



Doi: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v74n187.116889>

VOLVERSE AUSENCIA. LA COMPRENSIÓN COSMOLÓGICA DE LA MUERTE EN EL PENSAMIENTO DE EUGEN FINK Y SU SIGNIFICATIVIDAD



BECOMING ABSENCE. THE COSMOLOGICAL
UNDERSTANDING OF DEATH IN EUGEN FINK'S
THOUGHT AND ITS SIGNIFICANCE

ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO MATORANO*
Conicet/IIGHI - Coronel Du Graty - Argentina

Artículo recibido: 23 de mayo de 2023; aceptado: 2 de septiembre de 2024

* hieloypuna@hotmail.com / ORCID: 0000-0002-0509-6692

¿Cómo citar este artículo?

MLA: Garrido Maturano, Ángel Enrique. "Volverse ausencia. La comprensión cosmológica de la muerte en el pensamiento de Eugen Fink y su significatividad". *Ideas y valores*, 74.187 (2025): pp. 207-228.

APA: Garrido Maturano, Á. E. (2025). Volverse ausencia. La comprensión cosmológica de la muerte en el pensamiento de Eugen Fink y su significatividad. *Ideas y valores*, 74 (187), pp. 207-228.

CHICAGO: Ángel Enrique Garrido Maturano. "Volverse ausencia. La comprensión cosmológica de la muerte en el pensamiento de Eugen Fink y su significatividad". *Ideas y valores* 74, 187 (2025), pp. 207-228.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Primero, el artículo reconstruye la relación entre la comprensión cosmológica de la muerte como nada en el pensamiento de Eugen Fink y el anunciararse del mundo en su diferencia respecto de los entes intramundanos. Luego despliega la significatividad cosmológica, existencial y religiosa de la muerte. En el orden cosmológico explicita en qué medida la muerte señala el imperar del mundo como fundamento originario de la condición de don, del carácter único y de la renovada versatilidad de la vida. En el existencial, muestra la serenidad como el temple propio de la relación con la muerte. Finalmente, en el religioso elucida el vínculo entre la muerte y lo divino.

Palabras clave: cosmología, Fink, mundo, muerte, lo divino.

ABSTRACT

First, the article reconstructs the relationship between the cosmological understanding of death as nothingness in Eugen Fink's thought and the world's announcement in its difference with respect to intramundane entities. It unfolds then the cosmological, existential and religious significance of death. In a cosmological order, it explicits how far can death point out the prevail of the world as the original fundation of the life's condition of gift, of its unique character and of the renewed versatility of life. In an existential order, it shows serenity as the own mood of the relationship with death. Finally, in a religious order, it elucidates the link between death and the divine.

Keywords: Cosmology, Fink, world, death, the divine.

Introducción

Es un rasgo muy extendido en la sociedad occidental de nuestros días la extrema aversión a la muerte y la consecuente resistencia a reflexionar sobre la *cuestionabilidad última* que ella arroja sobre todos los seres humanos¹. Por el contrario, es usual escuchar que *lo mejor es no pensar* en ella. Incluso cuando, inevitablemente, se nos impone, porque ha fallecido alguna persona pública o alguien que nos resulta cercano, solemos embozar el carácter definitivo de la ausencia del muerto diciendo que *partió*. ¿Partió adónde? ¿Acaso hay un *lugar* al cual *ir* cuando se abandona el mundo, que, por definición, es la totalidad de los lugares? De la aversión a la muerte, de la imposibilidad de encontrar algún sentido en ella, de nuestra necesidad de ocultarla y eludirla da testimonio, antes incluso que el uso de metáforas dudosas, el inmenso empleo de recursos que hacen los sectores más poderosos de la sociedad para prolongar a cualquier costo la vida. La muerte sería, pues, el sinsentido por excelencia. En ello coinciden tanto las más variadas creencias religiosas en trasmundos con las concepciones ateas y naturalistas. Para las primeras, la muerte es lo pavoroso, lo insoportable, el vacío absoluto de sentido y, por ello, se ven movidas por la angustia a creer en o postular la existencia de trasmundos, de algo *otro* que el mundo, en lo cual, paradójicamente, se conserva una característica esencial del mundo abandonado por el muerto: la existencia de los seres como seres individuales. Para las segundas, crecientemente dominantes, la muerte, como aniquilación natural, como descomposición definitiva del cuerpo, resulta, del mismo modo, un sinsentido espantoso, lo intolerable por antonomasia. De allí que no sea raro que los adherentes a dichas concepciones, movidos por una angustia comparable a la de los anteriores, se vean impelidos a establecer el imperativo social de disfrutar al máximo de cada instante de la vida fugaz, como así también a tratar de extenderla a todo costo. A esta convicción existencial imperante se opone en un todo la comprensión cosmológica de la significatividad de la muerte del filósofo alemán Eugen Fink. Por resultar un desafío y una provocación a los modos que actualmente rigen nuestra relación con la muerte, como así también por su profundidad, estimo que el tratamiento de la cuestión en el pensamiento de Fink resulta no solo pertinente, sino relevante para la investigación filosófica. A esta cuestión se dedicarán las reflexiones siguientes.

Ellas pretenden contribuir, mínimamente, a enriquecer la recepción del pensamiento de Fink en nuestro medio hispanoparlante, para el cual la filosofía del autor de Konstanz (particularmente su

1 En este sentido afirma Fink: "La silenciosa noche del Hades traspasa de una cuestionabilidad última todo lo que aparece sobre el mundo, todo lo que brilla y luce" (2018:533).

pensamiento cosmológico original, que empieza a gestarse a fines de la década del treinta) ha caído, si no en el olvido, al menos en una cierta desatención. Esta circunstancia se debe, en gran parte, a que el autor fue considerado o bien un exégeta de Husserl, de quien, como es sabido, fue asistente, y a cuya fenomenología está consagrada la primera etapa de su pensamiento, o bien como un comentador de Heidegger, del cual la filosofía finkeana sería enteramente dependiente. Como observa Jan Giubilato, “durante largo tiempo Fink o bien pasó por ser el intérprete calificado de la filosofía husseriana o bien fue visto como filósofo a la sombra del pensamiento de Heidegger” (18). Pero ambas concepciones “se quedan demasiado cortas” (Jan Giubilato 18). De ello, precisamente, habrá de dar testimonio la comprensión finkeana de la muerte en clave cosmológica.

El estudio se propone dos objetivos. El primero es de índole hermenéutica-reconstructiva y consiste en explicitar y articular la comprensión de la muerte en el pensamiento de Fink, en especial reconstruir la relación existente entre la concepción de la muerte como nada y ausencia y el anunciarla a través de ella del mundo como mundo, es decir, del mundo en su diferencia esencial respecto de todo ente intramundano y, consecuentemente también, respecto de la concepción del mundo como mera sumatoria de dichos entes. Partimos de la idea de que la muerte funge, para Fink, como un claro indicador o señalador de lo que él llama diferencia cosmológica². El segundo objetivo es de naturaleza hermenéutico-constructiva. Consiste en explicitar la significatividad propia de la muerte en tres estratos diferentes y dejar ver la interrelación entre ellos existente. En este sentido, nos proponemos continuar la línea de pensamiento posibilitada por los desarrollos del filósofo y elucidar, contra la reducción de la muerte al sinsentido, la significatividad que le es inherente en el orden cosmológico, existencial y religioso.

