente el origen, constitución y relación del carácter *a priori* de lo real; en el juego humano se hace viable el acceso a una vivencia particular desde la cual es posible descifrar —simbólicamente— el origen y forma de la constitución de la Totalidad, esta vivencia deriva en una experiencia que trasciende la naturaleza óntica de los actos intramundanos. En el juego se da la posibilidad —aunque sea de manera fragmentaria— de acceder a un tipo de relación que articula lo intramundano con aquello que, sin ser en sí mismo intramundano, lo posibilita, a saber: el Mundo como totalidad, dándose por lo tanto, un tipo de experiencia que se sitúa más allá de las pautas establecidas por la tradición conceptual centrada en el *logos* y sus métodos.

Fink plantea que, al interior de la experiencia lúdica como la consecución de un determinado temple de ánimo, surge el aparecer de un resplandor de magnitud ontológica; este brillo es el reflejo del aparecer del mundo en su dimensión no óptica, es el aparecer de lo Absoluto como Absoluto y como Nada; como Totalidad que en sí misma posee su propia negación. Para Fink esta es la experiencia del acceso al mundo que en el juego intramundano se da como el aparecer de un resplandor propio a su reflejo, es la experiencia de la Totalidad brillando efímeramente en la parcialidad como destello del Todo en la nada; lo cual es —en otras palabras— un tipo de experiencia trascendental. De ahí que esta experiencia de totalidad al desplegarse tan profundamente al interior del ser humano se asocie a nociones como felicidad o completud, como reboamiento del mundo interior y deslindada de los aconteceres inmediatos de la denominada vida seria. Sin embargo, es verdad que al mismo tiempo que la experiencia lúdica es completud es también su propia negación, es experiencia de vacío y de nada, es desvanecimiento de toda constitución, es realización pero también frustración, es la experiencia primordial de la relación entre poder y no-poder.

Irónicamente en la ambigüedad y en lo reducido del juego uno se encuentra con una experiencia tanto de completud como de vacío. Es desde esta perspectiva que subyace el interés de presentar el juego como un tipo de experiencia trascendental, un tipo de experiencia que está conectada con la naturaleza originaria de la realidad y nos muestra su carácter meóntico, es decir, no óntico. No es casualidad por ejemplo, que pensadores como Baudrillard propongan la seducción como el juego humano por antonomasia, la experiencia del amor como experiencia originariamente lúdica.

Introducción

La tesis de la presente investigación sostiene que, desde una perspectiva finkeana, el juego da cuenta de un tipo de experiencia trascendental. El recorrido tendrá como eje la idea del *juego como símbolo del mundo* abordada desde una perspectiva meóntica. Esta concepción antes de ser una enunciación meramente especulativa, responde a una caracterización simbólica del acontecer del juego intramundano donde la experiencia lúdica posibilita una relación entre subjetividad y mundo como Totalidad. De este modo se establece una forma más originaria de dar cuenta de una relación ya no entre dos cosas intramundanas, sino entre algo intramundano —el jugador— y algo no intramundano: el aparecer de la Totalidad que se refleja en el acontecer del juego al interior del mundo.

La pregunta filosófica fundamental —la pregunta por lo trascendental— permite plantear que en el aparecer del mundo en el acontecer del juego intramundano, lo que se manifiesta es el carácter originario de lo Absoluto meóntico, que no es otra cosa que el emerger fenomenológico de la relación entre Origen y Aparecer, es decir, el surgir del devenir que da cuenta tanto del Ser como del No-Ser.

Para lograr esto el primer paso será establecer la crítica de Fink a la subjetividad trascendental de Husserl y a la ontología fundamental de Heidegger, dado que éstas no alcanzan a explicar la constitución originaria última ni logran esclarecer el fondo de la experiencia del mundo. El trabajo de Fink en Friburgo en los años previos a la Segunda Guerra, es un intento por plantear una filosofía que aspire a ir más allá de las circunspecciones arraigadas en la relación entre sujeto y objeto. Dado que el mundo no se reduce a la experiencia subjetiva que tenemos de él ni coincide con algún proceso constitutivo, Fink se propone dar cuenta de la correlación

fundamental de la experiencia del mundo a la luz de la pregunta filosófica fundamental, es decir, la pregunta por el Ser como manifestación primaria de la realidad, así como sus características y sentido.

Desde su llegada a Friburgo, Fink muestra un interés en comprender la estructura dinámica que atiende al origen de los seres en el mundo, es decir, aquella correlación que posibilita la constitución de los seres que están siendo a partir de una filosofía meóntica, noción que tiene como fundamento una relación intrínseca entre lo óntico y lo no óntico, es decir, entre lo que se constituye como ente y aquello que es su propia negación, su no ser. Esta es una filosofía que atiende al origen de la correlación originaria entre lo que está siendo y aquello que posibilita su constitución pero que no es óntico y que claramente no es la subjetividad trascendental o la trascendencia del *Dasein*.

Por lo tanto, la meóntica será la noción que permita dar cuenta de la radicalidad última de la constitución originaria y será tematizada por Fink bajo los parámetros de una lógica básica del origen, lógica constituida por un núcleo que puede ser abordado desde conceptos fenomenológicos. Estos conceptos deberán ser conceptos meónticos si es que realmente aspiran a la descripción originaria de los fenómenos; por eso estos conceptos deberían dar cuenta de su propia negación, de ahí que deberán ser “meontificados” es decir, deberían abarcar el no ser del ser que está siendo. Si esto es así, entonces la correlación originaria fundamental, la pregunta filosófica básica, solamente podrá ser planteada desde la perspectiva de lo que está siendo, es decir, a partir y desde lo intramundano.

Sin embargo, para Fink, esta perspectiva meóntica que plantea la necesidad de la meontificación de los conceptos fenomenológicos, abre la posibilidad de pensarla en relación a

un límite fundamental, aquél que da cuenta de la relación entre Absoluto y Nada desde una perspectiva meóntica. Esta mirada posibilita plantear al Absoluto como un Absoluto de Nada, como un Absoluto que contiene ya su propia negación. Con esto Fink pretende ir más allá de Husserl y Heidegger, pues pone el énfasis en la relación dada no a partir de las cosas que están siendo al interior del mundo, sino a partir de la relación entre aquello que está siendo en el mundo y aquello que posibilita que todas los seres al interior del mundo sean; sin ser eso mismo algo intramundano.

El mundo no siendo intramundano, es decir no óntico, posibilita el ser de los entes en el mundo, es decir, posibilita lo intramundano. Es por esto que la noción de mundo como tal es planteada en términos de un Absoluto meóntico, pues *será el mundo lo que queda definido a partir de su carácter no óntico*. Dado que la pregunta filosófica fundamental se centra en la relación originaria entre lo ya constituido (lo óntico) y lo que posibilita esa constitución misma (lo no óntico) la perspectiva que permite fijar la correlación originaria entre lo óntico y lo no óntico será la perspectiva cosmológica centrada en la noción de mundo.

A partir de esto, en la segunda parte del trabajo se planteará el problema del acceso a esta correlación originaria. El hilo conductor para abordarlo será la noción de mundo, dando cuenta en primer lugar, que el mundo no es accesible apelando al método fenomenológico, puesto que éste no alcanza por definición a plantear una descripción de lo no óntico ni logra trascender el ámbito de lo que está siendo, es decir, únicamente puede dar cuenta de descripciones respecto a lo intramundano. Fink recurre por lo tanto, a un fenómeno humano fundamental: el juego humano en el mundo.

El juego humano como fenómeno intramundano es para Fink la vía de acceso a la experiencia de la correlación constitutiva fundamental: *en el juego humano es viable acceder aunque sea de manera fragmentaria al aparecer que origina la correlación entre lo óptico y lo no óptico*, entre el mundo (Absoluto meóntico) y lo intramundano. Es decir, la posibilidad de acceso al mundo para Fink, el acceso a la correlación originaria se hace viable en el juego humano cuyo carácter fundamental es el de la irrealidad (*Der Unwirklichkeitscharakter des Spiels*)².

Una vez establecida esta perspectiva, se planteará en qué sentido el aparecer del carácter de irrealidad del juego se ha malinterpretado en las dos perspectivas fundamentales que ha tenido el juego humano en la historia del pensamiento: la metafísica y la mitológica. Mediante este análisis, Fink dará cuenta de que el aparecer del carácter de irrealidad intrínseco al juego ha sido errado en estas dos interpretaciones; de ahí una tercera opción: el aparecer del juego debe ser planteado antes que otra cosa, no en términos metafísicos y/o mitológicos, sino en términos simbólicos, es decir como el aparecer de una relación entre fragmento y completud. A partir de esto lo que se podría decir es que gracias al aparecer del juego humano en el mundo es que el carácter de irrealidad del juego del mundo se puede reflejar en un fragmento intramundano. Este reflejo brilla cuando el ser humano juega y resplandece en una fragmentariedad intramundana, es por eso que este reflejo del aparecer del mundo debe ser planteado en términos simbólicos mediante el recurso de la metáfora cósmica, la cual dice que el juego es el símbolo del mundo.

El mundo que se refleja en el juego humano gracias al resplandor de su aparecer, da cuenta de aspectos intrínsecos al mundo mismo como totalidad, los cuales se manifiestan en el

² Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Cathrin Nielsen and Hans Rainer Sepp. Freiburg / München. Karl Alber, 2010. p.79. En adelante citado como SAW.

acontecer del juego intramundano. Es así que en el juego humano que acontece en lo intramundano se accede de manera fugaz y fragmentaria al aparecer del mundo (*juego del mundo*), es decir, a su carácter de irrealidad, carácter que se refleja en el acontecer del juego. Cuando esto sucede, en el juego humano brillan características que son intrínsecas al juego del mundo, características como su auto fundamentación, su carencia de objetivo y de valor en sí mismo. Y es en ese acontecer que puede decirse que *se logra un acceso a la constitución originaria fundamental de la experiencia del mundo*. Se trata de una experiencia que responde a los caracteres propios de una caracterización meóntica, puesto que esta experiencia da cuenta del borde del aparecer originario, del límite fundamental entre ser y nos ser, entre Absoluto y Nada. Dar cuenta de esta experiencia es dar cuenta de la constitución de una experiencia trascendental, la cual en términos finkeanos responde a la denominación del Absoluto meóntico, es decir, al juego del mundo como tal.

Preámbulo: la relación Fink – Husserl 1925-1938

Los primeros años

Eugen Fink nació el once de diciembre de 1905 en Constanza, Alemania. Veinte años después, en 1925 Fink llega a Friburgo. En ese verano toma cursos de literatura alemana en lengua alemana, el único curso de filosofía que tomó ese año fue historia de filosofía moderna de Descartes a Kant. Sin embargo ese no era su primer acercamiento formal con la filosofía, puesto que desde los 16 años comenzaron sus primeras lecturas filosóficas, de hecho, antes de llegar a Friburgo, Fink ya era miembro de la sociedad kantiana, y en sus lecturas de juventud podemos encontrar a Giordano Bruno, Nietzsche, Schopenhauer, Hegel, entre otros.

Cuando Fink llegó a Friburgo Husserl ya era un profesor y filósofo consolidado y reconocido. En el semestre de invierno de 1925 Fink tomó el curso: “Problemas básicos de la lógica”, dejando una grata primera impresión en Husserl³. Al principio de su tercer semestre en Friburgo, en mayo de 1927, la facultad de estudios filosóficos anunció un concurso de ensayo acerca de tema de la imaginación que debía ser abordado desde una perspectiva fenomenológica y donde el mismo Husserl estaría involucrado en la evaluación. Fink participó en el concurso con un ensayo que tituló “*Contribuciones al análisis del fenómeno mental que se da bajo las expresiones “supo que...” “simplemente imaginando algo” “fantaseando”*”⁴. Allí Fink pudo abordar entre otros el concepto de: *Neutralitätsmodifikation*. Fink tenía claro que el tratamiento de estas nociones era provisional, lo cual le llevaría de manera inexorable a un nivel de problemas más profundos, como sería el del tiempo y su constitución originaria. La idea es que

³ Ronald Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink Beginnings and Ends in Phenomenology*, Yale University Press, New Heaven, 2004, p.5. En adelante citado como BAE.

⁴ Eugen Fink, *Phänomenologische Werkstatt Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistentenjahre bei Husserl*, editado por Ronald Bruzina, Freiburg/München, Karl Alber, 2006, p.3. En adelante citado como EFM I.

el proyecto se dividiera en tres partes, donde la tercera parte fuera dedicada a la cuestión de la temporalidad;⁵ sin embargo, Fink sólo pudo terminar la primera parte. Este trabajo y el de otro estudiante, Heinz Ropohl, fueron los finalistas del concurso, sin embargo, ambos estaban incompletos, por lo que el premio se dividió entre los dos. Dos meses después, en mayo de 1928 Fink se convertiría en el segundo asistente de Husserl. Hay que recordar que en esos momentos solamente se habían publicado dos obras de Husserl, *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*, Fink tenía claro que la perspectiva abordada en su trabajo conduce a un nuevo nivel de problemas que apuntan a la original relación del tiempo y la conciencia, y que solamente mediante una investigación que apunte hacia la clarificación del último nivel de su constitución los problemas fundamentales de la relación entre la conciencia y la constitución originaria del tiempo podrían ser aclarados.

Ya desde mayo de 1927 Husserl estaba tomando decisiones respecto a su retiro, en una carta⁶ del 21 de enero ese año le había comunicado a Heidegger que había sido seleccionado como su sucesor. A partir de esto, el 7 de febrero se hizo oficial la llegada de Heidegger a Friburgo. En esos momentos Ludwig Landgrebe era el primer asistente de Husserl, sin embargo este comenzó a preparar su habilitación, ahí surgió para Fink la oportunidad de convertirse en el único asistente de Husserl a partir de agosto de 1928. Durante el semestre de verano de 1928, siendo el último semestre de Husserl antes de su retiro, Fink comienza a trabajar en su disertación doctoral, la cual provendría del texto del concurso de ensayo que se convertiría en un trabajo que le permitiera obtener su habilitación.

⁵ BAE. p.8.

⁶ Las referencias epistolares son tomadas del texto de R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink Beginnings and Ends in Phenomenology*.

La primera semana de noviembre de 1928 Heidegger inaugura el semestre de invierno en Friburgo, en su discurso de llegada Heidegger habla de cómo la filosofía es algo que pertenece a la esencia del ser humano, filosofar implica poner algo en movimiento, algo que nos pertenece a nosotros mismos, es la introducción de un movimiento en aquello que ya está en movimiento, es un asunto fáctico, de realización, es un deber de la existencia que atiende a las más originarias posibilidades humanas. Hay en esta lectura de Heidegger elementos críticos respecto a la fenomenología, pues el problema de la verdad no se puede resolver mediante la tendencia hacia una perspectiva centrada en el conocimiento. Para Heidegger el problema del conocimiento sólo puede ser clarificado y solucionado si primero se decide lo que la verdad es; puesto que la constitución originaria más que ser la base del establecimiento del análisis intencional, esta está basada en algo más básico y originario, que es la apertura del ser-ahí.

Mientras tanto Husserl, a pesar de su retiro de Friburgo mantenía su ritmo de trabajo. En abril de 1928 dio unas conferencias en Ámsterdam, y en julio de ese año recibió una invitación de la Sorbona en París para presentar esas conferencias. Ese verano se le propuso la idea de traducir *Ideas I* al inglés, lo cual le abre la posibilidad de revisar lo que este texto de 1913 plantea respecto a lo que es la fenomenología. Al final se decidió por realizar un prefacio de autor a la edición en inglés, prefacio que escribió a finales de 1930. Regresando a mediados de 1928 y apoyándose en el trabajo que su asistente Landgrebe había realizado en esos semestres, escribe *Lógica formal y lógica trascendental*. También en julio de ese año, Husserl tenía su texto *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo* listo para su edición y publicación. Ese texto venía de manuscritos escritos desde 1905 que abarcaban la relación entre la conciencia y el tiempo. Para Husserl estas lecturas eran menos relevantes en comparación con las que realizó en

el verano de 1917 y 1918 en la Selva Negra, conocidos como los *Manuscritos de Bernau*, considerados por Husserl como su obra magna, y donde se abordaban temas como la constitución de la conciencia y el problema de la individuación. Sin embargo, ni sus asistentes Ingarden o Edith Stein en su momento pudieron abocarse en esos manuscritos, ya que, por su extensión y dificultad, debían ser trabajados por alguien dedicado y en permanente contacto con Husserl. A mediados de 1928 el manuscrito sobre el tiempo fue publicado con el título de *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* bajo la edición de Heidegger.

A comienzos del semestre de invierno de 1928 Husserl decide darle la tarea a Fink de trabajar los manuscritos de Bernau con la idea de producir un texto que pueda publicarse. Es así que en los meses posteriores Husserl le va proporcionando a Fink sus manuscritos, de esta forma Fink trabaja al mismo tiempo en su propia habilitación —que tenía como base el texto del concurso y los textos sin publicar que Husserl le iba proporcionando— la cual finalmente presentaría en diciembre de 1929 con Husserl y Heidegger como sinodales. Con respecto al manuscrito de su habilitación es importante decir que el texto contenía una introducción que hace una alusión más completa y detallada a lo que Fink denomina una *Teoría de la fenomenología*⁷. Otro elemento a destacar consiste en que Fink ya le agrega una segunda parte titulada *Análisis preliminar de la Imagen-Conciencia* que proviene del ensayo original que tenía como título *Análisis preliminar de las Presentificaciones*. Junto a la introducción este texto fue presentado en la disertación y publicado posteriormente como “*Presentificación e Imagen (parte I)*”. La parte II que tendría como nombre “*La constitución temporal de la interpretación de la presentificación y la imagen*” no fue terminada. Ahora bien, en relación al texto en sí, Fink reconoce que todo el tratamiento de la parte primera es simplemente preliminar y lo caracteriza

⁷ *Ibíd.* p.17.

como ingenuo⁸. Esto debido a que a pesar de que los análisis son conducidos desde la perspectiva de una conciencia centrada en el acto intencional, estos mismos actos pueden ser vistos desde una perspectiva mucho más originaria, la cual se centra en una regresión de la constitución temporal de los mismos actos intencionales.

Del 23 al 25 de febrero de 1929, en el anfiteatro Descartes en la Sorbona, Husserl daba la conferencia *Introducción a la Fenomenología Trascendental*. Estas conferencias tuvieron gran éxito, por lo que Husserl se animó a traducirlas al francés en una versión expandida; de esta forma en los siguientes meses trabajó en las que serían conocidas como las *Meditaciones Cartesianas*. Poco después de sus lecturas de París —el 8 de abril de 1929— Husserl cumpliría 70 años, durante ese año trabaja en la revisión de sus lecturas y Fink se une a la tarea de trabajar en ellas, dedicándose principalmente a la división entre las secciones y los títulos. El 17 de mayo de 1929 el manuscrito fue enviado para su publicación. Una vez terminado ese proceso, mientras revisaba la versión final de *Lógica trascendental y lógica formal*, Husserl recibió un estudio exhaustivo en tres partes que tenía como título: *Filosofía de la vida y fenomenología. Una confrontación de la orientación de Dilthey con Heidegger y Husserl* escrito por Georg Misch. Lo que Husserl leyó en este texto a mediados de junio de 1929 le mostró algo que hasta entonces no había comprendido: la necesidad de situar su posición respecto a la filosofía de Martin Heidegger. La primera parte del texto de Misch que Husserl tenía ante él sólo trataba de Heidegger y Dilthey; la siguiente parte continuaría con este tratamiento, y sólo en la última parte la posición de Husserl se debatiría plenamente. Fue entonces cuando Husserl vería con más detalle cómo él mismo estaba siendo entendido por una parte importante del público filosófico. Un mes más tarde, el 24 de julio, Husserl escuchó a Heidegger pronunciar la conferencia "¿Qué

⁸ *Ibíd.* p.18.

es Metafísica?", conferencia que oficialmente inauguró la posición de Heidegger en Friburgo. Husserl se dio cuenta de la necesidad de estudiar atentamente las obras de Heidegger. En agosto de 1929 Husserl leyó *Ser y Tiempo* cuidadosamente, y luego, *Kant y el Problema de la Metafísica*, que acababa de publicarse y del cual tenía una copia que Heidegger le había enviado. En una carta de Husserl del 2 de diciembre de ese año a Ingarden —sólo una semana antes de la defensa de la tesis de Fink donde él y Heidegger serían sus sinodales— se puede apreciar la forma en que pensaba respecto a la obra de Heidegger: “Llegué a la conclusión de que *no puedo* contar el trabajo [*Ser y Tiempo*] dentro de mi fenomenología, sino también, que a mi pesar debo rechazarla enteramente en cuanto a su método y lo esencial de su contenido. Aún más, ahora pongo más importancia en la elaboración de la versión alemana de las *Meditaciones cartesianas* como mi "obra magna" sistemática. Esperemos que se lleve a cabo a fines de 1930”⁹.

Aquí se ve a Husserl no solo expresando su insatisfacción respecto a la filosofía de Heidegger, sino también una determinación para proporcionar un contrapeso con algo propio ante el público alemán. De esta forma, el último proyecto en que ha estado trabajando — las *Meditaciones cartesianas*— toma mayor importancia respecto a la idea de convertirlo en su obra primordial, y lo que sería su declaración actualizada sobre el significado de la fenomenología. Esta es la coyuntura en la que Husserl involucra a Fink a su propio trabajo, coyuntura que Fink retrospectivamente definiría como "lo más importante que me sucedió intelectualmente (...) el encuentro y la unión con Edmund Husserl", “el golpe de la buena fortuna para mi vida interior” y la "fatalidad política y amenaza para la existencia exterior”¹⁰.

⁹ Ibid p .23.

¹⁰ Ibid. p.25.

Es así que a partir de octubre 1929 Husserl empezó a recibir visitas de Fink más regularmente en su casa, a veces por trabajo, a veces para cenar, a principios de enero de 1930 Fink visitaba prácticamente diario la casa de Husserl¹¹. Sin embargo, a pesar de toda la cercanía que estaba empezando a tener con su maestro, las circunstancias del entorno académico le exigían mantener contacto permanente con Heidegger. Recordemos, por ejemplo, que la defensa de la disertación de Fink tuvo lugar durante este período, el 13 de diciembre de 1929, en presencia de Husserl y Heidegger. Recuérdese también que Fink ya había terminado cursos con Heidegger durante dos semestres y estaba en medio de un tercero, un curso que considerará particularmente significativo¹². Si bien Fink seguirá clases de Heidegger durante al menos otros tres semestres, su trabajo más relevante se llevó a cabo con Husserl. El objetivo de su maestro era preparar una declaración comprensiva de la fenomenología que pudiera ser presentada claramente al mundo filosófico e intelectual alemán, para lo cual era necesario inicialmente revisar las *Meditaciones cartesianas*.

Al principio Husserl pensó que para explicar el carácter de su fenomenología en el contexto del ascenso heideggeriano, podría añadir una larga introducción a las *Meditaciones*, pero en el curso de la elaboración de los temas y puntos que serían necesarios para la explicación que él imaginaba, se dio cuenta de que se necesitaba mucho más que una mera introducción; más bien, las *Meditaciones* mismas tenían que ser revisadas exhaustivamente para publicarse a finales del año siguiente. Respecto a esta idea de volver a trabajar a gran escala en las meditaciones, el 19 de marzo de 1930, Husserl escribió a Ingarden, "estoy trabajando con todo mi vigor y

¹¹ *Ibíd.*

¹² Heidegger dedica a su alumno Eugen Fink las lecturas del semestre de invierno de 1929/30.

concentración extrema, [pero] no terminaré con el libro antes de otoño”¹³. Husserl no tardó en darse cuenta de que en aras de que su pensamiento pudiera ser propiamente entendido, se requería de un marco teórico comprensivo, una explicitación de los términos principales del método fenomenológico y una explicación que sistemáticamente conectaría con las temáticas y principales preocupaciones de la existencia. La idea era aclarar rigurosamente los rasgos más evidentes de la fenomenología y cómo estos caracteres dan un sentido completo a los términos y nociones desde donde son referidos; y para ello, se necesitaba algo más que las *Meditaciones cartesianas*. Es en este contexto es que Husserl concibe un proyecto monumental completamente nuevo: un *Sistema de filosofía fenomenológica*¹⁴. Aquí se abre una nueva etapa en el trabajo filosófico de Husserl y donde el papel de Eugen Fink en este periodo final de la obra filosófica de Husserl juega un papel preponderante.

Fink de asistente a colaborador: la obra de Husserl a partir de 1930

El trabajo de Fink con Husserl continuaría gracias a la ayuda de un ex-estudiante de Husserl, Adolf Grimme, que en febrero de 1930 acababa de ser nombrado jefe del Ministerio de Educación de Prusia y que extendería la beca de Fink. Esto sucedía mientras Husserl estaba tratando de superar las interrupciones para trabajar en la segunda etapa de la revisión de sus *Meditaciones Cartesianas*. Ya Fink había esbozado algunas ideas en las que se planteaba la necesidad de incorporar dos meditaciones adicionales a las cinco existentes. Fink concebía las meditaciones desde la perspectiva del plan de Husserl de desarrollar un sistema de filosofía fenomenológica, lo cual exigía un planteamiento más comprensivo que el que mismo Husserl

¹³ *Ibíd.* p. 25.

¹⁴ *Ibíd.* p. 27.

anuncia en los párrafos finales de esa misma obra. No hay que olvidar que Fink había introducido las divisiones y secciones en la primera revisión en mayo de 1929, la idea de ampliarlas coincide con la decisión que Husserl había tomado en la segunda mitad de 1929 de expandir las *Meditaciones cartesianas* en una obra más completa.

Es así que Husserl concibe la idea de diseñar una presentación sistemática completamente nueva de su fenomenología sobre la base de su principios intrínsecos y su dinámica interna, a finales de la primavera de 1930 Husserl hizo un breve bosquejo de lo que la nueva presentación sistemática podría ser: un estudio en cinco libros que comienzan con la reflexión egológica y terminan con el problema de Dios¹⁵. El primero de estos borradores, escrito durante el comienzo del verano fue nombrado *Sistema de Filosofía Fenomenológica* de Edmund Husserl, el cual estaba listo el 13 de agosto de 1930. La labor principal de Fink radicaba en hacer avances sobre el programa, lo cual deja en claro que su mente no estaba subordinada o subsumida a los parámetros inscritos en los propios textos de Husserl; en lugar de eso, Fink actuaba de manera libre y creativa en su tarea de realizar una crítica de las formulaciones fundamentales del programa fenomenológico de Husserl.

En diciembre de 1930 y enero de 1931, Husserl reveló su optimismo hacia el plan de Fink en una carta a Ingarden escrita el 21 de diciembre de 1930, donde da una breve descripción del “*Trabajo sistemático sobre los fundamentos de la fenomenología*” y agrega: "Mi Fink más talentoso es el ayudante vigilante en esto, sin él estaría perdido"¹⁶. La ayuda de Fink no respondía solamente a un reflejo crítico proveniente de un segundo polo del mismo pensamiento, más bien, Fink operaba como un segundo pensamiento en un solo programa; Husserl descubrió

¹⁵ *Ibíd.* p. 28.

¹⁶ *Ibíd.* p.30.

que Fink era una persona genuinamente distinta, con un pensamiento propio que podía concentrarse en los mismos temas que él¹⁷. Es así que la obra y el pensamiento de Husserl a partir de 1930 estuvo marcado por discusiones diarias con Fink, a menudo estas se daban en paseos regulares que realizaban en el parque de Lorettoberg; mencionar esto se convirtió en una característica frecuente de su correspondencia familiar¹⁸.

En este punto Husserl quería que Fink hiciera no sólo la edición de la obra, sino que esta fuera una investigación sistemática que comenzaría sobre la base de los manuscritos de Bernau¹⁹. Aquí radica la motivación fundamental para que Husserl retome la cuestión del tiempo y produzca un nuevo conjunto de manuscritos: los manuscritos " C ", que constituyen la etapa más radical de la investigación. La frecuente aparición de la palabra sistema o sistemática en referencia a la obra que Fink estaba haciendo con Husserl no fue ni un accidente ni un término descriptivamente vago. Lo que es fundamental en el "*Sistema de Filosofía Fenomenológica*" de Edmund Husserl, no es simplemente que abarcara toda la fenomenología de Husserl, sino que estaba organizada bajo la concepción de un *sistema-dinámico*²⁰ que subyace en la fenomenología de Husserl.

De todo esto se da cuenta en la correspondencia de Husserl a partir de 1930, él da testimonio en reiteradas ocasiones del lugar central que Fink ocupaba en su régimen de pensamiento. Durante los meses de 1930 a 1931, fue evidente para Husserl el alcance de trabajo requerido para poder llevar a cabo su deseo de elaborar un "*Sistema de Filosofía Fenomenológica*", y el cual le exigiría fuertes demandas. El 16 de febrero de 1931 escribió a Ingarden: "Estoy trabajando furiosamente. Lamentablemente, el nuevo trabajo no estará listo

¹⁷ *Ibíd.* p.31.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.* p. 32.

para el *Jahrbuch* XI, a pesar de los esfuerzos sin aliento de todo el año pasado (...) Estoy poniendo en el *Jahrbuch* las *Meditaciones Cartesianas* (expandidas por Fink y si es necesario por mí) y los manuscritos Bernau acerca del tiempo, que Fink por sí mismo ya ha unificado en un solo texto”²¹. El problema no radicaba en una falta de constancia de objetivos, sino más bien en lograr los mejores medios para realizarlos. En una de sus cartas a uno de sus amigos más antiguos y cercanos, Gustav Albrecht, el 29 de diciembre de 1930 se puede leer:

“Así que todo este año he pensado y pensado, escrito y escrito, (...) La generación más joven engañada (...) Lo que es trágico en la situación es que, si bien estoy absolutamente seguro de que en la última década he llevado mi filosofía fenomenológica a la madurez, a la claridad y a la pureza, (...) ha surgido una nueva generación que malinterpreta el sentido más profundo de lo que he publicado, que propaga una fenomenología supuestamente mejorada y que me reverencian como el viejo padre que ahora ha quedado atrás. Así que estoy una vez más solo filosóficamente, como era cuando empecé; (...) pero todavía no he terminado, todavía tengo algunas dificultades frente a mí, y sobre todo la que ahora es la más difícil de todas, la presentación sistemática”²².

Esta situación de trabajo de Husserl durante estos años lo expresa en otra carta a Albrecht, del 22 de diciembre de 1931. "Hay realmente un sistema filosófico completo que ha surgido, pero de un significado y estilo completamente nuevo, precisamente un sistema del método y la problemática de una ciencia absoluta, una que se fundamenta en lo absoluto y que es dirigida al Absoluto, no en el sentido de una construcción especulativa de un Absoluto místico,

²¹ *Ibíd.*

²² *Ibíd.* pp. 33-34.

sino más bien de aquello que desde fuera de nosotros mismos en la reducción fenomenológica es conocido como absoluto y como fundamento primordial de todo lo que para nosotros es existente”²³.

Pero Husserl no está trabajando solo: "La mayor deuda de gratitud se la debo a mi joven colaborador, Fink. Un hombre increíblemente dotado, sin las discusiones diarias con él no podría llevar a cabo lo que quiero hacer. Cuando mi memoria disminuye, su juventud me ayuda, tiene control sobre cada giro en las ramificaciones que surgen en la exposición de mi fenomenología (...) y en conversaciones con él muy seguido obtengo las mejores ideas, de repente puedo ver las conexiones de largo alcance, el orden intrínseco en que cada cosa encaja bellamente. El trabajo sistemático estará listo, si todo va bien para finales de 1932”²⁴. El papel central e incluso insustituible de Fink en el proyecto es inconfundible; en una carta que Husserl había escrito antes, el 5 de marzo de 1931 a Adolf Grimme, ministro de Educación de Prusia, expresando su gratitud por la ayuda para asegurar otro año de apoyo a Fink para trabajar con él. Husserl le explica que sin esa ayuda no tendría esperanza de llevar los principales resultados de su esfuerzo filosófico a lo largo de su vida. "El más grande y creo que el más importante parte del trabajo de mi vida todavía está en mis manuscritos, difíciles de manejar por su cantidad, (es Fink) quien tiene el control de la profundidad y amplitud de la filosofía fenomenológica en todas su compleja dificultad; ya que él ha estudiado todos mis bocetos y bosquejos, su trabajo está bajo mi dirección”²⁵.

La colaboración determinante de Fink puede verse en los escritos que Fink estaba entonces produciendo a raíz de su propia revisión de las *Meditaciones* que Fink escribió en el

²³ *Ibíd.* p. 34.

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ *Ibíd.* p. 35.

verano de 1931, que amplió y completó en el verano de 1932, y que se incluyeron en los dos volúmenes de la *VI. Cartesianische Meditation*²⁶. Más de trescientas páginas de texto impresas en una edición en dos volúmenes: Las *Meditaciones* originales de Husserl junto con las revisiones de Fink, incluyendo la nueva “*Sexta Meditación*”²⁷. De hecho, para Fink la “*Sexta Meditación*” fue originalmente concebida para servir como su *Habilitationschrift*, no como la sexta parte de las “*Meditaciones cartesianas*” de Husserl sino como una pieza independiente bajo el título “*La idea de una teoría transcendental del método*”, de esta forma, a principios de 1933 Fink hizo el protocolo requerido en la universidad para preparar el camino para su habilitación, con la aprobación no sólo de Husserl, sino también bajo su recomendación; sin embargo acontecimientos más grandes estaban teniendo lugar justo en ese momento. Razones políticas volvieron la *Habilitationsschrift*, lista para finales de 1932 “*absolutamente inaceptable*”, como lo menciona Fink en uno de sus declaraciones autobiográficas posteriores²⁸. Con la irrupción del nacionalsocialismo en 1933 toda esperanza rápidamente se desvaneció, una habilitación en esas circunstancias no era viable debido a cuestiones políticas. Ante esto, en el curso de 1933 Fink compuso una forma alternativa de presentación para la mayoría de las ideas que habían sido presentadas en la “*Sexta Meditación*”; un largo artículo que llevaba el título “*La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl y la crítica contemporánea*”²⁹ que se publicó en *Kant-Studien* a finales de 1933.

El artículo publicado lleva un número I romano al comienzo del texto, indicando que lo que estaba apareciendo era sólo la primera parte; pero no hay parte II. Dietrich Mahnke, profesor

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ Bruzina menciona que lo que no está claro es si las revisiones de Fink en realidad habrían reemplazado y/o modificado partes del texto de Husserl o fueron sumadas como alternativas suplementarias. Cf. BAE p.35

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *Ibíd.* p. 44.

de filosofía en Marburg, le preguntó a Fink precisamente sobre este punto en una carta el 13 de enero, además de esto, hay indicaciones explícitas en las notas de Fink desde 1933 que tenía planeada una secuela que iba a llevar el título específico "*Vida- Filosofía y Fenomenología: La Filosofía Fenomenológica de Edmund Husserl y la Crítica Contemporánea II*"³⁰. La recomposición que resultó en el ensayo *Kant-Studien* de 1933 en lugar de perseguir la habilitación con la Sexta Meditación, fue concebida por Fink como un plan para enfrentarse a una serie de interpretaciones críticas a Husserl. En la primavera de 1933 Husserl leyó el ensayo que Fink redactó como parte I y escribió un breve prólogo para su publicación en *Kant-Studien*, cuyas líneas son una suscripción pública al tratamiento de Fink de su fenomenología: "A petición de la distinguida dirección de *Kant-Studien* he estudiado cuidadosamente este ensayo, y estoy feliz de poder decir que no hay ninguna afirmación en ella que yo no hago totalmente propia, y que yo no podría reconocer explícitamente como mi propia convicción"³¹. En el contexto de los acontecimientos de 1933, esto es una declaración notable. Husserl quería apoyar la voz de Fink como equivalente a la suya, una acción que seguramente reforzó el descrédito oficial en el que Fink ya estaba debido a su estrecha asociación con el "no-ario" Edmund Husserl. La decisión de Fink de mantenerse fiel a Husserl, sabiendo las posibles consecuencias, generó profundo aprecio hacia él por parte de Husserl³².

El artículo para *Kant-Studien* debía aparecer en 1933, pero había un problema evidente: para una de las principales revistas filosóficas de Alemania publicar un artículo sobre el

³⁰ Eugen Fink, *Phänomenologische Werkstatt Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, editado por Ronald Bruzina. Freiburg/München. Karl Alber, 2008. Z-XI 25b, pp.146-147. En adelante citado como EFM 2

³¹ BAE, pp 45-46.

³² *Ibíd.* p. 46.

pensamiento de un "no-ario" era un escándalo³³. *Kant-Studien* estaba experimentando la "Gleichschaltung", la "coordinación" que estaba convirtiendo a todas las instituciones alemanas en armonía con las políticas nazis, por eso la aparición del artículo de Fink se estaba retrasando. De hecho, aunque el artículo finalmente apareció a finales de 1933, no parecía haber posibilidad de obtener la publicación de la secuela de la misma ya aceptada por *Kant-Studien*, y nunca fue escrita. Pero Fink no dejó de escribir, en 1934 publicó otro ensayo sobre Husserl, "*¿Qué hace la Fenomenología de Edmund Husserl ¿Qué quiere lograr?*"³⁴. Por último, en 1935 presentó un documento titulado "*La idea de la Filosofía trascendental en Kant y la Fenomenología*", sin embargo, este artículo no se publicó hasta después de la muerte de Husserl y de la propia emigración de Fink de Alemania.

Husserl vio en Fink el cumplimiento de sus propias esperanzas y ambiciones con respecto a la forma en que la fenomenología podría ser, Husserl era un hombre cerca del final de sus días, convencido de su programa; a mediados de 1934 Husserl exhorta a Fink a perseverar para llevar a cabo la tarea a la que había comprometido y que había estado en marcha desde hace algún tiempo, a saber, el análisis del tiempo en la fenomenología. En la segunda de las dos cartas existentes de Husserl a Fink, escrita el 21 de julio de 1934, Husserl insta que debería sentirse más libre para representarle sus dificultades y lo llama a unirse a él en *Kappel*, en la selva negra durante el verano para relajarse, revitalizarse y mantener de nuevo las conversaciones filosóficas que "se han convertido en una necesidad para mí que continúen regularmente"³⁵. Y Husserl continúa; "Ha estado durante estos años, y ahora ya no es más mi "asistente", no es mi secretaria,

³³ *Ibíd.*

³⁴ *Ibíd.* p. 47.

³⁵ *Ibíd.* p.49.

ni mi intelectual servidor. Usted es mi colaborador y, además, mi seminario, mi profesor [*Lehrtätigkeit*]³⁶.

Con respecto a esto, en una de las notas biográficas de Fink del 2 de agosto de 1945, escribe: "Ya en 1932 Husserl había convertido la relación asistente a una de colaborador, en reconocimiento al trabajo independiente y productivo que estaba haciendo en parte por la elaboración y en parte por rehacer sus manuscritos"³⁷. Fink describe su relación filosófica con Husserl en el sentido de como esta se había convertido en un principio de una "actividad auxiliar subordinada", a una "cooperación productiva independiente", y finalmente una "simbiosis intelectual única"³⁸. Fink escribe: "Husserl, lejos de entrenarme para ser para él un discípulo en marcha, valoraba mi trabajo con él sobre todo por su fuerte tendencia crítica. Durante los años juntos Husserl reconoció mi independencia precisamente buscando siempre mi contradicción productiva y mi crítica, que necesitaba como estímulo para llevar su pensamiento creativo a la realización objetiva"³⁹.

