

LIBERTAD, CREATIVIDAD, MUNDO: LA ÍNDOLE DE LA LIBERTAD Y SU SENTIDO COSMOLÓGICO DESDE EL PENSAMIENTO DE EUGEN FINK

*FREEDOM, CREATIVITY, WORLD: THE NATURE OF FREEDOM
AND ITS COSMOLOGICAL MEANING IN THE THINKING
OF EUGEN FINK*

ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO MATURANO

Doctor en filosofía y letras
Investigador principal
CONICET–Instituto de investigaciones Geohistóricas
Resistencia, Argentina
hieloypuna@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-0509-6692

Recibido: 03/07/2024
Revisado: 05/12/2024
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: El artículo analiza la concepción de la libertad de Eugen Fink. Primero desarrolla la interpretación de Fink de la dimensión cosmológica y ética de la libertad en Kant. Luego determina en qué medida la libertad de elección o libre arbitrio individual se funda en la no-libertad. A continuación, elucida la acción creativa como la índole propia de la libertad genuina. Finalmente esclarece el sentido concomitantemente social y cósmico de la libertad y muestra en qué medida el actuar libre se concreta como producción de estructuras sociales que simbolizan y reproducen analógicamente el movimiento creativo que el cosmos mismo es.

Palabras clave: Creatividad, Fink, Mundo, Libertad, Sociedad.

Abstract: The article analyses Eugen Fink's conception of freedom. First, it develops Fink's interpretation of the cosmological and ethical dimension of freedom in Kant. Then, it determines to what extent freedom of choice or individual free will is based on non-freedom. Then, creative action is elucidated as the proper mode of realization of genuine freedom. Finally, it clarifies the concomitantly social and cosmic meaning of freedom. It shows to what extent free action is concretized as the production of social structures that symbolize and analogically reproduce the creative movement that the cosmos itself is.

Keywords: Creativity, Fink, Freedom, Society, World.

“Freiheit ist ein Wort, das uns heute leicht, ja allzu leicht vom Munde geht.”
Eugen Fink, *Sein und Endlichkeit*, p. 480.

1. INTRODUCCIÓN

Libertad es una palabra de la que hoy en día se hace uso y abuso; una que es proferida a los gritos, frecuentemente acompañada por insultos y amenazas, para defender intereses e ideologías variopintas. Una palabra cuyo empleo y la reflexión sobre su significado parecieran estar, las más de las veces, en relación de proporcionalidad inversa. Sin embargo, a pesar de ello, sigue irradiando un atractivo cautivante. Dentro del aura dorada y reluciente que de ella mana anhelan situarse las más diversas e incluso opuestas gestas sociales, políticas e históricas. Es que la libertad, tan ardientemente anhelada como difícilmente conseguida, constituye nuestro orgullo: lo que nos distingue y eleva por encima de la ciega base natural y los demás seres vivos. Sobre todos ellos se yergue con altivez el libre espíritu humano. Sin embargo, la libertad ha sido siempre uno de nuestros dones más peligrosos: “Innúmeras veces ha edificado la casa de la cultura, para, otras tantas, volver a hacerla añicos; ha creado órdenes beneficiosos, pero también violentos sistemas de represión; ha hecho a algunos, señores, a otros, esclavos, y conmovido a los señores durante las rebeliones de los esclavos”¹. El término “libertad” está en boca de todos. Para cualquier cosa se lo emplea, hasta haber llegado a convertirse en una suerte de “moneda ideológica que pasa de mano en mano”². Pero, por ser diametralmente opuestos los fenómenos que la reivindican, sigue siendo cuestionable que, en verdad, sepamos qué sea la libertad y cuál su sentido. Las siguientes reflexiones no tienen la pretensión desmesurada de definir libertad de manera unívoca ni de ofrecer de ella un concepto concluyente. Simplemente aspiran a ir más allá del vago uso cotidiano del término y de la comprensibilidad ideologizada imperante, para mostrar sobre la base de qué horizonte de comprensión es menester replantearnos la pregunta por la libertad, su índole y su sentido. Se trata de una pregunta que, en absoluto, resulta “académica”, si se tiene en cuenta que “la tan mal usada palabra libertad necesita con urgencia una aclaración fundamental para permitir que un fetiche alguna vez pueda convertirse en un concepto”³.

Uno de los pensadores que más profundamente intentó avanzar en la búsqueda de esa aclaración fundamental y repensar el sentido último de la libertad humana ha sido Eugen Fink. Y lo ha hecho en el marco de lo que Karel Novotny

1 FINK, Eugen, “Über Freiheit (Freiheit wovon..., Freiheit wozu...)”. En: Fink, Eugen, *Sein und Endlichkeit. Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Freiburg/ München: Alber, 2016, 480-496; 480. Sigla SE. (Las traducciones del original alemán de los textos citados de las obras de Eugen Fink son míos).