Respecto del enfoque metodológico, él pretende ser fiel al propio método finkeano. Este puede sintetizarse como la conjunción de una fenomenología negativa con una hermenéutica especulativa limitada. La idea de fenomenología negativa es de Hans Rainer Sepp, quien ve en ella una clave de lectura para acceder al pensamiento del autor. Sepp la expone en los siguientes términos: “Esta fenomenología presenta lo

2 Fink antepone a la diferencia ontológica heideggeriana entre el ser y el ente la diferencia cosmológica entre el mundo y cualquier venir al aparecer del ser en un ente. Según ella, el mundo no es un ente gigante que contiene a los demás, ni la suma de todos los entes, ni una estructura *a priori* de la existencia, sino el fundamento indecible que todo traspasa, todo abarca y desde cuyo movimiento ontogénico todo emerge, se individúa y, también, perece. “La diferencia entre mundo y aquello que en él se da es la que llamamos *diferencia cosmológica*” (Fink 1985 106). Todas las traducciones al español tanto de los textos de Fink como de la bibliografía secundaria son de mi autoría.

negativo del aparecer, en la medida en que invierte lo aparente: ella ‘ve’ en lo aparente *todo* lo que lo aparente *no es*: el mundo” (86). La idea de fenomenología negativa, de la que se vale Sepp para abordar metodológicamente la cuestión del mundo, puede también aplicarse al pensamiento de la muerte, en cuanto ella se revela como un indicador del imperar del mundo. La metodología se complementa con una hermenéutica especulativa. Especulación no tiene aquí el sentido de imponer de modo arbitrario a lo que se da un cierto significado, sino el de traer a la luz y explicitar, con base en el esquema hermenéutico *algo como algo*, aquel significado aludido de modo oscuro por lo que se da. En este sentido, puede decirse que la significatividad de la muerte no reside nunca abiertamente a la vista como un dato fenoménico constatable, sino que exige siempre un aditamento de la conciencia especulativa que intenta comprender y concebir lo que elude todo darse y tan solo puede ser aludido por el no darse de lo que se ausenta. Una hermenéutica de este tipo es necesariamente limitada. Si el sentido de la muerte no se da de un modo claro y distinto, no aparece, sino que se oculta en el dejar de aparecer de lo que aparece, entonces, necesariamente, la hermenéutica que trata de explicitarlo se halla limitada y no puede pretender demostrar nada con rigor cognitivo al respecto. Si ella es fiel a la fenomenología negativa de la que proviene, entonces debe mostrar lo que se da tal cual se da; y si lo que se *da* solo se trasunta oscuramente, ella debe explicitar lo oscuro como tal y renunciar a ofrecer cualquier conocimiento determinativo, que, en este caso, resulta imposible. Sin embargo, como el propio Fink nos advierte, “momentos oscuros de sentido son, con todo, momentos de sentido y es, tal vez, solo un prejuicio considerar lo oscuro como una prefiguración no clara de lo claro [...]” (1987 162). Si atendemos a esta advertencia, comprenderemos también que la limitación de la hermenéutica especulativa es, quizás, su mayor mérito fenomenológico: dejar ver lo que se trasunta oscuramente y cuyo acontecer refiere o implica lo indecible *como* un acontecimiento misterioso que se sustrae al ámbito de lo decible por el logos. De allí también que la hermenéutica que pretenda abordar la cuestión de la muerte requiera de un lenguaje diferente de aquel propio del logos y del concepto determinativo. En este sentido formal

es menester observar que, de cara a la necesidad lingüística en la que Fink se encuentra, dada la dificultad proveniente de la cosa misma de ser traída al lenguaje del concepto, debe exigirse una simpatía metodológica con el hecho de que [...] se sirva de potentes imágenes e incluso de giros poéticos. (Wirth 1995 281)

Munidos de esa simpatía con el propio lenguaje finkeano, iniciaremos la reconstrucción de su comprensión cosmológica de la muerte.

La comprensión cosmológica de la muerte en el pensamiento de Eugen Fink

El ser humano como ser abierto a la muerte y al mundo

Para Fink, el ser humano no es solo un ente finito entre otros, sino que, además, es *mortal*. Y ello porque “en medio de la transitoriedad de todo lo que es y del remolino temporal de emergencia y hundimiento, el ser humano es el único que se relaciona con la transitoriedad como tal” (Fink 1995 114). Solo el hombre es mortal, pues solo él comprende y es cierto de su propia muerte como una instancia necesaria del constante aparecer y desaparecer de todo lo que es, es decir, como un momento ineludible del devenir universal. Por ello, porque solo él está abierto a la caducidad de todas las cosas y de sí mismo, es mortal y sabe de la muerte como destino ineludible de su existencia. La mortalidad, así entendida, es, para Fink, una determinación esencial del ser humano. Los dioses, si es que existen, no mueren. Las cosas tampoco. Se descomponen y finalizan. En la descomposición desaparece una cierta figura, pero la misma materia que las constituye subsiste y se recompone en otra. Los seres vivos, por cierto, mueren. Su sustrato material permanece en el cadáver y seguramente se transformará, pero su vida como tal no se recompone como la misma vida en otra figura, sino que esa vida pasa a ser nada. Sin embargo, aunque todos los seres vivos mueran, solo el hombre es mortal. Los animales están vivos o muertos. El hombre vive su muerte en la vida, porque solo él se relaciona con ella, la afronta de un modo u otro y proyecta su existencia desde el trasfondo de la posibilidad cierta y siempre inminente de la desembocadura de su vida en nada. Precisamente porque comprende su muerte como tal, como la necesaria aniquilación de su existencia, puede preguntarse por esa nada que se cierne con la muerte y por el sentido último de su dejar de ser. De allí que pueda decirse, con razón, que, en lo que a la relación con la muerte respecta, la existencia humana “no es comparable con el ser de los otros seres vivientes, en la medida en que solo el hombre entra en relación con el abismo de su procedencia y de su determinación [como mortal]” (Ruggenini 2006 151).

En este punto es menester observar que la apertura del hombre a la muerte no puede entenderse suficientemente si se la considera desde el saber de la muerte como hecho objetivo o a partir de la experiencia de la mortalidad como vivencia subjetiva. Ciertamente, tan pronto como existimos tenemos una vivencia anticipada de la posibilidad de morir. Fink reconoce que “la vivencia [...] del advenidero, cierto, aunque a cada instante posible y en su fecha exacta aún incierto, acontecimiento de la muerte constituye la figura decisiva de la mortalidad humana”