Los años finales: 1934-1938

Era 1934, y a pesar de varios años de esfuerzo Husserl aun no tenía el texto fundamental respecto a lo que el sentía necesario explicitar de su fenomenología. Lo que tenía que ofrecer concretamente como la más reciente declaración final de su pensamiento era la revisión de sus "Meditaciones cartesianas", complementada por un conjunto de mejoras y adiciones hechas por Fink, además de la *Sexta Meditación* completamente nueva que Fink había escrito. En esos

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ *Ibíd.* p.50.

³⁸ *Ibíd.* p.52.

³⁹ *Ibíd.*

momentos esto era lo que Husserl podía compartir con el círculo de colegas filósofos como Alfred Schütz y Felix Kaufmann con quienes mantuvo contacto a través de su correspondencia. Ingarden que en esos momentos estaba en Lwow, estudió la traducción francesa junto con el artículo de Fink en *Kant-Studien*; Husserl incluso ofreció Ingarden una copia de la versión alemana si la necesitaba⁴⁰. Por otro lado, en Praga Landgrebe se mantuvo en contacto continuo con Husserl y Patočka consiguió los textos durante las vacaciones de navidad de 1934; incluso los estudiantes que llegaban fuera de Alemania para estudiar con Husserl eran puestos a leer estos textos.

Finalmente, mediante la llegada de Gaston Berger en Friburgo para visitar Husserl a mediados de agosto de 1934 se dio la oportunidad por primera vez de que Berger, Husserl y Fink se encontraran, quedando Husserl muy impresionado⁴¹. Berger regresó a Marsella con una copia de la "Sexta Meditación", posteriormente, a través de esta copia de Berger los filósofos franceses pudieron leer el texto de Fink, en particular Maurice Merleau-Ponty y Tran-Duc-Thao⁴². Para Husserl, tener únicamente las seis meditaciones para mostrar a otros era una situación insatisfactoria, la situación era inadecuada sobre todo en la medida en que estos textos aún no estaban disponibles para el público en su alemán original. Ya en la última parte de 1933 esto se había convertido en un asunto de vital importancia, el proyecto de producir un trabajo sistemático e tiempo y forma estaba enteramente en las manos de Fink, Husserl esperaba ver este material listo en el próximo año, pero el progreso era extremadamente lento. A medida que los meses pasaron tanto el estado de cosas en Alemania como la edad de Husserl y frecuentes enfermedades no podían sino hacer que el destino de su colección masiva y cada vez mayor de

⁴⁰ *Ibíd* p. 55.

⁴¹ *Ibíd*.

⁴² *Ibíd*.

manuscritos se convirtieran en su principal preocupación. En octubre de 1934 se y se estaban tomando medidas para establecer un archivo en algún lugar garantizar la supervivencia y el estudio de los manuscritos de Husserl⁴³.

A principios de agosto Husserl recibió una invitación para contribuir con un discurso en el Congreso Internacional de Filosofía que se celebrará en Praga del 2 al 7 de septiembre de 1934 bajo la temática general de “*El problema de la crisis de la Democracia*”⁴⁴ y se le pidió que abordara la cuestión de “*La tarea actual de la filosofía*”⁴⁵. Husserl envió el texto con una carta fechada el 30 de agosto de 1934. Uno de los resultados de ese congreso fue la fundación por un número de filósofos checos del *Cercle Philosophique* de Praga para las investigaciones del “*Entendement Humain*”, con Jan Patočka como secretario en conjunto con un secretario alemán. Patočka había sido un seguidor cada vez más dedicado a Husserl y había mantenido el contacto con él desde que lo escuchó por primera vez en las conferencias de París de febrero de 1929. Una de las primeras tareas que el nuevo Círculo Filosófico de Praga fue ayudar a preservar y poner a disposición la gran cantidad de estudios manuscritos de Husserl. Uno de los fundadores del círculo, el profesor J. B. Kozak, que fue también miembro del parlamento checo, logró obtener algo de financiamiento del gobierno para el proyecto. Finalmente, la idea concebida fue invitar Husserl a Praga en algún momento, tanto para dar conferencias y para elaborar los arreglos, sin embargo, antes de que esa invitación llegara, Patočka pasó varias semanas con Husserl en la navidad de 1934, y en marzo 1935 Landgrebe viajó a Friburgo para trabajar durante tres semanas con Fink en el ordenamiento de todos los materiales manuscritos de Husserl. Landgrebe regresaría unas semanas más adelante, en enero y febrero de 1936 para la

⁴³ *Ibíd* p .56.

⁴⁴ *Ibíd* p .57.

⁴⁵ *Ibíd*.

finalización de la tarea; esta organización de la colección es la que todavía sigue en Lovaina. Además, se decidió llevar todo un conjunto de manuscritos a Praga con el fin de transcribirlos y publicarlos allí, bajo la dirección de Landgrebe.

Mientras tanto, Husserl estaba trabajando en el texto que había mandado al congreso internacional convirtiéndolo poco a poco en un nuevo enfoque de su fenomenología. A comienzos de 1935 Husserl recibió una invitación de *Wiener Kulturbund* para presentar un artículo, además, el 7 de mayo Husserl fue elegido miembro honorario en el *Cercle Philosophique* de Praga. Esta visita a Praga se atrasó y fue pospuesta hasta noviembre, mientras tanto, en Viena Husserl presenta "*La filosofía en la crisis de la humanidad Europea*", y en la visita a Praga que finalmente tuvo lugar los días 14 y 15 de noviembre, Husserl dio un conjunto completo de conferencias bajo el título "*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología*". En estas dos apariciones, en Viena y en Praga, Husserl habló y mantuvo numerosas discusiones informales durante su estadía⁴⁶.

Pero en Alemania las cosas eran diferentes, durante 1936 el derecho de Husserl como emérito para enseñar en la Universidad de Friburgo fue oficialmente anulado y a partir del semestre de verano de ese mismo año, su nombre fue removido de la lista de miembros de la facultad⁴⁷. A finales de 1936, el hijo de Husserl, Gerhart, y su yerno, Jacob Rosenberg, esposo de Elisabeth, se habían ido a los Estados Unidos, y pronto serán seguidos por sus familias, "nosotros los viejos permaneceremos solos", comentó Husserl a Ingarden; "cómo envidiamos a los niños, a pesar de que tienen que comenzar desde un humilde estado nuevo"⁴⁸. Estas fueron

⁴⁶ *Ibíd* p.58.

⁴⁷ *Ibíd*. p.59.

⁴⁸ *Ibíd*.

las circunstancias en las que Husserl escribió lo que ahora se conoce como "Crisis", textos que tomaron forma en la primavera de 1935, y que a partir de los escritos de 1934 realizados para Praga, le requirió trabajo de ocho a nueve horas al día,⁴⁹ en un verdadero "paroxismo del trabajo", como él mismo lo puso en una carta a Albrecht. Sin embargo, no tenía elección:

"No puedo simplemente repetir viejas ideas y simplemente juntarlas en un tratado de libros de texto de nivel superior; (...) Estoy elaborando un producto sustancialmente más profundo acerca del pensamiento histórico-filosófico, pero no quiero parar con eso (...) yo quiero elaborar un texto fundamental sobre la reducción fenomenológica basado en mis muchas investigaciones sobre el tema, y así probar a mí mismo y al mundo que no pertenezco ni de lejos al pasado"⁵⁰.

Fink ayudaba en esta tarea, por ejemplo, para la conferencia de Viena Fink amplió el original de Husserl, luego Husserl introdujo a su vez más cambios a la revisión de Fink, posteriormente Fink le envió una propuesta de una página para el cierre de la conferencia, que Husserl de hecho incluyó en la conferencia real; más adelante, el 13 de julio de 1935, cuando Husserl estaba preparando las conferencias de Praga, Fink le dio un bosquejo mecanografiado de seis páginas que contenía una secuencia de ideas titulado "*La Historia como un problema filosófico*"⁵¹. En agosto 14, Fink le dio otra breve propuesta para las conferencias de Praga, concebido como un conjunto de tres conferencias bajo el título general "*El problema de la Humanidad*"⁵².

Lo que Husserl estaba haciendo sin embargo, era algo más que preparar un par de conferencias, el 19 de junio escribió a Dorion Cairns que estaba "trabajando apasionadamente,

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ *Ibíd.* p.60.

⁵¹ *Ibíd.* p.60

⁵² *Ibíd.*

(..) ¡El manuscrito se hace más grande y más grande! (...) Mi vieja cabeza está ahora ocupada en meditaciones histórico-filosóficas, lo cual es un nivel adicional en la concretización de toda la fenomenología, la teleología anticipada, y los "problemas marginales" sólo ahora están llegando”⁵³. Las conferencias de Praga a mediados de noviembre tuvieron gran éxito, después de recuperarse del frenesí agotador de sus actividades durante los días allí, Husserl retomó la tarea de trabajar el material en una forma adecuada para su publicación. De esta forma, antes de finales de enero de 1936 Husserl envió la primera mitad al redactor de *Philosophia*, Arthur Liebert, y luego comenzó a trabajar en la segunda mitad, sin embargo, Liebert tuvo que esperar con impaciencia mientras Husserl desarrollaba sus ideas, ya que la mitad restante se hacía cada vez mayor. A finales de febrero Husserl escribió a su hijo: "Se ha convertido en una obra importante, y todavía no está terminada (...) Casi pienso que es la escritura más importante de mi vida, una que alcanza la mayor profundidad”⁵⁴.

Pero hubo interrupciones, Landgrebe llegó a finales de enero para trabajar con Fink y ordenar los manuscritos de Husserl; entonces, de manera inesperada, Husserl contrajo pleuresía en marzo, y no pudo trabajar durante casi dos meses. A mediados de abril Husserl viajó a Rapallo, al este de Génova para convalecer y desde donde escribió a Fink: “no puedo recordar en mis viajes de vacaciones anuales que haya estado tan absolutamente libre de pensamientos durante ocho días como estos últimos han sido (...) sin embargo, no es como estar ocioso”⁵⁵. Lo que realmente sucedía es que Husserl recuperaba su energía para retomar el trabajo que esperaba ser culminado, de esta forma Husserl volvió a Friburgo aparentemente bien otra vez; pero en

⁵³ *Ibíd.*

⁵⁴ *Ibíd.* p.61.

⁵⁵ *Ibíd.* p.61.

realidad tenía poco más de un año antes de que se repitiera la misma enfermedad grave, de la cual, la próxima vez, no se recuperaría.

El proceso de composición de los textos "Crisis" no es fácil de establecer definitivamente. Las hojas de prueba de las partes I y II llegaron a Husserl a principios de septiembre 1936, pero en lugar de simplemente comprobar que la precisión se mantuviera, hizo importantes cambios y adiciones y se envió a finales de septiembre⁵⁶. Luego, aunque las hojas de segunda prueba fueron a su vez significativamente modificados cuando Husserl las reviso a mediados de diciembre, la primera entrega (partes I y II) fue finalmente terminada a principios de enero de 1937. Con respecto al trabajo sobre la segunda entrega (Parte III), Husserl había producido una copia a máquina a gran escala que envió también al editor de *Philosophia*, sólo para solicitar inmediatamente después que se la devolviera, ya que no estaba "listo para ser publicado", necesitaba una "conclusión" y "modificaciones drásticas"⁵⁷. El bosquejo del mismo texto que envió a Ingarden en una carta del 31 de diciembre de 1936, muestra que el plan que pretendía cumplir no estaba listo aun. "¡Otro año de trabajo!", exclamó⁵⁸.

Durante la segunda mitad de 1936 y la primera mitad de 1937 Husserl termino las partes I y II, y trabajó de manera constante en la parte III⁵⁹ pero mientras esto sucedía, surgían problemas y decepciones. En los últimos meses de 1936, por ejemplo, una invitación de Émile Bréhier —presidente del Congreso Internacional de Filosofía programado para realizarse en París del 1 al 6 de agosto de 1937— convoca a Husserl para que ocupara el sitio de honor, ya que

⁵⁶ *Ibíd.* p 62.

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ *Ibíd.* p.62.

el congreso iba a ser dedicado a Descartes, meses después, y luego de repetidas peticiones para que Husserl asistiera, el ministerio imperial prusiano de ciencia, educación y formación aviso que se había denegado el permiso de participación⁶⁰. El contraste entre la opresión en Alemania y los honores que Husserl recibía desde fuera de su propio país eran evidentes. Otro ejemplo: en febrero de 1936 Husserl había recibido una invitación para ser miembro del comité de gobierno del instituto de *Coopération Philosophique Internationale* en Pontigny, Francia; Husserl deseaba ser capaz de asistir a la reunión de la comisión programada para el verano de 1937 pero la petición fue rechazada⁶¹. Por último, al final de Junio de 1937, por "razones raciales", Husserl tuvo que mudarse de su casa, en el lado sur de la ciudad, donde había vivido desde que había llegado Friburgo veinte años antes, al lado este de la ciudad⁶². Poco después, ya en su nueva residencia tuvo una caída grave, esto pronto condujo a una recurrencia de la pleuresía que había contraído el año anterior.

Lo que Fink contribuyó a la escritura de los textos "Crisis", sólo pueden ser determinado dentro de ciertos límites. Para empezar, está la cuestión de la contribución conceptual, este es un asunto que requiere una considerable comparación de la obra de Husserl antes de su jubilación con lo hecho después, aunado a un estudio de las propias notas de Fink, así como los borradores de ideas que él preparó para Husserl. La interpretación que resultaría podría ser definitiva en algunos aspectos y especulativa en otros. Al mismo tiempo, a pesar de que trabajar para y con Husserl tomó una gran cantidad de tiempo, Fink tenía otras cosas que deseaba hacer y estaba de hecho haciendo en esos años de esfuerzo final de Husserl en los textos Crisis. Fink, por ejemplo, había escrito y pronunciado su conferencia sobre la fenomenología de Husserl y Kant en *Dessau*

⁶⁰ *Ibíd.*

⁶¹ *Ibíd.* p.63.

⁶² *Ibíd.* .

y *Bernburg* a principios de diciembre de 1935, este sería un documento que representa mucho en su orientación respecto a la fenomenología en términos de una interpretación ontológica, e incluso de una "metafísica ontogónica"⁶³, que sería una de las características de la dimensión "especulativa" en la fenomenología.

Ni personalmente, ni desde la perspectiva proveniente del impulso de la filosofía de Husserl, Fink se veía a sí mismo como un Husserliano, es decir, un discípulo que hacia filosofía aplicando rigurosamente un conjunto de principios formulados, adoptando, por decirlo así, un compendio de doctrinas positivas. Hay indicaciones concretas respecto a esto, por ejemplo, en sus notas personales Fink enlistaba lo que tenía que trabajar en un año en particular. Así, en 1934, la secuela de su disertación, "*Presentificación e Imagen II*", se encuentra en la cabeza de la lista; luego escribe otros temas para trabajar al mismo tiempo:

2. Sistema de filosofía en resumen: una primera recopilación, inventario y confirmación de mi propio pensamiento.
3. Conciencia de mundo y del mundo: primer trabajo filosófico;
4. La filosofía de la vida y la fenomenología;
5. La fenomenología de Edmund Husserl en la crítica de Heidegger. ("La diferencia entre los sistemas Husserliano y Heideggeriano de Filosofía.")⁶⁴.

Los elementos de esta lista son reveladores: el número 2 parece ser claramente un paralelo al proyecto masivo que Fink había esbozado para Husserl en 1930, sólo que esta vez lo plantea como estrictamente suyo; el número 3 es la idea alternativa de Fink para una posible *Habilitationsschrift*; el número 4 es la secuela de su artículo de *Kant-Studien*; y en el número 5

⁶³ *Ibíd.* p. 66.

⁶⁴ EFM 2 Z-XIV II/1a-b, p.252.

Fink hace una adaptación del famoso título de Hegel sobre Fichte y Schelling. Por último, y más que reveladora es una nota de Principios de 1936 donde Fink, en lugar de hablar de proyectos y estudios planificados, escribe: “Lo que se ha manifestado en mi trigésimo año en cuanto a la "filosofía" que puede tal vez subsistir en mi vida es:

1. La metafísica del juego.
2. La "*idea de la filosofía trascendental*" como cuestionamiento más allá de ser en el espacio en el que están en juego las "*relaciones trascendentales*"
3. "*Ontología*" y "*filosofía de la reflexión*" en una exposición crítica (distancia de Husserl y Heidegger)
4. El concepto de la naturaleza de la filosofía como tomar posesión de uno mismo. (Buscando el hogar de uno, y la "*existencia experimental*")⁶⁵.

Estos temas y lo que se insinúa en ellos no es lo que se podría pensar como temas "ortodoxos" husserlianos. Más bien, lo que se deriva de esta lista es la aproximación hacia un importante filósofo que Fink repiensa desde su comprensión crítica de la fenomenología; es ese primer compañero de la educación filosófica de Fink: Nietzsche⁶⁶. Para Fink, por ejemplo, cuando el pensamiento de Nietzsche es considerado desde una perspectiva que sugiere cuestiones que deben entrar en la valoración y reconcepción de lo que la fenomenología puede ser, es entonces que se pone de relieve una potencia filosófica que no debe ser identificada exclusivamente con Husserl o con un individuo en general. Esta perspectiva provee antecedentes claros de lo que será el pensamiento de Fink en las décadas posteriores a la guerra, y por lo que

⁶⁵ BAE, p. 67.

⁶⁶ *Ibíd.* p.67.

será más conocido: su libro sobre Nietzsche y la cuestión del juego⁶⁷, la aclaración de los antecedentes de este desarrollo es necesario enfatizarlos precisamente porque orgánicamente emergen dentro del trabajo que estaba realizando junto a Husserl.

El 24 de febrero de 1938, Malvine Husserl escribió a Ingarden sobre el deterioro de su marido: en agosto anterior, Husserl se había puesto gravemente enfermo con *pleuritis exsudativa*, y a pesar de una lenta mejora había empeorado a finales del año. “Su estado debilitado es indescriptible, y mi corazón está lleno de preocupación, usted comprenderá si sólo escribo unas pocas líneas”⁶⁸. Malvine enviaría tres breves notas más a Ingarden, las primeras dos diciendo que la condición de Husserl se había vuelto peor aún. El último mensaje sería el 27 de abril de 1938, Edmund Husserl había muerto, tenía setenta y nueve años de edad.

⁶⁷ *Ibíd.*

⁶⁸ *Ibíd.* p. 68.

PRIMERA PARTE

LA DELIMITACIÓN DEL PROBLEMA DEL ACCESO A LA CONSTITUCIÓN
ORIGINARIA

CAPÍTULO I

LA CRÍTICA FINKEANA A LA SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL DE HUSSERL Y A LA TRASCENDENCIA HEIDEGGERIANA: EL CAMINO QUE REVELA EL PROBLEMA DEL MUNDO

En una de sus notas Fink se pregunta “¿la antedecencia del *a priori* respecto a los hechos de la experiencia se puede exhibir y qué tipo de exposición podría ser?, ¿cuál sería el sentido de su posible verificación?”⁶⁹ ¿Cuál es la naturaleza de la constitución originaria constitutiva, y cuál es la manera y el método por el cual debe ser conceptualmente expresado y mostrado en su más radical nivel?

Bajo el hilo conductor del problema del *a priori* o lo predado, esta primera parte del trabajo se propondrá trazar un camino que va del trabajo de Fink con Husserl y Heidegger hasta la conformación de una nueva forma de aproximación a la constitución originaria, la cual no planteará en términos de constitución o de trascendencia, sino que Fink se aproxima a ella en términos de una ontogenia, es decir, desde la perspectiva que atiende a la génesis de los entes en el mundo. Esta perspectiva ontogónica tendrá como lógica interna una dialéctica que posee un triple núcleo y que se planteará en términos meónticos, es decir, a partir de la relación entre lo óntico y lo no óntico. El núcleo de la dialéctica meóntica será el proceso al que llegará Fink en su trabajo durante su estancia en Friburgo y como punto de llegada de una primera etapa de su pensamiento.

⁶⁹ EFM I. Z-1 150b, p.98.

Para lograr esto, el capítulo comenzará con los planteamientos que Fink realiza en su trabajo junto a Husserl respecto a una crítica al método fenomenológico y a la subjetividad trascendental; esta crítica se planteará a partir del interés que radica en realizar un análisis de los elementos que conforman la constitución trascendental y cómo estos son abordados bajo la perspectiva y método fenomenológico. Desde esta perspectiva se planteará en primer lugar, cómo Fink realiza una crítica desde una perspectiva epistemológica a la experiencia trascendental, posteriormente esto derivará en una crítica en clave fenomenológica que atiende a la operación fundamental del proceso fenomenológico: la reducción y la tensión de los tres yos. A continuación la crítica se enfocará en atender el asunto de la constitución temporal originaria, llegando a la aporía de la proto-temporización. Una vez planteada esta perspectiva que atiende a una fenomenología de la fenomenología, se planteará en qué sentido Fink se ubica con respecto a Heidegger en relación al asunto de la constitución originaria y la experiencia trascendental, para esto se hará un análisis de la noción de trascendencia heideggeriana como elemento clave del análisis del *Dasein* y la consecuente crítica de Fink a esta noción. La conclusión de Fink es que ni la subjetividad trascendental de Husserl, ni la trascendencia del *Dasein* alcanzan el fondo originario último, quedándose más bien, en una perspectiva subjetiva.

Esto llevará a Fink a plantear una transición orientada a una tercera vía, esta tercera vía atiende más bien al origen de los seres en el mundo, es decir, al origen de los entes que están siendo al interior del mundo, en este punto es que Fink plantea la necesidad de una metafísica ontogónica, y la cual procederá a atender la génesis propia de los entes, lo cual implica atender al origen de su ser y el cual está en relación a su no-ser. Aquí surge el planteamiento de lo que Fink denomina una dialéctica meóntica, esta dialéctica dará cuenta que los conceptos fenomenológicos son insuficientes para esclarecer la constitución originaria de los entes, ya que

todos los entes, (todos los seres que están siendo en el mundo) apuntan desde su origen a su propio no ser, por eso los conceptos fenomenológicos al no alcanzar a dar cuenta del no ser de los seres que están siendo, se quedan cortos respecto a su pretensión de describir los procesos originarios constitutivos de los entes que están siendo al interior del mundo.

Ante esto Fink planteará una perspectiva que vaya más allá de estos límites, a saber: la perspectiva entre lo que está siendo en el mundo (el ente intramundano) y aquello que posibilita al ser que está siendo al interior del mundo, pero que al mismo tiempo no forma parte de lo intramundano como tal. Es así que Fink llega a la concepción que plantea la distinción fundamental entre lo intramundano (el ser que está siendo dentro del mundo) y el mundo como tal, es decir, aquello que sin ser un ente dentro del mundo posibilita a los seres siendo dentro del mundo. Aquí subyace la base de la cosmología de Fink, que concluye que *el mundo no es en el mundo*, por lo tanto, el mundo como tal solo podrá ser planteado a la luz de lo Absoluto meóntico.

De esta forma se habrá delineado el camino hacia la pregunta respecto a cómo es posible acceder al mundo como tal, ya que si el mundo queda definido a partir de lo no intramundano y debido a que por definición es imposible acceder al mundo desde los conceptos fenomenológicos, es que Fink buscará una vía alterna que posibilite el acceso al mundo, aunque sea de manera fragmentada o indirecta. Para esto, Fink recurrirá al fenómeno del juego humano en el mundo como la llave que permite el acceso desde lo mundano a lo no intramundano. De esta forma es que se aborda la segunda parte del presente trabajo, que se abocará a profundizar en la relación entre el mundo, lo intramundano y el juego humano como vía de acceso simbólico —al Absoluto meóntico— Absoluto meóntico que Fink denominará: Juego del Mundo.

1.1.- Fink y la primera verdad de la fenomenología

Antes de abordar los aspectos críticos que Fink desarrolla en su trabajo filosófico, es importante plantear un punto de referencia que dé cuenta del pensamiento de Fink respecto a la fenomenología y el contexto filosófico en el que se encuentra en relación a Husserl y a Heidegger. La idea es tener un punto de partida respecto a que es lo que él entiende por fenomenología y más importante aún, que es lo que él cree que debe ser y hacia donde debe tender. La siguiente nota de Fink, revela la forma de cómo él entiende la fenomenología; fue escrita durante el periodo entre 1929 y 1930 en un contexto donde estaba concentrado en su trabajo de asistente con Husserl leyendo los manuscritos Bernau, además de su disertación y de ser alumno permanente de los cursos de Heidegger desde su llegada a Friburgo, y el cual acababa de dar su conferencia respecto a Kant y el problema de la metafísica.

La “fenomenología” no es una “tendencia” (*Richtung*) sino una substantiva forma de filosofía en sí misma. No es sin embargo, una mera ciencia de la conciencia, esto es, investigación eidética de las estructuras que constituyen la conciencia; en su más interior verdad esta una nueva transformación del concepto de filosofía en la medida en que esta última queda definida como ontología, como la cuestión respecto al ser. Esta transformación es: que la filosofía es la *no-nihilidad del Absoluto*, (*Entnichtung des Absoluten*) (*un-nihilating of the Absolute*) la libre producción de él, es verdadera teogonía. Con Husserl la fenomenología es en efecto no especulativa, en esto lo que se desarrolla primero y ante todo es la seriedad necesaria para abordar la problemática final, lo más difícil con lo que comenzar. Husserl da a la fenomenología la dignidad y rango de “el riguroso esfuerzo del concepto”; Heidegger le da el *élan* crítico–especulativo. En Heidegger la fenomenología llega a su primera verdad”⁷⁰.

Varios aspectos resaltan en esta importante nota, por un lado Fink habla de que la fenomenología no es una moda o tendencia, más bien, dentro de ella se esconde su verdad más

⁷⁰ EFM 2. Z-VII. XIV/4a. p.23.

reveladora y es que en la fenomenología lo que subyace es una transformación del concepto de filosofía, en específico de aquella filósofa que plantea y se pregunta por el ser, esta transformación implica necesariamente que la fenomenología se convierta en la no-nihilidad del Absoluto, la fenomenología como no-nihilidad implica que posee la fuerza proveniente de la rigurosidad conceptual que Husserl le ha proporcionado para sacar de la nada aquello que subyace más allá de la relación sujeto-objeto, volviéndose su libre producción, dando cuenta de su condición de origen en la medida en que conceptualmente extrae de la nada a lo absuelto, a lo que no está sujeto.

Esto da cuenta de su carácter ontogónico, puesto que desde esta perspectiva la fenomenología muestra su capacidad de sacar de la nada no solo los conceptos fenomenológicos creándolos a partir de los hechos de la experiencia; sino que además esta perspectiva ontogénica pone en relieve la relación entre nada y Absoluto, Fink plantea que mientras que la fenomenología con Husserl da cuenta del riguroso esfuerzo del concepto, en Heidegger ésta cobra vivacidad, adquiere el impulso vital de lo crítico-especulativo; es por esto que para Fink, es con Heidegger y este impulso crítico–especulativo que la fenomenología deviene en su primera verdad.

Fink entiende que lo que a él le corresponde es un trabajo que implique la integración de dos momentos, ya que el sistema de Husserl podría volverse genuinamente filosófico, podría alcanzar su “primer verdad”; solo si el momento crítico-especulativo funciona tan fuertemente como el analítico. Fink plantea la oposición de estas dos vías, la analítica de Husserl y la crítico-especulativa de Heidegger de la siguiente forma:

- A) La vía ontológica que temáticamente atiende al ser pero fuera de esta tematización hace uso de relaciones de conocimiento (Heidegger)
- B) El camino de la gnoseología el cual temáticamente sujeta la relación sujeto-objeto como base pero constantemente y atemáticamente presupone “seres” (Husserl)⁷¹.

Aquí subyacen en gran medida los polos desde donde Fink realiza su trabajo filosófico a lo largo de su estancia en Friburgo y hasta el fin de la segunda guerra mundial. Su trabajo se abocará por un lado, a esclarecer la fenomenología de Husserl mediante un análisis crítico que culminará con la sexta meditación cartesiana y donde a partir de los resultados viabiliza una nueva forma de entender la fenomenología.

Por otro lado, la relación filosófica entre Heidegger y Fink puede ser guiada a partir del papel que ocupa la noción de trascendencia en la ontología fundamental de Heidegger. La conclusión de Fink es que ni la constitución husserleana, que se esclarece a partir de la correlación entre la subjetividad trascendental y las estructuras fenomenológicas dadas a la conciencia intencional; ni la noción de trascendencia primordial heideggeriana que es equiparada con las posibilidades de comprensión del *Dasein* como correlación fáctica de la experiencia del mundo, alcanzan el fondo originario de la experiencia constitutiva del mundo.

Entonces, no serán estas dos vías las que posibiliten un acercamiento más originario al problema que en el fondo subyace en esta problemática, es decir, el problema de la correlación originaria que se plantea en términos de la pregunta filosófica fundamental. La pregunta más bien, debe centrarse en *aquello que hace posible* la experiencia de ser, la

⁷¹ BAE, p.68.

pregunta que atienda a la correlación originaria de aquello que posibilita cualquier tipo de relación entre cosas del mundo. Es decir, la pregunta debe guiarse por el carácter apriorístico de la relación más originaria: la relación entre *aquello que posibilita que las cosas sean sin ser eso mismo las cosas mismas*.

1.2.-La crítica de Fink al esquema conceptual de la experiencia trascendental

Para Fink dos aspectos fundamentales están en la base del marco crítico que —en relación a la fenomenología— operan en el intento de esclarecer la trascendentalidad última de la acción constitutiva: El primer aspecto consiste en reconsiderar si la base epistemológica del esquema de sujeto y objeto es o no es propia para el objetivo analítico de la fenomenología. El segundo es el de captar la vía de acceso a la pregunta respecto al ser desde la perspectiva de la explicación fenomenológica y el sentido originario de la constitución de la subjetividad trascendental⁷².

El impulso crítico de Fink va más allá del esquema conceptual de la fenomenología que se fundamenta en la relación sujeto-objeto. Esta correlación es problematizada por Fink desde la perspectiva fenomenológica que subyace en la subjetividad que opera bajo el método del proceso intencional y donde todas las preguntas son de antemano preguntas donde subyace esta correlación; esto debido a que para Fink hay un nivel más profundo donde las preguntas se ocupan de problematizar esta correlación en sí misma. De ahí la importancia de buscar desenmarañar esta posibilidad propia de la fenomenología yendo más allá de la mirada que se fija únicamente en las cosas.

⁷² *Ibíd.* p.97.

El planteamiento de Husserl desde *Ideas I* consistía en que la reflexión fenomenológica como momento específico de la conciencia se tome como la descripción más determinante y sobre todo, como la acción fundamental constitutiva en sí misma, de ahí que —lo trascendental— que pretende ser captado en la investigación fenomenológica regresiva se haya caracterizado en términos propios a la estructura del “sujeto epistemológico”. Aquí la génesis trascendental se presenta como el acto de intención de un sujeto egoico, mientras que lo que es “constituido” por este sujeto, es decir, lo dado a la subjetividad trascendental se concibe simplemente y fundamentalmente como si tuviera la estructura de la objetividad. Entonces, desde el momento en que el ser se plantea esencialmente como un ser constituido, éste simplemente es equiparado con objetividad. A partir de esto, todos los resultados de lo constituido son viabilizados en términos del esquema propio de un momento dentro de una conciencia fundamentada por las posibilidades conceptuales de la relación sujeto-objeto.

Para Fink la problemática radica en la falla que se origina al no distinguir la interpretación ontológica de la acción cognitiva, sucediendo que en la relación gnoseológicamente estructural de esta acción el “*ordo essendi*” sea equiparado con el “*ordo cognoscendi*”⁷³. De ahí que Fink plantee que “el carácter que la apodicticidad del ego tiene en el orden de la cognición devenga en una “postulación ónticamente absoluta del ego”⁷⁴ y la cual toma mayor fuerza cuando se postula el hecho de que no hay un ser que sea independiente de la conciencia, y que los seres son por lo tanto, el principio y fundamento del correlato cognitivo; concluyéndose que el ser en sí mismo sea un concepto ficticio y por lo tanto ser simplemente significaría ser-un-objeto.

⁷³ *Ibíd.* p.104.

⁷⁴ *Ibíd.*

El problema que tiene la aceptación acrítica de esta correlación como tal y de la interpretación ontológica de la cognición, es que tienden a la indiferenciación de la distinción primordial que instaura todo el proyecto fenomenológico, a saber: la diferencia fundamental entre el orden trascendental en el cual la base última y originaria debe ser encontrada, y por otro lado, respecto a lo cual este orden se define como “trascendental” es decir el orden de la *estructura mundanal*. Fink quiere dejar en claro que la distinción ente el orden gnoseológico y el ontológico es un orden que subyace ya dentro del orden de lo mundano. Por otro lado, tanto la examinación gnoseológica de la cognición y su explicación ontológica deviene en lo que sería una teoría del conocimiento que tiende al análisis del límite mundanal proveniente del propio fenómeno del límite de lo mundano, es decir, tanto el fenómeno estudiado y el estudio que se realiza de ese fenómeno se llevan a cabo dentro de las condiciones que resultan de los procesos trascendentales constitutivos.

Por lo tanto, cuando se da la equivocación proveniente de la indiferenciación del orden del conocimiento y el orden del ser, es fácil caer en una segunda equivocación, que es la de tomar a la determinación de la estructura intramundana como la estructura de la constitución trascendental. Fink establece que uno no puede simplemente asumir que la objetividad de un objeto es su ser característico debido a que su ser característico está en correlación con el proceso intencional de parte del sujeto; además que en el descubrimiento de ésta relación ésta se vuelva *ipso facto* el develamiento del estatus trascendental de ambos —sujeto y objeto— Es decir, el error consiste en plantear que a partir de esta correlación, el resultado ontológico sea el objeto proveniente del acto del sujeto intencional que está en relación al objeto y que aparte esa acción sea la constitución trascendental en sí misma.

Más bien, uno debe de reconocer que lo que se da es una indeterminación originaria que proviene de la acción de tomar el orden del conocimiento por el orden del ser en relación a la subjetividad, y darse cuenta de que ambos órdenes pertenecen esencialmente dentro del marco de los seres en el mundo; de ahí que la crítica de Fink consista en plantear que lo que se da es una cierta ingenuidad en la transferencia acrítica del esquema mundano del conocimiento hacia el nivel trascendental del ser, como si los dos fueran indiferenciados en sí mismos respecto a la estructura de la constitución y a la naturaleza de la reflexión fenomenológica trascendental. Así lo plantea al comenzar la Sexta meditación: “Ingenuidad que consiste en transferir sin crítica el modo de conocimiento que se relaciona con algo *existente* al conocimiento fenomenológico de la *formación* (constitución) de lo existente”⁷⁵.

A raíz de esto, Fink plantea dos puntos que surgen a partir de esta transferencia acrítica hacia la cognición y que ponen la correlación epistemológica en cuestión; por un lado que tanto la intencionalidad y la constitución hayan sido hasta ahora concebidos paradigmáticamente como objeto-intencional y como constitución de objeto. Por otro lado y debido a esto, tanto el objeto concebido por la intencionalidad —su constitución— además del sujeto agente, están insuficientemente explicados, es decir, están explicados solo de manera preliminar y en un nivel restringido, de ahí que ellos estén por lo tanto, conceptualmente indeterminados⁷⁶. La sexta meditación significó un ajuste al programa analítico de la fenomenología al desplazarse más allá del acto intencional centrado en el esquema sujeto-objeto *proyectándose hacia el horizonte condicionante y el proceso constitutivo último que subyace y sostiene ese y cualquier acto*

⁷⁵ Eugen Fink, *Sixth Cartesian Meditation . The Idea of a Transcendental Theory of Method ; with Textual Notations by Edmund Husserl* , Studies in Continental Thought, trans. Ronald Bruzina, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1995. p. 2 en adelante citado como VI.CM.

⁷⁶ BAE. p.109.

intencional; esta es la maniobra fundamental que subyace en la revisión de las meditaciones cartesianas por parte de Fink.

“La nueva sexta meditación entendida como “teoría trascendental de los elementos”, como fenomenología regresiva desplaza a la investigación de vuelta a la pregunta respecto a las unidades vivas de la experiencia trascendental del mundo (...) hacia el estrato constitutivo más profundo de la vida trascendental”⁷⁷.

Queda claro que el problema de la constitución para Fink no recae solo ni fundamentalmente en el nivel metodológico, tampoco en el nivel de los actos egológicos, más bien, el análisis del acto intencional de la vida trascendental es un pasaje intermedio, el cual sin embargo, debe ser superado⁷⁸, de ahí que uno deba enfocarse, más bien a la *actividad trascendental*.

1.2.1.-Fenomenología de la fenomenología: la tensión del yo en la reducción y la aporía de la proto-temporización

Los siguientes dos apartados darán cuenta de dos perspectivas que posibilitan el planteamiento de dos problemas fundamentales en la fenomenología, por un lado la perspectiva que atiende a la subjetividad trascendental en su despliegue en la reducción fenomenológica, por otro lado, la cuestión del tiempo y las condiciones que hacen posible todas las demás de correlaciones de constitución incluyendo la constitución originaria, es decir un análisis de la proto-temporización.

⁷⁷ VICM, p.11.

⁷⁸ BAE, p.111.

Estos análisis conducen a Fink hacia dos aporías fundamentales que subyacen en la perspectiva crítica de la fenomenología a la luz de una teoría trascendental del método, asumir esas dos aporías conducirá a Fink plantear una nueva forma de abordar estos problemas y lo cual tendrá que ver con una perspectiva ontogónica, es decir, con aquello que atiende a la génesis u origen de los entes. Para Fink esto posibilitará destrabar o avanzar en la cuestión de la pregunta por la constitución —no de la relación entre sujeto u objeto— sino la pregunta respecto a la constitución originaria, entre el mundo y las cosas que están siendo a su interior, es decir, la correlación entre lo predado más fundamental y lo constituido a partir de lo ya dado.

1.2.1.1.-Crítica a la subjetividad trascendental: la tensión de los tres yos

Sin olvidar que la fenomenología tiene como primer momento la aspiración de volverse una teoría trascendental del método que tenga como objetivo fundamental atender el análisis de la experiencia trascendental, es decir, la experiencia del mundo que de acuerdo a la fenomenología es una experiencia constituyente; es que se hace claro que su objetivo primario sea realizar un análisis de la vida o de la experiencia trascendental en tanto esta responde a la constitución de la experiencia del mundo.