2 FINK, Eugen, “Die menschliche Freiheit”. En: SE, 403-455; 403.

3 SE, 495.

denominó “una suerte de giro cosmológico”⁴ de la fenomenología. Fink ha sido uno de sus principales representantes, toda vez que él “ha puesto en marcha el impulso a pensar de otro modo el mundo y el aparecer, esforzándose por llevar adelante el giro cosmológico incluso más allá de los límites de la fenomenología”⁵. Este giro, en el caso de Fink, no responde sólo al intento de colocar como la cuestión más propia y fundamental de la fenomenología la del mundo como origen y no como horizonte del aparecer, sino también al intento de pensar la existencia humana como correspondencia al modo en que la individúa e instituye desde sus más radicales fundamentos el movimiento generativo y configurador que el mundo es. Desde este giro del pensamiento fenomenológico, que piensa la correlación de existencia y mundo no desde el sujeto intencional, sino desde el modo en que el mundo hace aparecer al existente como instancia de su devenir, resulta posible, a mi modo de ver, avanzar hacia esa aclaración fundamental acerca del sentido de la libertad, de la que tanta necesidad tiene la época actual. Por ello, estas consideraciones se desarrollarán en diálogo con el pensamiento cosmológico finkeano. Persiguen tres objetivos concatenados. Primero, mostrar que el libre arbitrio, comprendido como libertad de elección, es decir, como libertad de las restricciones que impiden a un sujeto individual realizar su voluntad de poder no es libertad en su sentido genuino. Antes bien, la verdadera libertad, que no se funda en una no-libertad, es ya siempre una *obra social* que apunta a la universalidad. Segundo, intentaremos elucidar la *creatividad* como índole o modo de realización de una libertad genuina. Finalmente, quisiéramos esclarecer en qué medida el sentido último y consumado de la libertad es, a la par, de carácter social y cósmico, toda vez que el actuar creativo verdaderamente libre está al servicio de o se inserta en la producción de estructuras de vida social a través de la cuales se simboliza y reproduce analógicamente la dinámica o el obrar que el cosmos mismo es.

Una palabra respecto del método que guía estas consideraciones. Él puede reducirse a la complementación de una fenomenología negativa con una hermenéutica analógica. Por fenomenología negativa me refiero al hecho de que Fink *no* procura describir ni conceptualizar lo que no aparece -el mundo- a partir de percepciones y conceptos que valen para el orden de lo que aparece -los entes intramundanos-. Al contrario, de lo que se trata es de dejar ver en qué medida en aquello que aparece (en este caso, la creatividad humana libre) se trasluce lo no aparente en tanto tal, es decir, el todo del mundo, cuyo imperar se reproduce en el modo de aparecer de lo aparente. Siguiendo a Kerckhoven, diríamos que la esencia de esta fenomenología radica en señalar de qué manera “el todo se ilumina originariamente en el fundamento del aparecer de lo que aparece, como un desgarró que atraviesa a e impera en cada uno de los

4 NOVOTNY, Karel, *Welt und Leib. Zu einigen Grundmotiven der Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2021, 14.

5 *Ibid.*

entes que aparecen”⁶. Esta fenomenología negativa se complementa con una hermenéutica analógica. Hermenéutica no tiene aquí el sentido de teoría de la interpretación textual, sino el de reconstruir y elucidar el sentido de algo sobre la base del esquema interpretativo “algo como algo”, en cuanto el algo se da de tal modo que requiere de dicho esquema para que se transluzca su sentido integral, sólo aludido de modo fragmentario por lo que se da. El momento hermenéutico de la fenomenología negativa radica, pues, en el esfuerzo de la conciencia interpretativa por reconstruir, sobre la base del mentado esquema, la totalidad del significado de aquello a lo que la acción libre alude de modo fragmentario, es decir, simbólico⁷. Este momento hermenéutico es fundamentalmente analógico en cuanto toma como guía para la determinación del “como” del esquema “algo como algo” la idea de que ese “como” explicita una cierta manera de darse de un fenómeno intramundano -las acciones libres- que reproduce analógicamente el imperar del todo del mundo por el que ese fenómeno se halla traspasado.

2. KANT: DIMENSIÓN COSMOLÓGICA Y ÉTICA DE LA LIBERTAD

En su ensayo de 1947, “*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*”, Fink plantea la siguiente pregunta: “¿Es la libertad una posibilidad óntica del hombre?”⁸. ¿Debemos pensar originariamente la libertad como una característica exclusivamente humana? Si es así, entonces el lugar de la libertad pareciera ser la voluntad y ella se expresaría como “el comportamiento de *elegir y decidir*”⁹. Tal cosa genera una dificultad, a saber, que la libertad, así concebida, “se realiza sobre el fundamento de una dependencia insuprimible”¹⁰. La presunta elección libre se efectúa sobre la base de una doble dependencia, subjetiva y objetiva. Desde el punto de vista objetivo, lo elegido está determinado por lo fácticamente posible. Desde el subjetivo, quien elige está igualmente determinado por los impulsos y apetencias que lo constituyen. La libertad se erigiría desde el fundamento de una no libertad irrevocable, susceptible de ser caracterizada como un encontrarse el humano entregado al modo en que el ente es, es decir, a las determinaciones fácticas del ente elegido y a las suyas como ente elector. Consecuen-

6 KERCKHOVEN, Guy van, “Vragen zum Phänomen-Begriff bei Eugen Fink”. En: SEPP, Hans Rainer y WILDERMUTH, Armin (Eds.), *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth - Eugen Fink - Jan Patočka*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, 113-129; 124.

7 Recordemos que Fink usa el término “símbolo” en el sentido etimológico de *symbolon*, es decir, de una serie de fragmentos resultantes de un *syballein*: del choque o concurrencia en el fenómeno -en este caso las acciones humanas- de dos movimientos contrapuestos pero convergentes: el movimiento extático de la existencia humana abierta al mundo y el advenir del mundo hacia esa existencia que forma parte suya.

8 FINK, Eugen, “Vom Wesen der menschlichen Freiheit”. En: *SE*, 26-190; 186.

9 *SE*, 186.