(1995 118). Igualmente, reconoce que tenemos un conocimiento de la muerte como hecho biológico y nos relacionamos con dicho suceso, por ejemplo, en la constatación de un fallecimiento. Sin embargo, “el problema fundamental aquí es si la diferencia entre ‘hecho natural objetivo’ y ‘hecho vivencial subjetivo’ resulta suficiente para caracterizar adecuadamente la forma fundamental de ser de la mortalidad humana” (Fink 1995 119). Según Fink, el intento de comprender nuestra mortalidad o bien como una vivencia fundamental de nuestra vida anímica, o bien como un suceso natural objetivo esconde el intento de reducir la muerte a la condición de ente intramundano, es decir, de objeto en el mundo fenomenal, ya sea que ese ente sea concebido como un acontecimiento biológico o una experiencia subjetiva. “Allí donde la muerte es, ante todo, de algún modo un ‘fenómeno’, algo que se muestra, un dato, un hecho interno o externo, allí se trata ya de un modo derivado de ver las cosas” (Fink 1995 120). Y ello porque tales comprensiones no lo son de la muerte como tal, sino del modo de tratar con ella; y, aunque tengan su legitimidad parcial, solo se atienen a las manifestaciones objetivas o subjetivas en el mundo fenoménico de nuestro trato con la muerte. Por el contrario, en nuestra verdadera relación con la muerte en tanto tal

nos relacionamos a la dimensión misteriosa, fuera de todo espacio y tiempo del volverse ausente de lo que deja de ser (*Abwesens*), que en modo alguno es hallable en el ámbito de lo que se hace presente en el ser (*Anwesen*), ni ‘afuera’ en la naturaleza ni ‘adentro’ en el alma. (Fink 1995 120)

Para comprender cabalmente la apertura a la muerte como ausencia que caracteriza al hombre es necesario, entonces, no hacerlo sobre la base de la reducción de dicha apertura a la relación con las manifestaciones que nuestro trato con el suceso de la muerte o nuestra vivencia de su posibilidad dejan en el orden fenoménico, ya sea objetivo o subjetivo, sino que —y es este un punto crucial— esta apertura solo es comprensible sobre la base de la *apertura al mundo como tal*.

¿En qué medida está el hombre abierto al mundo? Lo está en cuanto él, por lo pronto, de modo prerreflexivo, se comprende a sí mismo como un ser que es parte de un todo espacio-temporal desde el cual lo que es llega a aparecer y configurarse y en cuyo seno toda figura individual se desconfigura y desaparece. En una palabra, sabe del todo porque sabe que todo y él mismo como parte del todo están destinados a pasar. En tanto abierto al mundo, el hombre se reconoce ya siempre determinado como mortal por ese mundo en el que ha surgido. Pero si el existente puede comprenderse como parte del mundo y asumir su condición mundana, si puede reconocer que es engendrado por el devenir del

mundo en un lapso espacio-temporal delimitado de ese devenir y con la determinación de la mortalidad, ello se debe a que —hasta donde sabemos— solo a él le ha sido dada la capacidad y también la condición de relacionarse con el mundo como tal. En este sentido, puede afirmar Fink que el hombre es el único ente intramundano que “está extáticamente abierto para lo incommensurable del todo del mundo” (1995 307). Esta apertura al mundo no es, empero, resolución suya, como si estuviéramos abiertos al mundo tan pronto como decidíramos hacerlo. Se trata, por el contrario, de la relación fundamental y del horizonte originario en los cuales el hombre se encuentra a sí mismo instalado y a partir de los cuales *ya siempre* despliega su entera existencia. Ahora bien, solo sobre la base de esta apertura extática al todo del mundo, que, para Fink, “es la esencia de la existencia humana” (1995 162), puede comprenderse e interpretarse aquella determinación fundamental que su propia condición mundana impone a la existencia, y que no es otra que la muerte como *ausencia del mundo*. En efecto, la ausencia que conlleva la muerte es “una supresión del conjunto del ser-en-el-mundo de la existencia” (Fink 1995 162), es decir, un definitivo disolverse de la existencia en una nada ajena al orden fenomenal. Solo quien está abierto al mundo y comprende que pertenece a un todo que lleva a cada ente a aparecer y singularizarse, solo ese puede saber de su muerte como tal³, es decir, puede comprender lo que la muerte, por antonomasia, implica: el ausentarse del mundo fenoménico, el dejar de ser parte integrante del orden de lo que aparece, la nulificación de un ser intramundano singular engendrado por y en el mundo. La muerte, en efecto, retira al existente del mundo fenomenal, por ello son insuficientes aquellas concepciones que la abordan desde el horizonte subjetivo u objetivo de lo que se manifiesta en el mundo fenoménico. Por eso, también, es menester comprender la apertura al mundo para comprender la muerte como aquella ausencia o nada que acontece cuando el mundo, en su incesante devenir, aparta la existencia del muerto del orden espacio-temporal-fenoménico de la presencia, en el que aparecen todos los seres intramundanos. Quizá sobre esta base pueda comprenderse mejor la idea según la cual “el concepto de la muerte como el de una despedida o apartamiento (*Abscheiden*) se estructura, en primer lugar, como concepto contrario al del mundo fenomenal, entendido como reino de las diferencias y cosas individuales finitas” (Fink 1969 47). Tal vez sobre esta base pueda entenderse también la legitimidad de la pregunta

3 Por ello puede decirse que lo que distingue la apertura a la muerte del hombre de la relación con la muerte de los demás seres vivos no es un mero saber de su muerte, “sino el hecho de que a ese saber respecto de su muerte le es inherente una diferencia condicionada por su apertura al mundo” (Jansen 2014 147).

consecuente de Fink, a saber: “¿Se agota el sentido del ser en el campo espacio-temporal intramundano de las cosas individuales finitas?” (1969 47). O, como también podría formularse la pregunta: ¿tiene algún significado la nada de la muerte? Volveremos sobre la cuestión.

La muerte propia y la muerte del otro

A diferencia, por ejemplo, de *Ser y tiempo* que no considera que la muerte del otro resulte un acceso genuino para el análisis ontológico de la muerte⁴, Fink piensa que “sería por completo falso ver en la posición pública respecto de la muerte humana solo una relación *impropia* a la muerte” (1995 131). Para él, la muerte del otro nos otorga también un indicio de lo que la muerte propiamente “es”. En efecto, la muerte del otro no se reduce a un hecho biológico externo, objetivamente constatable; y la propia, vivenciada interiormente, tampoco puede ser considerada la única a través de la cual el existente se relaciona con la muerte. Aun cuando Fink acepta el hecho obvio de que nadie puede sustituir al otro en su propia muerte y de que ella es en cada caso mía, entiende que, en el caso de mi muerte y la del otro, se trata de eventos que no se refieren a algo diferente, por lo que ambos pueden iluminarse mutuamente y acceder desde perspectivas distintas a la cuestión. En este sentido, Fink observa que, por más que tratemos la muerte del otro como un hecho más del mundo, “sabemos a la par que es esto solo *para nosotros* y no *para él mismo*” (1995 143). De allí que “en la comprensión de la muerte del otro esté incluido que esta, para el que muere, sea una muerte propia” (Fink 1995 143). A la inversa, quien muere, en cierto grado, no deja de relacionarse con su propia muerte desde el punto de vista de los otros y a partir de un horizonte temporal intersubjetivo, del que él ya no habrá de participar. Por ejemplo, cuando determina cómo quiere ser enterrado o cuando, expresando sus últimas voluntades, intenta *planificar* el futuro que le sucederá. Así, en la relación con la propia muerte está también incluida la perspectiva con que nos relacionamos con la muerte del otro. En este sentido, observa Fink que “el que muere en cierta manera ‘se transfiere’ a la situación de los sobrevivientes y los sobrevivientes ‘se transfieren’ a la de aquellos que mueren” (1995 144), sin que ello afecte en nada el hecho de que cada uno debe ineludiblemente morir por sí mismo. Tampoco puede decirse que la relación de cada uno con su muerte es la única manera auténtica de acceder a la muerte, mientras que relacionarse a ella a través del fallecimiento de otro implicaría siempre una comprensión impropia. Hay interpretaciones de la muerte individual que intentan ocultarla o falsearla, convirtiendo, por ejemplo, lo que acontece como ausencia del mundo en la partida