Desde esta perspectiva, la teoría trascendental del método a la que la fenomenología aspira, tendría como tarea fundamental y central realizar un examen crítico del análisis del fenomenólogo y cómo este está constituido como tal en su operar en la reducción trascendental. Es decir, el carácter que hace comprensible a la fenomenología subyace en su método fundamental que es la reducción fenomenológica, y la cual no deja de atender el problema filosófico primordial de la constitución trascendental del mundo, es decir, el de la naturaleza originaria de la correlación a partir de predado. La operación metodológica que posibilita el

acceso a esto sería la reducción, de ahí la importancia fundamental de tematizar esta operación de reducción y adentrarse a sus límites.

Para poder atender al origen de correlación originaría de la experiencia del mundo uno debe adentrarse a la operación fundamental de la fenomenología que es la reducción fenomenológica. El parágrafo dos de la *Sexta meditación* se tematiza la teoría de los tres yos, y donde Fink analiza los elementos que intervienen en la reducción fenomenológica a saber: El *yo natural*, es decir, el yo que está en el mundo, el yo que se asume como ser humano. Un segundo yo sería el *yo fenomenológico* que yace oculto debido a la apercepción mundana, pero en la medida en que el yo natural se “deshumaniza” produce el yo fenomenológico que proviene en realidad del *yo espectador trascendental* que descubre en el yo natural al yo trascendental⁷⁹.

Fink pone la mirada en la perspectiva del tercer yo, es decir, en el yo espectador trascendental que produce o posibilita el yo fenomenologizante, “el yo que descubre al yo trascendental oculto en la vida humana y que después lo describe, Fink se pregunta acerca de cuál es el estatus de ese yo y cuáles son sus operaciones, como descubre y como describe al yo trascendental⁸⁰”.

Aquí Fink encuentra un problema que se puede plantear desde la perspectiva de la pregunta fundamental respecto al origen de la experiencia del mundo a la cual aspira la fenomenología, puesto que en última instancia lo que la fenomenología hace es transformar la pregunta respecto al ser del mundo y derivarla en la cuestión respecto a la esencia de la subjetividad trascendental. Para Fink esta es la razón por la que la fenomenología no puede

⁷⁹ Javier San Martín, *La sexta meditación cartesiana de Eugen Fink*, UNED. Madrid, p.251.

⁸⁰ *Ibíd.* pp.251-252.

acceder contestar esa pregunta fundamental, ya que en ella subyace una “errada interpretación de la reducción” y a más precisamente una mala concepción del acto egoico de reducción”⁸¹.

Lo que está mal concebido es la relación entre el Yo antes y después de la reducción, “esta aparente *aporía* desaparece cuando hacemos de la “identidad” del ego un problema en sí mismo. Esta identidad no es la mismidad del simple ego activo (...) sino que es más bien la única *identidad* de los *tres egos* de la reducción fenomenológica”⁸². La epojé no es un simple asunto de suspender las creencias, sino que la epojé es un momento estructural de la reflexión trascendental, es en esencia diferente de cualquier actitud natural reflexiva.

Los egos que pertenecen a la reflexión trascendental son en realidad uno y el mismo ego que está ocupado ocupando su lugar en el mundo, posteriormente se tematiza el ego trascendental para el cual el mundo es predado en el fluir de la apercepción trascendental y el cual acepta como tal, siendo el tercer ego el espectador que realiza la epojé, Lo que Fink dice respecto a esto es que “Estas indicaciones de la performatividad de la estructura de la reducción formal (...) apuntan a una tensión existente entre los egos la cual puede ser distinguida dentro del marco de una unidad acompasada, una tensión que (...) define el camino de la fenomenología”⁸³. Es decir, toda distinción egoica es ya una distinción constituida partir de una correlación dada, cualquier distinción de esta naturaleza acarreará una tensión inevitable.

⁸¹ *Ibíd.* p.252.

⁸² *Ibíd.*

⁸³ *Ibíd.*

1.2.1.2.-El análisis del proceso constitutivo originario: la aporía de la proto-temporalización

El tema del tiempo nunca dejó de ser el tema intrínseco a las pretensiones fenomenológicas de analizar los procesos constitutivos últimos, esta tematización permite vislumbrar en qué sentido y hasta donde es viable el análisis del proceso final constituyente. Una perspectiva epistemológica muestra ya que lo esencial del análisis de la temporalidad radica en que aquí se presenta un límite fundamental con respecto a la posibilidad de un conocimiento genuino, ya que si la proto-temporalización es el proceso que condiciona todo lo demás, es decir, el proceso dentro del cual todo lo demás se origina y donde se da todo lo que sucede en el pensamiento y la conciencia; realizar un análisis de la proto-temporalización significaría hacerlo en el pensamiento y la conciencia, es decir, dentro de un proceso condicionado por la propia temporalización.

De ahí, que el intento de presentar los elementos y estructuras de la temporalidad de la conciencia intencional significaría el intento de hacer presente aquello que hace posible cualquier toma de conciencia. Además, todos los conceptos y distinciones, es decir, todo el lenguaje que podríamos utilizar para describir el proceso de temporalización se produce originalmente como perteneciente a estructuras que se constituyen necesariamente en la propia temporalización. La consecuencia es, que lo que en última instancia tendría que ser analizado para sacar a la luz el sentido final de los descubrimientos fenomenológicos es lo mismo que no puede ser presentado en el análisis.

La proto-temporalización es también el proceso mediante el cual el ser como tal está estructurado en su modo necesario de aparecer, de modo que lo que sea la fuente constitutiva del

aparecer es ya la fuente constitutiva del ser. Desde una perspectiva fenomenológica, la proto-temporalización es la fuente que constituye todo proceso estructural en relación al ser-como-apareciendo, sin embargo no puede decirse que la proto-temporalización en sí misma sea incluida en el ámbito de la apariencia estructurada, que es otra manera de decir que algo está incluido dentro del mundo.

Lo que hace Fink respecto a esta perspectiva es plantear que la constitución trascendental que es posible debido a la temporalización originaria no solo implica la constitución de las cosas en el mundo sino sobre todo constituye al mundo en sí mismo⁸⁴ y que es el mundo como totalidad en donde todo está abarcado, todas las cosas están dentro de él, en él se da el aparecer de todas las cosas como tal, de ahí que la proto-temporalización o la temporalización originaria sea también el proceso por el cual el ser como tal es estructurado es su modo necesario de aparecer, la proto-temporalización es la fuente constitutiva de toda estructura de cualquier ser como aparecer, y por lo tanto esta temporalización originaria en sí misma no puede decirse que pueda ser incluida dentro de la realidad de los seres que están estructurados a la manera de su aparecer, que es otra forma de decir que algo está incluido o que es dentro del mundo.

Entonces lo que se debe decir respecto a esto es que la proto-temporalización no puede ser algo que pueda incluirse como un ser que está siendo en el mundo, más bien debe ser visto como *previo o a priori al ser*, previo no en el sentido de una temporalidad previa a, sino en el sentido de que a la temporalidad originaria no le corresponde el ser o la estructura de los seres en el mundo.

⁸⁴ Cf. Bruzina, R. *The Transcendental Theory of Method in Phenomenology; the Meontic and Deconstruction*, Husserl Studies 14: 75–94, Kluwer Academic Publishers, 1997. En adelante citado como TTM.

1.2.2.- La vía ontológica: La lectura finkeana de la trascendencia en la ontología fundamental de Heidegger

La noción de trascendencia será un concepto que a lo largo del trabajo filosófico de Heidegger será estructuralmente clave en sus análisis respecto a la comprensión del ser-ahí. En el párrafo sesenta y nueve de ser y tiempo Heidegger plantea que la noción de trascendencia es el elemento clave estructural del análisis del *Dasein*. Posteriormente en el verano de 1928 en su curso respecto a los principios metafísicos de la lógica (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik*) la trascendencia es presentada por Heidegger como una concepción clave para el entendimiento de la esencia de la verdad, la estructura de la fundamentación y por lo tanto, del entendimiento de la naturaleza de lo lógico; aquí la trascendencia pasa a ser llamada directamente ser-en-el-mundo⁸⁵ en una equiparación con el entendimiento del ser que es fundamental al *Dasein*. Ya en Friburgo, en su curso de Introducción a la filosofía y en el que Fink fue alumno, Heidegger retoma el tema y en el párrafo treinta y seis de dichas lecciones plantea la idea de que la comprensión del ser es ser-en-el-mundo⁸⁶, equiparando trascendencia primordial (ser-en-el-mundo) y entendimiento del ser:

“Si entonces la trascendencia primordial (ser-en-el-mundo) hace posible la relación intencional y si en última instancia es, una relación óptica, y la relación con lo óptico está fundamentada en el entendimiento-del-ser, entonces debe de haber un parentesco intrínseco entre la trascendencia primordial y el entendimiento-del-ser. Deben ser al final algo de lo mismo”⁸⁷.

⁸⁵ BAE, p.134.

⁸⁶ Martin Heidegger, *Einleitung in die philosophie*. Gesamtausgabe, Band 27, Vittorio Klostermann, Frankfurt. 2001. p.309. En adelante citado como EIDP

⁸⁷ BAE, p.134.

Heidegger elabora en esas lecciones la noción del ser-en-el-mundo como trascendencia primordial, trascendencia que no está en relación con los entes en términos de una totalidad de seres individuales, más bien, Heidegger pone en relación al *Dasein* con lo que está siendo respecto a sí mismo; y es en esta trascendencia, en esta relación entre el ser-ahí y lo que está siendo donde “el *Dasein* se mantiene a sí mismo en relación al mundo”⁸⁸.

A partir de esto, el mundo o aquello que puede ser tematizado como mundo no se puede reducir simplemente al ensamblaje de la suma total de todas las cosas. En este punto Heidegger plantea el despliegue de la dinámica concreta del mundo a través de Kant, es decir, bajo la caracterización kantiana del mundo como “juego de la vida”⁸⁹. “El mundo es el título para el juego que la trascendencia del *Dasein* como tal juega (...) Ser-en-el-mundo es el juego original del juego el cual cada *Dasein* fáctico debe ingresar en orden de poder jugarse a sí mismo de tal manera que a lo largo de su existencia sea el juego jugado en el *Dasein* fáctico”⁹⁰.

Heidegger afirma “En la relación con la pregunta por la totalidad del todo de aquello que llamamos mundo tenemos que decir lo siguiente: la totalidad del ser que en cada caso viene ya entendido en la existencia, y en particular el carácter de ese entender y la organización de lo entendido, es decir, ser-en-el-mundo en general y, en suma, el mundo, tiene carácter de juego”⁹¹.

Para Heidegger el juego da cuenta de un fondo originario respecto a la comprensión del ser-ahí, “el ser-en-el-mundo es este original jugar el juego”⁹². Heidegger ve el juego no a partir de su realización cotidiana, sino que lo entiende desde la perspectiva de la comprensión “lo que está caracterizado como juego no es el comportamiento fáctico de cada caso, sino aquello que

⁸⁸ BAE p.135

⁸⁹ EIDP p.309

⁹⁰ *Ibíd.* p.310.

⁹¹ *Ibíd.*

⁹² *Ibíd.* p.312.

posibilita a ese comportamiento”⁹³. Heidegger quiere señalar los caracteres del juego más allá de la perspectiva subjetiva como algo solamente propio del sujeto, de ahí que él plantee que *el juego, al posibilitar la trascendencia primordial habilita la comprensión del ser*.

“En ese juego de la trascendencia viene ya envuelto y metido en él todo ente acerca del que podamos comportarnos y todo comportamiento es ya de antemano un ejercitarse en ese juego, todo comportamiento posible es de antemano un haber entrado ya en el juego de ese juego”⁹⁴. Heidegger caracteriza este original juego que habilita el juego de la comprensión en su despliegue con el cómo formación de mundo. “El ser-en-el-mundo en tanto que trascendencia, en tanto que juego trascendental, es siempre formación de mundo (*Welt-bildung*)”⁹⁵.

Heidegger aborda al juego desde la perspectiva de la trascendencia en el sentido de que es el juego y su caracterización lo que posibilita “obtener una indicación, una orientación, una guía que nos permita aprehender en su carácter unitario ese pasar, ese suceder que en el fondo define lo que llamamos trascendencia”⁹⁶. Heidegger define cuatro caracteres básicos que operan desde el carácter unitario y al mismo tiempo móvil del fenómeno del juego:

En primer lugar, jugar es un “libre configurar un libre formar”⁹⁷ que posee su propia coherencia interna, es decir, es una libertad que da sentido a un movimiento en “cuanto que este formar se da él a sí mismo su concordancia interna en el propio juego”⁹⁸, por lo tanto, jugar es un libre vincularse, un relacionarse, es una vinculación conformadora, no como algo de lo que se pueda desprender, sino que el vincularse del juego es un vincularse que conforma y configura,

⁹³ Ibíd. p.313.

⁹⁴ Ibíd.

⁹⁵ Ibíd. p.314.

⁹⁶ Ibíd. p.316.

⁹⁷ Ibíd.

⁹⁸ Ibíd.

por lo tanto, nunca es un “comportamiento acerca de un objeto”⁹⁹, ni en general es un simple comportamiento “acerca de” sino que el “jugar del juego y el juego del jugar” es una acontecer, una unidad de sentido que en sí misma es “indivisible e inseparable”¹⁰⁰.

En resumen: el juego posee un carácter de *coherencia interna* proveniente de un *libre formar* que indica que ese libre configurarse es una *vinculación conformadora*, por lo tanto *el jugar no es un “acerca de”, sino que es un acontecer* porque el juego configura un *acontecer indivisible e inseparable* en sí mismo; de ahí que el juego implique un *sobrepasar el ente*, este ir más allá del ente indica que el ente es envuelto por el juego, y que *es en este jugar donde empieza formándose el espacio en sentido literal y en sentido real*.

Esto es lo que subyace en lo que Heidegger llama juego del ser en el mundo, es decir, “la trascendencia que hasta ahora la habíamos caracterizado siempre como un ir más allá del ente, un sobrepasar el ente”¹⁰¹. El ser-en-el-mundo, continua Heidegger es como un “ir más allá del ente”¹⁰² sobrepasa el ente y “lo ha envuelto en su juego; en este jugar es donde empieza formándose el espacio, incluso en sentido real y literal, dentro del cual encontramos al ente”¹⁰³.

A partir de las consideraciones que Heidegger realiza respecto a su tematización de la noción de trascendencia primordial como posibilidad de comprensión de ser-en-el-mundo, es que se podría decir que para Heidegger la correlación originaria no es otra que la del ser-ahí como trascendencia originaria en relación a su propia comprensión, y donde el resultado de esta comprensión tendrá el carácter fundamental de ser *formación de mundo*, esto debido a que la trascendencia primordial no es solo ser-en-el-mundo sino que también es lo que posibilita la

⁹⁹ *Ibíd.* p.316.

¹⁰⁰ *Ibíd.*

¹⁰¹ *Ibíd.*

¹⁰² *Ibíd.*

¹⁰³ *Ibíd.*

comprensión del ser-ahí con eso que no es él mismo, a saber: todo el nivel de lo óntico, habilitándose entonces, las posibilidades de comprensión del *Dasein*.

Entonces, ¿cuál es el carácter fundamental de eso que se intenta captar cuando se plantea lo que es la trascendencia? La respuesta de Heidegger es clara: la trascendencia tiene carácter de juego. Fink vivió de primera mano como alumno de Heidegger todos estos planteamientos, sin embargo, Fink no dejó de lado su impulso crítico respecto a esta noción, pues si es claro que el planteamiento heideggeriano respecto a la relación entre trascendencia, comprensión y *Dasein* queda establecida, es también claro que Fink nota un problema respecto a la tematización de la trascendencia en clave ontológica por parte de Heidegger, ya que al igual que en el caso de Husserl la correlación se establece a partir de dos cosas en el mundo: el ser-ahí y la comprensión de este ser-ahí en el mundo, es decir, la correlación es entre el *Dasein* y lo que este comprende o puede comprender a partir del carácter de juego en el que está envuelta su comprensión del mundo. Pero para Fink esto es similar a lo que realiza Husserl, es decir, si la pregunta fundamental radica en el cuestionamiento de la naturaleza más originaria de la constitución primordial a saber: *la experiencia del mundo*, entonces esta pregunta no debe plantearse a partir de dos cosas intramundanas como serían la subjetividad trascendental y las estructuras dadas a esa subjetividad como en Husserl, o como en Heidegger; entre la comprensión del ser ahí que a pesar de tener carácter de juego no deja de ser el resultado del planteamiento de una relación entre cosas intramundanas, es decir, entre el ser-ahí en el mundo y la forma en que este ser-ahí en el mundo comprende el ser de las cosas que están siendo al interior del mundo.

Por eso para Fink lo esencial es desplazar la pregunta hacia la relación de constitución no a partir de dos cosas intramundanas, que en el fondo ya están constituidas; sino de lo que se trata es de plantear la correlación entre dos cosas en esencia distintas, es decir, entre algo constituido

al interior del mundo y aquello que no posea el carácter de un ser ya constituido al interior del mundo. Lo que Fink entiende es que tanto Husserl como Heidegger están ocupados en hacer investigación respecto a una correlación que no es la correlación más originaria, pues esta tendría que plantearse no a partir de dos cosas intramundanas, sino entre lo intramundano y lo que no es intramundano pero posibilita lo intramundano como tal, esta sería la pregunta respecto a la constitución originaria fundamental.

1.2.2.1.-Crítica a la trascendencia como correlación óptica

Fink tiene claro que en Heidegger hay un desplazamiento de la noción de constitución hacia la noción de trascendencia, además Fink observa que el concepto de trascendencia de Heidegger es precisamente lo que *a priori* hace posible el establecimiento de la relación sujeto y objeto, hay, por consiguiente, dos dimensiones en el marco en el que el ser-ahí y las cosas tomadas en modo de objetos, se distinguen:

La primera distinción es la dada en la correlación real de una experiencia aquí-y-ahora correlación “óptica”, por otro lado está la correlación dada antes de cualquier acción individual de la experiencia, es decir, desde el dinamismo trascendente ya dado: correlación ontológica¹⁰⁴. Fink tiene claro que ambas dimensiones se encuentran originariamente dentro de un único involucramiento de la constitución trascendental, y la cual se da debido a que cualquier ser que está siendo es en un principio ya un resultado constitutivo. Entonces cualquier correlación, ya sea la de alguna experiencia fáctica como momento de un ser-ahí existente, o la trascendencia propia, como comprensión proyectiva de su ser que es constitutiva de ese ser que es un ser-ahí;

¹⁰⁴ EFM2. XIX. VII/6a. p.90.

cualquier correlación —en un sentido amplio y en un sentido actual— es ya y de antemano una correlación constituida.

Para Fink esto indica que la noción de trascendencia en Heidegger —arraigada en la constitución fundamental del ser-ahí— no logra alcanzar la originación última pues al realizar la explicación de la correlación ontológica en términos y a partir de la correlación óptica, esta no deja de mantenerse en la “superficie trascendental”¹⁰⁵. La relación originaria de la constitución trascendental, por lo tanto, no se puede considerar una distensión primordial de la correlación ontológica, es decir, de la trascendencia heideggeriana, como tampoco lo es la subjetividad trascendental de Husserl; esto más bien muestra, menciona Fink un "comportamiento malinterpretado de la diferencia ontológica"¹⁰⁶ en su lugar, habría que decir que la lección de la reducción es que *la Constitución es a priori respecto a la trascendencia y a la diferencia ontológica*, siendo éstas más bien, un resultado final del proceso constitutivo.

Fink se encuentra en un punto intermedio en donde entiende que para Heidegger la filosofía o el principio del filosofar radica en el reconocimiento de una indiferenciación que está en relación y apunta al entendimiento del ser, y donde filosofía significa “explicación del ser”, mientras que filosofar significa: “vivir, existir”¹⁰⁷. Por otro lado, para Husserl filosofía es “progreso; no solo el movimiento de apropiación subjetiva de conocimiento sino sobre todo, experiencia productiva”¹⁰⁸.

De esta forma se podría decir que Fink tiene claro que la noción de trascendencia de Heidegger puede verse desde dos perspectivas, por un lado, como el concepto que revela la

¹⁰⁵ BAE. p.141.

¹⁰⁶ Ibid. pp.141-142.

¹⁰⁷ Ibid. p 137.

¹⁰⁸ Ibíd. pp.137-138.

forma en que Heidegger entiende la constitución originaria y como esta deriva en la noción de juego como carácter propio de la comprensión del ser-ahí, por otro lado y siguiendo este hilo conductor Fink también nota que esta explicación está arraigada en la relación entre el ser-ahí y la comprensión que opera o tiene el mecanismo de formación de mundo, de ahí que se pueda plantear que la crítica fundamental a esta noción radique en que ésta sigue arraigada en una relación entre dos cosas que ya están siendo en el mundo, a saber: el ser-ahí y sus posibilidades de comprensión a partir de lo que implica ser un ser-ahí, por eso Fink señala que la problemática subsiste debido a que la explicación de esta relación se mantiene en una superficie trascendental.

CAPÍTULO II

EL CAMINO DE FINK HACIA EL PROBLEMA DEL MUNDO

2.1.-La vía de acceso a la constitución originaria: Metafísica Ontogónica

Sin perder de vista la cuestión más fundamental, la cual es la cuestión respecto al origen del fundamento ya sea en términos de trascendencia o en términos de constitución, se puede decir que la posición de Husserl se distingue de Heidegger fundamentalmente en su concepción respecto a lo predado. Para Husserl el *a priori* que se investiga se concibe por lo general como algo de lo que se puede hacer experiencia “en el acto de dación que tiene lugar en la intuición de la esencia”¹⁰⁹. Para Heidegger, por otra parte, el *a priori*, —esos elementos estructurales revelados por los análisis de la ontología fundamental— son ya posesiones intrínsecas del ser

¹⁰⁹ EFM I Z-1 150a-b p.98.

que realiza la investigación, de ahí que para Fink su análisis sea un acto de “apropiación” que es en realidad “un contra movimiento de constante olvido”, es decir, es una especie de “anamnesis”¹¹⁰.

Fink se da cuenta que lo que pasa como una explicación radical en la ontología fundamental heideggeriana en realidad abona a interpretar *a lo que hace posible lo posible*, (el factor condicionador) a quedar decantado *en términos de lo ya siendo posible*; es decir, en términos del factor condicionado¹¹¹. De ahí que los lineamientos del factor condicionante sean delineados —por necesidad, de acuerdo y consecuentemente— con las características de lo que es por eso mismo ya condicionado¹¹².

Entonces, la pregunta más radical es si: “¿la antecendencia del *a priori* respecto a los hechos de la experiencia *se puede exhibir y qué tipo* de exposición podría ser?, ¿cuál sería el *sentido* de su posible verificación?”¹¹³ ¿Cuál es la naturaleza de la constitución originaria constitutiva, y cuál es la manera y el método por el cual debe ser conceptualmente expresado y mostrado en su más radical nivel? para Fink intentar contestar estas preguntas implica dar un paso más allá de las formulaciones respecto a la constitución y la trascendencia.

2.1.1.- Origen y Aparecer: Metafísica ontogónica como transición a una meóntica del Origen

Para Fink lo que es necesario es que el entendimiento fenomenológico se plantee estas cuestiones en términos de origen¹¹⁴, origen que apunta hacia la caracterización del *ser*

¹¹⁰ BAE. p.144.

¹¹¹ *Ibíd.* p.169.

¹¹² *Ibíd.* p.169.

¹¹³ EFM I. Z-I 150b p.98.

¹¹⁴ BAE. p.170.

transcendental, dando cuenta este ser del “origen de todos los seres” (*alles Seins*), fenomenológicamente Fink plantea esto en términos de que “la reducción fenomenológica es regreso al origen”¹¹⁵. Se puede decir entonces, que si la meta de la fenomenología es volver al factor originador de los seres, entonces el factor originador no es lo mismo que lo originado, *el origen debe estar suelto o libre del resultado originado*, de ahí que lo originativo en cuestión deba ser para Fink, *antecedente al ser, más allá del ser*.¹¹⁶.

La respuesta de Fink ante esto es plantear que no hay más opción que abordar al ser como “*meon*”, es decir, desde la perspectiva de su no-ser, pero entonces surge la pregunta de cómo es que uno puede aproximarse y *determinar al ser no existente*, al ser-no que no está siendo (*nichtseinde Sein*)¹¹⁷ a este respecto Fink plantea: “El ser Absoluto de ninguna manera es un ser que se cumpliría por sí solo o al margen de lo que está siendo”¹¹⁸ más bien, es solamente accesible desde lo óntico como punto de partida, es en cierta forma lo óntico en sí mismo, pero emplazado de manera tan radical que es lo óntico como era antes de su *éivai*¹¹⁹.

“La relación de lo “absoluto” con lo óntico lo llamamos “origen”. “Origen no significa comienzo dentro del mundo, más bien es siempre ya dentro del mundo de acuerdo a eso que es, Origen tampoco significa un comienzo dentro del mundo, ya que aquí este se plantea como algo dentro del mundo, y según aquello de lo cual es precisamente el origen”¹²⁰.

Más bien, Origen dentro del programa fenomenológico y la perspectiva del ser, significa “origen en el ser”, Fink menciona que esto esta va más allá de la noción de condición de

¹¹⁵ EFM I. Z-VI 5a p.333.

¹¹⁶ BAE. p.171.

¹¹⁷ *Ibíd.* p.171.

¹¹⁸ *Ibíd.*

¹¹⁹ *Ibíd.*

¹²⁰ EFMI Z-IV 112/b p.269.

posibilidad generalmente adscrito al fundamento, ya que si la ontología realmente es una investigación del fundamento, entonces la investigación fenomenológica se vuelve “ontogenia”¹²¹. En su texto de 1935, respecto a la fenomenología de Husserl y Kant, Fink escribe: “con Kant el problema de lo trascendental nos lleva a una nueva fundamentación de la ontología, *en fenomenología este problema es transformado en la derivación respecto a lo cual es en ser (lo siendo) es decir, en una metafísica ontogónica*”¹²².

Esta perspectiva ontogénica guiará a Fink a lo largo de sus investigaciones subsecuentes, en una nota de ese año Fink escribe: “La específica y básica concepción de filosofía que me guía: Filosofar es el intento de la vida para captarse a sí misma. Filosofía no es una “ciencia” no es una “cuestión cultural”, sino *saber acerca del creativo poder de la vida*”¹²³. El saber o conocimiento al que se refiere Fink no se refiere a la perspectiva epistemológica, sino a la captación propia de ese poder creativo de la vida misma.

Más adelante en otra nota Fink escribe: “fenomenología= metafísica ontogónica, es decir, *investigación del origen del ser*”¹²⁴. El saber o el conocimiento respecto a la vida no estarían en relación con algo científico o cultural, sino con una perspectiva metafísica-ontogónica de la vida misma. Fink ya había planteado en notas anteriores a que origen no significa comienzo en el tiempo y donde “ser” significaría simplemente pasar a través del tiempo, más bien, investigar el origen de los seres significa “investigar más allá de lo que está siendo” y por lo tanto, esto implica ir más allá de todos los modos ontológicos de originación y paso en el tiempo. Entonces, el enfoque en la actividad fenomenológica como acción dentro de lo fáctico, es decir, como actividad de la vida misma implica la pregunta de ¿cómo se puede

¹²¹ BAE. p.171.

¹²² *Ibíd.* p.172.

¹²³ BAE p.356.

¹²⁴ *Ibíd.*

llegar a este más allá de lo que está siendo?, y ante esto Fink contesta que esto es posible: “solo porque en medio de los seres no hay uno solo que esté en su completud y sin más *en su ser*”¹²⁵ es decir, solo un ser que es, puede ser el “*el puente del ser a la nada*”¹²⁶.

Es así que a partir de la caracterización y el énfasis que Fink va desarrollando hacia el proceso de originación última, es decir, en el análisis del proceso de originación de los seres en sí mismos y en su intento de captar temáticamente esta estructura; es que se llega a la confrontación con la paradoja de lo meóntico. De aquí surge el planteamiento que sugiere que esta paradoja no puede tener un fundamento último o resolución final, ya que ella está en constante renovación y resolución; es por eso que la reflexión fenomenológica que atiende al origen deba apuntar hacia “el acto de la dinámica fundamental de la vida en sí misma”¹²⁷ y desde donde surgirán todas las consideraciones de sentido respecto a ella misma. De esta forma es que la fenomenología constitutiva devendrá, por lo tanto, en una “metafísica ontogónica” lo cual significa adentrarse hacia el origen del ser desde los límites de la ontología filosófica. Fink plantea dos aspectos donde se relacionan la fenomenología como tal con la fenomenología centrada en la dinámica fundamental de la experiencia de la vida misma: “la doble verdad: la cosmológica-fenomenológica antítesis y su unidad; la dialéctica de la filosofía absoluta”¹²⁸.

Fink entiende que lo que se debe hacer es abordar los caracteres no mundanos, no ónticos, no ontológicos de la constitución trascendental de lo Absoluto del origen¹²⁹ y que estos caracteres deben tener por lo tanto, características mundanas, ónticas y ontológicas. De ahí que la fenomenología debe atender esta doble integración e interpretar las preguntas propias de la vida

¹²⁵ *Ibíd.* p.357.

¹²⁶ *Ibíd.*

¹²⁷ *Ibíd.* p.364.

¹²⁸ EFM2 Z-XIV. II/Ib, p.252.

¹²⁹ BAE. p.364.

y del espíritu de tal forma que estas permitan constituir desde una perspectiva dialéctica lo que está siendo en el mundo, es decir, *una integración desde lo cosmológico y lo meontológico*. Fink plantea que lo meóntico fenomenológico no “subjetiviza al mundo”¹³⁰ sino que, más bien, fundamenta el estatus de lo que está siendo en algo más que lo subjetivo meóntico, además, lo meóntico representa un movimiento que da cuenta de un desarrollo de la fenomenología trascendental, la cual toma fuerza a través de aquellos elementos que hacen de la fenomenología el devenir propio de una reinterpretación integrativa¹³¹.

El punto de partida es lo óntico en sí mismo, pero llevado a tal radicalidad que lo que se busca es *lo que era antes de su ser*, es por eso que las relaciones intrínsecas a la originación constitutiva no podrían ser, por lo tanto, entre dos cosas —entre un ser y otro ser— ya que la prioridad está en lo previo (no cronológico) al ser que está siendo, de ahí que la originación como tal tendría que ver —antes que otra cosa— con *la dimensión del ser como aparecer*, por eso la pregunta respecto al origen no debe plantearse en términos de una relación regresiva al fundamento, base, o condición de posibilidad ya que tales nociones pertenecen al marco del pensamiento ontológico. Desde esta perspectiva se puede apreciar claramente porque Fink plantea que Origen no es o significa prioridad en el tiempo¹³² sino que, desde la perspectiva de la proto-temporización, es decir —del devenir de la temporalidad como tal— es que en el emerger de las estructuras del acaecer se muestra que para seguir al suceder de la originación es necesario aproximarse al borde de cualquier fundamento, al límite del “no fundamento/ abismo”¹³³ justo donde se da la confrontación con la Nada.

¹³⁰ *Ibíd.* p.366.

¹³¹ *Ibíd.* p.366.

¹³² *Ibíd.* p.379.

¹³³ *Ibíd.*

Ahora bien, en la fenomenología el proceso constitutivo último es conceptualizado a partir de una forma de subjetividad, entendida a la manera de una subjetividad constitutiva trascendental. Esta perspectiva considerada meónticamente, implicaría que la subjetividad constitutiva trascendental es el *absoluto—nada* que ha sido sacado de su "nada", como *ontificación*, esto debido a la acción del análisis fenomenológico reflexivo. Pero darse cuenta del carácter no óntico y no ontológico de los orígenes trascendentales significaría que al mismo tiempo que la describiéramos positivamente como "subjetividad constitutiva" tendríamos que negar la propiedad última de esa designación conceptual, tendríamos que recíprocamente *aniquilarla* de su propia determinación conceptual, es decir, tendríamos que darle su valor real como el *absoluto—nada* en sí mismo. O para decirlo de otra manera, toda *ontificación* tiene que ser simultáneamente invertida en *meontificación*, "ontificar" desde la perspectiva de una explicación reflexiva tiene que ser revertido hacia una *reinterpretación meontificadora*; de esta forma y bajo estos parámetros es que se puede caracterizar lo que Fink llama "*lógica básica del origen*"¹³⁴, es decir, la estructura básica de la inteligibilidad de la fenomenología como meóntica.

Entonces, *origen* en la reinterpretación meóntica significaría una forma de tomar lo que vemos a nuestro alrededor y a nosotros mismos como lo que proyecta su ser inherentemente relacionado con el no-ser, como algo intrínsecamente emergente de la nada, *no en el sentido de una nada temporalmente anterior-que-es-algo, sino de hecho como un absoluto de nada que está inextricablemente dentro de cualquier ser real*. "La filosofía meóntica no es un vuelo en la nada sino más bien fidelidad al mundo en su sentido más profundo: lo finito, ser, tiempo, no serán

¹³⁴ *Ibíd.* p.381.

abandonados en aras de una búsqueda mística en la Nada, más bien serán *sacados de la Nada*. “Creados”, el filósofo de esta forma se convierte en “creador del mundo”¹³⁵.

2.2.-La cosmología de Fink como conceptualidad del Mundo

Para justificar y desarrollar su enfoque cosmológico Fink apunta originariamente al pensamiento de Heráclito¹³⁶, quien piensa la configuración de la realidad a partir de lo físico, lo cual es todo aparecer y ocultamiento. Heráclito piensa esto a través de las relaciones luz-oscuridad, vida-muerte, sueño-vigilia como lo que da cuenta de los pilares principales para la *Physis*, (φύσις), desde donde se despliegan todas las relaciones en una avenencia invisible. Basado en los fragmentos de Heráclito, Fink interpone al sueño como el medio entre la vida y la muerte, la realización de la vida del ser humano es tocar la luz en su forma más elevada, es su mayor apertura, lo cual conduce al pensamiento filosófico conceptual. Pero la filosofía no solo reconoce la luz, sino también la oscuridad en la que se funda la luz y desde la cual brota, siendo además, la unidad donde confluyen todos los poderes del mundo de luz y oscuridad, los cuales recaen sobre la *Physis*, es decir, sobre el mundo como conjunto. De esta forma en el pensamiento cosmológico de Fink subyace la concepción de mundo como totalidad.

Por otro lado, el mundo puede ser aproximado desde la doble unidad que refiere a la *Alétheia* (ἀλήθεια) y *Lethe* (λήθη), desde donde se puede dar cuenta de la posición del hombre en medio de la luz y la oscuridad intrínsecas al ser del mundo. Es así que Fink combina los dos momentos del mundo: *Alétheia* y *Lethe*, luz y oscuridad, día y noche en una unidad indisoluble, Fink aborda el aparecer y ocultamiento al interior del mundo, el cual discurre a partir de una

¹³⁵ *Ibíd.* p.383.

¹³⁶ Katharina Schenk-Mair. *Die Kosmologie Eugen Finks Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmischen Weltbegriffs an den Lebensvollzügen des Wachens und Schlafens*. Königshausen & Neumann. 1997. p.16.

perspectiva de unidad; en el fondo lo que Fink quiere es recuperar la noción de mundo que ha sido olvidado por la metafísica occidental.

Respecto a Kant¹³⁷, Fink entiende que él ha reconocido el problema del mundo y lo ha pensado como un todo, pero no lo ha pensado en la radicalidad propia que corresponde a una concepción cósmica del mundo. Kant concibe la naturaleza contradictoria del mundo como un todo que se distingue en relación al mundo interno y trata de disolverlo atándolo a la razón del sujeto. Desde esta perspectiva, el pensamiento cosmológico de Fink puede fijarse a partir de la distinción kantiana entre el uso constitutivo de categorías y el uso regulativo de las ideas, aquí se da una pauta que posibilita el planteamiento de lo que sería lo propio de una constitución fenomenológica, por un lado, la conciencia del objeto y por otro, la conciencia del mundo. Kant distingue aquello que se refiere a los problemas constitutivos de los objetos, distinguiéndolos de las "ideas" que se refieren al mundo como totalidad. Es decir, en Kant las "categorías" son determinaciones ontológico-trascendentales, mientras que las "ideas" son cosmológico-trascendentales.

Kant plantea su pensamiento respecto al mundo al decir que las preguntas cosmológicas se refieren a un objeto dado solo en nuestros pensamientos. Para Kant el mundo es esencialmente una idea, es un concepto de razón, el cual se da solo en la representación imaginativa del hombre. Según Kant, el mundo en su conjunto no puede ser una cosa, un todo auto-existente, Fink plantea que en Kant lo que se da es la perspectiva que apunta hacia la "diferencia cosmológica"; Kant vio la diferencia entre lo que está al interior del mundo sin atender a la

¹³⁷ Thomas Frönz, *Weltspiel und Spielwelt. Eugen Finks symbolische Kosmologie*. En Cathrin Nielsen and Hans Rainer Sepp, (Hg.) *Welt denken Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Verlag Karl Alber Freiburg / München, 2011. pp. 250-266.

concepción de mundo como tal, asumiéndolo a partir de las formas del pensamiento en analogía a otras ideas, encontrando una vía a través de la diferencia cosmológica. De esta forma Kant concluye que el mundo, al no ser una cosa, recae en lo subjetivo.

Fink rechaza esta solución al problema posibilitando un acercamiento al pensamiento del mundo a partir de este rechazo. El “ser” del mundo no puede adherirse simplemente a lo mundano como si fuera algo que está a su interior, es decir, *el Mundo no puede ser algo en el mundo*. La razón por la cual el pensamiento del mundo de Kant termina en callejón sin salida del subjetivismo es visto por Fink a partir de su comprensión del tiempo y el espacio. El mundo es subjetivo porque el espacio y tiempo son formas en el que todo el mundo se da bajo estos parámetros y los cuales son formas *a priori* de la sensibilidad del propio mundo.

Fink duda que las condiciones *a priori* de la sensibilidad —el tiempo y el espacio— al no ser conceptos empíricos no formen parte del mundo como totalidad, de esta forma el mundo depende de ser solo formas puras de la intuición sensible del hombre. En esta solución Kant deja que la pregunta respecto al mundo se convierta en algo meramente imaginado, lo cual se disuelve en la subjetividad humana. Es así que para Fink la perspectiva de Kant permanece en la “trayectoria subjetivista”, es por eso que Fink se planteará la tarea de una analítica que dé cuenta de la formación de la constitución fenomenológica, es decir, la tarea de realizar un análisis constitutivo de tipo fenomenológico,

2.3.- La reinterpretación meóntica del mundo como lo predado originario: El Mundo como primera actualización del Absoluto meóntico

Para Fink el problema del mundo desde la perspectiva meóntica está anclado a la cuestión del Absoluto: “El problema de mundo se anula/emerge [*aufgehoben*] en el *problema del*

Absoluto”¹³⁸, esto debido a que el mundo es lo que da cuenta de la actualización de la proto-génesis constitutiva, de esta forma, el Absoluto se actualiza en sí en la actualización del mundo. En este punto surge una cuestión que da cuenta de un planteamiento límite y es: ¿cómo es posible el acceso al mundo como tal desde esta perspectiva?, ¿bajo qué términos es viable plantear la posibilidad del acceso al mundo a la luz de su carácter intrínseco el cual responde a la constitución proto-genética?