10 *SE*, 186.

temente, se plantea Fink una segunda pregunta: “¿No puede y debe la libertad ser concebida de un modo más originario?”¹¹. De hecho, ello pareciera inevitable, porque la propia captación de la esencia de la libertad no puede encontrarse por vía de las determinaciones ónticas del existente humano. La libertad no pertenece al hombre en la medida en que él es una cosa entre las cosas, un ser vivo dependiente y necesitado. Allí es donde, para Fink, emerge el valor imperecedero de la comprensión kantiana de la libertad. Kant ha visto, en primer lugar, que el tema de la libertad, originariamente, no puede reducirse al de la libertad humana; y, en segundo, que ésta no puede explicarse por las determinaciones o inclinaciones que constituyen al humano como ente fenoménico y que lo fuerzan a elegir en el mundo entre esto o lo otro. Dirijamos nuestra vista a la primera de estas “visiones imperecederas”¹² que Fink le atribuye a Kant, a saber, a la idea de que libertad no es sinónimo de libertad humana, sino que es necesario una elucidación más radical del problema.

Para Fink, esta elucidación encuentra un primer abordaje en el enfoque cosmológico de la cuestión de la libertad que Kant lleva adelante en la *KrV*, en el marco del problema del mundo, concretamente en las antinomias. No es éste el lugar donde exponer una vez más la cuestión de las antinomias de la razón pura ni donde evaluar hasta qué punto es fiel o no a Kant el modo en que Fink lo comprende. Pero sí para precisar algunos puntos decisivos de la interpretación finkeana, que resultan determinantes para entender mejor su propia noción de libertad. Fink se centra en la tercera antinomia que, para él, constituye el lugar originario del problema de la libertad. La tesis afirma que la causalidad por leyes no es la única de la cual pueden ser derivados el conjunto de fenómenos del mundo, sino que es preciso admitir una causalidad por libertad. La antítesis asevera que en la naturaleza todo acontece según leyes. Fink observa que en la tercera antinomia Kant expone la libertad como el modo de ser de un causar que no se deduce de ningún fundamento. “Libertad es aquí pensada como origen para un movimiento, para un devenir”¹³. En otros términos, en su instancia última, la libertad está lejos de ser una elección entre esto y lo otro, sino que el ser-libre es comprendido, en clave cosmológica, como una fuerza o capacidad, a saber, la de que el mundo por sí mismo pueda generar no una arbitrariedad, sino un nuevo movimiento de configuración, una nueva cadena causal. Libertad, según esta lectura, sería una capacidad o potencialidad creativa no determinada por nada y propia del todo del mundo. Ella posibilitaría “la producción del primer miembro de la cadena causal, que se integra en la causalidad de la naturaleza”¹⁴. Esta comprensión kantiana de la libertad contiene dos representaciones operativas implícitas. Primero, la libertad no es originariamente una

11 SE, 186.

12 SE, 186.

13 SE, 419.

14 SE, 419.

potencialidad de un cierto ente intramundano, sino del mundo mismo. Segundo, ella es la representación de una acción, porque el comenzar desde sí mismo a devenir es una determinada forma del obrar. Fink se pregunta si no es posible ir más allá de la comprensión kantiana y referir esta representación operativa de la libertad como acción no a un comenzar de algo causado por algo, sino, apelando ahora a la primera representación operativa, a un comenzar que comienza desde sí, como puro acontecimiento. Se pregunta el filósofo, pues, si no es posible des-substancializar la idea de comienzo, “de modo tal que al comenzar no lo preceda ninguna cosa que hace comenzar lo que comienza, sino que el comenzar sea absolutamente un iniciarse de acontecimientos”¹⁵. Para Fink, esta posibilidad se suscita del planteamiento cosmológico kantiano de la cuestión de la libertad, aunque permanezca oscurecida en el desarrollo que el propio Kant hace del tema. Fink, en cambio, la desarrolla partiendo de la diferencia cosmológica: aquella que se establece entre mundo y entes intramundanos¹⁶. Según ésta no es posible pensar el primero desde las categorías válidas para los segundos. De allí que quepa suponer dos cosas. Primero, que la causalidad por libertad, aplicada al mundo, acaece de modo diferente de como lo hace en los entes intramundanos. En el último caso hay algo que, sin estar determinado a ello, inicia otro algo, a saber, el conjunto de la serie causal imperante entre los entes. Según la visión cosmológica, en cambio, el mundo todo no es algo que comienza por obra de otro algo, sino un libre comenzar desde sí, un movimiento ontogénico que se despliega desde sí y por sí, produciendo el conjunto de las series causales. Segundo, para Fink, a diferencia de Kant, si consideramos la causalidad por libertad desde este marco de la diferencia cosmológica y si atendemos al movimiento ontogénico de individuación que el mundo es y que impera a través de todas las estructuras de entes intramundanos, entonces no tenemos por qué necesariamente reducir la causalidad por libertad al primer eslabón de la cadena. “Resulta cuestionable que el comenzar

15 SE, 420.

16 Una exposición detallada del concepto fundamental de mundo excede los marcos de este artículo, pero quizás convenga indicar algunos puntos esenciales. Para Fink, “mundo” no son la totalidad de las cosas ni una super-cosa que las contiene todas las otras. Menos aún una estructura de la existencia o apriori de la subjetividad. Mundo es aquel eclosionar indecible que hace ser a lo que es, que trae todo ente al aparecer, le concede espacio-tiempo y configura a lo que aparece como un cosmos en virtud de las leyes que rigen sus relaciones mutuas. El mundo propiamente no es, sino que acontece como *el proceso de estructuración* de un todo unitario que abarca la totalidad de sistemas parciales. El mundo resulta único en el doble sentido de ser uno y de ser aquello que unifica la totalidad de los entes. Como unicidad, es un movimiento a la vez genésico, destructor y ordenador. Hace surgir y disuelve, deja emerger y vuelve a hundir, pero también configura, refigura y estructura la totalidad de lo que es en el espacio-tiempo que él mismo establece. El mundo es, pues, en esencia, *movimiento ontogénico de generación, configuración y transformación*. Esta diferencia entre mundo y entes intramundanos la expresa Fink en la “diferencia cosmológica” que antepone a la ontológica. “La diferencia entre mundo y aquello que en él es la llamamos *diferencia cosmológica*”. FINK, Eugen, *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985, 106.