4 “La muerte es, en la medida en que es, esencialmente en cada caso la mía” (Heidegger 1967 240).

hacia otro mundo, al que se transfieren las características esenciales de este, como la existencia individual, la sempiternidad (resultante de extender infinitamente la duración de los sucesos intramundanos) o la idea misma de espacio albergada en partir *hacia* y continuar *en* otro mundo. Del mismo modo existen, por ejemplo, en los mitos y las cosmogonías, profundas interpretaciones de la muerte que albergan lo que Fink llama una “sabiduría originaria” (1995 148) y que surgen de la consideración de la muerte como fenómeno social. “La muerte es tanto muerte del otro como muerte propia” (Fink 1969 37), y no se puede decidir por anticipado si el análisis debe tener exclusivamente en cuenta la certeza interior de la propia muerte o también la experiencia del suceso de la muerte del otro. No se puede absolutizar ninguno de los dos aspectos para intentar comprender el significado de la muerte. Ni la vivencia solitaria de la posibilidad de la muerte individual, ni la experiencia comunitaria del hecho de la muerte de los otros hombres, tomados por separado, pueden ofrecernos un acceso genuino a la cuestión. Ambas cosas deben ser tenidas en cuenta por el análisis, porque la muerte representa a la vez “la extrema agudización de la soledad humana y la más profunda reinserción del individuo particular en el fondo general de la vida” (Fink 1995 146).

En conclusión y tal cual se transparenta en la última cita, Fink se opone a reducir el análisis de la muerte a la consideración exclusiva de la muerte propia e incluye en él la muerte del otro, no solo, aunque también, porque en la muerte del otro, como vimos, se incluya una comprensión de la muerte como propia. Fink la incluye, además, porque la muerte del otro permite atisbar un aspecto que difícilmente pueda iluminarse si se considera la muerte solo desde la perspectiva de la muerte propia y como una posibilidad estrictamente mía, a saber, el hecho de que la muerte desingulariza, hace desaparecer del mundo la existencia individual, la hunde en una nada de particularidad y, de ese modo, absorbe lo que apareció como ente intramundano singular en un determinado tiempo y espacio y con una cierta figura en un *fondo general de la vida*. Dicho de otro modo, por obra de la muerte, la existencia queda absorbida por el movimiento ontogénico de aparición y desaparición desde el cual emergen los seres individuales, se configura el espacio y se hace acaecer el tiempo. Esto es precisamente el mundo en su diferencia cosmológica con la sumatoria de los entes intramundanos. Por ello mismo podemos decir que la muerte del otro nos permite ser testigos y comprender el carácter de mundo o carácter cósmico de la muerte. Tal cosa se traslucen simbólica, pero notoriamente, en un modo señalado de relacionarnos con la muerte a través de la muerte del otro: la ceremonia del entierro o la de la cremación de los restos mortales. De ellas afirma Fink:

El ausentarse de los muertos no es allí sentido [ni representado] como una partida hacia un reino supramundano, al cual nosotros, los vivientes, aún no hemos encontrado caminos ni acceso, el retiro del que se ha despedido es sentido como regreso hacia el oscuro fundamento inframundano que sostiene la entera existencia del hombre sobre la superficie de la tierra. (1995 192)

Desde otra perspectiva este esencial “carácter de mundo” (Fink 2016 384) de la finitud de los seres finitos, con el cual el hombre se relaciona en su mortalidad, lo advierte el filósofo, también, cuando consideramos la muerte en función de su relación dialéctica con el eros.

Muerte y eros

Es cierto que todos los hombres morirán. Pero no es menos cierto que la muerte solo puede llevarse a aquellos que han venido al mundo. Ahora bien, por muchos que sean los que se lleve, “siempre surgen nuevos seres humanos, siempre hay sobrevivientes que se hallan en relación con los que han muerto; y cuando a estos sobrevivientes les llegue su turno, habrá otros, nuevos sobrevivientes” (Fink 1995 151). La muerte se halla, así, por sí misma, en relación dialéctica con su contrario: el eros; y con la vida por él generada. No puede ser considerada aisladamente, sino en función de la relación esencial que guarda con el otro fenómeno fundamental del eros. En efecto, la intensidad con la que eros nos arrebata y el deseo apasionado que nos impulsa a tener descendencia no son comprensibles en un ser que no esté abierto a la muerte. Y el sentido del poder aniquilador de la muerte es igualmente incomprendible si no se lo refiere a la fuerza fontanal de la vida inherente al fenómeno fundamental del amor sexual. Muerte y eros se coimplican dialógicamente. Por ello mismo, solo desde esta relación esencial de la primera con la constantemente reiterada autorrenovación de la vida humana y la sucesión de las generaciones a través del segundo encuentra el análisis del sentido de la muerte sus determinaciones fundamentales. De allí que tratar el problema solo desde el punto de vista del singular consagrado a la muerte y capaz de afrontarla en soledad resulta, para Fink, de una “unilateralidad insostenible” (1995 152). Ciertamente la mayor agudeza y dramatismo de la muerte se concentran en el fallecimiento del individuo, pero su muerte es, también, una situación que involucra a los sobrevivientes, a sus familiares y allegados, toda vez que es a ellos a quienes sale al encuentro, *a la par*, la finitud vital de los seres individuales y la permanencia y renovación de la vida en aquellos que continúan al que ha fallecido. Son ellos, en su relación social con la muerte del otro, quienes dan testimonio del desaparecer de la vida en el que se retira del mundo y, concomitantemente, de la continuidad

de la fuerza vital en el mundo a través de los que sobreviven. Lo que no tiene en cuenta la unilateralidad del análisis, centrado en el aspecto individual de la muerte y que se abstrae del vínculo esencial entre muerte y vida a través del eros, es que “la vida fluye por debajo de la muerte con su poder natalicio y su fuerza engendrante y rodea cada muerte individual con los testigos que la sobreviven” (Fink 1995 152). De allí que, como vimos, la muerte del otro tenga, para Fink, el mismo rango que la propia para el análisis filosófico de la cuestión. El muerto no muere exclusivamente desde y para sí. Su muerte presupone el amor que lo engendró y constituye una instancia en la renovación de la vida, que habrá de continuarse en aquellos que él, por obra del amor, haya engendrado. Si se considera la relación esencial entre la muerte en su papel social y el eros como vínculo sexual, entonces se vuelve patente que ambos “componen el *fundamento* mismo de nuestra vida, constituyen el *suelo estructural* de nuestra existencia” (Fink 1987 229). Por obra del amor aparece una figura de la vida en el mundo y por la de la muerte desaparece. Su interjuego permite no solo la renovación, sino también la diversificación y estructuración de la vida humana, pues

[Ellos] determinan el sentido de la familia, que es enlace erótico, comunidad sexual y vínculo de sangre (y que precisamente por ello está ligada con el reino de los muertos, con los lares y penates), y desde la familia determinan también el sentido de las estirpes y linajes. (Fink 1987 229)