Una primera pista está en una importante explicación que hace Fink respecto a la relación que se da entre el mundo como actualización del Absoluto meóntico y su relación respecto a lo que está siendo al interior del mundo, es decir, lo intramundano y como la naturaleza meóntica del mundo da una indicación de cómo esta relación (el mundo y lo intramundano) no debe plantearse como si fueran dos cosas al interior del mismo mundo, sino que esta relación debe ser planteada desde la perspectiva más radical posible, a saber: aquella que se da entre lo que está siendo (el ente intramundano) y la Nada.

En la medida en que uno intenta explicar la constitución de la subjetividad absoluta guiados por el concepto de ser mundano (o el concepto de ser como tal, en el sentido de que el mundo es el universo de los seres [*Universum des Seienden*]) es inevitable el peligro de que esta explicación fracase. Así que por ejemplo, el concepto de “constitución” no puede hacerse inteligible si la subjetividad trascendental es pensada desde lo que está siendo [*seiend*] y en consecuencia, la constitución se entienda como la relación de un ser con otro que ya está siendo. Es la construcción meóntica de la subjetividad absoluta lo que primero muestra a esta constitución como una relación meóntica, como no-óntica; no como una relación entre seres sino “entre” el mundo [*Sein*] y la “nada”, como relación entre origen y originación¹³⁹.

En este punto queda claro que la relación entre mundo y Absoluto es intrínseca desde la perceptiva meóntica a la relación entre lo que está siendo y lo que no, entre el ser y el no ser,

¹³⁸ TTM. p.82.

¹³⁹ *Ibíd.* pp.77-78.

entre Absoluto y Nada. De ahí que se vuelva necesario plantear de manera clara que es lo que Fink entiende como Mundo y como éste está en relación respecto a las cosas que están siendo, es decir, respecto a lo intramundano.

2.3.1.-Mundo y ser: Noción pre-filosófica de lo que está siendo: lo intramundano

Fink plantea que el concepto “mundano” (*Weltlich*) además de ser un concepto equivoco, es un concepto que indica un radical problema filosófico, inicialmente el concepto apunta a una vaciedad, es decir, lo mundano es casi una determinación sin sentido y a la que al final se le puede asignar prácticamente cualquier significado o finalidad. Esto se da debido a que todo lo que existe es mundano, cada cosa, cada idea, cada ocurrir y cada relación en el mundo es mundana, lo cual provoca que esta noción quede sin ser cuestionada, puesto que se le considera como implícitamente dada, es una concepción que se plantea a partir del propio abarcar de todas las cosas reales. De esta forma lo mundano es una noción que integra la reunión de todas las cosas y aconteceres, y donde todas las cosas al interior del mundo se revelan desde su propio acompañamiento, desde los procesos de su propio ocurrir, siendo eso mismo —lo mundano— aquello que contiene el horizonte de posibilidades de todas las cosas, ya sea el devenir de lo que se da y posteriormente deja de ser, el cambio de posiciones de los entes y sus transformaciones en el tiempo, básicamente todo lo que manifiestamente pasa dentro del mundo.

Bajo esta concepción se indica el continuo ir y venir de todas las cosas, su emerger y su desaparecer, los cambios de lugar y su delimitado estar-en, lo mundano señala el continuo tumulto de cosas que se afirman unas a otras, donde el incremento de una cosa es al mismo tiempo el decremento de otra. En lo intramundano incontables procesos siguen su curso, procesos que involucran tanto el movimiento como el cese de los seres que están siendo. Desde

esta perspectiva todo es al mismo unidad e individualidad, es en lo mundano donde todas las cosas se dan unas en relación con otras de tal manera que estas quedan moldeadas y estampadas por las posibilidades intrínsecas de lo que Fink llama una “*universal manera de ser de las cosas*”,¹⁴⁰.

Esta manera universal de ser de las cosas al interior del mundo es la base sobre la cual están integradas en sus dominios o tematizaciones particulares, y donde ellas pueden ser ubicadas a partir de sus propias clasificaciones. Pero aun así, y más allá de tales distinciones ellas poseen como cosas al interior del mundo la misma estructura, emergen desde la propia matriz intrínseca al ser de la totalidad; para Fink esto explica por qué las cosas al interior del mundo puedan ser descritas bajo las determinaciones propias de lo formal y lo categorial¹⁴¹. Además, Fink plantea que no solo las cosas que existen “por naturaleza” son mundanas, sino también las cosas artificiales, es decir, todas aquellas creaciones de la libertad humana en el mundo, esas que al no estar incluidas en la causalidad natural, poseen un cierto nivel de “novedad” y las cuales irrumpen en el contexto de los seres ya existentes¹⁴².

A partir de esto Fink plantea que las cosas al interior del mundo que están en relación unas con otras respecto a lo que las rodea y las cuales forman parte de la totalidad, no se prestan de manera totalmente válida a una comprensión de ellas a partir de la propia forma en que han sido visualizadas por la idea común de lo mundano, es decir, como cosas que se entienden a partir de la variabilidad de sus procesos y formaciones, y donde la noción de mundo queda delegada a ser vista bajo los parámetros propios un mundo-contenedor, es decir como si el mundo fuera un simple espacio que “contiene” a las cosas.

¹⁴⁰ SAW. p.195.

¹⁴¹ *Ibíd.* p.196.

¹⁴² *Ibíd.*

Además, para Fink es importante hacer notar que las cosas al interior del mundo poseen un lugar y un momento, están ellas mismas ubicadas en el espacio y poseen un lapso de tiempo en sí mismas, es decir, están en algún lugar en algún momento, lo cual da cuenta de su forma y duración. Tanto el espacio apropiado de las cosas y su duración —independientemente si están en movimiento o en reposo— inevitablemente las ubica en una posición determinada respecto al espacio temporalizado del tiempo como totalidad. Es por esto que se pueda entender cómo es que las cosas intramundanas cambian o intercambian lugares entre ellas, es decir, cómo pueden cambiar de lugar sin tener de este modo que dejar de ser o perder su forma.

Al interior del mundo innumerables procesos están en curso, para Fink no hay procesos individuales que se den solos y aislados, más bien, todos los procesos se dan en la proximidad temporal y espacial respecto a otros procesos, incluso si estos se dan en una aparente quietud. Además, la puntualidad del presente es siempre actual al interior del mundo, incluso si las cosas se desvanecen bajo la lógica de un devenir constante que da cuenta de su propio ser y no ser, aun así, este sentido de prevalencia del presente es un ahora sin fin en su dimensión de simultaneidad, siendo inconmensurable en su anchura y profundidad; siendo y estando presente en todo el mundo al mismo tiempo: “él ahora está siendo en todo lo mundano, es Mundial”¹⁴³.

Todas estas enumeraciones de las características de las cosas al interior del mundo que se dan desde la actualidad del presente se mantienen dentro de sus propios horizontes de posibilidad, irrumpen para luego dejar de ser; en su desarrollo intramundano las cosas crecen y menguan, cambian de lugar, están en reposo o en movimiento y son en cada caso tanto individuales como universales. Son universales en una doble manera de universalidad: de acuerdo a las especies y a las estructuras de las cosas determinadas, es decir, como forma y

¹⁴³ *Ibíd.* pp.196-197.

como categoría; pero además, pueden ser tanto una cosa natural como una cosa artificial, las cuales al poseer forma y duración dan cuenta de su propio ser a partir de su presencia y co-presencia.

Fink plantea que todas estas características son entendidas y pensadas conjuntamente de manera poco clara y vaga cuando uno adjetiva de manera general a las cosas simplemente como mundanas. Nada es más difícil, menciona Fink, que captar y expresar ese sentido de ambigüedad en el que nos movemos cuando uno ordinariamente comprende lo mundano sin ninguna conceptualización más profunda; esto a raíz de que lo mundano se ha entendido de acuerdo a una habitualidad que posee un sentido no cuestionado con el que todo mundo está familiarizado en su uso, de ahí que para Fink la conceptualización habitual que hace referencia a lo mundano se dé con una simpleza evidentemente ingenua. El arquetipo de esta conceptualización ingenua se da cuando se usa la noción de lo mundano para todas las cosas en general que están siendo al interior del mundo, donde todas las cosas están reunidas, ordenadas y articuladas, de ahí que se haga viable afirmar que cada cosa sea mundana, pero Fink se pregunta ¿si esto no es más que una trivialidad?¹⁴⁴, ¿Qué es lo que significa que todas las cosas sean mundanas?

2.3.2.-El Mundo en sí mismo no es intramundano

Esta es la perspectiva que Fink delinea como la noción pre-filosófica de lo mundano, es decir, la noción que refiere a las cosas que simplemente están siendo al interior mundo (*Innerweltlichen*). Obviamente el entendimiento pre-filosófico de esta noción no es el único, sin embargo, la fuerza de la habitualidad evita que esto se plantee en términos de una noción que no sea pre-filosófica; es decir, desde la perspectiva de un pensamiento que en sentido estricto se

¹⁴⁴ *Ibíd.*p.197.

esfuerce en contra de la normalización de la noción buscando una base o perspectiva filosófica más profunda.

Fink plantea que desde una perspectiva metafísica la noción de lo mundano ha sido relegada a la simple pregunta incuestionada que apunta hacia lo que es “en sí mismo evidente”. Desde esta perspectiva, que cada ser sea mundano significa únicamente que cada ser pertenece al espacio interior de una unidad que acompasa todo, de esta forma es que *el ser que está siendo* y *el ser-mundano de las cosas prácticamente se usan como sinónimos*¹⁴⁵. Es así que la noción de “Mundo” se convierte en un título que caracteriza la universalidad del Ser y cada cosa que pertenezca a o esté dentro de esta universalidad es mundana, quedando nada fuera de él, y debido a que todo al interior del mundo se da acompasado, es decir, todo está ya siempre englobado a partir de su propio contexto abarcador, es que todas las cosas mundanas siempre están contenidas de antemano por el propio contexto abarcador que las contiene; dando cuenta de su integración universal, de ahí que a la cosa intramundana se le plantee siempre como una cosa más entre otras cosas más, como una cosa en medio de otras cosas.

En este punto Fink se pregunta ¿cómo es posible que a partir de las cosas que están siendo, (*seienden*) el ser de las cosas se mantenga en relación unas con otras?¹⁴⁶ ¿La relación entre estos dos conceptos está suficientemente enfatizada cuando se dice que son sinónimos? De ninguna manera contesta Fink. Lo que se podría decir, más bien, es que el concepto de ser mundano es capaz de explicar lo existente en la medida en que este se explica desde el contexto englobante y universal de las cosas mundanas al que pertenece, pero el concepto de Ser posee distintas variedades conceptuales en sí mismo; tradicionalmente se ha distinguido al ser que está

¹⁴⁵ Ibid. p.198.

¹⁴⁶ Ibid.

siendo de las cosas desde distintas perspectivas, las cuales se analizan según al ser que le corresponde y de acuerdo a categorías como necesidad y contingencia, pero Fink deja claro que más allá de eso podemos distinguir muchos modos distintos de ser más allá del ser presente, por ejemplo, el ser viviente, el ser constitutivo del ser humano, el ser artificial, o el ser según su número o figura y así sucesivamente, además todas esas distinciones que son desarrolladas desde el más universal concepto de Ser se mantienen siempre situadas dentro del todo englobador al que pertenecen, el cual es la característica fundamental de la mundanidad.

Fink plantea que comúnmente se usa el concepto de Ser en relación a lo existente, a lo que posee presente, a lo que está siendo, y a partir de esto las cosas se caracterizan desde una universalidad categorial y por lo tanto de una manera tal que lo que se busca es captar, categorizar y archivar su “que”, su “porque” etc¹⁴⁷. Es por esto que *mundano se convierte en sinónimo de lo que existe*, en sinónimo de lo que está siendo, y esto se da cuando el concepto de ser es usado desde su vaciedad a la manera más universal posible¹⁴⁸.

Sin embargo, desde esta consideración de ser mundano no se abona nada cuando surgen las cuestiones propias al despliegue de las cosas que están siendo en la multiplicidad de procesos intrínsecos referentes a sus diferentes modos de ser; de ahí que para Fink la noción de ser mundano tenga la apariencia más bien de ser un concepto improvisado cuando es puesto en relación a los múltiples dimensiones y posibilidades que posee el concepto de ser en sí mismo. Es por esto que planteamiento respecto a la cuestión de la totalidad entendido desde la relación de un todo que acompaña a todas las cosas en su interior no ha sido nunca adecuadamente expuesto con la explícita agudeza y rigurosidad conceptual que esto requiere.

¹⁴⁷ Ibíd. p.198.

¹⁴⁸ Ibíd. p.201.

A partir de esto Fink plantea que en la tradición filosófica el concepto de “mundo” se ha usado de manera equívoca y plural, de ahí que esta noción haya derivado y degenerado en un título para múltiples y distintos campos del Ser y para distintas dimensiones de cosas. No es que uno no pueda interrogar y posteriormente realizar un análisis conceptual de los seres y su relación respecto a otros seres, pero la pregunta a la que Fink apunta tiene que ver más bien con la cuestión de ¿cómo es que los seres pueden pensarse a través de su existencia intramundana cuando se piensan las cosas como procedentes de una matriz originaria, desde donde se da un trayecto de reversión causal de todas las cosas las cuales apuntan a una base o fundamento?

Fink deja en claro que esta pregunta no debe abordarse a partir de la concepción común que entiende a lo que está siendo y el ser mundano como sinónimos; más bien, lo que se quiere decir aquí es que primero es necesario no soslayar todas las perspectivas y todas las miradas para poder ubicar con una mayor puntualidad la relación de ambas nociones. Entonces, ¿en qué sentido es viable abordar lo que mundano significa? Por ejemplo, ¿se puede entender de la misma forma en que mundano es el adjetivo de mundo y expresa a su manera la forma en que el mundo es?, ¿Se explica de la misma forma por ejemplo, en que divino explica lo que Dios es?¹⁴⁹.

Cuando se usa como sinónimo la palabra mundo con el ser existiendo o lo que está siendo, lo que sucede en realidad es que únicamente en el momento en el cual es implícitamente pensado junto al ser de las cosas existiendo es que el ser mundano es enfatizado, y este énfasis implica que se diga que *cada ser es en el mundo*, con la característica particular de que cada ser mundano sería un *ser-en*. Por lo tanto, al plantearse de esta forma el Mundo como totalidad lo que se piensa es en un Ser que completamente sintoniza e impregna a todos los demás seres, y donde uno se relaciona con entendimiento del ser de las cosas apelando al ámbito en el cual las

¹⁴⁹ Ibíd. p.201

cosas son. Este todo acompasador de la totalidad, se mantiene, sin embargo, dentro de la vaga e indeterminada vaciedad de lo “universalidad”, la cual no es la universalidad de la diferencia específica intrínseca al género y las especies, y tampoco es la universalidad de la estructura categorial, es más bien, un universal todo abarcador del “Ser” en y desde donde cada cosa es de cierta manera captada en su movimiento, y la cual es delimitada a un contorno determinativo y distintivo respecto a las demás cosas.

Desde esta perspectiva, la totalidad se escinde por la múltiple individualidad de las cosas, aquí la totalidad se divide, se desgarrar, debido a sus fragmentaciones, pero aun así esta totalidad no es “desmembrada”¹⁵⁰. Más bien, para Fink la unidad del Ser subyace a la multiplicidad de las cosas, si se cuestiona a las cosas existentes con respecto al ser que está presente en ellas, entonces el ser en sí mismo aparece con el carácter de una universalidad vacía, en cambio, si nosotros entendemos a las cosas existentes como modos de una fragmentación, *como modos fragmentados del Ser* que las subtiende, entonces el Ser se nos da como *la unidad que posee el carácter de lo singular concreto y a la vez de un todo abarcador*¹⁵¹.

Fink plantea que al principio la metafísica occidental vacila respecto a estas dos perspectivas, si el ser mudando es pensado indiferenciado respecto al ser de las cosas, entonces este da cuenta de una perspectiva delimitada por su carácter de ser-en, es decir, desde su existencia dada con otros seres en el mundo, y donde el ser en sí mismo alumbrar desde su unidad y desde donde procede toda individuación. Pero ¿se puede decir de manera distinta clara y sin confusión, se pregunta Fink ¿Qué desde este uno todo abarcador Ser que “es”, (*all-einen Sein*) se pueda hacer la afirmación concerniente al Ser del ser que está siendo?¹⁵² ¿Este ser es cómo

¹⁵⁰ *Ibíd.* p.201.

¹⁵¹ *Ibíd.*

¹⁵² *Ibíd.*

una cosa, cómo una substancia? ¿Es cómo una cosa finita?, ¿se puede incluso, comparar o poner en relación con estas nociones?, ¿deberían las cosas que están siendo ser entendidas como partes contenidas en un Ser de un nivel superior que acompaña todo?, o debemos resignarnos, continúa Fink con la condición que sólo y simplemente le atribuimos “ser” a las cosas y a los procesos del mundo y que entonces ¿por eso podemos llamarlas “seres”?

Fink habla de lo que implica la profunda ambigüedad de la noción de ser de acuerdo a la cual esta noción es un mero recurso que apunta a las cosas individuales a partir de la constitución del propio ser, lo cual también indica que el *Uno-Todo-del-Ser* irrumpe a través de lo individual que en él mismo se individualiza, esta ambigüedad tiene que lidiar con el problema de cómo y en qué sentido un *Todo-Uno* puede ser capaz de dar cuenta filosóficamente del Ser en sí mismo. Lo que es problemático al más grande nivel, plantea Fink es cómo el ser humano realiza juicios declarativos respecto a esto, y lo cual no apunta a ser un problema meramente semántico¹⁵³, además esto se mantiene de manera aún más fuerte cuando uno se refiere a la noción de mundo, ¿es el mundo mundano? Esta simple pregunta es un problema abisal menciona Fink, uno podría decir que las cosas son mundanas en sentido derivativo en la medida en que ellas pertenecen esencialmente al mundo. Ser mundano se dice de la cosa y significa ser y estar dentro de la totalidad, significa pertenecer a ella y fundamentalmente significa intramundanía, lo cual implica tener delimitación, individuación y determinación, lo cual puede ser planteado desde múltiples perspectivas universales. De esta forma su “límite” no apunta hacia la determinación intrínseca al fenómeno gobernante de lo intramundano como tal, sino más bien a su ser-en-el-todo-en-conjunto¹⁵⁴.

¹⁵³ *Ibíd.* p.202.

¹⁵⁴ *Ibíd.*

Hay muchas formas del *ser-en* las cuales están estructuradas en el mundo de manera enteramente diferente, por ejemplo a partir de la relación de las partes dentro de sí mismo, o la relación entre momentos dentro de algo concreto, la relación de una cosa pequeña dentro de una cosa más grande, etc, cada relación es en este sentido inconmensurable si nosotros tomamos como modelo para el ser-en a los seres en el mundo. La manera y el modo en el cual lo que es intramundano acompasa algo más que es intramundano y lo contiene en sí mismo, es, por su parte, fundado en el singular acompasamiento de las cosas por el mundo como totalidad. Todos los seres finitos están incluidos en el mundo, pero el asunto es que uno no puede estar seguro en qué sentido esta posición oculta precisamente el carácter intramundano de los seres; sin embargo lo que sí se puede decir es que este concepto no puede ser aplicado al mismo mundo en sí mismo como totalidad, es decir, *el mundo en sí mismo no es intramundano*. La intramundanidad es una característica fundamental del ser-en como tal; y se da desde el sentido prevaleciente del mundo en sí mismo.

Es por esto que para Fink el mundo no sea un marco externo alrededor de las cosas, el mundo no es un mero contenedor de las cosas que están siendo, más bien el mundo acompasa y desarrolla todas las cosas no estando en sí mismo separado de las cosas del mundo en sí mismas, puesto que estas pertenecen a él, *de ahí que lo intramundano como tal sea un aspecto esencial del mundo*. Lo que constituye la dificultad y la severidad del problema para el entendimiento humano es que siempre se está tentado a pensar la diferencia entre el Todo y entre lo que es intra-mundano desde una diferencia que pertenece a la prevalencia del mundo en sí mismo; bajo el modelo de la diferencia entre cosas y el mundo; de esta forma se experimenta perpetuamente el

fracaso de cada aproximación de este tipo puesto que *el mundo no es “en el mundo”*, el mundo no es algo actual dentro de un campo total de cosas actuales y posibles¹⁵⁵.

Entonces, ¿cómo acceder a esto que no es en el mundo, a aquello que no está en el terreno de lo actual y de lo posible, ¿es posible que algo al interior del mundo pueda dar alguna señal o dirección respecto a aquello que no es el mundo?, se puede aspirar a captar fragmentariamente desde lo que está siendo aquello que no está siendo?, ¿hay algún modo de acceso intramundano a lo no intramundano? Fink tiene claro que el pensamiento conceptual no lo logra, pero entiende que el juego humano en el mundo, *el juego intramundano es una vía de acceso al mundo*.

¹⁵⁵ Ibid. p.203.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO III

LA CRÍTICA AL JUEGO EN LA TRADICIÓN

3.1.-La interpretación tradicional del juego en la metafísica: Platón y el juego como imagen-reflejo

La interpretación del juego como *mímesis*, es decir, como imitación y de ahí, la consiguiente exposición de la imitación como reproducción y la elucidación de la reproducción como reflejo; fueron los pasos que se siguieron para formar el concepto de juego en la tradición metafísica, y donde en última instancia, el excedente del juego respecto a si mismo es interpretado en términos de *paideia* como pensamiento que plantea, educa y tiende hacia la verdad del Ser de la idea; y donde la perspectiva provista por el modelo de la *techne* es utilizada para este fin,

Para Fink esto significa que en la medida en que el juego se siga entendiendo como *techne*, este seguirá siendo entendido como imitación de una idea arquetípica, como imitación que tiende hacia el reflejo más que al significado del reflejo; puesto que aquí el juego se manifiesta en su aparecer como derivado de una totalidad sistemática que opera solo en el sentido de la producción de una mera apariencia y por lo tanto, como imitación de la imitación. Fink deja en claro que esta es la base conceptual desde donde el pensamiento metafísico se fundamenta y se afirma así mismo. A partir de esto, las categorías se fueron formando bajo el

despliegue de esta tradición en el entendimiento, determinando de antemano la situación actual respecto al juego y su relación con el propio pensamiento.

Fink plantea que la interpretación del fenómeno del juego por vía del fenómeno de la imagen posee un fundamento incontestablemente genuino y por lo tanto no presenta una maliciosa distorsión de los hechos¹⁵⁶. De hecho, muchas estructuras similares existen entre el juego y la imagen que se manifiestan ellas mismas en un paralelo analógico entre el mundo de la imagen y el mundo del juego; entre el soporte o portador de la imagen y el jugador precediendo su rol y así sucesivamente.

La argumentación de Fink va en vías de acentuar que la interpretación del juego en la metafísica no es falsa incluso si sobre-enfatiza y subordina características que suprimen los caracteres esenciales del juego humano en el mundo. La afinidad estructural del juego con las características de la imagen fue el punto de entrada para la crítica por parte de la metafísica respecto al juego, de ahí la necesidad de un apalancamiento que pueda ser aplicado para derribar viejos ídolos plantea Fink. Que la analogía entre juego e imagen esta sobre enfatizada y sobre entendida en su orientación hacia la imagen-reflejo, puede entenderse desde una situación alienada de la metafísica: la metafísica podía tener solamente bajo su concepción de mundo estructuras universales, escalonadas y racionales de cosas, lo cual implica una supresión de la mirada en la que se dé el prevalecer de la totalidad del mundo como juego.

Si la fundación de la metafísica occidental fue traída a través de un proyecto del Ser que subordina Ser a pensamiento —*einai to noein*—¹⁵⁷ entonces el acontecer del juego queda subsumido al principio de razón universal. Puesto que si la subordinación hubiera sido inversa,

¹⁵⁶ SAW. p.118.

¹⁵⁷ *Ibíd.* p.119.

por ejemplo, lo que sucedería es que en la medida en que el niño juega su juego, y en tanto que este juego es tanto racional como irracional, el juego del niño no se vería como mera preparación y práctica para una futura adultez; sino que *el juego del niño sería la anticipación intuitiva de una forma posterior de razón, una forma compleja de razón, que el niño anticipa en su juego inocente*¹⁵⁸.

Fink deja en claro que interpretar el juego como imagen tiene su legitimidad, pero interpretar el juego exclusivamente como imagen-reflejo es, sin embargo falso. Entonces ¿qué es lo que se concibe cuando el juego es concebido por categorías elaboradas desde los fenómenos de la imagen?, ¿El juego es adecuadamente entendido desde sí mismo y desde su sentido ontológico cuando es descrito como reproducción, como una representación imaginativa de la vida seria?¹⁵⁹ Fink plantea que es verdad que en el juego se da una correspondencia, la correspondencia es una característica básica que es propia a él, sin embargo, lo que es cuestionable es si la correspondencia debe ser determinada como “reproducción de seres” (*Abbildung von Seiendem*)¹⁶⁰.

Hasta cierto punto el juego tiene estructuras análogas a la imagen, en el juego se da una correspondencia que está inscrita al marco de referencia de sus estructuras, sin embargo, esto no quiere decir que “*la más esencial correspondencia*” del juego ocurra precisamente como reproducción. A pesar de esto, las categorías tradicionales para el juego a nuestra disposición han sido elaboradas a partir de su relación analógica con la reproducción. Incluso, Fink plantea que la pregunta de lo que es “reproducción” como trasfondo debe ser profundizada en su formulación conceptual; la reproducción como tal no es suficientemente entendida y traída a la luz cuando

¹⁵⁸ *Ibíd.* p.119.

¹⁵⁹ *Ibíd.*

¹⁶⁰ *Ibíd.*

uno determina como referente primordial su regreso al original; es verdad que existe esa referencia de vuelta al original en la reproducción respecto a la cual le corresponde un arquetipo; pero en el juego realmente no opera de manera primordial tal subordinación sin libertad como lo exige el caso del reflejo. En este sentido, la clave respecto a la reproducción para Fink es que: la reproducción (*Abbild*) es una imagen-de (*Bild-von*); que lleva en sí misma la referencia a algo más, más que ser derivativa en relación al arquetipo (*Ur-bild*); su valor no reside tanto en su grado de imitación, sino en aquello más a lo que se refiere¹⁶¹.

3.1.1.-La transición a la delimitación del problema de la perspectiva de la imagen hacia el carácter simbólico del juego

Fink se pregunta si ¿el carácter imaginativo de la imagen está suficientemente determinado cuando esta está orientada hacia la imitación de un arquetipo?, ¿la información con respecto al ser de la imagen es suficiente y solo se puede determinar desde la manera en que ha sido reproducida? Es fácil entender la intención de la imagen de retratar al reconocerse la cosa retratada, lo cual implica la posibilidad de clasificarla, pero esto solo es suficiente para realizar una asociación práctica y categorial de imágenes con otras imágenes, pero de ningún modo es suficiente para dar una respuesta de como una imagen es una imagen. Por eso, para Fink lo que es una reproducción no es la pregunta esencial, sino la “reproductibilidad” misma como algo que es aparente y que posibilita un aparecer. La dimensión de lo imaginativo en sí mismo debe también ser determinado respecto a lo que es en sí mismo, y no solo respecto a lo cual la imagen refiere.

¹⁶¹ *Ibíd.* p.119.

A pesar de que una imagen en su función de reproducción da cuenta de su distancia respecto al original al apuntar afuera de sí misma y presentarse como “no original”, esta no originalidad es en sí un modo independiente de Ser, es decir, como imagen es original y solo cuando es puesta en paralelo a la imagen concebida es cuando se puede plantear cómo ésta varía respecto a su representación; sin embargo, lo que debería ser preguntado, no es tanto lo que varía respecto a lo que es retratado para poder entonces encontrar diferencias, más bien, la cuestión debe apuntar hacia ¿qué tipo de representación es en si misma? Si solamente mantenemos la mirada hacia el modelo original para poder ponerlo en relación a lo que la imitación realiza, entonces se puede en efecto, caracterizar el juego de acuerdo con el modelo metafísico tradicional.

Pero hay mucho más del juego de lo que tradicionalmente ha sido interpretado analógicamente en las categorías esbozadas a partir del fenómeno de la imagen, de ahí que el intento sea el de aproximarse al juego desde la pregunta respecto al juego en su específico y determinante momento de “irrealidad” y donde Fink pregunta si ¿todo lo que esto implica puede ser abordado únicamente por la vía de su comparación con la imagen? El problema filosófico es que la base de esta crítica está arraigada en las categorías platónicas y donde la pregunta más problemática es que sí desde este fundamento la no realidad del juego pueda ser entendida de manera esencial.

Para Fink la comparación entre juego e imagen fuerza un camino de degradación ontológica en detrimento del juego mismo, puesto que la gradación del Ser de los seres desciende de la más grande idea a la menor respecto a las cosas sensibles, lo cual es expresado por Platón con la ayuda del fenómeno de la imagen; imagen que de este modo es entendida sobre todo y primordialmente como función de la reproducción. Pero ya sea como reproducción o como mera

sombra de algo verdadero, la imagen no deja de estar relacionada con la cosa en sí misma, ya que para la tradición invariablemente la cosa sensible está en relación a la idea, y por lo tanto, la operación sensorial está en relación con un verdadero conocer, por eso la reproducción siempre será menos que el arquetipo, la cosa sensible será siempre menos que la idea, el aparecer imaginativo será siempre menos que el simple ser de una cosa.

De ahí, que el carácter de irrealidad que le pertenece al juego como su momento constitutivo ha sido entendido como una reproducción residual de una actualidad más válida y por lo tanto esta actividad será una copia que poseerá un acento negativo; para Fink este es el punto crítico, puesto que un pensamiento que se pone en relación a los seres desde la perspectiva de la aparición imaginativa, juzgará que sin duda el aparecer de la imagen es menos que la cosa original. La imagen nos dará solo la semblanza de un ser, que nunca será ese ser en sí mismo; por eso en relación con el ser real, la semblanza de la imagen siempre será una derivación¹⁶². Si el juego humano es principalmente una imagen remanente de las actividades serias o de algunas cosas originales del interior del mundo, entonces la crítica platónica está justificada dice Fink. Pero precisamente esta presuposición se ha convertido en dudosa, tradicionalmente en el juego las características de la reproducción no son vistas de una manera conspicua puesto que se le ha planteado originariamente desde los ojos del desencantamiento¹⁶³.

Aquí se ve la importancia respecto a porqué el carácter de irrealidad del juego requiera una operación de transformación conceptual, ya que si esta no realidad del juego se concibe desde el modo de su primordialidad innata respecto a su aparición como juego humano en el mundo, es que surge la posibilidad de plantearlo desde una perspectiva distinta, y en este sentido

¹⁶² *Ibíd.* p.121.

¹⁶³ *Ibíd.*

se podría decir que: *Quizá su carácter de irrealidad no sea menos, quizá sea más que la usual realidad de los seres. El aparecer podría ser algo distinto que solamente una mera semblanza*¹⁶⁴. Aquí se abre una nueva perspectiva para las posibilidades de aprehensión del juego, puesto que aquí el ser de su aparecer como apariencia podría ser tratado como algo más que una mera semejanza, de ahí la importancia de que el aparecer del juego humano deba ser planteado, más bien, desde una perspectiva que atienda su carácter simbólico yendo más allá de la perspectiva tradicional que se ha enfocado únicamente en su carácter reproductivo, es decir, *más que a priorizar su forma, lo importante es priorizar su significatividad.*

3.2.-La interpretación mitológica del carácter de irrealidad del juego-culto

Para Fink, a diferencia de los primeros hombres, el humano actual ya no cree en la magia ni en los encantamientos, sin embargo el culto fue una práctica de los primeros humanos que practicaban la magia desde el ejercicio del juego del culto. Actualmente la práctica del culto humano arcaico nos remite a una posibilidad actualizada por los primeros hombres hace mucho tiempo, actividad que ha sido suprimida y superada por la cultura racional y que solo infrecuentemente se mantiene y ocurre como vestigio de una manera supersticiosa de pensar.

El culto humano arcaico se delimitó a partir de los límites de la propia libertad de los primeros hombres y la cual se ponía en relación al proceso de transformación de las cosas en el mundo. Fink plantea que en el ejercicio del culto arcaico se buscaba de cierta manera acceder a algo más, aun si esto solo fuera un “destello luminoso” del mundo que alumbrara a las cosas intramundanas —y que a pesar de que no se cumpliera en su totalidad— en esta actividad

¹⁶⁴ *Ibíd.*

operaba un extraño modo de comportamiento en el cual la fuerza del ser humano toma un lugar respecto al mundo en sus prácticas de magia y encantamiento.

Para los primeros hombres el carácter de irrealidad de juego del culto no es pensado como algo menos debido a su distancia respecto a las cosas y a la realidad tangible. En el juego-culto originario sucede lo contrario: *el carácter de irrealidad intrínseco al juego humano en el mundo tiene aquí un enfático carácter positivo*¹⁶⁵. El juego desde la perspectiva del culto se da de un modo tal que algo que es más poderoso y ontológicamente más fuerte entra en la normalidad de la esfera de la vida, aquí el carácter de irrealidad del juego es caracterizado como algo elevado y genuino. Sin embargo, eso no significa que para el hombre primitivo esto sea visto simplemente como una actividad más de la imaginación, como si fuera el pensamiento ilusorio proveniente de un sueño; más bien, en el juego-culto lo que se da es un sentimiento distintivo y específico, el cual está diferenciado respecto al que se da entre las actividades comunes del día a día. Para Fink la clave respecto al juego-culto radica en plantear como ésta diferencia es y ha sido elevada a lo largo del tiempo en diferentes momentos de la cultura humana.

El carácter de irrealidad del juego desde la perspectiva de su despliegue como culto no da pie a una degradación como sucede en la tradición filosófica, más bien en el juego-culto, aquellos que forman parte de él se sienten más cercanos a algo esencial y genuino, donde se da un sentimiento de cercanía hacia algo más primordial e importante. El juego del culto en el que participan los primeros hombres tiene un extraño y particular sentido; en este juego se percibe una extraña seriedad, y para el cual hacen falta conceptos para describirlos enfatiza Fink.

¹⁶⁵ *Ibíd.* p.124.

Para profundizar en esto, la idea es alcanzar un primer acercamiento respecto al acontecer del culto humano. El sentido del culto humano en general radica en la posibilidad de conformar una relación entre seres humanos y dioses, una relación donde las manifestaciones humanas serán siempre sobrepasadas y superadas mediante lo que un dios en sí mismo anuncia a través de la voz de sus profetas y mensajeros.

La pregunta por el culto y su acontecer es una pregunta que señala directamente al ser humano, puesto que el ser humano es un ser que se habla así mismo sobre sí mismo, siendo así que la condición propia de su existencia recae en una relación intrínseca a uno mismo, esta relación con nosotros mismos tiene una referencia propia hacia el pasado arcaico a través de los distintos tiempos históricos de la cultura.

El carácter existencial en los primeros hombres —incluso si se califica de simple desde una perspectiva actual— apunta hacia un todo, es decir, todos los campos primordiales de la vida y la existencia operan en los hombres primitivos: fenómenos como el trabajo, el amor, la lucha, el juego, el miedo a los demonios, el temor a aquello que no tiene forma, esa extrañeza originaria respecto a un incomprensible poder primordial el cual él mismo desconoce y al cual está expuesto; de ahí que en los primeros hombres surja la urgencia de venerar a lo supremo, a lo otro distinto. Los primeros hombres vivían entre campañas de caza y de guerra, eran errantes, se aliaban entre ellos, realizaban bodas y funerales, experimentaban enfermedades, experimentaban la necesidad de placer, lidiaban con el dolor; y entre todas estas cosas transcurría el curso de su vida.

Los primeros hombres no viven al margen de su propia vida, no la acarrearán así sin más con ella, más bien, el hombre primitivo vive suelto el mismo en su día a día, quizá no tanto como

una persona o individuo, pero más como una tribu, como una horda o como un clan. Y desde ahí opera su propia auto-relación, la cual es una manera de estar, es una acción específica de permanencia dentro de las tradiciones e interpretaciones de sus antepasados, y donde esto es mantenido y actualizado mediante ritos y prescripciones, mediante reglas que gobiernan aquello que escapa a lo decible. Esto conduce a que se dé una estricta dependencia de la existencia del hombre primitivo por el tabú, y el misterio, de esto destaca el hecho de que en su auto-relación como actualización de sí mismo en el día a día, la relación del hombre consigo mismo y con lo totalmente otro exige renovarse.

Esta renovación y actualización sucede en los festivales, en específico en el festival cultico, el cual no posee el pragmático sentido de solo relajarse de la monotonía rutina de cada día, el festival cultico es más que una forma de desarmarse del yugo del trabajo y lo monótono, apunta hacia algo que está más allá de toda actividad de trabajo y trae a la presencia un sentido del totalidad respecto a la vida misma, aquí se da un tipo de disposición del ser humano que concierne a las relaciones que lo determinan a él mismo. En el festival cultico el ser humano se acerca a los dioses y a los muertos, se da un acercamiento con los poderes sobrenaturales que ofrecen fertilidad a los campos y a las mujeres, pero que también pueden mandar enfermedad, hambruna y ruina; y donde los mismos dioses pueden ellos mismos convertirse en animales y árboles o aparecer en incontables formas.

Esto es algo que determina esencialmente el ser de la vida del hombre primitivo respecto a tal tipo de existencia, el hombre arcaico como tal no puede “pensar” esto de una forma no-seria, pues está en un mundo en el que predomina lo natural y lo sobrenatural, como serian por ejemplo los demonios y lo que estos implican, de ahí que él deba “verlos”, deba tenerlos frente a su ojos para poder mirarlos y entender en que forma están en relación a él. Esto exige un tipo de

contemplación, tal contemplación pasa en el juego-culto, aquí lo que prevalece son las fuerzas que bajo esta mirada se vuelven visibles, y en ese sentido el ser humano se da cuenta que al encontrarse en este acontecer él mismo se vuelve visible, se vuelve transparente.

El juego-culto se da en proximidad con la consagración y con el sacrificio, lo cual da cuenta de un gran contenido de ritualización y gesturas que intentan plantearse como imagen de un todo, y precisamente ahí subyace su genuina paradoja. Aquí el juego-culto no reproduce una determinada región del ser por decirlo de alguna manera, más bien todo lo contrario, este se eleva desde una escena delimitada, donde *la totalidad resplandece (Rückschein) de vuelta sobre sí misma, y brilla en lo intramundano, es lo infinito en una cosa finita*¹⁶⁶. Esta imagen es primordialmente un símbolo en un sentido originario; y es aquí menciona Fink, donde el carácter de irrealidad del juego puede ser totalmente captado, asido por completo.

En el culto-danza por ejemplo, el jugador, el chamán o el sacerdote no se le concibe a partir del mero rol de representar a un demonio, más bien es el demonio el que aparece en la escena del culto mucho más real, fuerte y poderoso que cualquier ser humano que lo represente. En la performatividad del representador la irrealidad de la imagen escénica es el espacio que da cuenta de una superioridad ontológica abrumadora, el todo del todo prevalece y los poderes se imponen desde sus representaciones escénicas dentro de un delimitado y pequeño espacio dentro de un todo. Este es justo el todo el cual nunca es visible, ya que se da como un todo que aparece en el campo dentro de sí mismo, el todo se refleja así mismo, enfoca hacia un lugar específico elevando esa parte del mundo intramundano a través de su resplandor.