por sí mismo concebido formalmente sólo sea un problema del primer eslabón de una cadena causal y no pueda también concernir a una sucesión de actos de un continuo comenzar desde sí”¹⁷. De este modo, Fink invierte la posición de Kant: en lugar de tratar de explicar la libertad en función de la causalidad -una causa incausada que causa una cadena causal- procura comprender la causalidad en función del desencadenarse de un proceso auto-creativo libre. La especulación finkeana adhiere, pues, a la tesis de la tercera antinomia y postula un comenzar por libertad, que proporcionaría un fundamento último a las formas subalternas de causalidad. Empero, este comienzo no es considerado por el filósofo como el efecto de una causa por libertad que le precede. Antes bien, se trata de un comenzar en el cual la autoproducción del principio creativo debe ser concebida como el primer acto del devenir de las series causales. Ciertamente Kant no contempla esta posibilidad. En su modelo, como en el modelo de la causalidad intramundana, el ser que obra la causa -la causa incausada- precede al devenir. En el finkeano es el devenir el que precede al ser, en tanto el principio creativo -el mundo- acaece como el puro devenir de una acción que genera los entes y sus relaciones causales.

Fink destaca este encuadre cosmológico originario de la cuestión de la libertad en Kant. Sin embargo, el planteamiento kantiano termina no siendo, para él, genuinamente cosmológico, toda vez que Kant disuelve la noción de mundo en una idea regulativa de carácter subjetivo. El mundo como tal termina siendo un horizonte subjetivo de las series causales que es extendido en el tiempo más allá de la experiencia posible. En ese marco la libertad pierde su sentido cosmológico originario y se vuelve una cuestión fundamentalmente antropológica. “Porque el mundo sólo es una idea de la razón del sujeto trascendental, en un cierto sentido está contenido el *anthropos* en el concepto kantiano de mundo”¹⁸. Y será precisamente en el plano antropológico, concretamente en la ética, donde habrá, para Kant, que buscar aquella libertad que no se puede conocer en el orden cosmológico, en el que el conocimiento empírico se ve circunscripto a series causales limitadas, y en el que sólo puede postularse una primera causalidad por libertad como una mera idea subjetiva de la razón sin valor cognitivo alguno¹⁹.

17 SE, 420.

18 SE, 428.

19 Fink no admite, obviamente, esta conclusión kantiana. Para él, el hecho de que el mundo no sea un objeto del que podamos tener experiencia cognoscitiva, no implica que sea sólo algo subjetivo, un horizonte de la experiencia, un principio regulador. “La interpretación del mundo como idea, como concepto de la razón al que no corresponde objeto alguno y que sólo designa un principio subjetivo-regulativo es, para nosotros, inaceptable.” (SE, 330). Y ello porque el espacio-tiempo no es “menos ente” que las cosas, no es tan sólo un modo subjetivo de intuir las, sino que espacio y tiempo tienen una mayor densidad y profundidad ontológica –son “más ente”– que todo ente intramundano, incluso el hombre. Y ello porque el venir al ser de los entes intramundanos de los que el hombre forma parte no es otra cosa que su espacio-temporalización como instancia del devenir del mundo. Pero, como para Kant tiempo y espacio son sólo subjetivos, entonces

La interpretación de Fink del sentido de la libertad en la ética kantiana es abordada desde la segunda de las dos “visiones imperecederas” que el filósofo de Konstanz le atribuía a Kant y a las que hacíamos referencia más arriba, a saber, que la libertad no puede reducirse al libre arbitrio, es decir, a la liberación de las restricciones que impiden al sujeto elegir lo que quiera. Ello es así porque la voluntad humana está regida por inclinaciones sensibles que la determinan y subsumen al hombre, como a todos los fenómenos, en el orden de la necesidad imperante en la naturaleza. Sin embargo, Kant observa que el hombre no se agota por completo en su condición de ente natural, sino que tiene la posibilidad extraordinaria de determinar su voluntad exclusivamente por la forma universal de la razón y con prescindencia de todo interés sensible por un contenido particular. Sólo como un ser cuya voluntad obra determinada por la razón pura en su uso práctico escapa el humano de la causalidad imperante en su naturaleza animal y se comporta libremente. Es demasiado conocida la fundamentación kantiana de la ética y del imperativo categórico como para exponer aquí la cuestión en detalle, pero, otra vez, resulta significativo observar algunos aspectos de la interpretación que de ella hace Fink. Para éste, Kant aplica al ámbito de la razón pura en su uso práctico la idea de un comenzar “por sí mismo, que había permanecido irresuelta en el teórico”²⁰. Esto ocurre, concretamente, como un determinarse el sujeto por sí mismo desde la universalidad formal de la razón. De allí que la libertad pueda entenderse negativamente como liberación, pero ya no de las restricciones para realizar mi voluntad arbitraria, determinada siempre por pasiones naturales de índole sensible, físicas o psicológicas, sino como liberación de esas pasiones; y, positivamente, como autodeterminación de la voluntad por motivos racionales. A partir de este planteo, Fink considera (consideración central para su propia comprensión) que, en la medida en que el hombre obra moralmente, él es su propio producto. De esta suerte, el sentido que Fink le adjudicaba a la libertad cósmica como proceso de autorrealización o autoproducción del todo por sí mismo se vería reflejado de modo análogo en el ámbito práctico. La libertad, en este último plano, consiste, también, en realizarse a sí mismo, comenzando una serie causal sin estar determinado a ello nada más que por la propia razón práctica. Y así como la libertad en el orden cosmológico era universal, en cuanto el *todo* se autoproduce a sí mismo, esa universalidad se reproduce en la universalidad formal del imperativo categórico y en la universalidad de su alcance. En efecto, dado que la determinación de la voluntad por la razón excluye por principio como su motivo cualquier contenido material que resulte objeto de un apetito sensible, entonces en la ley que expresa la determinación racional de la voluntad sólo queda la mera forma universal. De allí que la conformidad de la máxima por la cual se obra con la universalidad de una ley en general es lo que el imperativo categórico kantiano