Y desde estos últimos el de las sociedades, a través de las cuales los hombres despliegan su vida en el mundo. Por ello mismo tiene razón Javier San Martín cuando, apelando al carácter de suelo estructural de amor y muerte, advierte que, entre los cinco fenómenos fundamentales de la existencia humana analizados por Fink⁵, estos tienen un rango estructural prioritario y delatan “una diferencia de gradación de los distintos fenómenos en relación con su contribución a la constitución de la vida humana” (126). Si tienen este rango prioritario y diferencia de gradación, ello se debe a que en la relación esencial de amor y muerte “sale al encuentro del hombre en el fundamento de su propia existencia

5 Como es sabido, Fink postula cinco *fenómenos fundamentales de la existencia humana*: eros, muerte, trabajo, dominio y juego. Su carácter fundamental resulta del hecho de que ellos son ineludibles, no derivables e irreductibles uno a otro. No se fundan en ningún otro fenómeno, pero el conjunto de la existencia se despliega a partir de ellos. Constituyen las instancias fundamentales a través de las cuales el modo mismo de acaecer e imperar del mundo una y otra vez se refleja *originaria y constitutivamente* en la coexistencia humana. De allí que se trate también de “vías de comprensión del ser y del mundo, de modelos operativos a través de los cuales pensamos [el imperar del mundo]” (Fink 2004 276).

el ‘contra-juego cósmico’, el movimiento del mundo de emergencia y hundimiento” (Wirth 1995 162).

Considerada desde su nexo con el eros, la muerte se revela como aquel fenómeno fundamental a través del cual se actualiza el vínculo del existente con el mundo. No con el mundo como conjunto de entes intramundanos, del cual la muerte lo retira de modo definitivo, sino del mundo en su diferencia cosmológica respecto de los entes intramundanos, es decir, del mundo en tanto potencialidad indeterminada y fundamento originario desde donde emerge y en el cual se disipa toda vida particular. La muerte en su relación esencial con el eros nos indica que el mundo no se reduce al orden fenomenal, al campo universal de lo que aparece, como tendemos a pensar, y que, por tanto, no puede ser asido con las categorías válidas para comprender el orden del ente. Muerte y eros, por el contrario, nos dejan pensar que el mundo (antes que ser-algo) impera como movimiento, a la vez ontogénico y finiquitador, que hace ser “el doble juego del aparecer y desaparecer, de emergencia y ocaso” (Fink 1995 163).

La muerte y la nada

Fink aborda el tema de la muerte desde una perspectiva cosmológica, es decir, a partir de la condición que ella guarda de ser una de las instancias fundamentales a través de las cuales tanto la existencia humana se abre al mundo, cuanto el imperar del mundo acontece en la existencia. En el marco de la diferencia cosmológica el mundo es entendido como lo otro de los entes intramundanos. No mienta lo que aparece y se espacio-temporaliza, sino el aparecer de lo que aparece y el emerger del espacio-tiempo. Así concebido, es lo originario que escapa a toda determinación. “Que el aparecer sea más originario que lo que aparece, que el venir a la presencia sea primigenio respecto de lo presente, nos resulta, sin embargo, difícil de asir, porque, al conceptualizar, permanecemos adheridos a las cosas singulares” (Fink 1995 168). Pues bien, lo que la muerte produce es, precisamente, una ruptura radical de nuestra comprensión usual del ser como cosa intramundana individual, como *lo que aparece*, en cuanto nos reconduce al aparecer y desaparecer como tales, esto es, ella *abre nuestra comprensión al imperar del mundo*. Si puede hacerlo, ello se debe a que la muerte no es cosa singular ninguna. Su acontecimiento no es ningún acontecimiento *en* el mundo, sino el absoluto retiro del existir del orden fenomenal y la incursión de un vacío que rasga el tejido de los entes intramundanos. Comprendida cosmológicamente, ella resulta una suerte de señalador o indicador que apunta hacia lo que no tiene nombre ni figura, hacia una dimensión inefable de ausencia fuera de todo lo presente, pero por la que todo lo presente, en tanto finito, también resulta absorbido.

Aquello que la muerte indica es, visto desde la perspectiva del conjunto de entes intramundanos, de todo fenómeno que se hace presente en el ser, *nada*. Por eso mismo, la muerte rasga el tejido intramundano con la nada y hacer surgir en él un vacío rotundo. Para el hombre, como individuo singular, la característica de la muerte es completamente negativa. Sin embargo, permanece abierta la cuestión de *cómo* entender esa anonadación: como lo que no es absolutamente nada o como aquello que se absuelve por completo de *lo que* es. ¿Es la comprensión de la nada de la muerte como nada nula el reflejo de nuestra apertura originaria a ella o es ya una conceptualización apresurada, realizada desde el mundo fenomenal y la comprensión del ser que le es propia? La muerte nos desafía, así, a pensar la nada de otro modo que a partir de la comprensión del ser que rige en el orden intramundano. Ciertamente, el procurar pensarla de este otro modo no nos resulta familiar. Es una nada inquietante, inasible. Aquella nada a la que la muerte apunta a través de la figura del que se retira no es la negación (en el sentido de mera eliminación) de la espacialidad, la temporalidad ni la presencia de lo que estuvo presente, sino aquel vacío que en sí mismo no es espacial ni temporal, que no puede jamás volverse presente, pero en el que desaparece todo lo que deja de ser presente y desde donde aparece todo lo que a la presencia llega. Por eso Fink se niega a tratar este vacío como la mera negación de lo intramundano, pero también a llenarlo con otro mundo y tratarlo como una suerte de país desconocido al cual trasladar nuestros sueños. Si queremos atisbar la profundidad de la nada entrañada en la muerte, mal haríamos reduciéndola al suceso natural de la eliminación de un ente fenomenal, pero igual de falaz sería “dedicarnos a edificar más allá de la muerte, con la materia sutil de los deseos y esperanzas, un sublime reflejo de la existencia terrenal” (Fink 1995 175). Lo primero representaría una falsa inmanencia. Lo segundo, una falsa trascendencia.

Frente a las respuestas que intentan reducir el sentido de la muerte a la eliminación de algo fenomenal o al pasaje a lo suprafenomenal, ella, concebida como nada y ausencia, nos *plantea la pregunta* de si el sentido del ser se agota en el ámbito de lo que ha sido, es o será presente, es decir, en el ámbito de lo intramundano, de lo que aparece espacio-temporalmente, o de si es posible pensar a partir de ella una instancia primordial, un seno originario no entitativo, una suerte de *todo-uno* (*All-Einheit*) indeterminado e indeterminable de potencialidades desde el que emergen y en el que se reinsertan los entes intramundanos. Se trata de una unidad a la que solo podemos aludir vagamente y que, vistas las cosas desde la perspectiva del mundo fenomenal, es nada. Esa nada que permanece inasible para el lenguaje conceptual y determinativo es a lo que el filósofo llama *mundo* o, mejor aún, *imperar*