¹⁶⁶ *Ibíd.* p.126.

Debido a todo esto, esta operación es diferente de lo que se da en una concepción del juego como reproducción de algo no real en el medio de lo real, aquí el carácter de irrealidad es la característica básica de la representación simbólica de la totalidad en lo intramundano. El juego-culto trae a la presencia un sentido universal al contexto de sentido de la existencia particular, lo cual es una expresión de la relación con el mundo. Aquí el mundo dice Fink, se vuelve lucido y el juego se convierte verdaderamente en una mirada al mundo, a la totalidad¹⁶⁷.

3.2.1.-El carácter simbólico de la perspectiva mítica del juego.

El carácter de irrealidad del juego en el culto no debe ser tratado mediante la tradicional visión de la imagen y una supuesta degradación ontológica, la irrealidad del juego en el juego-culto tampoco es un mero estado subjetivo, más bien, lo que se da aquí es un aparecer propio, un aparecer que posee su propio modo de ser. La interpretación metafísica tradicional apunta al juego visto desde la perspectiva de una relación de dos seres que sucede en una situación intramundana, lo cual implica por necesidad que se dé una relación entre seres intramundanos, pero esta no es la única forma de entenderlo, puesto que es viable plantear que el juego sea una relación no entre cosas intramundanas, Fink plantea que más bien, aquí el juego se pone en relación con el mundo como totalidad.

Para plantear esto es necesario aclarar la relación del juego humano con respecto al mundo que se da en el culto de los primeros hombres, pero partiendo desde una perspectiva que conciba a las cosas intramundanas como símbolos en sí mismas y no como mero signos de algo más, ya que de esta forma es que se puede plantear como las cosas del mundo dentro del juego-culto operan como fragmentos del Ser que están expuestos a partir de su individuación, y donde

¹⁶⁷ *Ibíd.*

a partir de su propia individualidad es que el propio entendimiento capta su sentido simbólico encauzándolo a través de su finitud hacia lo infinito.

Además, ver las cosas intramundanas como símbolos permite un horizonte distinto, puesto que estas nos indicarían que son fragmentos de un ser más primordial, fragmentos de una unidad que al ser fragmentada busca su lugar en la totalidad del mundo. La clave de lo simbólico es que este tiende a la disolución entre lo individual y lo universal, la mirada simbólica tiende a mostrar una integridad proveniente de una unidad primordial y originaria. Aquí se muestra la importancia del juego-culto pues en él se posibilita esa restitución que eleva lo consuetudinario de las cosas hacia una integridad más originaria, puesto que en el culto lo intramundano tiende a mostrarse en sí mismo como aquello que busca en su restitución a algo más grande, busca dar cuenta de un orden primordial que está en referencia a todas las cosas finitas e individuales. Ahora bien, esta búsqueda de restitución de una primordialidad tiene una particular estructura.

3.2.2-La estructura del culto humano

La estructura del culto humano apunta hacia una demarcación exclusiva, lo cual implica que en su aparecer lo que se conforma es una exclusión demarcativa (*Ausgrenzung*)¹⁶⁸. En este espacio queda suspendida la mirada trivial hacia las cosas, pues estas adquieren nuevas posibilidades. En el espacio del juego-culto lo demarcado adquiere el carácter de lugar sagrado donde no operan de manera normal lo usual o lo acostumbrado. Sacerdote es el nombre que se le da al administrador del espacio de culto, en este espacio el sacerdote se convierte en administrador de los misterios y sacramentos, él se vuelve un promulgador de lo sagrado y ejecutor de los sacrificios.

¹⁶⁸ *Ibíd.* p.131.

De hecho, el sacerdote como sacrificador es él mismo el primer sacrificado, ya que el sacerdote al ser apartado de las cosas consuetudinarias, es aislado y demarcado al mismo tiempo que él mismo se convierte en una demarcación propia, de esta forma es que la estructura del espacio sagrado se sostiene así misma, y donde el conjunto de esta estructura opera en el sentido de que la consagración del culto divide lo sacro de lo profano, y donde lo que está dentro de su demarcación adquiere nuevas posibilidades, pues la idea final del culto humano apunta a restituir lo profano a lo sagrado.

Por eso el culto humano está totalmente separado de la esfera del día a día, este se separa con la idea de que pueda penetrar desde su no habitualidad en lo habitual y de esta forma elevarse sobre lo común bajo su tendencia de restituir un orden primordial a las cosas intramundanas; Fink plantea en este punto que es verdad que se pueda concebir al culto desde la perspectiva de una relación exclusivamente con uno mismo, pero el culto humano es más que eso.

En el culto los dioses inmortales aparecen a los mortales, profetas, salvadores, y sacerdotes dan cuenta de esto, aquí emerge un horizonte divino donde el sacerdote se entiende a sí mismo como el mediador entre humanos y dioses, como un representante que da cuenta de la conexión de Dios con el mundo. Aquí subyace la esencia del sacerdote que radica en que es un vicario de Dios en la tierra, de esta forma, lo divino queda representado desde lo distante y ausente aunque esta distancia y ausencia no sea absoluta¹⁶⁹. Los dioses son y están al mismo tiempo presentes y ausentes, su presencia es solo accesible mediante la fe, no es accesible como conocimiento del ser humano finito, sino que en el culto se requiere una conexión de fe para que

¹⁶⁹ *Ibíd.* p.133.

la invisibilidad sea visible, es decir, para que su omnipotencia y omnipresencia sea visible es que se requieren necesariamente a profetas y sacerdotes.

3.2.3.-La conexión en el culto con una totalidad

Para Fink el problema más complejo es interpretar el culto desde la perspectiva de su relación con el mundo como totalidad, totalidad que resuena en todos sus vínculos de sentido. La naturaleza de la conexión del culto radica en que lo que se da es un apoderamiento respecto a lo que se está en conexión, en la conexión mítica con la totalidad se asume la representación de algo más; esto debido a las cosas que están dentro del espacio sagrado y al sacerdote que opera como un vicario de los dioses, como sustituto de algún ser superior que está ausente en relación a las cosas dentro del mundo; de esta forma las estatuas, los templos, y todo el equipo de culto son en cada caso relaciones entre cosas del mundo, esta relación entre cosas intramundanas tiende a la relación con el mundo como totalidad en el culto, puesto que su relación en el culto las habilita hacia algo más allá de las cosas intramundanas, fundándose la relación entre una cosa intramundana y el mundo como totalidad, es decir, entre algo intramundano y algo que no es intramundano.

¿Esto significa que una cosa intramundana es capaz de soportar algo no intramundano? pregunta Fink, a este respecto él contesta que esta relación no se da como si fuera una cosa infinita que es pensada desde su más grande intensificación negando sus propiedades finitas, al estilo de la vía de la negación, lo cual equivale a la visión tradicional del concepto de “Absoluto”¹⁷⁰. Más bien, en el juego-culto lo cercano y lo lejano de la cosa intramundana

¹⁷⁰ Ibíd. p.134.

respecto al mundo es distinta a lo cercano y lo lejano respecto a la propia relación de los seres intramundanos.

A diferencia de la noción común de lo cercano y lo lejano respecto a lo intramundano —la cual se entiende en relación a su espacialidad y temporalidad— en el culto humano, la relación entre la cosa y el mundo no apunta a un hueco o un espacio, aquí no hay lejanía; más bien, es como si cada cosa intramundanas pudiera llenarse de mundo. Decir esto de otra forma es decir que en el culto humano *“el mundo como totalidad está más allá que cualquier cosa y aun así está también más cerca que la cosa más cercana a esa cosa, prevaleciendo en y a través de ella”*¹⁷¹.

El mundo, para las cosas dentro de él es lo más cercano y al mismo tiempo lo más lejano. El mundo dice Fink, es la fuerza del movimiento universal del Ser en todos los seres, de ahí que las cosas finitas den cuenta de su profundidad respecto al Ser mismo, es decir, no están referenciadas a sus relaciones nada más, sino que apuntan a su fundamento, apuntan hacia el movimiento de trascendencia que fluye a través de ellas mismas. Este acercamiento hacia el movimiento fundamental del Ser es el acercamiento en el cual las cosas finitas se ponen en relación a su perspectiva más inquietante, plantea Fink; de este modo es que el ser humano percibe este poder de la negatividad que incluye la muerte y que al mismo tiempo es la matriz inagotable desde la cual cada cosa individual emerge.

En el culto se preserva la profundidad del mundo, ya que cuando las cosas dejan de brillar en su relación con el mundo, es decir, cuando las cosas comunes se desgastan y se oculta su carácter simbólicamente enigmático y primordial, es que el culto posibilita elevarlas e

¹⁷¹ *Ibíd.* p.134.

interpretarlas desde su carácter simbólico, lo cual las convierte en símbolos que operan bajo la lógica de retener en la memoria una apertura intrínseca al mundo en sí mismo, esto significa que el culto no es un comportamiento más del ser humano derivado de su habitar intramundano, más bien, es la búsqueda por recobrar un mundo no determinado aún bajo la diferencia entre sagrado y profano, y por lo tanto, por la distancia y distinción entre el ser humano y los dioses.

El culto busca recuperar, busca restaurar una relación con el mundo, pero solo es capaz de tal restitución de una manera mediada: precisamente mediante la elevación de ciertas cosas que se arrebatan hacia una significación no finita, por eso es que se debe reservar a su interior un precinto sagrado, un lugar sacro donde se pueda celebrar la invocación y la convocación de todos los poderes del mundo; de ahí que cuando los seres ya no viven en concordia con el mundo es que el sacerdote debe —como primer sacrificado— aislarse de la comunidad.

Cuando cada cosa intramundana ha dejado de estar intacta y ha perdido ese halo, entonces una porción de esas cosas deben ser rescatadas para convertirse en referencia de lo intacto, tal cosa puede ser un templo o un altar, en los cuales su incolumidad opera como característica fundamental de lo sagrado. El culto preserva el recuerdo de un tipo de relación del mundo con el ser humano, reinterpretándolo a partir de una demarcación que posibilita un tipo de relación con un ser superior, para Fink este fundamento de sentido se mantuvo desde a las primeras formas de culto, es decir, desde las prácticas más arcaicas de encantamientos y ritos mágicos.

3.2.4.-El momento del culto humano

Fink menciona al encantamiento de la mascararas como una de los orígenes más antiguos del juego humano (*ältestes Requisit des menschlichen Spiels*)¹⁷² y como una de las formas más temprana de culto. Aquí la máscara no es un juguete, más bien, en la primera etapa del culto humano, la máscara es lo que constituye el juego del culto de manera originaria. La máscara es un artículo encantado que en su posesión transforma al ser humano, el poder de su hechizo, la fuerza de su encantamiento se adhiere a él.

La máscara tiene una cualidad mágica que se da de una forma totalmente distinta a la que se da, por ejemplo en la forma en que la piedra tiene peso o una herramienta tiene un nivel de utilidad; la cualidad mágica de la máscara no es una propiedad que pertenezca a una cosa en sí misma, “*uno no juega con la máscara, más bien uno juega en la máscara*”¹⁷³, la máscara no es una cosa hecha para jugar con ella, no es una cosa que tenga que representar necesariamente un determinado significado respecto a su forma, por eso, para Fink es importante que la máscara del culto humano se plantee desde la perspectiva del contexto arcaico en lo que esta operaba.

La máscara del hombre primitivo posee el poder de instaurar un espacio de juego para su juego cultico, el enmascaramiento mismo inaugura el comienzo de este juego, esto no significa que al comenzar el juego no esté libre de incertidumbre, misterio, o cierto miedo, o que incluso no sea peligroso; más bien, en el juego-culto se da y se mantiene una dosis de misterio e irresolución. El hombre en la máscara se vuelve ambivalente, polisémico, se vuelve irreconocible y desde ese ocultamiento que hace de sí mismo es que aparece un poder que podría ser

¹⁷² *Ibíd.*p.155.

¹⁷³ *Ibíd.* p.160.

equivalente a los poderes demoniacos, la máscara, dice Fink, opera como una capa invisible o un anillo encantado¹⁷⁴.

Aunque en realidad la cara de los demonios es realmente inaccesible al ser humano, aun así, este intenta mediante la máscara la posibilidad de poder captar su imagen. Pero esta máscara-demonio está más allá de su pretensión de parecerse un determinado ser que se desee representar, el carácter reproductivo no es esencial ni importante en este punto, sino la disolución de su unicidad en la ambigüedad, alejándose de la determinación que indica que uno debe ser idéntico y concordante respecto a si mismo, esto se da, por ejemplo, cuando el hombre arcaico del culto puede ser al mismo tiempo un ser humano y un animal, siendo capaz el mismo de defenderse y resistir a los demonios y poder traer bienes a los suyos.

La máscara en sí misma es una cosa encantada, es un artículo que no es un medio para el encantamiento de otra cosa, sino que *ella en sí misma es el encantamiento*, ella es el hechizo en sí y debe ser vestida por el ser humano mismo. Para la multitud que presencia todo esto la verdad de la máscara radica en su poder polisémico como tal, además de que la máscara sea un medio de producción de polisemias ella no tiene que ver con el trabajo o la labor común. El carácter productivo de la máscara en sí misma es un acto del culto mismo que se va dando mediante un conocimiento secreto que se ha transmitido a lo largo del tiempo. El carácter productivo de la máscara que imparte poder demoniaco ocurre en un proceso de estilo que esta ritualizado, y que es totalmente distinto a las formas del trabajo usual de la producción y la labor diaria. La producción final se da mediante el proceso de una técnica específica que conduce y delinea a los

¹⁷⁴ *Ibíd.*

artefactos sagrados. El encantamiento de la máscara opera como un reflejo hacia atrás, como un brillo que resplandece (*rückscheinend*) hacia el carácter productivo de la propia máscara¹⁷⁵.

3.2.5.-Sacerdote y técnica sagrada

En este punto es que surge un segundo momento donde a partir del juego de máscaras este deviene en técnica, es decir, el juego de la máscara tiende a convertirse en una técnica sacra. Esta técnica sacra es capaz de llevar a los objetos de culto hacia lo sagrado, y donde el prototipo de técnico sagrado sería el curandero, el chamán o el sacerdote, pues ellos poseen el poder de restaurar la salud de un enfermo mediante la operación cultica. Para Fink esto es solo una tematización de lo que se puede llamar técnico sagrado: el curandero (*Medizinmannes*)¹⁷⁶ en realidad hay muchas más formas de entender las distintas actividades del hombre primitivo en el culto temprano y las cuales tienen distintos significados.

Lo importante es que desde esta perspectiva todas estas actividades subyacen bajo la operación del encantamiento intrínseco al incremento sacro del espacio de culto. Todo el contenido simbólico de estas actividades no radica solamente en que las cosas parciales que lo conforman reflejen una totalidad, como reflejo del Ser en una representación simbólica del todo; sino que las partes así distinguidas son también capaces de influenciar el todo: *pars pro toto*¹⁷⁷. Hay todo un proceso de iniciación que subyace en la base de la práctica mágica del culto de las personas primitivas y que delinear el camino propio de las técnicas sacras.

De esta forma se ha planteado que el uso de la máscara es un momento iniciatorio del culto del hombre primitivo, y donde subyace todo una lógica intrínseca a una técnica sacra que

¹⁷⁵ Ibíd. p.161.

¹⁷⁶ Ibíd. p.162.

¹⁷⁷ Ibíd. p.164.

da cuenta de la forma en que se da el proceso de iniciación respecto a los encantamientos, en este punto surge el momento que nosotros podemos llamar dice Fink, al juego-culto en un sentido genuino¹⁷⁸.

3.2.6.-Tres razones del aparecer del sentido originario del culto-juego

Aquí surge en sentido estricto el juego del culto, este juego-culto posee un sentido eminentemente práctico, se convierte en un modo de asociación con los poderes divinos, es una apelación que se da de manera solemne y que pide por bendición, ayuda, bienestar y al cual se apela desde cualquier situación de crisis o inmediatez; su curso no responde al tiempo común, su tiempo no se ubica en un calendario y su temporalidad es distinta, el curso del juego-culto posibilita una forma y marcha distinta del tiempo y de las cosas en relación a él, y donde todo se pone en relación con la prevalencia divina del mundo como totalidad.

El juego del culto posibilita al ser humano ubicarse en su lugar respecto a la magnificencia y grandiosidad de lo divino, los dioses y demonios le muestran al ser humano sus límites, lo ponen en relación a su propia existencia y todas sus vicisitudes. El juego-culto se convierte entonces en una epifanía del poder divino y un paradigma del sufrimiento humano¹⁷⁹, siendo el juego que el ser humano juega en este juego-culto, un servicio festivo a los dioses.

Tres¹⁸⁰ razones son principalmente importantes para la interpretación del origen cultico del juego. El juego-culto como actividad de un sacerdote está en el centro básico de la vida de los primeros hombres, no es en ningún sentido un fenómeno marginal ni es un aparecer periférico en el cual sin su presencia la vida del hombre puede ser llevada a cabo, más bien, el

¹⁷⁸ *Ibíd.*

¹⁷⁹ *Ibíd.* p.165.

¹⁸⁰ *Ibíd.*

juego del culto está en el centro de la vida del hombre primitivo y es fundamental para el acto de interpretar la vida misma, esta vida arcaica no está dominada por las formas y sintaxis lógicas, más bien esta habla desde las gesturas, desde rituales estilizados, desde formas y movimientos del cuerpo en relación a las cosas que tiene alrededor.

El culto-juego da forma a la comunidad, da cuenta de las cosas más importantes y esenciales acerca del ser humano y su posición en medio de las fuerzas cósmicas, el enseña acerca de los poderes invisibles que pueden ser tanto agentes de bendición como de maldición, pero el juego-culto no solamente da guía y sentido de referencia al ser humano. Lo más fundamental será que aquí se puede entender cómo lidiar correctamente con demonios y poder distinguir los buenos de los malos espíritus, de aquí surgen las posibilidades más elevadas respecto a la vida común y el tiempo diario.

En el culto se bendice y se da pie nuevas conformaciones familiares, aquí se lidia con la muerte y con el nacimiento. La técnica mágica del sacerdote es la técnica más importante de todas las diversas estructuras internas de las prácticas primitivas; a través de estas el hombre lidia con el sentido de la vida y le permite preservar su existencia, es una mediación fundamental respecto a los primeros momentos de existencia del ser humano. Lo que se da es un tipo de conocimiento que está referenciado al sacerdote que encanta y modifica el mundo mediante técnicas sacras, aquellos que saben hacer esto son los “iniciados”, los cuales están conscientes de las verdaderas relaciones que existen ente el cielo y la tierra y sus procesos fundamentales, es decir, los procesos que tienen que ver con el gobierno de los dioses y de los demonios, los cuales además, conocen el tiempo para el sacrificio, ellos conocen el tiempo y los momentos para sembrar, para curar y cosechar. Hay una particular solemnidad y seriedad en esta faceta del juego-culto, aquí se da una ceremoniosidad fundamentada en la cercana conexión que el juego

tiene con lo divino, no es que este provea seriedad a la vida del día a día, más bien este culto es lo más serio de lo serio, y tiene que ver con la propia seguridad de la comunidad como tal, la cual se pone en relación con poderes invisibles.

Una segunda razón por la cual es de particular importancia filosófica, es que en su aparición, el carácter de irrealidad del juego-culto se convierte en el lugar de lo hyper-actual¹⁸¹, en el culto el carácter no real del juego se convierte en la brecha que apunta hacia algo más profundo y más verdadero, dirigiéndose hacia una facticidad originaria; es decir, hacia la realización de los poderes y fuerzas que están trabajando y operando en el mundo. De esta forma, en su carácter de irrealidad se adhieren dimensiones más profundas que poseen distintos niveles de referencia. Aquí las cosas intramundanas operan simbólicamente, *aquí el símbolo no posee en su significación la actualidad de las cosas del día común, sino que en esa distancia, apunta a un poder más primordial del Ser*¹⁸². Esta es la forma en que se constituye el carácter de irrealidad del juego-culto como lugar de lo hyper-actual, en el culto lo hyper-actual es el culmen de lo demoniaco y lo divino,¹⁸³ de esta forma, el carácter simbólico del juego-culto se mantiene en una relación entre el ser humano y los dioses. *Lo simbólico aquí representa la relación entre dos cosas que no son intramundanas*, siendo esta la tercera razón de la extraordinaria significancia del juego-culto.

El juego culto trae a la presencia el gobierno de los dioses que sin esfuerzo dominan la transformación y los pasos de todas las cosas intramundanas. El juego-culto deja el mundo al gobierno de los dioses que “aparecen” (*erscheinen*) en el simbolismo visionario de su escenificación, es una visibilidad que aparece como conformación. La invocación mágica de una

¹⁸¹ *Ibíd.* p.167.

¹⁸² *Ibíd.* p.167.

¹⁸³ *Ibíd.*

realidad más grande evoca algo superior respecto a su aparecer actualizándose ante el ojo humano¹⁸⁴. Por eso, en el juego-culto ese carácter de seriedad proveniente de su no realidad hyper-actualizada permite un punto de entrada a una *actualidad más genuina*.

Es así que Fink plantea tres características del juego-culto en tres etapas: encantamiento de máscaras, técnica mágica y finalmente como festival-juego de la comunidad cultica. Aquí el festival-culto puede tener muchas formas, y tiende hacia la actividad sagrada de la consagración y el servicio solemne a los dioses, lo cual se da en un gran ritual que permite a los espectadores la visión de una técnica sagrada, donde se da la interacción del sacerdote con los demonios y los dioses, volviendo a esos espectadores testigos de este contacto con lo divino. El festival-juego es una invitación¹⁸⁵ a los dioses por parte de la comunidad, lo cual produce una comunidad que relaciona mortales e inmortales, y donde incluso, en el delirio frenético de esas celebraciones el ser humano se da cuenta de su contacto con la supremacía de los dioses y demonios y donde puede entrar en trance y perderse a sí mismo al entrar en contacto con aquello que el culto-juego le trae a la presencia.

El lenguaje en el culto es primordialmente hierofante (ἱεροφάντης) (*hierophantisch*)¹⁸⁶ la comunidad del culto en el festival-juego puede adquirir conocimiento a través sacerdote que al ponerse en contacto con la comunidad pierde su carácter de esotérico, volviéndose disponible para todos. La conexión entre juego y culto en los primeros días de los hombres se da desde donde hay un tipo de juego humano que es rico en sentido, y donde este juego expresa un interpretación respecto a la totalidad de la vida que se expresa más en gesturas, movimientos rituales y actividades metafóricas que en palabras unívocas. Es así que el culto-juego ofrece algo

¹⁸⁴ *Ibíd.* pp.167-168.

¹⁸⁵ *Ibíd.* p.169.

¹⁸⁶ *Ibíd.* p.177.

que debe ser entendido y que es dirigido a la comunidad para ser comprendido a través de símbolos, metáforas y actividades mitológicas, con la idea de dar cuenta acerca de la forma en que los dioses reinan, es decir, el camino y la forma en el cual ellos conducen su régimen respecto a los seres humanos y las cosas finitas en general, la forma en que ellas dirigen y direccionan el destino de los individuos.

Ciertamente el culto clarifica las grandes conexiones de sentido que prevalecen a través de todo lo que vive y asegura los contornos dentro de la realidad, cada culto posee un sentido de exceso, una desproporción que tiende hacia una significación universal, en el festival del culto se interpretan de manera variada las conexiones dentro del contexto de todas las cosas y de la posición particular del ser humano en medio de la naturaleza y en las miradas de los dioses. Es por eso que el culto es un juego de interpretación de sentido (*Sinn-Deutungsspiel*)¹⁸⁷.

Sintetizando los resultados de la reflexión entre juego y culto se puede decir que: el culto es un fenómeno distintivo de la vida en el cual el carácter del juego no ocurre a la manera habitual, tampoco se entiende desde la perspectiva de su falta de seriedad o como pura ociosidad, más bien, en el culto el juego posee el misterioso y fascinante carácter del encantamiento. Este encantamiento es un arrobamiento que saca al ser humano de la simplicidad y el determinismo fijo del día a día. Aquí la máscara no es realmente una ocultación para el enmascarado, más bien es una puerta hacia la realidad de los dioses y demonios, no solo encanta a los espectadores, sino que más allá de todo, el encantamiento está en el que usa la máscara, volviéndose un chamán, un curandero, o un sacerdote; deviniendo en mediador entre la misteriosa e invisible realidad de los espíritus y sus compañeros humanos. Y precisamente en el caso de los símbolos culticos el

¹⁸⁷ *Ibíd.* p.178.

sacerdote-encantador —en el proceso de operación de su praxis— está impregnado por los elementos del juego.

El trabajo operativo del juego se da cuando este trae a la presencia un todo prevaleciente que se muestra a través del resplandor de la totalidad que se manifiesta en lo parcial y fragmentado. *La totalidad en la parcialidad es el “trabajo” del juego en el culto*¹⁸⁸ el encantamiento iniciatorio que da pie y pertenece a una técnica mágica está basado en esta relación, es decir, *el todo puede ser influenciado por la parte siempre y cuando la parte sea simbólica con respecto al todo.*

Desde esta perspectiva el culto es capaz de influenciar en el todo y en el reflejo de ese resplandor es capaz de purificar a todo y a todos los que estén dentro de su demarcación. El juego-culto en relación a los dioses trae a la presencia la suprema regla de su operar, elevándose y elevando al hombre en su acontecer. De esta forma el juego de los dioses se mantiene debido a que es jugado por al menos una persona, puesto que siempre debe ser alguien el que juegue, siempre debe ser alguien que mueva las piezas dentro del espacio del juego-culto. En este punto y una vez clarificadas categorialmente las estructuras del juego, Fink plantea que el culto es no solamente un asunto de juego, es sobre todo un problema de tipo teológico, pero que la genuina pregunta teológica no le concierne en sentido estricto al ser humano, ya que trasciende el marco de referencia del entendimiento filosófico de nosotros mismos que somos seres finitos. Y es desde aquí que se demarca al mundo desde dos esferas: la esfera de lo profano y la esfera de lo sagrado. Pero en el caso de Fink, el mundo como totalidad puede entenderse más allá de este paradigma y esta dicotomía, puesto que para él, el mundo en sí mismo no es ni sagrado ni profano, el mundo como totalidad está más allá de estas distinciones.

¹⁸⁸ *Ibíd.* p.183.

3.3.-La mundanidad (*Weltlichkeit*) del juego en contraste con su interpretación metafísica y mitológica

Fink reconoce la nada afortunada posición que ha tenido el juego en la tradición filosófica, y es que a pesar de que el problema del juego no se haya puesto verdaderamente en relieve, a lo largo del tiempo se han desarrollado ciertas cuestiones respecto al estatus filosófico de este. Fink reconoce que el asunto del juego se ha planteado y conectado siempre y directamente con el juego humano, siendo el humano en sí mismo un ser intramundano. El interés de Fink en este punto no va tanto en el sentido de realizar una fenomenología del juego, sino más bien, el de plantear la pregunta respecto al significado mundanal del juego, es decir, Fink intenta plantear al juego como una cuestión de estatus universal y donde el sentido de la pregunta radica en profundizar en el significado mundano del juego.

Para Fink ser-en-el-mundo es un título que permite abordar un doble problema, primero el problema respecto al ser-en de todos los seres finitos en el mundo como totalidad; por otro lado, en el modo particular en el cual el ser humano —que existe abierto al mundo— se sitúa en el cosmos. El ser humano y su relación con el mundo desde su condición intramundana no es un asunto que apunte primordialmente hacia la cuestión de una supuesta “constitución ontológica” que le sea propia, más bien, el ser humano como ser en el mundo es un ser intramundano regido por el mundo mismo. La apertura del mundo no le pertenece o forma parte del ser humano, más bien: el ser humano pertenece a la apertura del mundo.

No es que tengamos “mundo” debido a que poseamos lenguaje, razón y por lo tanto un entendimiento del ser de manera innata, más bien, por el hecho mismo de que pertenecemos a la apertura del mundo desde donde experimentamos lo finito, y puesto a que estamos abiertos a la

estructura ensamblada de un “logos”, es que podemos hablar respecto a un entendimiento del Ser. Es así que se da este doble matiz que podemos plantear a partir del carácter de “ser-en el mundo”: *el ser-en de todas las cosas en el universo y el ser-en del ser humano en el cosmos*. Esto no es un intento de separar dos tipos distintos de seres en general, puesto que el ser humano forma también parte de la totalidad de las cosas finitas en el mundo. Todas las cosas finitas tienen su propio espacio y duración, todas tienen su ascenso y declive, cuando estas emergen a la existencia poseen una reserva de poder y como si tuvieran que economizarlo sólo pueden existir a través de consumir su propia energía y así hasta que su duración se agote en algún momento. Todo aparecer en el espacio es transitorio y el ser humano no escapa a ninguna de estas determinaciones, el curso de todas las cosas finitas en el espacio y tiempo del mundo es el emerger de un incremento en decremento, un venir del ir. El ser humano está integrado en este curso del mundo, e incluso dice Fink, de todas las cosas al interior del mundo es el ser humano la “más mundana”¹⁸⁹.

Esta doble acepción del ser-en da cuenta de una conexión, ya que el ser humano en el mundo es un caso especial de los seres en el mundo de todas las cosas finitas. Todas las cosas están en el mundo, sin embargo, la forma en que el ser humano está integrado es distinta a la forma en las que las demás cosas lo están, él está integrado de tal manera que se comporta a sí mismo con su ser-aquí y con el ser-ahora, con un entendimiento que sabe de sí mismo y que por lo tanto tiene auto-conciencia, es decir, se ocupa de sí, asume retos y persigue metas, no es un ser a la mano sino todo lo contrario, vive bajo una cierta concepción de lo que son las cosas aunque nunca esté completamente seguro de que su conocimiento sea completo y terminado, más bien, su conocimiento reside en el preguntar y en sus subsecuentes respuestas.

¹⁸⁹ *Ibíd.* p.206.

Para Fink es importante señalar que lo que aquí se da es una relación de entendimiento respecto al ser en el mundo de todas las cosas finitas que subyacen en el entendimiento humano en el mundo, es decir, el nivel propio de la autoconciencia del ser humano incluye ya la conciencia de la mundanidad de todas las cosas. Para Fink es importante dejar en claro esto, ya que no se pueden tratar las dos acepciones —ser humano y lo intramundano— como cosas separadas o independientes, más bien lo que se debe hacer es reconocer la inherente conexión entre ellos; de ahí la importancia de que a partir de esta base se pueda tematizar una perspectiva lo más originariamente posible.

Y precisamente es en el curso del mundo como totalidad donde se da esta relación y desde donde se da la caracterización de cada cosa intramundana. Es desde esta perspectiva que puede abordarse el sentido del mundo, su devenir como totalidad que en su movimiento posibilita todo lo que hay. Fink se remite a la figura heraclitiana del niño que juega: *Aion; El reino del niño*, donde el mundo y los procesos que se dan en su curso son vistos a través de la imagen del niño que juega; volviéndose el juego una metáfora cósmica para la Totalidad del aparecer y desaparecer de todas las cosas existentes en el espacio-tiempo del mundo.

Este planteamiento del curso del mundo y su estudio desde esta perspectiva es guiada por la idea de que una interpretación comprensiva del juego humano presupone una apertura extática hacia el mundo como tal, la cual puede plantearse inherentemente desde un conocimiento respecto de lo intramundano, incluso si este conocimiento del mundo fuera un conocimiento obscuro plantea Fink; es por esto que para poder entender el juego desde una mirada lo más originaria posible, debemos apuntar hacia una perspectiva más profunda respecto a lo que el mundo es.

CAPÍTULO IV

EL ACCESO AL MUNDO DESDE EL JUEGO HUMANO

4.1.-El juego como vía de acceso al mundo: La apercepción del juego

La disertación que Fink presentó en diciembre de 1929: “*Presentificación e imagen: contribuciones a la fenomenología de la irrealidad*” (“*Vergegenwärtigung und Bild: Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*”)¹⁹⁰ plantea —desde la perspectiva de un análisis de la imagen espacial— la relación entre la cosa “*real no real*”, (la imagen espacial) y la realidad en la cual está incluida “*wirklichen Unwirklichen und dem Wirklichen*”.

En esta experiencia se da una relación que da cuenta de la inclusión de una cosa en otra cosa, si la imagen —medida respecto a la actualidad del espacio en la que se presenta— da cuenta de una no realidad específica; entonces, *la percepción de la imagen en la medida en que abarca a su propio contenido, es como “acto mediador”* (relación con la imagen en sí misma y con la imagen en su emplazamiento dentro del espacio); *el verdadero soporte de la imagen*, que también está a la vista cuando uno se vuelve hacia la imagen misma. Esta relación entre imagen y soporte no es de ningún modo una relación que este neutralizada, sino que aparece de una manera única y que Fink caracteriza como “transparencia”: (*Transparenz*). Sólo en el modo de tal transparencia está el soporte ahí para la aprehensión de la imagen, siendo capaz de brillar (*scheinen*) a través de la imagen, aunque por sí mismo no se da en el aparecer (*erscheint*)¹⁹¹.

¹⁹⁰ Eugen Fink., *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit, Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Phaenomenologica 21, The Hague, Nijhoff 1966. En adelante citada como VUB.

¹⁹¹ *Ibíd.* p.76.

La co-presencia del soporte como sostén de la imagen a la manera de la transparencia, previene que esta relación no neutralizada de la imagen sea asida como si fuera una unidad dentro de un sistema horizontal de relaciones de seres; más bien, para Fink esta no neutralidad esta reasentada en el fondo del mundo de la percepción que opera como un constante despliegue de horizontes. Por otro lado, esta co-presencia garantiza la unidad de la percepción de la imagen como un acto que pone juntas la aprehensión de la imagen y lo co-dado del soporte en el modo de la transparencia. Fink desarrolla esta estructura compleja y en sí misma paradójica que dice *qué, dentro de una intra-situación, lo que la supera completamente igualmente se ilumina en su retracción*; este es el núcleo de su concepto del mundo.

En la disertación Fink remarca que esta estructura de actos mediadores se mantiene manifiestamente para todas las aprehensiones de lo no real, y menciona junto a la conciencia de la imagen: *“la apercepción del juego” (die Apperzeption von Spiel)*¹⁹². En una nota del mismo 1929 Fink apunta que el mundo como la totalidad de todos los seres no es un ser en sí mismo, sino más bien el *juego-espacio* de los seres¹⁹³. El mundo dado en el juego-espacio de la conciencia, es una conciencia que no es una conciencia objetiva, es decir, conciencia-de, sino una conciencia a-temática, una conciencia formadora de horizontes. Otra indicación respecto a esta conciencia de juego-espacio es que para Fink esta se muestra “en la temporalidad egológica como de-presentaciones, en las que “la constitución del tiempo” está en si misma *en juego*”¹⁹⁴, hay que recordar que desde los manuscritos de Bernau la constitución del tiempo en el sujeto comienza a retroceder en favor del tiempo como “mundo-tiempo”, este mundo tiempo se planteó

¹⁹² Ibíd. p.71.

¹⁹³ SAW. pp.324-325.

¹⁹⁴ Ibíd. p 325.

como un cerco, supra-objetivo y supra-subjetivo del *acontecimiento primordial* (*Urgeschehen*)¹⁹⁵.

4.1.1.-Antecedente: La conciencia de imagen como aprehensión analógica en Husserl

Husserl plantea la conciencia de imagen (*Bildbewusstsein*) a partir de la experiencia de la imagen en cuanto una relación proveniente del entrelazamiento entre las operaciones de conciencia y la experiencia de una imagen en cuanto objeto-imagen. En la conciencia de imagen la imagen irrumpe no como una cosa más entre las demás cosas, más bien lo que sucede es que la imagen irrumpe como un objeto que da cuenta primariamente de apuntar a algo más, es decir, algo se presenta por medio de ella. Es así que para Husserl lo que aquí se da es una relación analógica entre este entrelazamiento que se presenta como imagen y lo que esta representa; esta relación se da a partir del entrelazamiento de dos percepciones distintas dándose una fusión de la segunda con la primera. El resultado a partir de estas dos percepciones tiene como resultado la imagen como una aprehensión analógica que da cuenta de algo más.

A partir de esta esta relación de diferencia entre lo que la imagen presenta y lo que ella representa es que se puede plantear que la imagen es captada a partir de los actos de conciencia como algo que no está presente, como algo que en su modalidad específica es una apariencia y donde apariencia significa para Husserl que posee un carácter particular en el sentido de que “es como una nada” (*ein Nichts*)¹⁹⁶ que no tiene absolutamente alguna existencia en comparación con la realidad perceptiva. Es decir, la imagen se caracteriza por una falta o carencia de realidad, esta modalidad particular proviene del contraste que se produce entre la aprehensión perceptiva y la aprehensión figurativa o imaginativa, la cual distingue apariencia de realidad, de ahí que la

¹⁹⁵ Ibid. p.325.

¹⁹⁶ Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Den Haag – Boston – London, Nijhoff 1980. 22

conciencia de imagen sea una aprehensión analógica qué es algo más que una simple aprehensión perceptiva, es más bien, un objeto que irrumpe entre los demás objetos apuntando hacia algo más allá que lo dado a la percepción. La imagen remite a algo más que ella misma a través de sí misma, ella es el vehículo para remitir a algo más, es así que la conciencia de imagen se dirige hacia la irrupción de una apariencia que da cuenta de algo más y lo cual está representado en la imagen.

Es así que Husserl señala un primer elemento fundamental en la imagen cuando plantea que esta es un “representante analógico”, aquí se pone en relieve el entrelazamiento de dos actos intencionales distintos: aquel que va dirigido al representante y aquel que va dirigido a lo representado, es decir, no se tienen dos presentaciones separadas y por lo tanto no se tienen dos apariencias separadas. El entrelazamiento de estas distintas apercepciones fundamenta la relación analógica donde lo representado se funde con el representante, quedando el representante “invisible”¹⁹⁷, cuando esto sucede se da a la presencia algo que no se da en la apariencia, esta experiencia pone de relieve y focaliza la problemática principal que es la relación entre representante y representado. La consecuencia de este entrelazamiento problemático apunta a que el problema fundamental se centra en la cuestión de la apariencia como su modalidad específica, apariencia que Husserl describe como algo al que “le hace falta realidad”.

La modalidad específica del aparecer de la imagen como objeto se da debido al contraste producido por la aprehensión perceptiva y la aprehensión imaginativa que es desde donde se produce la distinción “apariencia” y “realidad”, esto da cuenta de la implicación que la imaginación ocupa en la experiencia de la percepción del objeto de la imagen. “La aprehensión que constituye la imagen objeto, es al mismo tiempo la fundación para la presentación que, por

¹⁹⁷ *Ibíd.* 27-28.

medio de la imagen objeto, constituye el otro objeto”¹⁹⁸. Lo específico de la aprehensión analógica de la conciencia de imagen es que a diferencia de las aprehensiones simbólicas o significativas, aquí lo que se da es una “perfecta coincidencia” puesto que esta hace referencia a algo más allá de sí misma haciéndolo “a través de sí misma”.