lo pensado por la idea de la razón, que piensa el mundo como un todo de entes intramundanos en el tiempo y en el espacio, resulta también subjetivo.

20 SE, 429.

representa como necesario para que un actuar sea libre. Y como la universalidad de las leyes constituye la forma de la naturaleza, en la medida en que todos los hechos naturales están regidos por leyes universales, el imperativo categórico puede formularse, como es sabido, también así: “obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza”²¹. Es decir, el imperativo categórico, como las leyes naturales, en su universalidad no tolera excepciones en favor de los fines particulares del sujeto. Así como la libertad en el orden cosmológico es universal y determina la totalidad del mundo, la libertad en el plano práctico es también universal. Como todos los humanos están sometidos a la misma universalidad formal de la ley, porque todos ellos son igualmente racionales y la ley es la misma para todos, la libertad no es, por lo pronto, una cuestión de la existencia individual, sino de la comunidad humana universal. La voluntad libre, es decir, la voluntad determinada por la razón, no es, pues, una voluntad individual, sino que, en cuanto libre, es una voluntad general. Como bien observa Fink, “el problema de la libertad en Kant se conecta del modo más estrecho posible con el problema de la coexistencia”²². Libre no es la voluntad individual, sino la voluntad individual en cuanto subsumible en la general. Así vista, la cuestión de la libertad es una cuestión social en su más amplio alcance: la totalidad de la comunidad humana. Ello lo ilustra, en el caso de Kant, el reino de los fines como resultado de un obrar en que todos los hombres actúan libremente.

En conclusión, dos rasgos que resultarán esenciales para la propia comprensión finkeana, surgen de su interpretación del planteamiento de la libertad en Kant²³. En primer lugar, que la cuestión de la libertad debe formularse originariamente en un marco cosmológico; y que dentro de este marco tiene el sentido de un comenzar por sí mismo, es decir, de un puro acontecer que acontece desde sí y que, haciéndolo, desencadena la producción de las leyes causales que rigen en la naturaleza y la configuran como un orden. En segundo lugar, que, en el orden antropológico, la libertad genuina no es libre arbitrio, sino que también debe concebirse como un comenzar desde sí en virtud del cual el individuo se autorrealiza produciendo, a través de las configuraciones a las que da origen su autorrealización, un orden que comprende la vida en común y que apunta, en última instancia, a la universalidad. Este último rasgo es ejemplifi-

21 KANT, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Séptima Edición. (Traducción de Manuel García-Morente). Madrid: Espasa-Calpe, 1981, 73.

22 SE, 433.

23 La indicación que realiza R. Lazzari respecto del sentido de la lectura que Fink hace de Kant en relación a la cuestión del mundo, puede extenderse también a la de la libertad: “El propósito de Fink no consiste ni en el intento de ofrecer a cualquier precio una interpretación original, ni en el de evitar una interpretación sesgada; antes bien de lo que se trata para él es de, a través y más allá del pensamiento de Kant, encontrar un acceso a una cuestión filosófica fundamental”. LAZZARI, Ricardo, “Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft bei Eugen Fink”. En: NIELSEN, Cathrin y SEPP, Hans Rainer (Eds.), *Weltdenken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg/ München: Alber, 2011, 38-56; 55.

cado por la idea kantiana de la voluntad libre como gestora del reino de los fines. Entre estos dos rasgos hay una relación que, a mi modo de ver, asume el carácter de una reproducción analógica. Así como en el ámbito cosmológico, en el ámbito de la ética la libertad tiene también el sentido de una autorrealización o autoproducción, de un comenzar por sí mismo sin estar determinado a ello por nada. Y así como en el ámbito cosmológico la libertad es universal, en cuanto lo que comienza desde sí no es ninguna arbitrariedad, sino el conjunto de leyes que configuran el mundo como un todo, así también en el antropológico, el hombre se autorrealiza no por medio de “elecciones”, sino produciendo figuras de vida en común que apuntan en última instancia a una comunidad universalidad, cuyo ejemplo en el orden ético lo ofrece la idea kantiana de reino de los fines como producto del actuar libre.