del mundo. La muerte nos remite, pues, a la pregunta filosófica fundamental por el mundo como tal. Sin embargo, el autor es consciente de que la pregunta no tiene respuesta. Las caracterizaciones del mundo como el todo-uno de potencialidades, fuente primordial, fundamento originario, etc., no constituyen determinaciones conceptuales ni pueden mostrar, como si fuera un hecho, la nada a la que se retira el que se ausenta, pues esa nada nunca es un hecho intramundano. En última instancia, la caracterización de este trasfondo abisal que hace ser al cosmos y lo hace ser un cosmos, un todo ordenado y vital en continua reconfiguración y reestructuración, permanece, en la filosofía finkeana, como meramente negativa, como *contra-concepto* de lo fenomenal. Así, la experiencia de la multiplicidad de los entes, de su duración temporal y localización espacial y de su corruptibilidad deja surgir por oposición la idea de un todo-uno previo al desgarramiento del ser en entes diversos, más originario que todo espacio y tiempo e imperecedero. En términos del propio Fink: “El enigmático vacío, al que se retrae el que se despide, para nosotros, los sobrevivientes, resulta caracterizado como una oposición al mundo fenoménico en el que vivimos” (1995 178). Pero Fink sabe que las concepciones así obtenidas no tienen ningún valor probatorio. Su contenido de verdad es incierto y no refieren “ninguna realidad fáctica legítima para el pensamiento” (1995 178). Sin embargo, cabría preguntar si el recurrir a esa conceptualización contrastiva respecto de lo fenomenal para referirse a la nada que la muerte señala resulta exclusivamente de la negación de lo fenomenal, o si este contraste es un expediente al que el pensamiento no puede sustraerse debido a la inefabilidad del misterio de la muerte “que quiebra la comprensión del ser determinante para nuestro comportamiento cotidiano” (Vetter 2011 197). Si lo segundo es el caso, el intento de pensar el misterio de la nada que ella entraña no puede valerse de un lenguaje conceptual determinativo, surgido de aquella comprensión, que “nombra siempre un algo y, por tanto, una individualidad” (197). Entonces no puede negarse por completo que la posibilidad de recurrir a conceptualizaciones negativas y al uso de lo que Fink ha llamado “metáforas fallidas” (1995 184) se funde legítimamente en el misterioso horizonte de una nada extraña y primordial, en el que se sostienen aquellos que se mantienen abiertos a la muerte.

En conclusión, un concepto claro y distinto de lo que la muerte sea es imposible. Ella, antes que ser algo, indica lo que no es algo. En este sentido es una vía para formularnos la pregunta por el mundo y su imperar. Pero ella y lo indicado resultan para el pensamiento un misterio impenetrable. Como afirma Fink, “la muerte no es algo que nosotros comprendamos, sí, empero, algo a través de lo cual comprendemos, es una vía en las sombras” (1969 207). En las sombras de la muerte

comprendemos el carácter único de cada vida individual dada, pero también la fuerza de la vida que se renueva en el cosmos más allá de la ausencia de sus distintas figuras. Atisbamos el significado del imperar del mundo. De allí que sea inherente a la muerte una significatividad cosmológica.

Conclusiones: la significatividad de la muerte

La significatividad cosmológica

La muerte resulta significativa, es decir, nos hace un signo o señal en tres estratos diferentes. El cosmológico, el existencial y el religioso. La construcción de esta significatividad constituye la conclusión de los análisis reconstructivos precedentes.

Desde el punto de vista cosmológico, la muerte no solo nos señala el mundo y su imperar, sino también, sobre la base de este indicarnos el imperar del mundo, nos vuelve patente la condición de *dación* cósmica de cada existencia humana, el carácter *único* de cada vida individual y la inexorable *versatilidad* de la vida, que una y otra vez se renueva en el mundo. Contra la concepción extendida en nuestros días de que mi vida es asunto mío y me pertenece a mí, como si fuera mi propiedad y yo pudiera comenzar conmigo mismo, la comprensión cosmológica de la muerte, que la piensa en su relación esencial con el eros, y que, consecuentemente, piensa a la par el desaparecer y el aparecer, nos indica que cada vida individual es una figura *del* (genitivo subjetivo) mundo. Es un *fruto* a través del cual el todo-uno como movimiento ontogénico originario viene al aparecer, se realiza y se concreta en cada uno de los seres. Y lo hace, por excelencia, en aquellos que están abiertos al mundo y comprenden su ser y su existencia como un momento o una instancia del mundo. Desde esta perspectiva, la muerte nos revela la existencia individual como una dación, como la acción del mundo de darse o venir a la luz siempre en una determinada figura. La vida es un fruto del movimiento del cosmos. Ningún hombre hace su propia vida. Si la muerte, como vimos, puede ser pensada como aquella ausencia del mundo que revierte en la más profunda reinserción del individuo particular en el fondo común de la vida, entonces el venir al ser de cada existencia es el fruto o la dación que surge del *emergere* de ese fondo común de la vida en el orden fenomenal y con una figura delimitada.

Y cada figura es única. La vida de cada existente singular, la figura del mundo que esa existencia realiza y el lapso que cada mortal temporaliza son únicos y solo una vez se dan —nos *son dados* por el cosmos— a lo largo del incommensurable devenir universal. A través de la muerte como ausencia del mundo comprendemos la finitud de todos los seres y, consecuentemente, también el carácter único, irrepetible y maravilloso

de cada existencia en el mundo que, precisamente por ello, es sagrada y no debe ser en vano. El ser humano sabe de la vida y de su carácter único, porque sabe de la muerte y de su naturaleza definitiva; y “sabe de su ser sí mismo, porque las ráfagas de la gran noche, en la que todo es uno, no dejan de soplar a través suyo” (Fink 1992 176). Fink funda este carácter único y la significatividad de la vida en nuestra apertura a la muerte y al infinito devenir del mundo. Lo hace, con notable belleza, en los siguientes términos: “El hombre no es solo arrancado por el torbellino irresistible del tiempo, sino que se relaciona con él y desde su horizonte infinito puede atribuir una profunda significatividad al escueto lapso de su permanencia” (1992 176).

Finalmente, como mortal, pero también y ante todo como testigo sobreviviente o como descendiente del otro que ha muerto, el hombre no puede sino comprender que la vida se renueva y diversifica, muda de formas, es versátil. Cada ser debe desaparecer para no perpetuar de modo constante lo mismo y convertir, así, el carácter único e irrepetible de su ser en una interminable y superflua decadencia. No solo a través de la obra de su vida, sino también por medio de su hundirse en la ausencia el ser humano forma parte de y hace posible el constante trabajo de renovación del cosmos. Un ser único se va y ha de hacerlo para “dar lugar” a la emergencia de otro tan único como lo ha sido quien se despide. El mundo es movimiento perpetuamente renovado que absorbe lo que se agota y lo renueva con otras figuras. Estar abierto a la muerte y al mundo es estar abierto a este movimiento que constituye lo originario o, lo que es lo mismo, estar abierto a la diversidad y versatilidad a través de las cuales la vida y el ser se renuevan una y otra vez. Lo que el mundo da, el mundo lo quita, para poder volver a darlo de otra forma. La muerte significa, es decir, es aquello a través de lo cual el cosmos nos hace un signo o una señal del carácter inexorable de su renovación. No es que el cosmos sea algo que se renueva, sino que él, al que pertenecemos, es el renovarse mismo. La ausencia con la que la muerte desgarra el orden intramundano deja un vacío que implica, por cierto, un retiro absoluto y una nada definitiva de quien ya ha sido. Sin embargo, ese vacío puede volverse también un sitio despejado para el desarrollo de una nueva vida. En una palabra, bien puede decirse que, estando abierto a su propia mortalidad (y, por ello también, al impulso vital que alienta en el deseo erótico), el hombre está, a la vez, abierto al llamado de la inmortal renovación de la vida (Fink 1987 229). Así vista, la muerte no puede reducirse a una tragedia espantosa.