4.1.2.-La triple estructura fenomenológica de la conciencia de imagen

Husserl identifica una triple estructura fenomenológica de la imagen, en primer lugar el objeto material o la cosa física que funge como soporte de la imagen. En segundo lugar el objeto de la imagen que es aquello que aparece sobre el objeto material; lo cual es una conformación específica de formas y colores. En tercer lugar el sujeto de la imagen, es decir, aquello que las formas y colores representan y por lo tanto aparecen en el objeto material.

De esta forma la conciencia de imagen funcionaría bajo el fundamento de que de manera originaria se da la imposibilidad de que el objeto de la imagen (*Bildobjekt*) y por consecuencia el sujeto de la imagen aparezcan (*Bildsujet*) independientemente del soporte material (*Bildding*). En la imagen el representante que por su esencia remite a un representado necesita de un soporte para darse a la percepción, es decir, para que se dé su aparecer. Son las características del objeto de la imagen lo que da proporción a la referencia analógica respecto al sujeto de la imagen, de esta forma, se puede dar cuenta de una propiedad fundamental del fenómeno de la imagen, es decir, “si aquello que aparece son los colores y las formas reales de un soporte físico aquello que se ve son las formas y los colores de un sujeto mentado por ellas”¹⁹⁹, Husserl lo plantea de esta forma: “la imagen aparece, empero contrasta con el presente real porque es solo “figuración” de

¹⁹⁸ *Ibíd.* 28.

¹⁹⁹ *Ibíd.* 46.

algo; ella es, por mucho que aparezca, una nada”²⁰⁰. Es decir, la imagen: “acarrea dentro de sí misma *el carácter de irrealidad, de conflicto con el presente actual*”²⁰¹.

Entonces la imagen aparece y contrasta con el presente real porque es sólo figuración de algo más, la imagen es por mucho que aparezca “una nada” de esta forma es que se puede decir que en este fenómeno de la imagen se da *una mediación entre realidad e irrealidad*. Para Husserl la percepción que es el punto de partida para establecer la experiencia de la conciencia de imagen da cuenta de que “la aprehensión que constituye el objeto-imagen material es al mismo tiempo la base para otra aprehensión, por medio de la cual se constituye el otro objeto”²⁰² (el sujeto de la imagen), de esta forma el aparecer de la imagen sería el resultado de una cierta modificación gradual de la percepción; en este punto reside fenomenológicamente un contraste que se produce entre el soporte y el objeto de la imagen. Es así que en la conciencia de imagen se produce un extraño fenómeno de contraste o conflicto en estos dos diferentes actos, a saber: la percepción de soporte material y la aprehensión del objeto de la imagen, “los cuales poseen los mismos contenidos materiales y refieren a las mismas sensaciones”²⁰³.

Husserl afirma que a la percepción le corresponde una función “fundacional” que opera de la siguiente forma: los contenidos aprehendidos del objeto físico (soporte) permiten que se dé la apariencia que fundamenta la conciencia de imagen de cualquier objeto-imagen; en este punto ésta primera apariencia queda difuminada por la aprehensión del objeto de la imagen, siendo en este segundo nivel de aprehensión (donde los datos sensibles siguen siendo los mismos) donde se produce la operación analógica que posibilita el aparecer del sujeto de la imagen.

²⁰⁰ *Ibíd.* 46.

²⁰¹ *Ibíd.* 47.

²⁰² *Ibíd.* 27.

²⁰³ *Ibíd.* 20, 44.

Aquí subyace un contraste, “la aprehensión del objeto de la imagen penetra los contenidos de la percepción y los funde en la unidad de la apariencia”²⁰⁴, de ahí que este contraste o diferencia entre los dos actos permanecen siempre ahí en la medida en que entre el primer nivel perceptivo y el entorno de nuestra experiencia se establece un nexo estable y coherente, es decir, la percepción de una imagen-objeto no modifica toda nuestra experiencia del mundo, haciéndose posible que se dé un viraje de atención hacia la materialidad de la imagen lo cual posibilita el poder reconocerla desde el carácter de la realidad presente. El hecho que la percepción y la imaginación en ella fundada posean los mismos contenidos aprehensivos lleva a Husserl a la conclusión de que el objeto de la imagen que es dado en una aprehensión perceptiva es modificado por el carácter de la imaginación. De ahí que se pueda decir que no sólo la percepción funda la imaginación sino que en esta última opera una modificación aprehensiva de ella misma para atribuir a su objeto intencional el carácter de *como si* y constituir una irrealidad dada como apariencia; lo que representa o lo que se representa en la imagen aparece *como si estuviera aquí* aunque realmente no está presente.

4.1.3.-La ventana como umbral hacia el mundo de la imagen en Fink

Para Fink el soporte de la imagen y su conflicto con el objeto de la imagen lleva a que en la combinación del portador real y la irrealidad del mundo pictórico se posibilite la concretización de la imagen como realidad fáctica. Fink describe la imagen desde la perspectiva de la metáfora de una ventana, pues a través de ella se puede dar cuenta del carácter fundamental del fenómeno en cuestión, normalmente la diferencia o la interpretación de la experiencia de la imagen y de su percepción surge a partir de la distinción entre el soporte, lo soportado y la consecuente constatación entre estos dos, sin embargo, para Fink el encubrimiento del soporte

²⁰⁴ *Ibíd.* 46-48.

material va más allá de ser una determinación negativa, sino que es lo que representa la modalidad más genuina y primaria de darse.

Lo que desaparece lo hace a favor de los representado, es por eso que aquello que lo que primariamente se percibe y se ve en un la experiencia propia de la conciencia de imagen es denominado por Fink como *el mundo de la imagen*, es decir, aquello que oculta tanto el soporte material como el representante por medio de un solapamiento completo de sus capas, el mundo de la imagen da cuenta tanto de lo que representa, así como del soporte material sin darse un completo desfase entre ellos. La perfecta coincidencia entre soporte y el mundo de la imagen irreal permite la localización de este último dentro del mundo real, permitiendo la apertura en un determinado lugar de un continuum a partir de lo que es ya de antemano coherente y unitario. Aquí se da o surge a una ventana hacia la irrealidad representada en la imagen, de esta manera es posible pensar la ventana como el lugar del carácter medial de la imagen que es capaz en cuanto medio entre ser y no ser de operar como un umbral, es decir, como una interrelación entre dos mundos, como interrelación entre la realidad representante y la irrealidad representada.

Para Fink la esencia del fenómeno de la imagen y el origen de la imaginación reside justamente en esta unidad contradictoria entre realidad e irrealidad, de esta forma la imagen representaría como conciencia de imagen una ruptura del horizonte normal perceptivo al darse una entrada a un realidad distinta gracias al carácter medial de la ventana que al mismo tiempo irrumpe en el medio de la realidad cotidiana integrándose en ella, el acceso a esto se da mediante este umbral que posibilita este paso que proviene de lo real pero que permite entrar a lo irreal, dándose una contraste entre lo real y lo no real, entre ser y no ser.

4.1.4.-Modificación de la neutralidad y el “como si” del acto medial

Para Fink la conciencia de la imagen responde un tipo de intencionalidad específica que de acuerdo a las descripciones básicas de su carácter pertenece a una clase de intenciones que sólo puede ser entendida en el contexto de un análisis general de la modificación de la neutralidad. La modificación de la neutralidad toma lugar no sólo del fenómeno de la conciencia de imagen sino que se extiende a toda experiencia constitutiva incluyendo aquellas que no son objetivas en el sentido estricto con cómo serían los sentimientos o el humor²⁰⁵.

Para Husserl la modificación de la neutralidad es universal y no sólo es capaz de modificar las creencias sino cualquier tipo de toma de posición sin la necesidad de realizar o tomar una posición explícita, por ejemplo para Husserl el desarrollo o el despliegue de la epojé fenomenológica es sólo una un tipo de modificación de la neutralidad²⁰⁶. Hay modificaciones de la neutralidad que están envueltas en distintos tipos o formas que tienen que ver con poder poner algo entre paréntesis, dejar algo como no decidido. Hay actos en los cuales los elementos que posibilitan una determinada toma de posición dejan de operar quedando como una mera idea o pensamiento que no llega al nivel de afirmación alguna, la modificación de la neutralidad es el opuesto a cualquier toma de posición específica, es una estructura universal característica de toda conciencia y su importancia radica en que su presencia posibilita un tipo de reflexión filosófica, de esta forma, nociones como epojé, fantasía etcétera son ellas mismas variedades de la modificación de la neutralidad. Para Husserl la modificación de la neutralidad tiene que ver con la capacidad que la conciencia puede adquirir desde la perspectiva de sus actitudes dóxicas. La modificación de neutralidad no realiza una negación del carácter dóxico del ser, más bien esta

²⁰⁵ VUB. p.67.

²⁰⁶ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. FCE, 1949. 97-127.

noción señala hacia un carácter específico de términos afines: inhibición (*Unterbindung*), suspensión (*Ausaltung*), abstención (*sich*) (*Enthaltung*), interrupción (*Abbrechung*), puesta entre paréntesis (*Einklammerung*)²⁰⁷.

La clave de estas nociones radica en que estas dan cuenta de un perfil de contención respecto a un flujo o tránsito de algo que posee una cierta fluidez y que repentinamente ese flujo que se desplaza de un punto a otro se ve súbitamente detenido, queda “congelado” en su transcurrir. Para Husserl la neutralización no supone ninguna nueva toma de posición, ni cancelación ni negación de un carácter o cualidad en el acto de aprehensión intencional, “las posiciones neutralizadas se distinguen esencialmente porque *sus correlatos no contienen nada susceptible de ser puesto, nada realmente predicable*”²⁰⁸.

En este contexto, la modificación de neutralidad es expuesta como un tipo de modificación que responde a una cancelación o suspensión de la validez de toda modalidad dóxica, “es una modificación que de cierto modo anula por completo, quita por completo su fuerza a toda modalidad dóxica sobre la cual se vierta”²⁰⁹. La modificación de la neutralidad posee un sentido totalmente distinto al de una negación, para Husserl esta modificación se da en el sentido de poner algo “fuera de acción”, de “colocarlo entre paréntesis”, “dejarlo indeciso” “no tomar parte”²¹⁰.

Sin olvidar que para Husserl todas las modalidades de creencia constituyen modos de lo que él denomina la “conciencia posicional” (*positionales Bewußtsein*), por oposición a lo que llama la “conciencia neutral o neutralizada” (*neutrales Bewußtsein, neutralisiertes Bewußtsein*);

²⁰⁷ *Ibíd.* pp.294-297.

²⁰⁸ *Ibíd.* p.259.

²⁰⁹ *Ibíd.* p.258.

²¹⁰ *Ibíd.* p.311.

es que se puede entender como en la modificación de la neutralidad se desvincula la doxa del objeto dóxico. Se suspende lo juzgado del objeto señalado para atender únicamente a lo que de éste se revela en el plano inmanente. Las posiciones no-neutralizadas tienen por correlatos proposiciones, todas las cuales tienen a su vez el carácter de “ser”. Sin embargo, las posiciones neutralizadas se distinguen esencialmente porque particularmente en ellas sus correlatos no contienen nada susceptible de ser puesto o de ser predicable. Es por esto que todo lo que queda neutralizado, se halla en la forma de un “cuasi”, de un “como si” (*als ob*) y por tanto posee una cierta “pretensión de realidad” sin que por ello se haga efectiva, es decir, posee el carácter de ser “cuasi-existente”²¹¹.

La neutralización consistirá entonces, como tal, en una *desactivación del carácter de posición* que acompañan de una forma u otra a todos los contenidos noemáticos, en la medida en que éstos son dados a través de actos de la conciencia posicional, es decir, lo característico de los correlatos noemáticos de la conciencia neutralizada reside en el hecho de que no hay en ellos ningún momento de índole posicional (*nichts Setzbares*), esto es, nada realmente predicable.

Lo que caracterizaría entonces a la modificación de neutralidad consiste en la modificación de la conciencia general. Por esta razón, la modificación de neutralidad cancela toda modalidad dóxica, sin que signifique por ello una nueva toma de posición con respecto al correlato noemático que se ve igualmente afectado. La modificación de neutralidad no “pone” ningún signo negativo, no “niega” un carácter de ser (lado noemático) ni un carácter dóxico (tético) en el lado noético. Se trata más bien de un abstenerse, de un “suspender” todo

²¹¹ *Ibíd.* p.312.

rendimiento (*Leistung*), de un “abstenerse-de-efectuar (*sich-des-Leitens-enthalten*), de un “poner-fuera-de acción” (*es-außer-Aktion-setzen*), “dejar-indeciso” (*dahingestellt-sein-lassen*)²¹².

Ahora bien, la neutralización recae en la suspensión (anulación, cancelación,) de la atribución de “ser” que el acto noético confiere como carácter de posición, sin embargo esto no implica que el acto mismo quede anulado; lo que se suspende es la “atribución” que el acto confiere a lo captado. El acto en sí mismo sigue siendo acto, (ya sea una creencia, una conjetura, negación, etc.) debido a la puesta entre paréntesis de la atribución del acto, sin embargo la creencia seguirá siendo creencia, la conjetura lo seguirá siendo, solo que ahora están neutralizada, es decir, *sin pretensión alguna de un conferir intrínseco a su “modo de ser como acto”*. Y eso afecta, necesariamente, también al carácter de lo “conferido”, de lo “creído”, “conjeturado”; “las posiciones (*Setzungen*) neutralizadas se distinguen esencialmente porque sus correlatos no contienen nada susceptible de ser puesto (*setzbar*), nada realmente predicable”²¹³. La posicionalidad no remite a un “estar presente” o a efectuar una posición real, más bien, la posicionalidad expresa solamente cierta potencialidad para la ejecución de actos dóxicos actualmente ponentes²¹⁴.

4.1.5.-La apercepción del juego como modificación de la neutralidad en Fink

En el párrafo 29 de su tesis doctoral Fink plantea a la modificación de la neutralidad como el fundamento que da cuenta de la originación de una serie de modalidades dóxicas, Fink plantea esto como un marco de referencia respecto al sentido de la relación de la pregunta por el sentido noético de la conciencia de imagen, siendo esta una modalidad especial donde neutralizar significa “dejar fuera” “suspender” “pensar sin cooperar”. La modificación de la neutralidad

²¹² *Ibíd.* p.317.

²¹³ *Ibíd.* p.319.

²¹⁴ *Ibíd.* p.321.

denota una experiencia de tipo particular o específica que da cuenta de una creencia en el modo del “como si” y donde todas las modalidades dóxicas pueden ser afectadas por este “como si”; es así que la modificación de la neutralidad como conciencia neutral adquiere su caracterización cuando opera en el modo particular del como si.

Fink deja claro que la modificación de la neutralidad es un tipo fundamental de actos de naturaleza noemática en el cual se preserva una irrealidad como contenido del pensamiento en sí mismo; en un momento abstracto de uniformidad de un correlato, en sentido estricto estos actos no están fundados, sino que responden a un complejo interno propio de una construcción intencional de un acto unificado. Es por esto que se puede decir que estos actos son aquellos que dan cuenta de un tipo de irrealidad en un sentido presentativo e ilustrativo²¹⁵, dándose en forma de un noema original; como por ejemplo la conciencia de imagen o *la apercepción del juego*²¹⁶, en esos actos uno puede distinguir de manera abstracta el contenido de realidad respecto al contenido de irrealidad.

Estos actos pueden ser caracterizados como actos mediales ya que ellos son en una única manera libres debido a que ellos pueden dar cuenta de una aparición demostrando un tipo de irrealidad hecha viable por ellos mismos, esto sucede porque la formación del correlato de un acto medial *es el mismo una forma nueva de realidad unificada*, es decir, debido a que el correlato unitario de los actos mediales en sí mismos constituyen un tipo de realidad es que ellos pueden ser iterados²¹⁷.

²¹⁵ VUB. p.69.

²¹⁶ *Ibíd.*

²¹⁷ Lo iterado es lo que no puede ser neutralizado, de ahí que estos actos sean una modificación de lo neutralizado.

4.2.-Realidad y apercepción del juego: el aparecer de una irrealidad en el juego humano

A partir de la experiencia de la conciencia de la imagen como ejemplo característico de la experiencia de la irrupción de algo irreal dentro de lo real, es que se hace viable plantear el problema fundamental que Fink pone de relieve, y que es *la cuestión de la experiencia de esta irrealidad*. Como se ha visto Fink ya menciona en los párrafos finales de su tesis la apercepción del juego justo cuando trata de caracterizar este umbral del mundo de la imagen como la irrupción de una irrealidad al interior de lo real.

Para Fink en el juego está arraigada la posibilidad de acceder de manera originaria a esa experiencia de irrealidad. En el acontecer del juego humano, una irrealidad irrumpe, esta irrupción de algo irreal dentro de la realidad posee características fundamentales de las que se puede dar cuenta desde una perspectiva simbólica, la cual apunta hacia ciertos caracteres propios intrínsecos al mundo como tal.

4.2.1.-El tratamiento simbólico del aparecer del juego intramundano

A menor carácter reproductivo, más fuerte simbólicamente una imagen es y viceversa. Ahora bien, desde esta perspectiva, Fink plantea que lo primero es que no se debe malinterpretar al símbolo como signo y entonces remplazar la función gráfica de la imagen por la función abstracta del signo. El signo simplemente necesita no ser similar en su apariencia con la cosa significada. Es un error por lo tanto, querer elucidar el carácter profundo del símbolo por medio de lo que pertenece a la imagen del signo.

Pero decir esto, plantea Fink, parece que puede contradecir el hecho de que el símbolo fue originalmente precisamente un signo, un signo de identificación. El modelo es el de la

moneda partida por la mitad y donde cada una de las mitades es conservada como signo de algo más; cuando en un lugar, tiempo y espacio distinto las mitades se unían y concordaban, la unión de estos dos fragmentos posibilitaba de nuevo la unidad íntegra de la moneda, lo cual era una muestra infalible de su autenticidad y posibilitaba el acceso al sentido simbólico de los dos signos que al unirse reintegraban la unidad de la moneda. Estos dos aspectos son característicos del símbolo: fragmentación y completud. *Symbolon* proviene de *Συμβαλλεν*; que implica coincidencia y significa concordancia de un fragmento con lo que lo completa. Ahora bien, hay múltiples formas y tipos y posibilidades en que los fragmentos se puedan completar. El arquetipo de este modelo lo da Platón cuando ofrece en su simposio una interpretación simbólica del amor²¹⁸.

Fink reflexiona como en un sentido profundo todas las cosas finitas que están en el mundo son fragmentos, cada ser finito no es un todo, sino que está reducido dentro de sus propios límites, cada ser finito está espaciado respecto a otros seres alrededor, el ser finito no está en cualquier lugar sino en un lugar específico donde no permanece todo el tiempo sino que existe dentro de una duración delimitada. El ser que en su extensión pertenece a las cosas finitas se da de múltiples formas pero todas estas fracturadas y restringidas desde su ser, el ser de las cosas finitas es fragmentario, está astillado y escindido, dice Fink, los seres finitos son los escombros del Ser; y donde todos estos fragmentos están siendo al mismo tiempo sujetados por la omnipresencia de la unidad del Ser del mundo como un todo.

Que el ser de las cosas finitas esté en todos lados y todo el tiempo, que en su simple permanecer abarque las posibilidades de oposición y contradicción nos muestra el ser del poder de la negatividad en las cosas finitas, es una muestra y manifestación de un poder-no. El Ser

²¹⁸ SAW. p.122.

reúne los fragmentos en un todo en el cual todas las cosas finitas aparecen, no como si fueran un ensamblado a partir de un número finito de bloques al que le precede toda desmembración. Más bien, el mundo como totalidad, como primordialidad y como finalización está más allá de toda individuación, el mundo como totalidad respecto a toda cosa individual subyace más allá de todos los seres finitos.

El ser humano mismo es un ser finito que al mismo tiempo está ya sintonizado con las cosas finitas y desde donde se da el propio entendimiento de cada una de esas cosas. Para Fink es importante dejar en claro que cuando usamos la palabra “Ser” la usamos inicialmente y mayoritariamente como el ser de los seres finitos, es decir, el ser que se nos da como fragmentario, como roto, como el ser de las cosas individuales, finitas y contingentes. Sin embargo el ser humano tiene la posibilidad primordial de intentar vincularse a la unidad del Ser desde la perspectiva de la totalidad; y ocasionalmente dice Fink, este aspecto del Ser *irradia* en el finito y frágil ser individual que está al interior del mundo, esta unidad puede resplandecer en y como fragmento de una experiencia, la cual apunta hacia una experiencia de “completud” particular, no cualquier tipo de completud, sino *la completud por la cual toda la luz del mundo se derrumba en la cosa intramundana y se eleva radiante en el universo*; en este punto *la cosa finita, el fragmento del ser dice Fink se vuelve transparente*²¹⁹.

Por lo tanto, debemos pensar la completud del mundo como totalidad del mundo y no como la totalidad de las cosas finitas que están dentro del mundo, es decir, como la suma de las cosas intramundanas. La idea aquí no es una cuestión de recuperar los fragmentos finitos del Ser con la idea de rearmar la completud de las cosas intramundanas; sino que de lo que se trata es de ir más allá y tratar de concebir la totalidad intramundana no como fragmento disueltos que habrá

²¹⁹ Ibid. p.123.

que rearmar para reconstruir un mundo roto, sino de concebir al mundo más allá de la suma de su contenido finito y entenderlo como totalidad, como mundo-totalidad. Bajo esta mirada, las cosas intramundanas se convierten en *symbola*, ya no son meros signos que apuntan a algo diferente a sí mismas. Las cosas finitas dentro del mundo son símbolos en sí mismas en tanto ellas exhiben su finitud en la intramundaneidad del mundo a la luz de la totalidad; *las cosas finitas son fragmentos del ser que simbólicamente contiene en sí mismas la totalidad del mundo.*

Fink plantea que el ser humano vive habitualmente en una peculiar captivación y ceguera, debido a que en su comprensión común el ser humano no alcanza a entender la naturaleza simbólica de los seres intramundanos, viéndolos simplemente como meros signos a la luz de su apariencia práctica. El ser humano, al estar inmerso en lo inmediato de la vida diaria vive asaltado por una incesante intrusión de las cosas a su alrededor y muy raramente considera la base, el espacio y el tiempo de tal intrusión, y cuando lo llega a considerar la mayor parte del tiempo lo hace de manera breve. Sin embargo, el ser humano busca hacer cosas que se conviertan en profundas respecto al mundo, busca alcanzar una referencia para poder explicar la prevalencia del todo desde su lugar en medio de todas las cosas, la mirada de la intramundano como símbolo posibilita al ser humano la experiencia donde un todo puede resonar a través de las cosas finitas²²⁰. Es decir, desde una perspectiva más profunda, esto implica que en el acontecer del mundo las cosas intramundanas devienen en símbolo, y es bajo esa mirada donde el universo toma su lugar como un encantamiento originario y primordial, donde: “*el innombrable poder de la totalidad aparece en el medio de las cosas frágiles*”²²¹.

²²⁰ Ibíd. p.123.

²²¹ Ibíd. p.124.

4.3.-La no realidad del juego: La interpretación del juego humano desde su carácter de irrealdad. (*Der Unwirklichkeitscharakter des Spiels*)

La noción “juego del mundo” es una formulación conceptual, pero el juego humano en el mundo es un fenómeno tangible, de ahí la importancia de preguntar por aquello que sucede cuando el ser humano juega en el mundo. La pregunta por el juego humano tiene que ver con aquello que ocurre cuando se inicia un juego, es la pregunta por aquello que se actualiza y que durante el juego es, y al mismo tiempo no es. En el aparecer del juego humano algo deviene a la realidad, de ahí la importancia que tiene para Fink la pregunta por esta actualidad que emerge en el juego, la cual es una pregunta que debe intentar ser clarificada desde una perspectiva ontológica.

La pregunta inicial a este respecto gira respecto a la noción de irrealdad (*Unwirklichkeit*) del juego. Lo primero que debe ser dicho a este respecto puede ser planteado desde una interpretación no ontológica de esta noción, la cual apunta a que lo que lo real posee un cierto nivel de actualidad y a que lo no es real no alcanza a poseer ningún nivel de realidad, emergiendo una oposición básica entre la actualidad de lo real como realidad y su no actualidad como no realidad. La determinación común de una cosa como “real” está caracterizada por que esta posee magnitudes y presupone la realidad actual de la cosa; lo cual implica que existe, que subyace en su existencia. De esta forma, las propiedades de algo que es real son solo posibles bajo las bases de una substancia portadora de tales propiedades. La concurrencia de la posición temporal y espacial constituye la realidad de los seres actuales; tiempo y espacio operan como principios de individuación, por lo que, el principio de individuación y el ser individuado es sinónimo respecto al ser real.

Esta no es la noción de realidad que interesa a Fink, para él lo real (*wirklichkeit*) como tal no es una propiedad que pertenezca a una cosa o a una materia en específico, ya que en la concepción ontológica de lo real se deja de lado las cosas particulares en su conjunto con todo y sus propiedades. Entonces, este carácter de realidad, ¿no está en la cosa misma? se pregunta Fink; es claro que la percepción sensible debe ser tomada en cuenta de cierta forma para esto, pero la realidad del juego, “*su realidad*” nunca es realmente percibida. Para Fink, el carácter irreal del juego (*Der Unwirklichkeitscharakter des Spiels*) se refiere a una “*modalidad ontológica, determinativa y fundamentativa de una manera o modo del Ser de las cosas (...) y se sostiene bajo una relación entre posibilidad y necesidad*”²²². Todo lo que es “real” es al menos “posible” y en ese sentido no es “necesario”, por lo tanto, así concebido, lo real es una modalidad ontológica de las cosas existentes y debe ser juzgada o considerada como algo que está siendo, la cual se asume como la actualidad de una realidad.

El pensamiento está acostumbrado a pensar lo no real como contrario a lo real y entonces formar el criterio de que solamente “o algo es real o no lo es”, no hay una tercera opción. Sin embargo se podría decir que, por ejemplo, en una simple representación mental lo que se representa no es real a cierto nivel, y sin embargo ese acto es en sí mismo real como un momento intencional propio al acto de representación; y es a partir de esa realidad que se pueda decir que es en la representación como tal donde subyace un proceso de realización el cual posee un sentido de “irrealidad”.

Lo imaginado posee un nivel de ineficacia en el sentido de que no es realmente actual, y aun así sigue siendo algo, de este modo plantea Fink, la necesidad de preguntarse cómo es posible que se dé la dicotomía: “o algo es real o no lo es”; y como esta declaración se contradice

²²² *Ibíd.* p.82.

a sí misma en sus presuposiciones operativas; porque eso “que es no real” es sin embargo, por eso mismo real como acto de representación de algo irreal. Fink tiene claro que la obtusa y dicotómica distinción común entre real y no real no se puede mantener; no es que solo haya cosas reales y cosas irreales, más bien, esta lo real, esta lo no-real pero también está la mediación entre los dos²²³, esta lo real conteniendo algo irreal lo cual responde a la actualización de una representación de sentido.

Ahora bien, aquí surge una la cuestión de ¿cómo y en qué sentido el juego humano es determinado por una particular irrealidad?, ¿qué tiene de particular esta no realidad que se da en el juego humano? Jugar es un comportamiento tan actual y real como cualquier otra actividad humana, en si todas las actividades humanas son “reales”, el movimiento o la quietud, el descanso, lo actividad o la no actividad, estas no son más que modos propios del movimiento que tradicionalmente se han planteado mediante la vía clásica del modelo del acto y la potencia.

4.3.1.-El carácter de irrealidad del juego humano visto desde la perspectiva común de lo “no serio” (*unernst*)

Las actividades humanas son reales, lo mismo que el ser humano y las cosas mismas, sin embargo, el ser humano tiene la particular posibilidad de actualizarse a sí mismo y a su realidad a partir del carácter libre de sus decisiones. Ahora bien, Fink plantea que el jugar desde una perspectiva común y tomada como actividad del ser humano en el mundo es una actividad real, sin embargo, el ser humano es un ser que se caracteriza por su búsqueda de sentido, él pregunta e interpreta; la *eudemonía* opera como hilo conductor, y esta indagación de sentido se vuelve “seria” en la medida en que esta búsqueda opera durante la vida del día a día; además y debido a

²²³ *Ibíd.* p.83.

que el ser humano vive y se ocupa en la realización de sus actividades diarias, es que irremediamente este esté abocado a lo inmediato, lo cual provoca el emerger de un nivel de incertidumbre que genera una tensión que tiene como pivote y delimitación lo que puede ser llamado “la seriedad de la vida”.

El ser humano esta consiente de esta seriedad que subyace en la lucha diaria de la vida fáctica; además, desde esta seriedad se determinan las demás otras actividades, actividades que tendrán que “hacer sentido” respecto a las metas de la “vida seria”. Sin embargo, bajo todo esto subyace las que pueden ser denominadas actividades no serias, actividades que no adquieren su sentido de la arquitectura y estructuras propias de las metas proveniente de la realidad de vida seria, pero que no por eso dejan de poder ser actividades que poseen sentido; estas son actividades que quizá sean poco o nada productivas respecto a lo que debe ser considerado como “serio”, actividades que simplemente poseen su propio fundamento y fin en sí mismas y que dan cuenta de su propio plan de acción, estas actividades no serias poseen también su propio significado y sentido.

Entonces, cuando esto sucede y el ser humano es capaz de desactivar su subordinación a los fundamentos de lo serio, es que se activa una potencialidad que subyace desactivada debido a al sometimiento proveniente de las estructuras propias de lo que el ser humano considera como los parámetros que deben corresponder a una “vida seria”. Esta potencialidad se activa cuando el ser humano juega, dándose una desactualización de él mismo respecto a lo serio, y por lo tanto se potencia respecto a la actualización de sus propias posibilidades. En este modo operativo de ser se da una tendencia a la ligereza y un particular estado de ánimo, un gozo específico producto de una atenuación afectiva donde *se pone en relieve un “poder” particular del ser humano*. Este poder particular se percibe en este nuevo estado de ánimo que está en relación directa con las

posibilidades de *actuar como si, (Tun, als ob)*²²⁴, es un estado que responde a las posibilidades de conducirse sin una razón, compromiso, meta, fundamento o cálculo más que el puro gusto de actuar como si.

Claramente el actuar en esta ligereza y no compromiso es visto a la luz y desde la perspectiva de la vida sería como algo negativo, puesto que es un poder que no apunta ningún sentido de compromiso respecto a lo serio y deviene en lo que comúnmente se menciona como “tomarse las cosas como un juego”, actuar “como sí esto fuera un juego”²²⁵ esta negatividad proviene y hace sentido desde el contraste de posibilidades provenientes de la comúnmente denominada vida seria. Lo particular de la vida seria es que esta siempre esta referenciada a algo, tiene siempre un fin, exige justificación, razón o sentido; y cuando se realiza una actividad sin alguna justificación o principio de razón, a esta se le califica como un juego o como una actividad no seria, intrascendente y poco útil. En cambio, en el juego humano se puede prescindir de todo esto, no es necesario tener referencias justificadas ya que el ser humano en el juego tiene el poder de prescindir de toda referencia a la vida seria, en el juego él puede romper los compromisos adquiridos de facto y sus relaciones intrínsecas, el juego humano más bien, se despliega a sí mismo desde su insubordinación respecto a lo no serio, decantando toda la realidad en una especie de encantamiento.

Es así que desde esta perspectiva se pueda plantear como desde su caracterización común, el juego sea visto como un acontecer donde su carácter de irrealidad es visto a la luz de una no seriedad existencial y donde “actuar como si”²²⁶ da forma al momento fundante de la irrupción de este carácter factico del juego en la vida seria. De esta forma se puede decir que en

²²⁴ *Ibíd.* p.87.

²²⁵ *Ibíd.*

²²⁶ *Ibíd.*

el juego del ser humano en el mundo suceden simultáneamente dos cosas: sucede al mismo tiempo a) la actividad del jugador que viene referenciado desde las estructuras intrínsecas a la vida seria; al mismo tiempo que b) ocurre una actividad del ser humano en la realidad del mundo intramundano, mundo intramundano que está referenciado directamente al mundo como totalidad (Absoluto meóntico). En este punto se puede plantear la siguiente conclusión tradicional que dice que: *desde una perspectiva ontológica el carácter de irrealidad del juego es innato y le corresponde intrínsecamente al juego del ser humano al interior del mundo. Por otro lado, y desde una perspectiva no ontológica, este carácter de irrealidad del juego viene referenciado desde la perspectiva de su no seriedad.*

4.3.2.-En el carácter de irrealidad del juego radica la aparición del juego

Por lo tanto, para Fink el carácter de irrealidad que el juego posee (*der Unwirklichkeitscharakter des Spiels*) es una característica esencial, fundamental e innata del juego humano en el mundo²²⁷, la realidad del juego es un comportamiento continuo, perpetuo y productivo de la “irrealidad” del juego del Mundo, es decir, *en su carácter de irrealidad radica el ser del juego*. Aquí subyace la posibilidad de adentrarse en la aparición del juego o en el juego como aparición; esta aparición del juego es real, y al mismo tiempo no es un objeto entre los demás objetos, la aparición del juego desde su irrealidad, está delimitada de una manera extraña²²⁸, enmarcada y encerrada en sí misma dice Fink. Entonces la pregunta es: ¿Qué carácter o qué tipo de “irrealidad” pertenece al juego?, esta no realidad no es simplemente nada, ya que

²²⁷ Ibíd. p.92.

²²⁸ Ibíd. p.93.

debido a que posee un carácter ontológico esta irrealidad del juego es más bien, *una apariencia que es*²²⁹.

Esta apariencia que se da en el juego como realidad, suscita varias preguntas, Fink no pone en cuestión que el juego humano deviene en el aparecer de una apariencia que se da y que no es simplemente un objeto más entre otros objetos. Sino que sus cuestionamientos, más bien, van en el sentido de preguntarse la forma o el modo en que se da este aparecer del juego al interior del mundo, el juego es una apariencia existente pero ¿en qué sentido y donde se ubica está apariencia en relación al juego del mundo? ¿Es parecida a una representación imaginaria donde cuando imaginamos no se representa algo real? El objeto imaginado ¿está solo en la conciencia de quien se lo imagina?, ¿es una realidad psicológica que no es objetiva ni intersubjetiva?, ¿qué sucede en el aparecer de la apariencia del juego humano en el juego del mundo?, esta apariencia ¿es producto de la imaginación de cada uno?, ¿hay alguna referencia objetiva?, ¿o es solamente que esta apariencia se da para aquellos que está jugando juntos y en cierta medida para aquellos que observan? El problema, detecta Fink es que nuestra noción de apariencia la tenemos arraigada a una concepción incrustada y valorada desde en una lógica de la *apariencia como reflejo*²³⁰; lo cual no nos permite tener una visión más clara y precisa acerca de esta aparecer como el ser del carácter de irrealidad del juego.

Por eso para Fink las categorías deben ser replanteadas a partir de una discusión con la concepción de apariencia como reflejo y su relación como la reproducción, y poder entonces, caracterizar con más detalle la relación entre “realidad” y “no realidad” en el juego humano. Puesto que aquello que está en los terrenos de la apariencia se ha caracterizado tradicionalmente

²²⁹Eugen Fink, *Oasis de la felicidad. Pensamientos para una ontología del juego*. Traducción de Cecilia Frost. Centro de estudios filosóficos. UNAM, 1966. p.27.

²³⁰SAW. p.94.

como algo derivativo, como algo proveniente de un arquetipo que posee una degradación ontológica y ha sido categorizada como imitación.; aquí subyace la tradición metafísica que dio como veredicto que la poesía es solo imitación. Por esto, dice Fink, es importante salir de esta interpretación.

4.4.-El Mundo y el aparecer intramundano del juego humano

Fink se plantea la pregunta: ¿Qué hay del mundo en el juego humano?, no que hay de mitológico y/o de metafísico, sino ¿qué nos dice del mundo el juego humano que se da en lo intramundano? Para Fink lo mundano puede ser planteado en cuatro sentidos²³¹. En primer lugar lo mundano tiene un carácter que encubre y abarca a todos los seres finitos que están al interior del mundo, esta perspectiva se da a partir del entendimiento del mundo como un todo; lo cual se da bajo la fórmula ya explicada que opera en el juego al interior del mundo: lo real y lo no real, lo cual da cuenta de la condición de posibilidad de cada estructura, aquí el ser de los seres intramundanos no puede ser aplicado al mundo en sí mismo, porque el mundo en sí mismo no existe a la manera en que comparecen y aparecen las cosas individuales dentro de él.

Tampoco es correcto distinguir el mundo y lo intramundano, de la misma forma en que distinguimos las cosas intramundanas entre sí, tampoco debemos interpretar al mundo como un contenedor vacío, como si las cosas intramundanas fueran simplemente su contenido. El mundo está relacionado con las cosas no en la manera en que las cosas se relacionan con otras cosas. Para Fink la cuestión es que a través del juego, a través de su entendimiento, uno puede encontrar caminos que permiten aproximarse a la pregunta acerca del mundo y las cosas dentro de él de una manera más determinante. Una segunda forma de aproximarse a la noción de lo

²³¹ *Ibíd.* p.205.

mundano es aquella en la que se caracteriza la prevalencia del mundo en sí mismo, dando pie al emerger a todas las cosas finitas e individuadas a través de su aparecer; siendo al mismo tiempo lo que permite la aniquilación de todo lo que aparece a su interior. Lo que mundano significa desde esta perspectiva no es claro menciona Fink, pues es una cuestión que apunta al carácter originario de lo originario mismo. Un tercer sentido es que lo mundano denota una característica esencial del ser humano, en el sentido de su ubicación en el espacio del mundo, es decir, el ser humano posee una posición en el mundo específica a su interior y donde el ser humano no se ubica al lado de otros objetos como si fuera un objeto más, él no está junto a lo demás nada más así menciona Fink, sino que el ser humano tiene como característica un comportamiento que da cuenta de una perspectiva de entendimiento respecto a las cosas que le rodean, proyectando desde su posición una comprensión respecto a cómo funcionan las demás estructuras al interior del mundo; aquí subyace la forma en que está abierto al mundo, ya que el ser humano se mantiene en el escurrir del tiempo interpretando desde su posición específica a él mismo y a todo lo que le rodea. De ahí que Fink plantee que el ser humano sea más mundano²³² que cualquier otra cosa, puesto que él puede en su apertura al mundo entenderlo desde esa misma apertura, es decir, el entendimiento de la apertura del mundo se da desde la propia apertura del ser humano en el mundo.

Finalmente mundano es usado en un cuarto sentido y el cual se da para poner en relieve una disposición alejada y distanciada de Dios, de lo divino y lo sagrado, y donde el mundo es entendido a la manera de que el mundo es “*una prisión dentro de la fugaz captivación del radiar de las cosas transitorias*”²³³. Es el surgimiento de una ligereza innata que tiende al deseo de diversión, que tiende al arrobamiento de los sentidos, lo cual es caracterizado como mundano.