A pesar de haberse nutrido de Kant para acceder a los rasgos fundamentales que determinan su concepción de la libertad, no puede obviarse el punto en el que Fink se separa decisivamente del autor de las célebres “críticas”. Para él, la libertad como autoproducción no es una cuestión exclusiva de la determinación subjetiva de la voluntad por la ley moral, sino que, como apunta Cervo, ella “ante todo debe siempre mostrarse en el ámbito del obrar”²⁴. Según Fink resulta, entonces, cuestionable que el concepto de praxis libre se agote en la determinación subjetiva de la voluntad por la ley, es decir, en la producción de una actitud moral, sino que “debe ser pensado más ampliamente y, por cierto, de tal manera que la moralidad sea sólo una forma de las acciones humanas”²⁵. No podemos decir que el conjunto de la productividad humana no tenga nada que ver con la libertad. Para Fink, “el problema de la libertad en Kant está subdeterminado, si ella consiste solamente en la producción de la constitución moral del hombre”²⁶. Será en el entero ámbito de la productividad humana donde Fink resituará la cuestión de la libertad.

3. LIBERTAD Y ACCIÓN CREATIVA

Para Fink es necesario ir más allá de la posición kantiana, circumscripita a la esfera subjetiva de la interioridad, y plantearse lo que Kant no se habría planteado, a saber, “cómo trasponer la actitud interior (*Gesinnung*) en acción (*Handlung*)”²⁷. Tal necesidad responde al principio metodológico según el cual “recién cuando la libertad humana fenomenal es descrita en la multiplicidad de sus formas de aparición puede pasarse a preguntar cómo es ella ontológica-

24 CERVO, Julia, “Das Menschenwesen als endliches Schöpfertum”. En: NIELSEN, Cathrin y Sepp, Hans Rainer (Eds.), *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*. Freiburg/ München: Alber, 2019, 102-125; 122.

25 SE, 434 (cursivas mías).

26 SE, 434.

27 SE, 446.

mente posible”²⁸. En efecto, la libertad no es exclusivamente un tema de la actitud o motivación ética, sino que se ve realizada objetivamente en un horizonte que abarca el conjunto de la productividad humana: en el trabajo, en la técnica, en las instituciones políticas y sociales, pero también en el arte, en el juego, etc.; en una palabra, en el conjunto de obras a través de las cuales, actuando, el hombre no sólo modifica la naturaleza y el mundo circundante que lo rodea, sino que se crea a sí mismo como hombre cultural. La libertad, concebida integralmente como obrar, es decir como capacidad de transformar y, concomitantemente, transformarse sin estar determinado a nada por ello, implica una recreación, en el sentido de una reconfiguración del hombre de los entes con los que se relaciona y, concomitantemente, de sí mismo. En esa medida, ella se realiza como un movimiento de transformación de la constitución del ser del ente. Por ello, para Fink, la libertad humana no es solamente ética, sino fundamentalmente ontológica. Es el fundamento de un movimiento ontológico “que procura determinar el ser del ente en la constitución de su ser”²⁹. Como productora de una nueva configuración o constitución del ser del ente -como fuerza creadora- la libertad se temporaliza desde la anticipación del futuro. “La libertad es proyectiva en sus hechos y corre hacia el futuro”³⁰, pues es el futuro lo que es diseñado por la obra creativa de la libertad. De allí también que la libertad no pueda concebirse como elección, fundada en la preferencia de una cosa respecto de otra, ni que la elección sea el lugar de la libertad, dado que la elección presupone lo elegible, ya sea estados de cosas o posibilidades ya prefiguradas o dadas por anticipado. “Cuando el acto de libertad es visto sólo desde la elección, se pasa por alto la fuerza generadora de la libertad”³¹. Esta última mienta aquel actuar creativo, orientado hacia el futuro, a través de la cual el ser humano innova, transformando la configuración del ser del ente y autoproduciéndose a sí mismo como hombre cultural. Esa innovación puede acaecer en cualquiera de los ámbitos a través de los cuales se despliega la existencia. Por ello, la libertad conlleva, para Fink, la mayor responsabilidad pensable: “la responsabilidad por el conjunto del mundo humano”³².

Esta comprensión de la libertad como producción creativa del mundo cultural y, correlativamente, de sí mismo confronta con la idea de libertad como libertad de restricciones que impidan el despliegue o autodesarrollo de una esencia o de potencialidades ya dadas. Si la libertad como producción creativa podría tomar como modelo la creación artística, la libertad como autodespliegue se rige por el modelo de desarrollo de las potencialidades de un ente natural que va cumpliendo con su esencia genérica, por ejemplo, una planta. En este último caso, como en el del libre arbitrio y la elección, la libertad se funda en

28 SE, 449.

29 SE, 452.

30 SE, 453.

31 SE, 454.

32 SE, 455.

una no-libertad. El autodesarrollo que permite al ente convertirse en quién él ya era, “está en cierta manera determinado por anticipado por el qué es (*Was-gehalt*) del ser vivo”³³. Es decir, su libertad se encuentra limitada no sólo “desde afuera”, por la realidad fáctica, sino también “desde dentro”, por la propia sustancia o esencia, a cuya realización responden los movimientos de la libertad; y ello con independencia de que esta esencia sea comprendida como la de un ser vivo natural, como el de un arquetipo platónico de lo humano o como la imagen y semejanza del Dios revelado. En tales casos, la acción libre, en lugar de temporalizarse hacia el futuro, se temporaliza desde el pasado, dado por la esencia que determina qué es aquello que se despliega. En cambio, la libertad como producción creativa no responde a la consigna “llega a ser quién eres”, sino a la de “sé quién llegas a ser”. Es cierto que sus producciones, como toda obra humana, son finitas y dependen de la realidad fáctica. El humano nunca se produce a sí mismo por completo. Siempre sigue sujeto a su condición de ente natural. Pero el ámbito del desarrollo creativo no está a priori delimitado por una esencia a la que la libertad debiera sojuzgarse. “Nuestro obrar no fluye de un ´ser` precedente, (...), nuestras acciones no son la aparición temporal de una esencia intemporal”³⁴. Son la construcción del futuro; y éste, en una libertad genuina, es básicamente imprevisible, porque el futuro es obra de la libertad, en lugar de ser ella el resultado del pasado. La libertad productiva es, entonces, la fuente creativa originaria de la cual manan las configuraciones que se da a sí mismo el hombre y que le da al mundo humano en el cual despliega su existencia. Así concebida, la libertad no sólo es operativa en el ámbito de la ética, sino en todas las obras de la existencia humana. La libertad humana, como acción dinámica capaz de crear estructuras nuevas, es quien produce los “valores”, las instituciones, las leyes y los fines en función de los cuales una determinada comunidad regula su comportamiento. Se revela aquí otro punto central de la concepción finkeana de la libertad como autoproducción creativa del hombre: su carácter social.