La significatividad existencial

Quien comprende, no de modo meramente intelectual, sino *íntimamente* (en el sentido etimológico del término) la significatividad

cosmológica de la muerte, es decir, quien asume y realiza su existencia a partir de saberse, a través del fin inexorable, inserto en el igualmente inexorable movimiento de renovación y diversificación de la vida y el ser que el mundo mismo es, ese no tiene por qué afrontar su muerte como algo tremebundo que lo precipita en la angustia y de lo que hay que intentar escapar hasta la última instancia y a cualquier costo. Por el contrario, para él la muerte significa, esto es, le hace un signo o lo interpela a instalarse, de cara ella, en un temple que podríamos llamar *serenidad*. No empleo aquí el término en el sentido heideggeriano de *Gelassenheit*, sino en el latino de *serenitas*. *Serenitas* mienta originariamente no solo (aunque también) el temple de aquel hombre que mira el cielo nocturno y la armonía de los astros y ve en ellos un reflejo de su propio ánimo. *Serenitas* mienta, además de ello, el estado anímico de quien experimenta que él forma parte de y es uno con ese cielo límpido donde brillan infinitas estrellas. En otras palabras, un alma serena es aquella que se encuentra en paz y calma, como lo está el cielo despejado de tormentas, y que se experimenta a sí misma *infundida* por ese cielo que todo lo alberga y en donde todo y también ella se *difunde*. El hombre que asume conscientemente la dimensión cósmica de su existencia y, por tanto, la muerte como un “carácter de mundo” que le pertenece, porque él mismo es parte del mundo, sabe que la angustia no es necesaria ni ineludible, y no permite que lo abrume por completo. No lo permite porque comprende que su muerte no es solo su aniquilación, sino que forma parte de un movimiento ontogénico y vital mucho mayor: el de la difusión en la tierra y el cielo de lo todo que es; el de su reinserción en el fondo originario común de la vida, es decir, en aquel seno inefable donde se albergan todas las potencialidades, en la matriz indeterminable de donde todo proviene y adonde todo retorna. Un hombre tal acepta lo irremediable y afronta la muerte con la actitud *serena* de quien reconoce en ella “la inexorable demanda de lo extraño y desconocido” (Nielsen s. f. 64); y a ella responde, como afirma Cathrin Nielsen, “adentrándose con conciencia en el olvido de la conciencia” (64).

A esta serenidad, a la que invita la comprensión de la muerte desde un horizonte cosmológico, le es intrínseca la adquisición de un profundo grado de *libertad*. Aquí libertad no tiene el sentido de libre arbitrio, porque la muerte es cierta y con ella no hay elección alguna que valga, sino el sentido fundamental de *liberación* de los límites de la existencia individual y de la irremediable decadencia que implica. De cara a la extrema necesidad del fin, quien ha asumido el sentido cosmológico de su mortalidad abandona en algún momento la defensa cerrada de su singularidad y deja de oponerse a lo ineluctable. Entonces, la muerte pierde su rostro horroroso y destructivo. Se convierte en el

apacible regreso al hogar primigenio del que todo surgió. Se vuelve un auténtico suceso liberador: uno que desata los lazos que afellan al existente a su individuación y “deja fluir la figura que hasta ahora ha encapsulado nuestro existir en el mar del todo-uno” (Fink 1995 181). Por medio de la relación a la muerte el existente se libera, entonces, de su vínculo férreo con y de sus ataduras a la esfera de lo intramundano y entra, así, en relación con lo que, respecto del ente singular, es nada. Esta liberación, junto con la serenidad, configuran el temple existencial por excelencia al que se ve movido quien asume la muerte en su sentido cosmológico y, en consecuencia, vive su mortalidad como regreso a aquella nada misteriosa, absolutamente otra respecto del ente intramundano. “Por ello la relación con la muerte no ha de entenderse como la determinación de la existencia a la nada nihilista, sino como la libertad que abre el existir al misterio de la alteridad” (Ruggenini 2006 151). Por ello mismo también, la muerte no tiene necesariamente que ser esperada por el existente como el momento espantoso de la aniquilación, sino como “el acontecimiento del encuentro impostergable con el misterio de lo absolutamente otro que lo ha convocado a la vida y que en la muerte lo envuelve en su propio misterio” (151). Ella funge, así, como aquel acontecimiento liberador gracias al cual el hombre se ve instado a deponer⁶ el carácter absoluto de su individualidad para difundirse en y fusionarse con el mundo en tanto tal.

Esta liberación *de resulta*, a la par, una libertad *para*. Aquel al que la muerte le ha enseñado el carácter único de cada vida y lo ha liberado de las ligaduras a su propio yo y de los intereses que lo adhieren a lo intramundano, ese está ahora *abierto a y libre para* asumir la responsabilidad que la vida de un ser *del mundo* implica. En primer lugar, la responsabilidad por sí mismo, la responsabilidad de que su vida en el mundo tenga sentido para el desarrollo de las posibilidades de ser de todo aquello y todos aquellos con los que el mundo lo ha puesto en relación. Y, consecuentemente también, la responsabilidad por los otros humanos, por los otros seres vivos y por la naturaleza entera, con quienes comparte su estancia en ese mundo que le ha conferido su existencia y a quien esta, en última instancia, pertenece. De allí que quepa preguntarse si este otro modo de vivir la propia mortalidad que despunta en la obra de Fink no implica, además de un desafío para los modos hoy día imperantes, una nueva forma de *piedad* del pensar, cuyo significado último es de índole religiosa.

6 Giulia Cervo ha observado precisamente que la liberación acontece como una deposición (*Entstellung*) del carácter absoluto de la propia figura individual. “[El hombre] es humano allí donde se deshace, donde él se de-pone, donde se pone ante sí ante sí como no-absoluto” (124).