²³² Ibíd.p.206,

²³³ Ibíd p.208,

De esta forma la palabra mundano se convierte en una anatema²³⁴ al volverse contra las superficialidades humanas de la vida diaria, alejándose de los misterios más profundos de la existencia terrenal enraizados en el mundo mismo; volviéndose una palabra difamada y malentendida, donde el juego humano se vuelve el arquetipo de una actividad totalmente mundana y alejada de lo que está más allá del mundo, pues en su acontecer solamente el juego en sí mismo es lo único que posee relevancia.

Es así que Fink distingue cuatro sentidos de mundano:

- 1.-El ser intramundano de todas las cosas finitas como tal en general.
- 2.- La prevalencia del ser del mundo y de todos los seres en sí mismos.
- 3.-Un auto-comportamiento hacia el mundo desde el propio entendimiento humano.
- 4.-Un difamado modo de comportamiento humano intrínseco a su permanecer en el mundo, a la manera de “una caída en la sensoriedad pagana”²³⁵.

Entonces ¿En qué sentido el juego humano es mundano? ¿En qué sentido uno como jugador está en relación con el ser del juego? La primera relación que se puede apuntar es la del juego humano con lo mundano mismo, aquí se diría que el juego humano es un proceso del y al interior del mundo, es decir, el juego humano es un proceso interno al mundo intramundano; el jugar aparece entre las actividades humanas y las actividades aparecen en el ser del ser humano, entonces ¿cómo el ser del ser humano abarca esta actividad?, se pregunta Fink, ¿de la misma forma en que la sustancia abarca sus accidentes?, ¿en la forma en que la piedra es portadora del proceso de ser ella misma?, ¿en el modo en que una planta se preserva vegetativamente o en la

²³⁴ *Ibíd.* p.208.

²³⁵ *Ibíd.*

forma en que el animal vagabundea en su vida?²³⁶ Es decir, la pregunta radica en la cuestión de ¿cómo el ser del hombre en el juego se da al interior del mundo?

Para Fink no se puede hablar del juego humano en el segundo sentido de la palabra, puesto que el ser humano no prevalece como lo hace el mundo en sí mismo, más bien, todo lo intramundano no es prevaleciente, por eso el juego humano no es mundano en el segundo sentido de la palabra. Fink plantea que todo el movimiento de las cosas finitas al interior del mundo, más allá de ser distinguidas entre ellas serían mucho más radicalmente distinguidas desde el propio movimiento del mundo en sí mismo, de ahí que el juego humano solo pueda entenderse como un modo de actividad del interior del mundo temporal del ser intramundano, tal actividad del interior del mundo esta abisalmente separada de la ocurrencia del universo como totalidad, por lo tanto, es necesario enfatizar las restricciones de esta separación, puesto que recurrir al interior del mundo como modelo con la idea de mostrar algo que prevalece en el mundo causa una tensión, y tal expresión no debería ser mitigada de un borrón a partir de la diferencia entre mundo y cosa, tampoco reducirla a una relación de afinidad o analogía. Es por eso que para Fink cuando uno quiere hablar del juego del mundo en sí mismo, el juego del ser humano debe ser demarcado en relación a la predominancia del mundo como totalidad, es decir, *debe ser puesto en relación al aparecer de la prevalencia del mundo*.

En relación con el tercer sentido de lo mundano se puede decir que el juego posee el carácter de dar cuenta de una apertura respecto al mundo como totalidad, una apertura que presupone un entendimiento de él mismo en el sentido de que el mismo es “mundano”. En el juego podemos entender la total prevalencia del mundo de un modo totalmente distinto que la que entendemos usualmente, puesto que en esta prevalencia se dan fenómenos fundamentales

²³⁶ *Ibíd.* p.209.

para el ser humano, fenómenos como el trabajo, la lucha, el amor y la muerte. El ser humano y por consiguiente el morar humano se da entonces en el mundo de tal manera que él se comporta continua e incesantemente respecto a si mismo en relación a las demás cosas de una manera que estas abonan al entendimiento y el cual nunca llega a completarse.

Fink plantea que el ser humano en su entendimiento respecto al Ser se da desde la perspectiva del lenguaje, cuando la relación del ser humano con el Ser de todos los seres pasa primordialmente por el lenguaje, es que se da una cierta disposición lógica que ordena a todo lo que es al “interior del mundo”, y promueve el contenido de la realidad hacia un primer fundamento que se pone en relación con la totalidad abarcadora desde la cual se desprenden todos los movimientos de sentido intrínsecos al acontecer de los seres intramundanos. Sin embargo hay una dimensión que escapa al entendimiento, y que está más allá de las múltiples relaciones de lenguaje y el cual no se despliega en lo hablado o en lo lingüísticamente articulado, ya que para Fink hay modos activos del morar del ser humano que no pertenecen a alguna “teoría”, y que tampoco le corresponde a ciertos modos específicos del habitar, donde “teoría” entendida en su sentido primario, es caracterizada por la posibilidad de “aprehender” a los seres en su existencia, presencia y co-presencia²³⁷.

Nada de esto tiene que ver con el juego humano, ya que él se escapa a todo esto, siendo él mismo un modo único de existencia al interior del mundo; el juego humano es un modo único en que el ser humano socialmente se relaciona con otros seres humanos y con el mundo. El juego del ser humano es mundano en el sentido de que es un ser-en dentro de la totalidad de un entendimiento que opera bajo estructuras de familiaridad comprensivas del mundo. El ser-en de todas las cosas dentro del universo —incluido el ser humano— se da desde la mera

²³⁷ *Ibíd.* p.211.

particularidad en la que cada ser experimenta y vive a través de su ser-en dentro de un todo Ser-total y donde el hombre opera como trabajador, amante, luchador, jugador y mortal, a estos fenómenos los llamamos desde la familiaridad o intimidad de la existencia como tal y donde esta intimidad o familiaridad se revela a sí misma. Finalmente, plantea Fink, el juego es también mundano en el cuarto sentido, el juego es una perfecta armonización, es una plácida y disfrutable pasión por la vida (*Lebenslust*) siendo y dando cuenta, al mismo tiempo, de la exuberancia del mundo²³⁸.

Es por esto que para Fink el juego no es ni debe ser un tema arbitrario de la filosofía, más bien, el juego posee un extraordinario estatus como fenómeno existencial justo tan primordial como la mortalidad, el amor, el trabajo y la lucha²³⁹. En el juego humano aparece una esfera “irreal” de sentido que se expande hacia la realidad de los procesos de las cosas, es una esfera que es real y al mismo tiempo no lo es. A cierto nivel la noción de “irreal” no apunta en si misma a nada, sin embargo, el campo de aparición del juego al interior del mundo se resiste a ser una simple asimilación de un contexto específico del mundo real y el cual es meramente “ilusorio” (*Scheinhaftigkeit*)²⁴⁰; lo cual evita que sea puesto a lado de las demás cosas y de ser valorado como algo que es simplemente real de la misma manera que cualquier otra cosa que está siendo. En este punto queda más claro el por qué la idea de *plantear al juego del mundo desde la perspectiva de la apariencia* donde este aparecer esta distanciado y diferenciado de cualquier otro aparecer que nos sea familiar y que pertenezca a lo dado de las cosas intramundanas, como serian por ejemplo, las cosas artificiales, o cualquier ser existente al interior del mundo.

²³⁸ Ibíd. p.211.

²³⁹ Ibíd. p.212.

²⁴⁰ Ibíd. p.213.

4.4.1.-Mundo y apariencia: el aparecer del ente

A continuación se planteará la forma en que Fink aborda la pregunta respecto al aparecer mediante un enfoque basado en la pregunta respecto el ente y su propio aparecer. Lo primero que habría que decir es que para Fink la noción de apariencia está directamente relacionada con el movimiento del aparecer, de ahí que el primer paso sea adentrarse a cómo se da el aparecer del ente. En su curso respecto a los conceptos filosóficos fundamentales Fink aborda esta cuestión y plantea que el aparecer del ente es algo en el cual estamos inmersos permanentemente, adicionalmente menciona que la pregunta que la filosofía tradicionalmente se ha realizado es aquella que tiene que ver en cómo se puede determinar el ser del ente a partir de su aparecer, es decir la pregunta por *el ser del aparecer del ente*²⁴¹.

Para Fink lo primero que habría que decir es que ningún ente es independiente de su aparecer, todo ente da cuenta de su propio aparecer y debido a que el ser del ente se da en su aparecer la pregunta respecto al ser del aparecer no es una cuestión que tenga que ver con una aclaración lógico-formal, más bien, el intento consiste en determinar conceptualmente el peculiar, extraño y enigmático acaecimiento²⁴² que viene a la realidad cuando se da el aparecer de un ente.

4.4.2.-El comparecer como tratamiento del aparecer del ente en la tradición

Fink plantea el aparecer del ente como un suceso que da sitio a la movilidad del propio aparecer y hace patente tanto el reposo como el movimiento de los entes,²⁴³ es decir, lo que se da cuando se da el aparecer de un ente denota un movimiento, el cual sería el propio movimiento

²⁴¹ Eugen Fink, *Conceptos filosóficos fundamentales. Ser Verdad, Mundo*. Anuario de filosofía de la facultad de Humanidades y Educación, universidad central de Venezuela, Caracas, 1957. p. 88.

²⁴² *Ibíd.* pp.88-89.

²⁴³ *Ibíd.* p.89.

del aparecer. A partir de la relación entre el aparecer como movimiento del ser del aparecer del ente es que se puede plantear la pregunta respecto a este aparecer, en este sentido se podría decir que todo lo que se sabe del ente es debido a su propio aparecer, y la pregunta sobre este aparecer se da porque el hombre es capaz de dar cuenta de ese aparecer a partir de su capacidad de representarlo; es decir, el aparecer de las cosas al interior del mundo implica que estas se muestran a sí mismas, las cuales pueden ser representadas por el hombre, de ahí que la pregunta inicial se delineó hacia ¿cómo se da el aparecer de los entes a partir de su representación como cosas al interior del mundo?.

En la perspectiva habitual a la tradición filosófica moderna, la representación de las cosas se da a partir de que tal representación es para nosotros, cuando se da el aparecer del ente esto sucede porque este aparecer se da de una forma caracterizada por la posibilidad de ser objeto de su propia representación; a partir de esto, la representación de cada aparecer se entiende como un aparecer casual y contingente²⁴⁴ además, de aquí se deriva que el aparecer del ente no sea necesario al ser del ente mismo ya que el ente puede aparecerse pero su aparecer no es necesario respecto a su ser, más bien, en su aparecer —en la medida en que el propio ente es objeto de una representación— es que se dice que le acontece su propio aparecer²⁴⁵.

Sin embargo, Fink plantea que si se profundiza en las facultades de conocimiento del hombre arraigados a la noción de representación se entra en una situación donde esta perspectiva se agrieta a partir de la diferencia entre el ente y su aparecer, aquí se ponen en relieve aquellos cuestionamientos que apuntan hacia las posibilidades de la facultad de conocer las cosas en sí mismas, Fink plantea que esto derivará en una última fase de la teoría del conocimiento, la cual

²⁴⁴ *Ibíd.* p.90.

²⁴⁵ *Ibíd.*

concluye con la incognoscibilidad de las cosas y dónde se pone de relieve que la representación humana tiene en sí la propiedad de encubrir aquello lo cual devela, manteniendo alejado el acceso al ser, esta brecha se da de tal forma que muestra la limitación del acceso a eso mismo de la cosa mediante la representación, dando como consecuencia que el conocimiento humano no llega a tener acceso al *en sí* de las cosas.

Aquí subyace la concepción que remite al aparecer del ente a partir del carácter de la representación (*Vorstellung*) y donde esta característica humana tiene en sí misma la propiedad del encubrimiento (*Verstellen*)²⁴⁶, desde esta perspectiva, el acontecer que da cuenta de la aparición y desaparición de todo ente está intrínsecamente relacionado no solo con el hecho de su aparecer en sí mismo, sino en sentido estricto, con la facultad humana de representar. A partir de esto surge la pregunta respecto al carácter propio de la representación, ¿qué es la representación?, ¿qué tiene que ver el movimiento de representación con el aparecer del ente? Se pregunta Fink, la tradición filosófica ha operado bajo la idea de que, “la representación no las afecta; las permite, porque no la toca en su ser”²⁴⁷, sin embargo, Fink denuncia un estado irreflexivo de la conciencia natural que equipara conocimiento y representación de las cosas a través de su aparecer, él aparecer así entendido opera como “el sitio luminoso de la luz racional del hombre sobre las cosas”²⁴⁸.

Desde esta perspectiva el conocimiento de cada cosa pasa por su representación, entonces cuando el aparecer de las cosas al hombre se concibe a partir de la representación y se interpreta a esta representación como actividad del hombre, es que la posibilidad de conocer al “ser en sí mismo” puede ser postulado, ya que la representación de lo representado viene o se da durante el

²⁴⁶ *Ibíd.* p.92.

²⁴⁷ *Ibíd.* p.91.

²⁴⁸ *Ibíd.* p.92.

momento de su aparecer, pero la cual no deja de mantenerse en una mutua diferencia o distancia; desde esta perspectiva surge la noción que plantea que el aparecer posee el carácter de comparecer (*Anshein*)²⁴⁹.

“En la representación humana adquiere cada cosa su comparecencia”²⁵⁰ el comparecer no es independiente a la representación, más bien, a la luz de nuestra representación es que se nos muestra la comparecencia o las comparecencias de las cosas, por lo tanto, *comparecencia no significa apariencia ni apariencia falsa sino el aparecerse de un ente para nosotros*²⁵¹. Aquí subyace la idea de que en la percepción de la comparecencia el ente no se agota sino que se conserva así mismo, objetivarlo no le afecta, al mismo tiempo que se entiende que “su ser mismo” no se da en sus apariciones, es decir, no puede mostrarse en ellas, por lo que, en última instancia, “su ser mismo” tendría que salir debido a las facultades cognitivas subyacentes a la capacidad de representación. En este punto Fink plantea que aquello que refiere al ser del ente que no se muestra en su aparecer posee el carácter de ser una presuposición²⁵².

Ahora bien, si profundizamos en la noción de aparecer más allá de una perspectiva anclada a la representación y al conocimiento, se podría decir que todo ente ha aparecido ya, “todo se haya reunido en la comprensiva unidad de una gran presencia”²⁵³, es decir, cada cosa individual posee un propio lugar, una duración propia, pero aquí el aparecer del ente se está entendiendo desde una perspectiva que no proviene de la representación del sujeto, ni tiene nada que ver con ella, sino que tiene que ver con que cada cosa, con que cada ente aparece por sí mismo al darse su aparecer.

²⁴⁹ *Ibíd.* p.94.

²⁵⁰ *Ibíd.*

²⁵¹ *Ibíd.* p.95.

²⁵² *Ibíd.*

²⁵³ *Ibíd.*

Cada cosa al darse en si misma da cuenta de su propio movimiento de aparecer a partir de sus propias características, es propio del ser del ente poseer la característica de irrumpir con su presencia su propio estar temporal, es decir, su ser se puede referir a sí mismo como un ser que está ahí en sí, que está siendo para otros o está en relación a otros *sin importar si estos otros poseen o no la facultad de representarlos*. Fink se enfoca en la idea de tomar el aparecer del ente en la línea de un “dominio amplio y total en el que se aparece el ente en toda su generalidad”²⁵⁴. La noción de la que Fink se quiere distanciar es de aquella noción de aparecer arraigada a la representación, es decir, la perspectiva que da cuenta de la relación del aparecer del ente con un ser que la representa.

Fink delinea su idea apuntando a la noción de “parecer” (*Vorschein*) que significa salir a la luz. Cuando una cosa en presencia se encuentra entre otras es porque está en relación con todas las demás, no se queda encerrada en sí misma, es decir, el aparecer del ente no puede no exteriorizarse. El ente no aparece debido o por causa de la representación humana, el ente se aparece por sí mismo, su aparecer es indisoluble e inseparablemente suyo; *el ente viene a apariencia como componente esencial de su ser cuando el ente está en una permanente aparición*, es decir, cuando está en parencia. Parencia que puede ser planteada como un ente concreto a partir de su propio movimiento óptico; pero es posible se pregunta Fink, ¿poder indicar o señalar ese movimiento óptico? es decir, ¿se puede acceder a ese movimiento del aparecer?

²⁵⁴ *Ibíd.* p.95.

4.4.3.-Doble sentido del aparecer: comparecer y parecer

A partir de esto lo que se puede decir del concepto de aparecer, es que este se ha dividido en dos significaciones, por un lado comparecer y por otro lado parecer. El ente se aparece en el sentido de comparecer cuando llega a ser un objeto representado mediante las facultades de representación, facultades de representación que respecto al ser humano dan cuenta de un objeto que se puede representar y dónde se presupone la posibilidad de conocerlo a partir de la constitución de su propio ser y donde el ente entra en el dominio de la percepción humana. Desde esta perspectiva, el aparecer del ente en su presentación en medio de las cosas es el surgimiento de su aparecer, el aparecer por lo tanto, dependerá del hecho de que haya alguien al que se le presente y que a partir de eso se le represente.

Que un ente se aparezca mediante el modo del comparecer no es algo necesario al ente, el ente es lo que es y es como es independientemente de su comparecer, su comparecer solo está en relación con aquellas cosas en las que por su ser mismo estas están dotadas de la facultad de ser representadas o de poseer potencial cognitivo; esta es la manera de concebir la esencia del comparecer²⁵⁵. Lo que aquí se presupone es la posibilidad de acceder al conocimiento respecto al ente o que al menos existe un carácter de cognosibilidad que forma parte constitutiva del ser de las cosas.

Ahora bien, que un ente aparezca de modo de comparecer no es, desde el punto de vista del ente, necesario, pero es desde este punto de vista que se habla cuando se habla de conocimiento del ente, es decir, desde una perspectiva contingente respecto a nosotros como los seres dotados de representación, y desde ahí es que se da la distinción de ser en sí mismo y de ser

²⁵⁵ *Ibíd.* p.99.

para nosotros²⁵⁶, donde el ente refiere al saber no sólo en la medida en que es objeto o parte de una acción representativa del sujeto humano, sino incluso cuando no está siendo objeto, cuando no está siendo o está más allá de toda objetivación.

4.4.4.-Aparecer como Parecer (*Vorschein*)

Pero el aparecer puede tomarse también en otro sentido, es decir el aparecer se puede tomar cómo parecer (*Vorschein*) como un salir a la luz, en tal caso el aparecer como parecer no es algo que acaezca por decirlo de cierta forma desde fuera de la cosa, no es algo enfocado a algo más, más bien su aparecer es lo más propiamente suyo, *pertenece a su ser, es su realización*, “es la realización fundamental del ser del ente en sí mismo”²⁵⁷. El ente aparece en la medida que parece no porque se vea afectado por el movimiento o un fluir extraño a él como sería el de un ser humano que lo representa, el ente aparece cómo parecer independientemente de todo esto, es por esto que esta noción apunta hacia algo mucho más originario que aquella que proviene a partir de la forma en la que este es representado.

Por eso para Fink la idea es pensar el aparecer como salir, como un *llegar-a-salir*²⁵⁸ salir al aparecer como parecer implica independencia respecto a llegar o no a ser representado. “Concebimos el salir como un movimiento propio de las cosas una realización de su ser”²⁵⁹ las cosas que salen no es que comiencen a ser y después salgan, más bien, *las cosas son en cuanto salen*, en cuanto parecen. Parecer entendido como salir no es algo que les suceda o les acaezca, más bien *es ya su aparecer su ser*. Esto es lo que para Fink significa que las cosas sean

²⁵⁶ *Ibíd.* p.101.

²⁵⁷ *Ibíd.* p.104.

²⁵⁸ *Ibíd.* p.106.

²⁵⁹ *Ibíd.*

“aparecientes”²⁶⁰. “*Salir a aparecer*” no es más que otra forma de expresar el ser de las cosas finitas, aquí se da cuenta de una situación que se plantea desde el salir originario de cada ente más que del comparecer. De esta forma queda al margen la concepción tradicional entre ser y saber que subyace bajo la relación entre ser y luz pues no hay que olvidar que “conocer” las cosas para un sujeto humano es tan sólo posible si de antemano estas hayan salido, es decir han logrado su parecer.

Para Fink el doble sentido del concepto de aparecer no es fácil de abordar puesto que el ente aparece al hombre, y el hombre como tal se encuentra en medio de su aparición y de todas las demás apariciones, es decir, en medio de la aparición universal de todos los seres, es que el hombre está ubicado en medio todas las demás apariciones, desde donde todo surge y a donde nosotros pertenecemos; y es gracias a su aparecer que se da la posibilidad de conectar y acceder a los entes. De ahí que para Fink sea viable plantear que: “el aparecer es ese medio omnipenetrante en que se juegan todas las relaciones de los seres entre sí y aún entre cosas y hombres como estadio de toda relación”²⁶¹.

4.4.5.-El movimiento del aparecer como médium Absoluto: salir-a una región

En este punto Fink habla del aparecer como el *medio omnipenetrante*, donde se juegan todas las relaciones del aparecer. El rasgo característico de la noción de médium es mediar, distender y abarcar lo distendido²⁶² la noción de medio no apunta a una cosa interpuesta que esté así sin más entre las cosas intermediadas por él, esta noción constituye más bien, la dimensión a través de la cual las cosas entrarán en mutua relación²⁶³. Fink se pregunta si, ¿no será el aparecer

²⁶⁰ *Ibíd.* p.107.

²⁶¹ *Ibíd.* p.109.

²⁶² *Ibíd.* p.110.

²⁶³ *Ibíd.*

una especie de médium intrínseco a todo ente que se nos presenta mediante su aparecer?, ¿qué sería lo propio de tal mediación?, ante esto se puede decir que *el aparecer del ser es el medio absoluto de todo aparecer*, y el cual queda más allá de todos los demás medios relativos, ya que un medio relativo es aquel que opera a partir de un campo de relaciones entre cosas, pero el aparecer del ser no puede ser abarcado por algo más abarcante. De ahí que la noción de medio absoluto posea en sí mismo una contradicción, puesto que con absoluto se designa el estadio de toda cosa desligada, absuelta de toda relación, mientras que el medio enlaza o liga; de esta forma es que a partir de la caracterización del aparecer como médium absoluto es que se puede hablar del aparecer de todo ente, es decir, del ser de todo aparecer como tal, lo importante en este punto es que no se debe concebir tal condición como algo adicional, adventicio a las cosas; al contrario, el campo de mediación es lo propiamente sustancial²⁶⁴ y donde el ser humano se halla en medio de tal aparecer.

Entonces ¿es suficiente con concebir el aparecer desde el ente o habrá por el contrario, que determinar el ser de todas las cosas finitas desde el horizonte del aparecer como tal? el hombre sabe que su conocimiento respecto al ente está desbordado respecto al alcance de su experiencia y el cual está anclado a la representación²⁶⁵. Pero sí se concibe el aparecer desde su parecer, es decir, desde el propio salir originario de las cosas en sí mismas, se daría un anclaje no a la representación, sino a las cosas mismas, ya que el parecer de las cosas no depende de ningún conocimiento del hombre respecto a ellas, sino que depende de ellas mismas, son ellas mismas las que se muestran, son ellas mismas las que se exponen cuando emergen a la presencia común.

²⁶⁴ *Ibíd.* p.110.

²⁶⁵ *Ibíd.* p.118.

Desde esta perspectiva, ¿el aparecer en su sentido de salir puede ser planteado como mero movimiento?²⁶⁶ Y ¿en qué sentido se puede hablar de movimiento?

A este respecto Fink plantea que no es que las cosas posean movimiento, para él el movimiento no proviene de las cosas, lo que nosotros llamamos cosas, sustancias, son tan sólo extensiones de un movimiento, fases de una vibración; a partir de esta idea de movimiento y tomando en cuenta la imposibilidad de salirnos de la lógica de la representación es que no se gana nada cuando se interpreta la realidad como suma de las cosas singulares o como un punto de procesos; por eso el aparecer no es concebido con mayor rigor cuando se plantea como algo que sobrevenga de parte del hombre. No es que el ente se disponga a aparecer, más bien, el ente está mediatizado por el aparecer en sí, el ente es lo que es en el aparecer de su aparecer, lo cual es puro suceder, puro suceso.

El aparecer como movimiento nos remite al carácter propio de cada movimiento óptico, como un movimiento de salida propio de las cosas mismas. “*todas las cosas del mundo se hallan en movimiento de salir de sí, de aparecer*”²⁶⁷, es decir, el movimiento propio de las cosas presupone su aparecer, su salir-a, este es el acontecimiento intrínseco a las cosas²⁶⁸. Para Fink lo importante en este punto radica en la posibilidad de “*concebir el aparecer de los entes y su verdad desde ese dominio del mundo que les da espacio, que les deja tiempo*”²⁶⁹.

En este punto Fink toca la noción de mundo, donde este es planteado como el lugar donde todo acontece, y donde se da el aparecer de toda relación entre cosas, en la noción de mundo se abarca todo lo que está siendo de manera finita, en el mundo se engloba el aparecer de

²⁶⁶ *Ibíd.* p.114.

²⁶⁷ *Ibíd.* p.117.

²⁶⁸ *Ibíd.*

²⁶⁹ *Ibíd.* p.118.

todas las cosas, ahí se encuentran las características de nuestra estancia en el mundo, y donde todo se reduce a estar acaparado entre las cosas al interior del mismo mundo²⁷⁰ aquí Fink se pregunta, ¿la característica de nuestra estancia en el mundo se reduce únicamente a estar acaparados por los entes intramundanos?²⁷¹.

En el aparecer del ente se da la mediación desde donde todo ente se muestra y desde donde se distinguen la cosa en sí misma y su aparición, entre cosa conocida y ella misma, es así que las apariciones se plantan en cierta manera ante el Ser, forman una conexión respecto a un campo previo, y el cual permite pensarlos y desde donde nosotros podemos enunciarlos para posteriormente llegar a interpretaciones que sean consecuentes, además de que interpretamos el aparecer cuál si fuera un “ser – fenómeno” de las cosas y donde a lo mucho el movimiento serviría solamente de hilo conductor. Sin embargo y yendo más allá, ¿a qué concepto de movimiento nos podemos apegar cuando hablamos de movimiento? hablamos de movimiento como movilidad, pero la situación se complica cuando pretendemos interpretar no sólo el movimiento temporal a partir de las diversas maneras de ser de un ente en el tiempo, sino que debemos explicar ese mismo estar siendo en el tiempo como movilidad en el flujo de tiempo²⁷², de esta forma el horizonte desde que se va a comprender lo óptico queda una vez más anclado en algo óptico, es decir a la corriente del tiempo como movimiento del tiempo al interior del mundo²⁷³.

Por eso para Fink la noción que apunta al movimiento del aparecer tiene que ser comprendida no desde las categorías que empleamos para distinguir el movimiento tal cual sucede en las cosas, más bien, la idea es llegar a concebir las múltiples formas de movimiento a

²⁷⁰ *Ibíd.* p.120.

²⁷¹ *Ibíd.*

²⁷² *Ibíd.* p.123.

²⁷³ *Ibíd.*

partir del campo de aparición en el que se dan las posibilidades de concebir esas distintas formas de movimiento; de esta forma es que se podría decir que *el movimiento tiene por lo tanto, lugar en una región*, para Fink el concepto de región es relevante pues al ser un concepto medial, este nos encamina hacia un pensamiento que no está capturado de antemano por los entes y su propio movimiento óptico.

Es así que se evita concebir a las conexiones causales como dependencia del estado de una cosa respecto a las cosas anteriores y circundantes, lo cual apunta a la dependencia de una constelación total de cosas respecto a otras anteriores y donde la aparición del ser nunca será un aparecer suelto, ya que ninguna cosa viene aparecer sola, sino que todas lo hacen bajo un campo presencial universal y abarcante de reunión de todo aparecer. Para Fink la región apunta hacia lo congregante y lo disgregante siendo a la vez unificadora y plural, *pluralisadora y unificante en la dispersión y dispersora en la unificación*²⁷⁴. La región da cuenta y posibilita tematizar a las cosas que salen a la luz desde cierto lugar y desde los límites en las que ellas mismas están y donde posteriormente dejan de ser.

La región mantiene la apertura de todo ese entramado de lo simultáneo, de lo congregante y lo disgregante, es decir, de todas las cosas que en su devenir realizan un acto de presencia, todas las cosas en cuanto parecientes están ellas mismas aglomeradas y dispersas en una región. Ahora bien, para Fink es importante no perder el carácter de la región haciendo de ella una cosa grande, como un objeto entendido a la manera de un especie de contenedor de cosas, más bien lo que se debe decir es que la región precede a todo lo que haya en ella, tampoco se podría decir que la región abarca, abarcar es una conocida posibilidad que tiene las cosas grandes de encerrar y contener a otras cosas más pequeñas pero esto no es la manera en que una región abarca

²⁷⁴ *Ibíd.* p.125.

menciona Fink, pues la región no es una cosa alguna que contenga algunas otras cosas, más bien la región es la dimensión que da cuenta de todo posible parecer y comparecer de las cosas²⁷⁵, por eso la región no es agregado de cosas cuál montón de arena, más bien, la región comprende las cosas en su aparecer de forma tal que las prende enteramente quedando nada fuera de ella, de esta forma Fink plantea que el aparecer de las cosas se realiza en la asidua primigeneidad de la región²⁷⁶.

La región no es tan sólo el horizonte omniabarcante de los objetos y de todos los andamiajes y procesos que se dan ya en la región misma, además esta no es solamente una noción que da cuenta de una unidad prendedora de objetos, sino ante todo, *es un acontecimiento que abarca, congrega y disgrega todo sujeto y todo objeto*. Desde la perspectiva del comparecer, la región respecto a la representación comprende tanto al yo representante como a las cosas representadas, sin embargo, la región no es ni subjetiva ni objetiva, es la dimensión en que ante todo y sobre todo se distinguen y correlacionan sujeto y objeto.

Para Fink el mayor peligro para el concepto de región es su clasificación, y en segundo lugar que esta sea concebida indiferenciadamente a partir de su conexión con el aparecer de los entes, es decir cuando se concibe al aparecer del ente como algo apéndice o adherente a los propios entes, pero esto no es así, para Fink es importante dejar en claro que lo que hay es una preeminencia de la región respecto al aparecer de todas las cosas, estas no pueden describirse adecuadamente mientras entendamos el aparecer como un movimiento adherido a los entes. Más bien, lo que habría que decir que el ente está mediatizado en su aparecer por la región, la región mediatiza las cosas entre sí, incluyendo al ser humano y sus posibilidades de representación, es

²⁷⁵ *Ibíd.* p.126.

²⁷⁶ *Ibíd.* p.126.

decir, estamos de antemano mediatizados todos por la región. Llamamos mediación al medio absoluto en el que vivimos, donde nos movemos y donde se juega el ser de los seres, es decir, su aparecer. De ahí que para Fink la región sea el medio absoluto que apunta al mundo como el escenario temporal para el aparecer de todas las cosas, y el cual es el lugar de toda reunión, unificación y fragmentación de cada acto de presencia de las cosas y desde donde el ser humano da cuenta sus propias experiencias.

4.4.6.-El mundo como región de todo aparecer: El mundo como médium absoluto

La tradición metafísica²⁷⁷ ha intentado determinar el ser del ente dirigiéndose siempre al ente, como si su aparecer fuera algo adherido a él, sin embargo para Fink eso no sucede, el ser del ente no es algo señalable en el ente, en su ser no se combina su ser y su aparecer a la manera en cómo se da él mismo respecto a su propiedades, más bien, el tener propiedades tiene que ver con la constitución de las cosas en sí, con la estructura de la cosa que está siendo. Para Fink la noción que posibilita liberarse de tales concepciones puede ser planteada bajo la noción de mundo. *Es el mundo la más amplia y comprensiva región de todo aparecer, en el adquieren forma individual todas las cosas finitas*²⁷⁸. El mundo da cuenta de cómo las cosas se hallan en un campo comprensivo de reunión y disgregación, donde a partir de su región aparecen y desaparecen en la presencia total de las cosas las cuales se muestran como objetos de una región, y desde donde se dan a conocer sus características y componentes.

Aquí se puede concebir como es que Fink plantea que *la región de las regiones es el mundo*, el mundo abarca e incluye todo el espacio y todo el tiempo, todos los tiempos y todos los lugares dan cuenta de un espacio cósmico desde donde se dan todas las cosas que se extienden en

²⁷⁷ *Ibíd.* p.127.

²⁷⁸ *Ibíd.*

el tiempo cósmico, todos los tiempos, duraciones y cambios se dan en el espacio-tiempo del mundo debido a que el mundo es la región más comprensiva de todo ser de todo ente²⁷⁹, aquí Fink se pregunta ¿qué significa que se plantee que el mundo es el todo? ¿En qué sentido o cómo es el mundo un todo? Para Fink es importante no entender la región en un sentido geográfico, no es algo grande que contenga cosas pequeñas, la región garantiza a las cosas espaciales tener expansión, es decir, un campo en que cada una se da frente a todas la demás, en la región están las cosas localizadas cada una en su dónde, sin embargo, la región escapa a una determinación métrica. Más bien lo que se puede decir es que en la región esta prendida la cosa intramundana, las distancias entre las cosas sometidas a medidas métricas ocultan el fenómeno originario de la región, la región desaparece por decirlo así, en la variedad de lugares de las cosas espaciales que son posibles.

Este es el sentido en que se puede plantear la idea de que *la región de las regiones es el mundo*²⁸⁰ éste abarca e incluye todo el espacio y todo el tiempo, todos los tiempos y todos los lugares. Todos los tiempos, duraciones, cambios de las cosas temporalizadas en el espacio-tiempo del mundo se dan en la región entendida a la manera más comprensiva respecto a todo ser de los entes, cada cosa extensa tiene su lugar en el espacio, cada movimiento óptico ocupa un lugar en el espacio en el mundo, sin embargo, el mundo no tiene en cuanto tal, ni magnitud ni espacio en el tiempo a la manera de los entes, todas las magnitudes se dan en el mundo, pero el mundo no está en el espacio como si fuera una cosa inmensamente grande que contiene a todas las demás.

²⁷⁹ Ibíd. p.134.

²⁸⁰ Ibíd.

Por lo tanto, *el mundo es la totalidad omniabarcante de todo ente*²⁸¹ la totalidad del mundo no es nunca un todo del que conociéramos de antemano su especie, el mundo no comparte con ninguna otra cosa la manera en como comprende y prende todas las cosas; en este punto es único²⁸² e incomparable, y es por eso que es tan difícil para el pensamiento captarlo y conceptualizarlo. Nuestra comprensión está inmersa desde siempre hacia lo intramundano, se mueve constantemente en el elemento propio de las correlaciones entre lo universal-categorial y lo singular-individuado, es por eso que todo a lo que llamamos cosa está fundamentalmente en el mundo, siendo lo finito justamente lo intramundano, lo finito es lo internado en el mundo; nuestro saber acerca del mundo es entonces un saber alejado de la noción del mismo mundo cuando este se entiende como lo que posibilita la reunión de cosas a su interior.

Es por esto que Fink denuncia una filosofía olvidadiza del mundo²⁸³, desconocemos los fenómenos en su fenomenalidad, desconocemos la esencia del aparecer del ente y se le desconoce al interpretarlo como un movimiento óntico donde todo lo resultante proviene en consecuencia de aspectos propios y exclusivos de lo óntico, refiriendo y vinculando esta modalidad al aparecer del ente que aparece, perdiéndose de vista que *el aparecer mismo es algo más originario que cualquier ente*.

El aparecer en sí mismo, el aparecer del mundo es algo mucho más originario que todas las cosas en su aparecer, el aparecer como dominio cósmico pone las cosas en camino hacia el aparecer como acontecimiento universal de singularización, todo lo internado en el mundo esta ya singularizado y delimitado, se dan como un salir al mundo en cuanto esté da cuenta de un todo acogedor posibilitado mediante su aparecer y el cual no es algo singular. Para Fink el

²⁸¹ Ibíd. p.135.

²⁸² Ibíd. p.136.

²⁸³ Ibíd. p.137.

aparecer del mundo es único, no es finito sino que apunta a lo verdaderamente infinito siendo ese el más poderoso de todos los movimientos y desde el cual todo ostenta sus propias posibilidades.

Desde esta perspectiva el mundo es —paradójicamente— el aparecer más inaparente puesto que sólo tenemos ojos para la comprensión del movimiento de los entes²⁸⁴ y su infinitud no consiste solamente en una mera prolongación de las estructuras de las cosas finitas hacia lo indefinido, puesto que más allá de eso, el ser del mundo es tanto no engendrado como imperecedero²⁸⁵. El mundo es el fundamento último de todas las cosas finitas, seno y sepultura de todo lo singular, todos los conceptos y categorías que pretenden expresarlo son tomadas a partir de las cosas intramundanas y eso explica el fracaso tratar de conceptualizarlo, por eso para Fink *hay que repensar su aparecer* con la idea de alcanzar una comprensión que dé cuenta de la relación de identidad entre mundo y aparecer.

4.5.- El aparecer del juego del Mundo en el juego humano

Entonces *¿cómo es el aparecer del juego-del-Mundo?* Ya la interpretación metafísica dio una respuesta: el juego en el mundo es apariencia basada en carácter de la reproducción y por lo tanto opera como mero reflejo. Su no realidad significa un grado menor de poder ontológico al ponerlo en relación con las cosas actuales. Por lo tanto el juego sería solo una variación propia del imaginar respecto a las cosas ordinarias y por lo tanto no ofrece valor epistemológico a la filosofía. La segunda respuesta proviene al mirar el carácter arcaico del juego-culto que opera como encantamiento de máscaras y técnicas mágicas. Aquí se posibilita la emoción y disfrute propio a la presencia de los dioses en y a partir de la representación dramática y mítica del juego-culto, y donde la llamada “no realidad” del juego alcanza un imponente y elevado estatus

²⁸⁴ *Ibíd.* p.138.

²⁸⁵ *Ibíd.*

ontológico el cual trasciende el carácter ordinario de las cosas. Aquí al juego se le considera como lo que permite la asociación con poderes divinos, y donde —como forma de vida— el jugador puede acercarse más a la densidad ontológica de los dioses.

Queda claro que para Fink tanto en la interpretación metafísica como en la mitológica el juego se ha dilucidado a partir y mediante relaciones intramundanas, graduando el estatus y alcance ontológico del propio juego, asignándole un valor epistemológico-metafísico o teológico-mitológico. Pero la idea de Fink es precisamente no plantear al juego a partir de una relación con y entre seres intramundanos, sino ponerlo en relación precisamente con lo no intramundano, y entonces plantear al juego humano en relación con el mundo desde la existencia humana. Relación impregnada de sentido pues es una relación entre algo intramundano que no es algo a la manera de las demás cosas intramundanas, y que aun así acontece en lo intramundano; la idea que aquí subyace es la del mundo en sí mismo como un juego en sí independiente y autónomo, posibilitador de toda posibilidad de lo intramundano.