4. LIBERTAD Y SOCIEDAD

Antonius Greiner ha observado que, para Fink, “el conjunto de los productos del obrar humano son los testimonios de su libertad (...)”³⁵. Ahora bien, en la medida en que estos testimonios están abiertos al mundo, ellos lo están también a los otros. Por ello mismo puede afirmarse que esta “condición testimonial [de la libertad] como fenómeno se da por principio sólo en el ámbito de sentido de

33 SE, 485

34 SE, 485.

35 GREINER, Antonius, “*Im brunnentiefen Grund der Dinge*”. *Welt und Bildung bei Eugen Fink*. Freiburg/ München: Alber, 2008, 53.

lo social”³⁶. Greiner acota que “incluso en las acciones más autorreferenciales sigue siendo el hombre un ser social”³⁷, aunque más no fuera en el modo renegado de la asocialidad. La existencia es, de suyo, coexistencia. El hombre nace gracias a sus progenitores, que lo han traído al mundo y y lo protegen durante sus primeros años. Crece y se afirma en la existencia integrándose en el tejido social del mundo del trabajo y ocupando un lugar en las jerarquías sociales. Se reproduce a través de los vínculos eróticos y hasta se relaciona con su propia muerte en función de ritos, religiones y creencias comunitarias. Toda la realización de su existencia que testimonia su libertad es, eminentemente, de carácter social. Fink se pregunta si no puede, acaso, el hombre retraerse de esta sociabilidad, si no puede emigrar de la *polis*. La respuesta es contundente: “De ninguna manera. La emancipación del individuo particular no es ninguna garantía para la libertad real y actuante”³⁸. No se es libre si uno se determina sólo por negarse a la esfera de lo público. Esta libertad es abstracta, meramente negativa o declamatoria. El hombre *debe* realizarse, producirse objetivamente de un modo u otro: *debe* dar testimonio positivo de su libertad; y esto es ya una obra social, una configuración que se entreteje en el tejido social. Por ello mismo, el ejercicio de la libertad individual como producción de sí y del mundo cultural es de suyo una acción social. Por ello mismo también la autorrealización de un individuo libre supone concomitantemente la autorrealización de una sociedad libre. Ahora bien, lo que hace libre a una sociedad no radica simplemente en la tolerancia recíproca de los modos de vida de sus integrantes. “Una sociedad es libre en la medida en que se produce creativamente a sí misma, en que produce las configuraciones de la existencia y todas las instituciones [que la forman]”³⁹. Produciéndose a sí mismo libremente, el hombre participa, de modo inevitable, de la producción conjunta del orden social en el que él es libre. Y ese orden es libre cuando su configuración coordina y potencia la autoproducción de cada uno de los miembros que integran esa sociedad. En tal sentido, afirma Fink que el orden social como obra humana puede llegar a ser un testimonio esclarecido de la libertad sólo “cuando grupos privilegiados que se hacen pasar por élites dejan de imponer su voluntad a los otros, para que, en vez de ello, todos en un equilibrio limpio y equitativo participen en la edificación del mundo humano a través de los hombres”⁴⁰. Cuando ello ocurre, la libertad deja de ser negativa, deja de ser “libertad de”, para convertirse en positiva o “libertad para” la producción creativa de formas vida social. Ellas, incluso en su imperfección fáctica, son el verdadero testimonio en la realidad efectiva de la libertad finita humana. Fink es consciente de la necesidad y del derecho de liberarse tanto de la explotación material de los hombres que los sume en la miseria cuanto “de la explotación

36 *Ibid*, 54.

37 *Ibid*.

38 *SE*, 489.

39 *SE*, 489.

40 *SE*, 491.

de la conciencia humana a través de los medios refinados de una manipulación indirecta y solapada”⁴¹, pero la verdadera pregunta por la libertad emerge cuando se plantea la cuestión acerca de con qué habrán de comenzar los hombres que ahora han sido “dejados en libertad”. Para el filósofo, la respuesta a esta pregunta, no puede pasar por elegir entre recetas de vida prediseñadas y ofrecidas como alternativas inevitables, pues ello volvería nuevamente a fundar la libertad en la no-libertad. Tampoco puede consistir en retirarse de la esfera social, que constituye al humano mismo como tal, y prescindir de toda elección. Ello equipararía al hombre con el famoso burro de Buridán que termina bajo la amenaza de morir de hambre por no poder decidirse entre dos fardos de heno que le quedan igualmente lejanos⁴². La respuesta no puede encontrarse ni en la elección ni en la no elección, “sino únicamente en la puesta en acto de las energías configuradoras, que pueden hacer al hombre creador del mundo humano”⁴³. La libertad positiva no tiene, entonces, otra meta ni otra esencia que el obrar creativo a través del cual la sociedad humana ejecuta su continua auto-liberación, dándose a sí misma formas que permitan que todos puedan auto-producirse desde sí mismos. Y como las comunidades humanas no son cerradas, sino que se integran -hoy más que nunca- en virtud de sus múltiples relaciones en una única comunidad universal, la realización del ideal de libertad positiva, propuesto por Fink, apunta, en última instancia, como su ideal regulativo, a la constitución de una comunidad humana universal, que, en cuanto a su forma, a mi modo de ver, no dista tanto del reino kantiano de los fines; antes bien, apunta a él a través de la realización de las acciones por las cuales el hombre se autoproduce como ser social. Por ello mismo Fink no impugna la moral kantiana, sino que la ve como *una* de las formas o, mejor aún, uno de los *momentos* en los que se realiza la praxis libre.