La significatividad religiosa

Antonius Greiner observa, con razón, que Fink “ni presenta una filosofía de la religión ni en alguna de sus lecciones o publicaciones se encarga de ella” (302). Sin embargo, agrega: “Concluir de ello que la religión no jugaría ningún rol en su obra sería falso. Fink no le ha otorgado a la religión [...] el estatus de un fenómeno fundamental. Sin embargo, su papel en su pensamiento es difícil de pasar por alto” (302). Y ello porque “Fink adjudica a la religión la capacidad de ser una meditación sobre el sentido integral de la existencia” (Greiner 2008 302). En términos del propio filósofo, ella “representa un modo fundamental de reflexión sobre la vida del existente humano” (Fink 1992 47). ¿Pero, en qué aspecto la comprensión cosmológica de la muerte nos conduce al fenómeno religioso? En relación con esta pregunta es menester, ante todo, puntualizar que la cosmología *filosófica* de Fink deja de lado cualquier fe en una revelación positiva y califica de ilusoria la creencia en trasmundos o en la inmortalidad del alma. Por el contrario, en ella se acentúa la finitud de la existencia del hombre, cuya muerte representa la desaparición completa de la persona individual como figura particular del mundo y su disolución impersonal en este. En un marco tal pareciera inviable alguna referencia a Dios o la religión. Sin embargo, aunque Fink deje de lado cualquier aspecto sobrenatural o confesional de la fe, hay un componente religioso esencial a la existencia humana que viene a la luz en la relación con la muerte concebida cosmológicamente. Me refiero al *religarse* a través de ella con el fundamento originario del que toda vida proviene o, dicho de otro modo, al ser puesto de nuevo por obra suya en relación con y al servicio de algo absoluto (en tanto absuelto de todo lo finito) y misterioso (en tanto inasible e inefable): el inagotable ímpetu de renovación de la vida que atraviesa el mundo todo. A este misterio absoluto, que todo lo traspasa y todo lo hace ser, que de todo se absuelve, pero que todo lo domina y que por todo fluye; a esto, que no es la suma panteísta de los seres del universo, sino el impulso cósmico que hace ser esos seres, que los configura en un orden y que deja que desde ese orden emerjan y se renueven una y otra vez la vida y la conciencia, bien podemos llamarlo *lo divino*. De este modo, la muerte vuelve patente la relación originaria del existente con lo divino y lo llama a asumir el componente religioso de su existencia. Como bien observa Greiner, este componente no surge de la creencia en un Dios sobrenatural, sino “del ‘sagrado recato’ que se cierre sobre el ser humano de cara a su estar entregado a los poderes y potencias numinosas” (305). La muerte, con su inexorable necesidad, revela, por antonomasia, aquella potencia, a la vez originante y aniquilante, que el mundo es. Ante ella al hombre queda sumido en silencio y no puede sino caer de rodillas. En ese silencio, en ese profundo recato que el fin

impone, se le vuelve patente su ligazón esencial con y su incondicional dependencia de poderes y potencias que se le escapan. Potencias que traen al mundo y sustentan en él su y toda vida del mundo, pero que también hunden de nuevo la suya y cada vida en la ausencia y el misterio. Religándolo con lo divino, en lo que la muerte vuelve a absorber su existencia, esta le revela al hombre la dimensión religiosa originaria de esa misma existencia. No deja de ser cierto que una revelación tal (un volver a dejar al descubierto lo divino que traspasa el mundo) iría en contra de la revelación positiva en el mundo de un Dios personal, concebido metafísicamente como aquel ente primero en el que el mundo mismo se funda y teológicamente como garante de la inmortalidad individual. Sin embargo, no estaría en contradicción “con una divinidad que adviene a sí misma en la aparición intramundana y en la relación intramundana a los mortales” (Cesarone 2011 318). Dicho de otro modo, en la muerte no se trataría de una revelación positiva de Dios *en* el mundo, sino de una revelación de lo divino *a través del ausentarnos del mundo*. Se trata, aquí, por supuesto, de una experiencia religiosa que no piensa el mundo desde Dios como su creador, sino que intenta señalar lo divino desde el imperar del mundo que la muerte por antonomasia indica. “En este desplazamiento de significado de Dios hacia lo divino reside el modo peculiar de religiosidad de Fink” (Wirth 1995 322).

Una religiosidad así concebida no vincula por medio de la muerte al existente con Dios a través de la vida eterna, sino con lo Divino a través de la eternidad de la vida, de la que el lapso de cada existencia forma parte. Una religiosidad tal implica también el supremo desapego —y generosidad— de aquel desprendido (*Abgeschieden*) que llega hasta la liberación y el sacrificio de su individualidad para poner su existencia y, llegado al caso, también su ausencia al servicio del impulso de renovación y diversificación del ser y de la vida, a través del cual lo divino impera en el mundo. De ahí que el significado religioso de la comprensión de la muerte en el pensamiento de Fink implique una responsabilidad integral por todo lo que es y, a la vez, constituya una forma serena de devoción y piedad del pensar. Quizá, como el propio Fink estima, nada condense mejor tanto el sentido de esta piadosa devoción cuanto el entero significado de la muerte en su pensamiento que la palabra poética de Rilke, con la que el filósofo cierra su obra *Metaphysik und Tod*: “Arroja el vacío desde los brazos a los espacios abiertos que respiramos, tal vez ocurra que las aves sientan el aire más vasto en su fervoroso vuelo” (1969 208).

Bibliografía

- Cervo, Giulia. “Das Menschenwerden als endliches Schöpfertum”. *Wohnen als Weltverhältnis*, editado por Cathrin Nielsen y Hans Rainer Sepp. Freiburg/München: Alber, 2019: 102-125.

- Cesarone, Virgilio. "Vom Göttlichen aus der kosmologischen Differenz her". *Welt Denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, editado por Cathrin Nielsen y Hans Rainer Sepp. Freiburg/München: Alber, 2011: 308-320.
- Fink, Eugen. *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Könighausen & Neumann, 1985.
- Fink, Eugen. *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*. Würzburg: Könighausen & Neumann, 1987.
- Fink, Eugen. *Gesamtausgabe Band 6. Sein, Wahrheit, Welt*. Freiburg/München: Alber, 2018.
- Fink, Eugen. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg/München: Alber, 1995.
- Fink, Eugen. *Metaphysik und Tod*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer, 1969.
- Fink, Eugen. *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg/München: Alber, 2004.
- Fink, Eugen. *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*. Würzburg: Könighausen & Neumann, 1992.
- Fink, Eugen. *Sein und Endlichkeit. Gesamtausgabe Band 5/2*. Freiburg/ München: Alber, 2016.
- Greiner, Antonius. "Im brunen-tiefen Grund der Dinge". *Welt und Bildung bei Eugen Fink*. Freiburg/München: Alber, 2008.
- Heidegger Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1967.
- Jan Giubilato, Giovanni. *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik und Reduktion bei Eugen Fink (1927-1946)*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2017.
- Jansen, Paul. "Die Sterblichkeit der irdischen nach Fink und Heidegger". *Welt Denken*, 2014: 134-153.
- Nielsen, Cathrin. "Die Chifren der Mythos. Fink liest Cesare Pavese". *Wohnen als Weltverhältnis*", s. f.: 60-76.
- Ruggenini, Mario. "Selbstbezug und Weltbezug. Grundprobleme der Anthropologie Eugen Finks". *Eugen Fink. Sozialphilosophie - Anthropologie - Kosmologie - Pädagogik - Methodik*, editado por Anselm Böhmer. Würzburg: Könighausen & Neumann, 2006: 141-153.
- San Martín, Javier. "Natur und Verfassung des Menschen. Zur Anthropologie Eugen Finks". *Eugen Fink. Sozialphilosophie-Anthropologie-Kosmologie-Pädagogik-Methodik*, s. f.: 114-127.
- Sepp, Hans Rainer. "Medialität und Meontik. Eugen Finks spekulativer Entwurf". *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1998): 85-93.
- Vetter, Helmut. "Die Nächtliche Seite der Welt. Anmerkungen zu Martin Heidegger und Eugen Fink". *Welt Denken*, 2011: 184-205.
- Wirth, Stephen. *Mensch und Welt: die Antropo-Kosmologie Eugen Finks*. Mainz: Gardez! Verlag, 1995.