Para Fink el juego humano en el mundo es una forma distintiva y especial en la cual la existencia se pone en relación con un entendimiento respecto a la totalidad de todo lo que es, es decir, de todo lo que está siendo y en el cual la existencia misma resuena a través de él. En el juego humano la totalidad del mundo se refleja a sí misma, y en ese resplandor lo no finito emerge y brilla en y sobre algo que es intramundano y finito²⁸⁶. El juego humano opera como un encantamiento existencial que nos dirige fuera de las puras e inmanentes consideraciones de las cosas meramente humanas, el juego no puede ser comprendido en absoluto si uno se aproxima al ser humano como si fuera un ser viviente encerrado dentro de sí mismo, como si el ser

²⁸⁶ SAW. p.214.

humano fuera un ser con propiedades fijas y adheridas a él, considerándolo de acuerdo al modelo tradicional de la substancia y los accidentes”²⁸⁷.

En la medida en que el ser humano es esencialmente entendido en su determinación más primordial como el ser que posee la posibilidad de jugar, es que el ser humano puede ser explicitado por aquello que es tanto insondable como indeterminado, es decir, por aquello que está abierto en y por sí mismo a lo posible. Aquí el juego puede dar cuenta de la dimensión de lo posible como la prevaleciente ondulación del mundo, prevalencia que se ve reflejada en su acontecer. En el juego humano se produce un éxtasis de la existencia misma hacia el mundo como totalidad de lo que puede ser, por eso jugar es siempre algo más que un mero comportamiento o actividad cerrada exclusivamente en lo intramundano.

En el juego el ser humano se trasciende a sí mismo, supera las determinaciones con las que yace en la habitualidad y desde las cuales opera en sus posibilidades, en el juego el ser humano se actualiza a sí mismo haciendo de las decisiones irrevocables de su libertad, revocables; da un salto fuera de sí y se sumerge en cualquier situación donde subyaga el fluir de lo posible. El ser humano toma conciencia de sí al escoger por sí mismo a lo largo del curso de su vida y en múltiples formas todo tipo de decisiones respecto a las cosas y a las circunstancias que le rodean —donde siempre es él mismo el último agente de decisión— y es en esas decisiones propias de su libertad que se determina él mismo como ser humano. Cada ser humano se escoge a sí mismo a través de sus decisiones y omisiones. En cada decisión el ser humano se apropia de un compromiso consigo mismo actualizándose en base a las propias posibilidades que se abren ante él. En las acciones libres que realiza el ser humano subyace un compromiso respecto a las decisiones propias su libertad y es responsable de la forma en que las conduce.

²⁸⁷ *Ibíd.* p.214.

Uno no puede simplemente dejar de ser consciente de las posibilidades provenientes de otras decisiones tomadas en libertad o en omisión, para Fink el ser humano no puede ser omiso a esto, no puede deshacerse de las cargas del pasado ni de la pesadez de la vida real; pero si puede hacer esto de una forma *no real*, el ser humano puede actuar *como sí*, es decir, podemos jugar. El juego es la posibilidad por antonomasia de emanciparse de aquello que no es emancipable. El juego puede liberar al ser humano de su historia, de sus cargas y deudas externas, lo libera y lo restaura hacia una libertad que inaugura una nueva responsabilidad que el propio ser humano experimenta con mucho placer, donde siente y palpa un sentido de apertura que se da al jugarse su libertad en cada posibilidad.

4.5.1.-El ánimo lúdico (*spielstimmung*) como prototipo de devenir apariencia

Y es en esa esfera escarpada de posibilidades donde subyace el ánimo lúdico, un carácter juguetón que opera como la base libre donde toda ausencia de responsabilidad es a la vez raíz de toda posible responsabilidad. Fink menciona que este ánimo lúdico que se da dentro de uno mismo toca de manera profunda “*el ser del mundo en nosotros*”²⁸⁸, como si fuera un acercamiento, una muestra, un resplandor que brilla en el campo de juego y en el ser de todas las cosas existentes. El juego nos libera de la libertad de una manera no real, ese carácter de irrealidad del juego es una particular y esencial relación del ser humano con el mundo. En medio de esta realidad no real, la totalidad que está operando en el todo del mundo aparece dentro de sí misma, por eso la representación simbólica del todo del mundo en medio de las cosas intramundanas no puede ser vista a la luz meramente de lo intramundano, más bien, el mundo se ilumina —reflejándose— en la misteriosa ambivalencia de la realidad no real del juego. *El*

²⁸⁸ *Ibíd.* p.215.

aparecer del juego del mundo deviene en parecencia cuando se da el aparecer del juego humano.

El mundo aparece (*erscheint*) en el resplandor (*Schein*) del juego humano, la totalidad se refleja a sí misma en su proyección intramundana y desde su carácter de realidad no real toma para sí características propias de la totalidad. El reflejo del mundo en sí mismo en una particular cosa intramundana se da al interior del ser humano que emula el mundo “*como si*”, como si pudiera tener todo el poder, como si pudiera no tener responsabilidad, y al mismo tiempo como si todas las posibilidades fueran al mismo tiempo posibles²⁸⁹. El aparecer de este reflejo visto desde una perspectiva cosmológica, responde a una búsqueda dada desde la intramundinidad del ser humano: el éxtasis, la apertura hacia lo posible, el vuelco hacia el mundo como totalidad, el arrobamiento del Todo.

Para Fink lo más difícil de concebir de esta relación entre el ser humano y el mundo desde la perspectiva del juego humano, es que aquí no se presenta una relación ente dos cosas separadas, sino que, como relación, precede a cualquier diferenciación que esté incluida en su interior²⁹⁰. El ser humano no opera originariamente como ocasionalmente abierto y ocasionalmente relacionado a lo intramundano, más bien esta relación pertenece a una singular y extraña forma de ser dada en su apertura a la totalidad del mundo, lo que habría que decir en este punto es, que el éxtasis del ánimo lúdico del ser humano que se da en el resplandor de la totalidad en la intramundinidad del juego del mundo, proviene de una misma relación; es por eso que el ser humano no puede ser tratado de una tematización antropológicamente cerrada que abone a que el juego sea planteado simplemente como un comportamiento intramundano más.

²⁸⁹ *Ibíd.* pp.215-216.

²⁹⁰ *Ibíd.* p. 216.

El problema filosófico del juego es siempre un problema necesariamente mundano en la medida en que pertenece al ser del ser humano. La indicación más conspicua de la mundanidad del juego humano es la problematicidad del carácter de irrealidad del juego. En el juego los espacios que desde la perspectiva intramundana se mantenían cuidadosamente separados se ponen en juego de una manera que en cualquier otra situación sería imposible. En todas las actividades serias de la vida nosotros diferenciamos lo que es real de lo que no lo es, lo que es actual de lo que es la mera apariencia, lo que es tangible de lo que es meramente imaginado, lo que es confiable y certero de lo que puede ser cuestionado y meramente conjeturado. Sin embargo, *en el juego uno mezcla ser y apariencia*²⁹¹ sin ningún tipo de inhibición, Fink plantea que en esta mezcla uno se vuelve parte del carácter enigmático de la apariencia, la cual, en su discurrir nos hace rememorar una verdad más profunda que la verdad intrínseca a las cosas intramundanas.

Entonces ¿qué sentido y que estatus posee uno como jugador en el aparecer del juego del mundo que se refleja en el juego humano? Reiterando el enraizamiento en la otredad intramundana que tanto la interpretación metafísica como mitológica llevaron a cabo, y donde el aparecer del juego del mundo en el juego humano se pone en relación con las cosas ordinarias, y donde su aparecer indica un incremento ontológico en los entes intramundanos o viceversa; es que Fink deja claro que el aparecer del juego no es más o menos o en comparación con el resto de cosas; él es único en el sentido de que es menos y también es más que las demás cosas. De ahí que uno deba aproximarse desde una perspectiva distinta y plantear al juego humano como la relación de un ser intramundano —el jugador— con el resplandor proveniente del brillo del

²⁹¹ Animo lúdico/ Carácter juguetón: que lo aparente parezca ser y que lo que está siendo aparente apariencia. (*Spielstimmung*)

aparecer del juego del mundo, esta es una relación que indica una conexión entre fragmento y totalidad.

Es así que el juego humano puede ser visto como *un símbolo del mundo en el medio de la apariencia*, donde lo imaginario y lo posible no mide su estatus respecto a su distancia con las cosas no imaginarias o imposibles, tampoco respecto a las ideas ni a los dioses, el juego humano da cuenta su estatus y significancia a partir de la relación del ser humano con el mundo. Aquí se interrumpe la continuidad de las actividades serias al poseer su fin en sí mismo; el juego no comparte metas con nada más, ya que el juego interrumpe la continuidad de las actividades con propósito de tal manera que los propósitos internos de la actividad del juego no sean puestas en relación a los esfuerzos constantes de la vida misma. La actividad del juego está separada de otras actividades, él está sellado y está blindado respecto a ellas y en su medio de aparecer es poseedor de su propia realidad.

El escenario del juego requiere un espacio actual y un tiempo actual para poder desplegarse así mismo en su totalidad, pero el espacio en el juego y el tiempo en el juego nunca se da ni está determinado por el espacio y tiempo que lo rodea, el substrato de espacio y tiempo funcionan como meras barreras o fronteras respecto al juego en sí mismo, a partir de esto, el escenario de lo imaginativo se eleva el mismo desde su espacio interior, el cual no está en ningún lugar y aun así, se da a sí mismo como un ser que está siendo, es decir, como un ser que posee presente. De esta forma los jugadores a través de sus roles son removidos del contexto de la vida común, y es mediante esta exclusión demarcativa que una parte del interior del mundo es determinada por la representación del mundo como totalidad, aquí las cosas individuales y las personas tienen las características de ser conexiones de sentido que están en relación con el poder propio del juego; y es esta estructura perteneciente tan esencialmente al juego lo que lo

vuelve objeto de su planteamiento simbólico en términos de una metáfora cósmica (*kosmisches Gleichnis*)²⁹².

4.5.2.-La metáfora cósmica como arquetipo de devenir apariencia

Fink plantea que la expresión metáfora cósmica (*kosmisches Gleichnis*) oculta dentro de sí misma múltiples dificultades, ¿qué es lo que la metáfora significa aquí? Se pregunta Fink, ¿no se requiere una cierta equivalencia para que la metáfora se dé? ¿Se puede plantear desde la relación extrema del Ser y la Nada? ¿Pero no acaso la distinción entre Ser y Nada excede la distinción entre mundo y cosas intramundanas? Para Fink, en la medida en que pensemos al Ser como el Ser de los seres siendo, es decir como el ser de las cosas finitas, la Nada pertenece también al mundo como límite y estancia final de las cosas intramundanas. Esto se puede ver diferente cuando se piensa el Ser en sí mismo desde la perspectiva del mundo como totalidad y al mismo tiempo la Nada como negación de la totalidad del ser del mundo.

Entonces ¿cómo y en qué modo se puede hablar de un Ser del mundo? se pregunta Fink. ¿Acaso el concepto de Ser en compasa al concepto de mundo o debe ser el Mundo entendido como lo más primordial y que contiene el ser y la nada de las cosas en sí mismas? ¿La cosmología forma para de la ontología —plantea Fink— o es una verdadera sapiencia filosófica respecto al mundo superar las maneras que la metafísica tradicional hace preguntas respecto a él?

Por ejemplo, si uno aborda esta perspectiva desde la metáfora, no hay afinidad en la estructuras entre las cosas finitas y el mundo infinito, ya que ¿cómo es posible que el mundo sea capaz de mostrarse él mismo en una cosa finita?, ¿cómo se relaciona lo que pertenece al mundo como totalidad con las cosas intramundanas? Es clarísima la inconmensurabilidad entre el

²⁹² *Ibíd.* p.217.

mundo y la cosa intramundana, por eso se debe evitar a toda costa pensar el mundo como algo todo poderoso y gigante, y el cual estaría en relación con las demás cosas de la misma forma en que la montaña lo está respecto a las piedras, o el mar respecto a una gota de agua; la cosa intramundana no es una partícula del mundo que estaría relacionada con el todo del mundo como si fuera un pedazo de la totalidad. La cosa intramundana no es un mundo miniaturizado, esto no es un asunto que tenga que ver con la relación entre lo pequeño y lo grande, la relación entre la cosa intramundana y el mundo no puede ser reducida a algo cuantitativo. Por otro lado, la cosa intramundana puede ser trazada hacia atrás en la espacialidad temporal, puede ser planteada por la vía de la causalidad, pero mundo y cosa intramundana poseen una relación de inconmensurabilidad.

Fink tiene claro que lo metafórico no surge cuando se ponen en relación cosas homogéneas, sino cuando se ponen en relación cosas heterogéneas, pero las cosas heterogéneas dice Fink, más allá de todas sus diferencias, tienen en común el hecho que cada una de ellas es un ser intramundano; más allá de si nosotros comparamos cualquier cosa intramundana con otra, no dejan de ser cosas al interior del mundo que se ponen en relación unas con otras, sin embargo, esto no se sostiene para la consideración metafórica de las cosas intramundanas respecto al mundo.

Entonces, si el mundo no es como las cosas y las cosas no son como el mundo ¿puede lo finito llegar a ser la metáfora para lo infinito?²⁹³ Este nunca sería el caso si lo finito como lo intramundano en sí mismo no fuera un aspecto del mundo mismo. La tarea dice Fink es *concebir la posibilidad y el sentido de la metáfora precediendo no las cosas intramundanas sino el mundo como totalidad*. Si se concibe la totalidad del mundo como el Todo subyaciendo más allá de

²⁹³ Ibíd. p.219.

todas las finitudes, no se puede retornar a la cosa intramundana ni a su aparecer en una escala minúscula, sin embargo lo que sí se puede plantear es que, *ese Todo prevaleciente puede resplandecer en la cosa intramundana, puede iluminar características que están ahí y traer aspectos a la luz que son distintivos del movimiento de la totalidad.*

Es así que el mundo se refleja a sí mismo en el juego humano, se le refleja al ser que se distingue por poseer una comprensión abierta al mundo como totalidad. Aquí surge la pregunta respecto a ¿cuáles características del mundo determinan el ánimo lúdico del juego humano?²⁹⁴ Poder contestar esto de manera preliminar no deja de ser algo sumamente difícil menciona Fink, ya que las cosas se encuentran ellas mismas dentro del mundo en múltiples formas y movimientos que no se dan ni aparecen al azar, y tampoco desaparecen sin fundamento alguno, su ir y venir es determinado por conexiones de sentido regulares y fijas. El movimiento de las cosas intramundanas posee un modo de operación que en su regularidad es anticipable.

El movimiento de lo actual como lo real persiste mientras las cosas que son temporalmente reales van y vienen, emergen y desaparecen, las cosas están tejidas en un todo acompasado que provee una contextura total a todo, las cosas intramundanas poseen un lugar y un tiempo ellas mismas, son y dejan de ser. La regularidad del curso de todas las cosas dentro del tiempo y el espacio intramundano es intuitivo por nosotros mismos, y desde donde normalmente recurrimos a la noción de casualidad como explicación de que todo lo que ocurre tiene una base o fundamento para su ocurrir, su acontecer está basado o fundamentado en una causa antecedente con características espacio-temporales. Las cosas están acompasadas en un contexto total, poseen su propia existencia y luego desaparecen, esta muestra de regularidad es ordinariamente clasificada bajo la noción de causalidad que opera como una ley universal. Entonces ¿si todo lo

²⁹⁴ *Ibíd.* p.219.

que es intramundano posee un fundamento o causa, la pregunta que surge es: ¿el mundo en sí mismo como no intramundano posee un fundamento o causa?

La respuesta es que para Fink el Mundo es sin fundamento (*grundlos*)²⁹⁵. La no fundamentalidad del mundo posee la característica de acompañar todos los procesos y eventos intramundanos. Ahora bien, eso significa pregunta Fink ¿que el mundo como tal posee un *telos* o un final? Esa pregunta puede ser vista a la luz de distintas perspectivas, por ejemplo esto puede ser visto a la luz de una totalidad caracterizada como absurda y donde el mundo es visto con una mirada de extrañeza a partir de su no fundamentación, de esta forma el mundo ya no es tomado como un proceso temporal propio a la revelación de un dios o dioses, tampoco como razón contenida en si misma o como historia del espíritu comprendiéndose así mismo. Para Fink, debido al carácter de la totalidad que brilla en el resplandor del aparecer del juego del mundo en el juego humano, es que el mundo en sí mismo es sin objetivo, sin valor en sí, permaneciendo más allá de cualquier consideración moral, histórica o epistemológica, más bien, el juego del mundo menciona Fink está más allá del bien y del mal²⁹⁶.

Para Fink el mundo es sin fundamento, sin objetivo, sin valor y sin plan, manteniéndose como fundamento de toda fundamentación de lo intramundano. La no fundamentalidad del mundo, no es menos, no es inferior a la no fundamentalidad de los seres intramundanos, sino que es algo mucho más primordial, la mundanidad prevaleciente de lo omnipotente se da sin fundamento, sin objetivo y si sentido, sin valor y sin plan, *estas son las características básicas del mundo que se reflejan en el juego humano.*

²⁹⁵ Ibíd. p.220.

²⁹⁶ Ibíd.

El ser humano es un ser intramundano en la medida en que él, como todo lo demás pertenece al interior del universo, pero es el más mundano de todos los seres intramundanos en la medida en que posee una apertura hacia el todo, no es mundano en la misma medida en que cualquier cosa intramundana es mundana, sin embargo, características del mundo prevaleciente se refleja en su juego, que de ese modo alcanza un sentido simbólico respecto al mundo. El juego no apunta nada más que así mismo, el posee su propio fin, el juego es una forma en la cual en el medio de su arraigo en las cosas intramundanas, la infundada oscilación de sí mismo —su realización— aparece como un símbolo del mundo imperante.

En la medida en que la no fundamentalidad del juego se afianza en medio de las actividades serias, es decir, actividades intencionales, significativas, cargadas de valores y planificadas, el juego debe contener primero en sí mismo fines, significado y planes. Por eso la importancia de realzar la metáfora en sentido cosmológico más allá de lo meramente intramundano: “en el medio de la apariencia ninguna cosa intramundana puede actualmente ser como el cosmos, más bien, puede ser un símbolo solo dentro del campo del aparecer”²⁹⁷. En el juego humano, aspectos de la prevalencia del mundo (*des welthaften Weltens*)²⁹⁸ se iluminan pero de una manera refractada, refractada por el carácter binario de la realidad no real que se concreta, se despliega y se agota en el juego humano; es así que el juego humano es un símbolo, es una metáfora del mundo²⁹⁹.

Las características de no fundamento, no sentido, no objetivo que se vislumbra dentro del entendimiento del juego humano facilita desengranarlo en relación a la ligereza despreocupada y soñadora que pertenece a su propia promulgación. Uno esta absorto al mundo porque en la

²⁹⁷ Ibíd. p.220.

²⁹⁸ Ibíd. p.221.

²⁹⁹ Ibíd.

apertura proveniente de la existencia humana se da un conocimiento de la ausencia de fundamento de la totalidad prevaleciente, es por esto que los seres humanos jugamos, dice Fink, es decir, debido a que somos intramundanos jugamos y debido a eso es que *el ser humano es antes que otra cosa, un jugador (spieler)*.³⁰⁰

4.5.3.-El juego del Mundo: Devenir apariencia

Entonces, si *el mundo en sí mismo posee los caracteres del juego humano*, ¿qué podría significar eso? se pregunta Fink. Si para cada tipo de juego humano a este le pertenece al menos un jugador que se pierde el mismo en su rol intrínseco al campo de juego, si cada jugador se recubre enmascarándose en el rol que le toca jugar, entonces, ¿se puede pensar la prevalencia de lo omnipotente, desde la perspectiva de la metáfora del juego como un juego jugado por un jugador? Para Fink el juego no puede ser el juego de un poder personal, ninguna persona es omnipotente en la medida en que lo sería la totalidad, lo omnipotente no puede ser una persona y ninguna persona puede ser omnipotente, de la misma forma se diría que el mundo no es ningún dios y ningún dios es el mundo³⁰¹. Hay diferencia en la forma en que juega el mundo como totalidad y la forma en que juegan las criaturas intramundanas: el mundo como totalidad juega pero no a la manera de una persona.

Entonces el mundo como totalidad ¿en qué sentido juega? El mundo como totalidad juega diferente que las criaturas intramundanas, no de una manera tal que logre una realidad aparente. Más bien, si uno desea hablar del juego del mundo, uno debe de transformar las estructuras propias del juego humano y tratar de pensar de nuevo las características por las cuales se presenta como derivado de la prevalencia del mundo. El mundo prevalece dando pie al

³⁰⁰ *Ibíd.* p.221.

³⁰¹ *Ibíd.*

emerger de todas lo intramundano, posibilitando las cosas hacia su aparecer, dejándolas que acontezcan, instaurándolas, sosteniéndolas y dándole a cada cosa individual forma, apariencia, lugar y espacio, posibilitando por lo tanto, se ser y su nada.

Es por eso que para Fink el mundo prevalece como el poder universal de individuación, él estampa las cosas intramundanas con especificidad y generalidad, posibilitando sus caracteres individuales y dando cuenta de su inicio y su final, de su aparecer y desaparecer. Es así que el mundo es el espacio-tiempo de lo que emerge y de lo que desaparece, ¿cómo se da este aparecer y desaparecer de las cosas se pregunta Fink?, ¿es un principio fundamental de generación y desaparición? ¿Es como el juego en el sentido de que es un fundamento que prevalece y que incluye todos los fundamentos en sí mismo, siendo el mismo sin fundamento y sin objetivo específico pero que incluye en sí mismo todos los objetivos y posibilidades? La metáfora cósmica falla si nos arraigamos en la personalidad del jugador para tratar de dar cuenta del carácter de aparecer que le pertenece al escenario del juego del mundo, solo en una comparación claramente distorsionada y fragmentada podríamos hablar del juego del mundo como el juego de una persona. De nadie es el juego del mundo, él esta antes que cualquier cosa, sujeto o concepción intramundana.

Por eso el juego del mundo —su aparecer— más que un “aparecer” es más bien, un “*devenir apariencia*”. Devenir apariencia es el emerger universal de todos los seres, cosas y eventos al presente común, presente que integra toda lo individuado respecto a la presencia. Lo que normalmente se llama mundo es solamente la dimensión del mundo de la presencia, es decir, la dimensión del devenir apariencia, donde las cosas están separadas una de otras, integradas en un cerco espacio-temporal y conectadas unas con otras por reglas y axiomas determinados, pero el mundo es también el reino de la ausencia, la realidad de donde las cosas

intramundanas devienen en su aparecer y en el que ellas mismas una y otra vez son y dejan de ser.

Para Fink el juego del mundo —si es que tiene un sentido del cual se pueda pensar— debe ser concebido como la relación de la noche respecto al día del mundo³⁰². En el aparecer y desaparecer de la individuación, el devenir apariencia de los seres es ahondado por el pensamiento que remite de nuevo a la ausencia y a su profundidades, y donde el día terrenal en la superficie de la tierra da cuenta de nosotros. Todos los seres son juguetes para todos los jugadores, pero todos los jugadores son también ellos mismos jugados, *devenir apariencia es la máscara detrás de donde hay nadie, detrás de la cual hay nada*.

Plantear la noción juego del mundo como tema del pensamiento filosófico es una tarea por completar y la cual, menciona Fink, solo puede realmente darse cuando la tradición metafísica que oculta al juego bajo una máscara hostil hacia él sea desmontada. Esto implica que el ser humano se transforme a sí mismo, que ya no busque más su medida sobre o más allá de las estrellas y se confunda él mismo en el resplandor de los dioses, tampoco se podría decir que el ser humano deba conformarse con los dioses intramundanos, sino que él debe ponerse en relación con la prevalencia del juego del mundo, y encontrar su futura medida en él. La cuestión irresuelta se mantiene, afirma Fink, y es que el ser humano como jugador existe abierto al mundo precisamente cuando él se deshace de toda medida y se mantiene el mismo ahí donde no está determinado, manteniéndose por lo tanto en lo ilimitado.

³⁰² *Ibíd.* p.223.

Conclusión: Lo lúdico como experiencia trascendental del Mundo

Mira en torno:
Ve como alrededor todo se hace viviente.
¡En la muerte! ¡Viviente!
Dice la verdad quien dice sombra.

Paul Celan
Habla también tú (fragmento)

Las categorías filosóficas desde las cuales esta tesis se ha planteado responden a una perspectiva arraigada a un contexto y autores en específico, esa perspectiva nos permite realizar una conclusión bajo la tematización propia a los conceptos trabajados, pero también nos permite realizar una reflexión que nos permita articular un punto de vista que intente ser lo más diáfano posible, incluso si se realiza a más allá del horizonte propio de los límites conceptuales planteados.

Desde una perspectiva rigurosamente conceptual, se podría decir que la conclusión de la presente investigación puede plantearse en términos de que: la naturaleza simbólica de la formulación “*El juego como símbolo del mundo*” significa que en el juego humano se da una relación entre fragmento y Totalidad. Esta relación —planteada desde una perspectiva enfocada al origen de las estructuras fundamentales de la realidad al interior de la conciencia— implica que lo que sucede al interior del juego intramundano es la realización de un tipo de epojé que se caracteriza por ser una reducción de la Totalidad inteligible desde la naturaleza propia de una fenomenología meóntica basada en una estructura relacional de tipo cosmológico.

En el juego este despliegue cosmológico que posibilita la forma en que se dan las estructuras al interior del conciencia se fundamenta bajo las directrices intrínsecas a la distinción entre lo intramundano y el mundo como totalidad, dando cuenta de un acceso al origen de la constitución trascendental que hace posible el establecimiento de los fenómenos al interior de la conciencia. Siguiendo esta línea, la actividad lúdica será la vía de acceso al reflejo del aparecer del mundo como totalidad, el cual es planteado por Fink como el devenir correlativo al Absoluto. Para Fink la tematización de lo Absoluto tiene como hilo conductor su propio carácter meóntico, el cual responde al límite fundamental que da cuenta del origen que posibilita la constitución de cualquier tipo de ser o relación intramundana.

Lo Absoluto meóntico como formulación conceptual responde al interés de Fink de llevar los límites que cimentan una metafísica ontogénica hasta sus últimas consecuencias, lo cual proviene de una perspectiva límite que da cuenta del intento de conceptualizar los fenómenos intramundanos. Es por eso que Fink señalará que sólo cuando la paradoja de la inteligibilidad meóntica figura explícitamente en la caracterización de la conceptualidad en la cual la originación trascendental es designada, se pueden dar descripciones adecuadas en términos de cómo se forman los conceptos. Fink llamará a los conceptos “absolutivos” desde la perspectiva de que estos requieren ser “absueltos” o soltados del ser. En consecuencia, cuando el carácter de estos conceptos radicales es dado en su propia designación metodológica, es decir, en el estado final de su auto interpretación fenomenológica, ellos deberían ser nombrados conceptos meónticos, conceptos para un *logos hamartikos* (*logos ἀμάρτικος*), conceptos de un *logos* que fracasa, conceptos provenientes de una la lógica que naufraga.

El esquema de Fink plantea varios términos en relación a la forma en que los conceptos para designar al “Absoluto” deben ser al mismo tiempo usados y rechazados, es decir, estos

deben explícitamente reconocerse en situación de irreductible auto-conflicto. Por lo tanto, para Fink los conceptos meónticos son *conceptos protestando* esto es, ellos son ontificación con mala conciencia y en constante protesta, ellos son *irónicos* puesto que implican lo opuesto de lo que parecen expresar, de ahí que estén *enmascarados*. Los conceptos meónticos pueden ser designados en términos de su función como *revés-de-la-nada*, función que la ontificación realiza: ellos son conceptos que en su contenido aniquilan eso de lo que están supuestos a hablar; éste es el momento de la originación meóntica en sí misma.

Es por eso que para Fink el acceso a la experiencia originaria y primordial del mundo no es viable conceptualmente, pero si lo es a través del juego intramundano, mientras que el acceso conceptual se da desde una perspectiva simbólica como la relación entre fragmento y totalidad, la perspectiva experiencial se da desde la apertura propia e intrínseca al acceso de la vivencia lúdica desde su acontecer. Este acontecer propio a la experiencia del aparecer del juego tiene la propiedad de poseer un carácter de irrealidad el cual responde a una vinculación que tiene como hilo conductor un particular temple de ánimo, a saber: *el ánimo lúdico*. Este particular temple de ánimo es el eje de la operación regulatoria de esta relación, es lo que permite no solo ponerse en contacto con este aparecer, sino que permite inmiscuirse en una realidad que implica aceptar que lo que sucede en la experiencia lúdica es el surgimiento de algo que trasciende al propio ánimo lúdico. En el juego uno entra en un tipo de experiencia que da cuenta de un aparecer que refleja los caracteres propios de una totalidad, y es desde ahí que el jugador queda prendido, se vuelve parte del ser del juego intramundano quedando a expensas del acontecer propio de ese devenir que posee un carácter de irrealidad.

Este tipo de experiencia es un tipo de experiencia trascendental, la cual se da como un acontecer que posibilita entrar en relación con un devenir que en su suceder posibilita un tipo de

aparecer exclusivo al ánimo lúdico, de esta forma en el juego se da el encuentro de dos apareceres, *el devenir apariencia intrínseco al ánimo lúdico se pone en relación con el devenir aparecer de la Totalidad*, de esta forma arquetipo y prototipo se funden posibilitando el aparecer de los caracteres propios del Absoluto como unidad indisoluble que viene dada desde el vínculo proveniente del concurrir de estos dos apareceres. Esta unidad experienciada es como fenómeno lúdico un tipo de experiencia al interior del mundo que trasciende las características propias de las relaciones intrínsecas a lo intramundano, por eso es un tipo de experiencia trascendental.

Aquí sucede un desfase que da cuenta del desbordamiento del cualquier tipo de racionalidad fundada en lo intramundano, es decir, cualquier perspectiva racional fundamentada a partir de relaciones intramundanas queda rebasada al darse esta unidad indisoluble de dos apareceres, abriendo la puerta a un tipo de apertura desde donde se vislumbra un nuevo tipo de horizonte filosófico. Este horizonte escapa al tratamiento tradicional proveniente de los conceptos, fundamentos, o principios de razón suficiente, estas lógicas quedan trascendidas y engullidas por la apertura hacia la novedad intrínseca al aparecer particular del juego como ocurrir fático de la experiencia lúdica, exponiéndose de esta forma un nuevo panorama filosófico, el cual brilla a luz de este nuevo horizonte trascendental.

BIBLIOGRAFÍA

A) Bibliografía primaria

Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*. Cathrin Nielsen and Hans Rainer Sepp, Freiburg / München, Karl Alber, 2010.

Play as Symbol of the World: And Other Writings. Traducción de Ian Alexander Moore and Christopher Turner. Indiana University Press, 2016.

--- *Phänomenologische Werkstatt Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, editado por Ronald Bruzina, Freiburg / München, Karl Alber, 2006.

--- *Phänomenologische Werkstatt Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, editado por Ronald Bruzina, Freiburg / München, Karl Alber, 2008.

--- *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Den Haag: Phaenomenologica, 1966.

--- *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls*, English translation by R. O. Elveton in Edmund Husserl Critical Assessments, ed. R. Bernet—D. Welton—G. Zavota, vol. I. London, 2005.

--- *Von Raum - Zeit – Bewegung*. Springer B.V Science + Business Media, Originally published by Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1957.

--- *Alles und Nichts Ein Umweg zur Philosophie*. Marlinus Nijhoff. The Hague, Netherlands.1959.

--- *Sechste Cartesianische Meditation*, English translation by R. Bruzina in E. Fink, *Sixth Cartesian Meditations. The Idea of a Transcendental Theory of Method*, Bloomington, 1995.

--- *Presentificazione e immagine. Contributi alla fenomenologia dell'irrealtà*. A cura di Giovanni Jan Giubilato. Trad. G. J. Giubilato. Milano/ Udine, Mimesis Edizioni, 2014.

--- *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwertigen Kritik* Kantstudien 38, 1933.

The phenomenological philosophy of Edmund Husserl and contemporary criticism translated by R.O. Elveton, Selected Critical Readings, Chicago, Quadrangle Books, 1970.

---*Sein und Mensch: Vom wesen der ontologischen Erfahrung*. Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München, 1977.

--- *Sein und Endlichkeit Teilband 2: Von Wesen der Menschilchen Freiheit*. Herausgegeben von Riccardo Lazzari, Verlag Karl Alber Freiburg / München, 2016.

--- *Oase des Glücks: Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, Freiburg and München, Karl Alber, 1957.

--- *Ontological Experience* Traducción de Adam Wells Emory & Henry. College the Journal of Scriptural Reasoning, Volume 13, Number 1, June, 2014.

--- *Proximité et distance Essais et Conférences Phénoménologiques*. Traduit de l'allemand par Jean Kessler. Jerome Million. Karl Alber Freiburg / München, 1976.

--- *Todo y Nada Una introducción a la filosofía*, traducción de Norberto Álvaro Espinosa, editorial sudamericana, Buenos Aires, 1964.

--- *Oasis de la felicidad. Pensamientos para una ontología del juego*. Traducción de Cecilia Frost. Centro de estudios filosóficos. UNAM, 1966.

--- *Curso sobre los conceptos filosóficos fundamentales Ser – verdad - mundo*. Anuario de filosofía de la facultad de Humanidades y Educación, universidad central de Venezuela, Caracas, 1957.

--- *¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl?* Traducción de Raúl Iturrino Montes, Diálogos revista del departamento universidad de Puerto Rico año XXV n.56, 1990.

--- *Nietzsche's Philosophy*, Translated by Goetz Richter. Continuum, London / New York, 2003.

--- *Heráclito*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, editorial Ariel, Barcelona, 1986.

--- *Hegel Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, traducción de Iván Ortega Rodríguez, Barcelona, Herder, 2011.

B) Bibliografía Secundaria

Kostas Axelos, *Mondialisation without the World: Interviewed by Stuart Elden*, Radical Philosophy, No 130, pp. 25-28. 2005.

Remo Bodei, *Las lógicas del delirio*. Cátedra, Madrid, 2002.

Anselm Böhmer, *Eugen Fink, Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie –Pädagogik – Methodik*. Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2006.

Marcus Brainard, *Belief and Its Neutralization Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, SUNY series in Contemporary Continental Philosophy, 2002.

Ronald Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink Beginnings and Ends in Phenomenology*, Yale University Press, New Heaven, 2004.

--- *The enworlding (Verweltlichung) of transcendental phenomenological reflection: A study of Eugen Fink's "6th Cartesian Meditation"* Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht. 1986.

--- *The Transcendental Theory of Method in Phenomenology; the Meontic and Deconstruction*, Husserl Studies 14: 75–94, Kluwer Academic Publishers. 1997.

--- *Die Auseinandersetzung Fink - Heidegger: Das Denken des letzten Ursprungs*, der Philosophie 22 p.29 Kentucky, USA, 1996.

Dorion Cairns *Conversations with Husserl and Fink* Edited by the Husserl-Archives in Louvain. With a Foreword by R.M. Zaner Phaenomenologica, 1976.

Natalie Depraz, *Eugen Fink, Actes du Colloque de Cerisy. La-Salle 23–30 Juillet 1994*, Marc Richir, Amsterdam, Rodopi, 1997.

David Farrell Krell, *Towards an Ontology of Play: Eugen Fink's Notion of Spiel*, Research in Phenomenology, vol 2, pp. 63-93, 1972.

Giovanni Jan Giubilato, *Como anfibio entre ser y no ser. Consideraciones fenomenológicas sobre la conciencia de imagen*, en *Eieimagem Encontro internacional dos Estudos da imagem*, Universidad Estadual de Londrina, vol 3, 2017.

Jan Halák, *Beyond Things: The Ontological Importance of Play According to Eugen Fink*, Journal of the Philosophy of Sport, 43:2, 199-214, 2016.

Martin Heidegger, *Einleitung in die philosophie*. Gesamtausgabe, Band 27, Vittorio Klostermann, Frankfurt. 2001.

Catherine Homan. *The Play of Ethics in Eugen Fink*. The Journal of Speculative Philosophy, Vol. 27, No. 3, pp. 287-296, 2013.

Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergewärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Den Haag – Boston – London: Nijhoff 1980.

--- *Die Idee der Phänomenologie Fünf Vorlesungen*. Edición de Walter Biemel 1950. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. FCE, 1949.

Riccardo Lazzari *Eugen Fink e le Interpretazioni enomenologiche Di Kant*. Prefazione di Alfredo Marini, ed FrancoAngeli. Quaderni del magazzino di filosofia, 2009.

Sebastian Lufti, *Phanomenologie der phanomenologie Systematik und methodologie der phanomenologie in der auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Kluwer academic publishers, Boston / London, 2002.

Ricardo Mendoza Canales, *Ver y no creer: Imaginación, fantasía y conciencia de 'como si' en la fenomenología de Husserl*. Phainomenon, [S.l.], n. 27, p. 69-97, 2018.

Dermon Moran, *Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence* University College Dublin and Northwestern University. *Research in Phenomenology* 37, 3–31. 2007.

--- *The Husserl dictionary*, Continuum Philosophy Dictionaries, 2012.

Cathrin Nielsen and Hans Rainer Sepp, (Hg.) *Welt denken Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Verlag Karl Alber Freiburg / München, 2011.

Martina Roesner. *Metaphysica Ludens Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers*, Kluwer academic publishers, Boston / London, 2003.

José San Martín, *La sexta meditación cartesiana de Eugen Fink*, UNED: Madrid. 1990.

--- *La estructura del método fenomenológico*, UNED: Madrid. 1986.

--- *El mundo como a priori. Notas sobre el concepto de mundo en los proyectos de Fink para las Meditaciones cartesianas*. Anales del Seminario de Metafísica. Núm. Extra. Homenaje a S. Rúbade. Ed. Complutense. 1992.

Deniss Seron, *Landgrebe et Fink sur l'universalité de la philosophie phénoménologique*, Les études philosophiques, n° 62, p. 281-292. 2002.

Katharina Schenk-Mair. *Die Kosmologie Eugen Finks Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmischen Weltbegriffs an den Lebensvollzügen des Wachens und Schlafens*. Königshausen & Neumann. 1997.

Elden Stuart, *Eugen Fink and the Question of the World*. Parrhesia: a journal of critical philosophy, pp. 48-59 n. 5, 2008.

Anna-Teresa Tymieniecka, *Phenomenology of Space and Time: The Forces of the Cosmos and the Ontopoietic Genesis of Life: Book One*, Analecta Husserliana 116, edited by Anna-Teresa Tymieniecka, Springer International Publishing Switzerland, 2014.

Peter Andras Varga, *The architectonic and history of phenomenology: Distinguishing between Fink's and Husserl's notion of phenomenological philosophy*. Institute for Philosophical Research, Hungarian Academy of Sciences, Hungarian Phenomenological Society 2010, Vol. 4:

Selected Essays From Northern Europe, Edited by Dermot Moran and Hans-Rainer SEPP
Bucharest: Zeta Books, Paris, 2011.

Wilhelm Von Hermann. *Bibliographie Eugen Fink*, Martinus Nijhoff den hag, 1970.