La contracara de la libertad social es la libertad del tirano. El tirano cree encontrar su libertad imponiendo a otros la pura arbitrariedad de sus elecciones. Carente de todo escrúpulo, se propone hacer lo que quiere y, así, realizar su libertad. “Lo importante en este contexto es el momento de autoposición, de ilimitada autoafirmación, de autorreivindicación a través de la negación de todo otro. Todos los demás son entendidos como medios, sobre los que se dispone en la medida en que se tenga el poder para ello”⁴⁴. La potenciación de esta idea de “libertad”, fundada en la imposición a los otros del libre arbitrio individual, conduce a la negación de la condición humana y, también, a un modo burdo de esclavitud. En efecto, la autoafirmación del tirano “comienza con la ilusión de poder recoger en un individuo la plenitud y la riqueza de la entera existencia humana, en la ilusión de poder ganar en vitalidad si todos los otros son utiliza-

41 SE, 495.

42 Cf., 496.

43 SE, 496.

44 FINK, Eugen, *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992, 146.

dos, desgastados, expoliados”⁴⁵. Pero este modelo es absurdo. Primero, porque nadie puede incorporar a sí ni ganar para sí la vida del otro. Lo único que puede hacer es empobrecer la existencia humana, toda vez que nulificar al otro es nulificar una de las figuras a través de las cuales la vida consciente se individúa en el mundo y realiza su múltiple potencial de ser. Segundo, porque el modelo de la libertad tiránica, llevado a su máxima expresión, conduce a la negación de la vida humana misma. Ninguna vida sería posible si el individuo, en nombre de la libertad, anula la posibilidad de autoproducirse de los otros y, consecuentemente, anula también el conjunto de relaciones vitales con los demás seres vivos a partir de las cuales sostiene su existencia como coexistencia dentro de una comunidad. Además de negar la condición humana, esa pretendida libertad del tirano presupone una vulgar esclavitud. Fink se pregunta en qué consiste la ipseidad arbitraria del tirano. Él puede hacer lo que quiere. Pero, ¿qué es lo que, en realidad, quiere? ¿Fama? ¿Adulación? ¿El sádico placer de ejercer la crueldad? ¿La demoníaca pretensión de demostrar que posee la verdad absoluta? ¿O quizás se trate tan sólo de codicia? Sea lo que fuera, si en ello reside el “por mor de qué” de su libertad individual, entonces la conquista de “su presunta ipseidad incondicionada termina resultando sólo un medio para volverse prisionero de sus propias pulsiones”⁴⁶. A esta forma degradada y denigrada de la libertad, reducida a libre arbitrio individual y, en última instancia, a arbitrariedad, se opone el concepto de libertad finkeano como el actuar creativo capaz de obrar formas de vida en común, el cual siempre presupone configurarse como una expresión -más o menos imperfecta- de una voluntad universal, es decir, de “una voluntad para la regulación de todas las acciones voluntarias individuales de un sujeto volente”⁴⁷.

Giovanni Giubilato ha observado que “el ser humano, este fragmento finito, es, en última instancia, convocado a ‘asumir y cumplimentar’ responsablemente la máxima libertad que a él se le concede en el mundo”⁴⁸. La idea de que la libertad genuina en su dimensión social es ya siempre un modo de “asumir y cumplimentar” responsablemente una destinación previa explícita el núcleo de aquello que Fink llama libertad. En efecto, así como la libertad genuina no es mero libre arbitrio, así tampoco ella resulta de la nada, de una decisión arbitraria de los hombres. En el ejercicio de la libertad humana como producción creativa de formas de vida comunitaria, desde las grandes configuraciones como el Estado hasta las figuras sociales de alcance más acotado, el existente humano ejecuta su existencia y realiza su libertad como un *cometido*. Estar bajo un encargo o destinación, responder a una misión, eso es lo que distingue la libertad de la existencia creativa del individuo de la

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*, 147.

47 *Ibid.*

48 GIUBILATO, Giovanni Jan, *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927-1946.)*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2017, 22.

arbitrariedad individual. Para Fink, de acuerdo con el punto de partida de su análisis, a saber, que la libertad humana no es la única figura de la libertad y que la libertad es originariamente cosmológica, el hombre que coexiste de modo verdaderamente libre “está en la asignación del mundo”⁴⁹. ¿Cuál es la relación entre libertad y mundo?

5. LIBERTAD Y MUNDO

La relación entre libertad y mundo en el pensamiento de Fink puede resumirse en dos nociones: la del mundo como origen de la libertad y la del sentido simbólico de la libertad humana.

En un destacado estudio sobre Fink Giulia Cervo ha observado que, a través del trabajo y el juego, “se desarrolla el hacer creativo, el actuar del hombre, que es la prosecución de la creación del mundo, en tanto es ‘ontología aconteciente’”⁵⁰. Por su parte, Guy van Kerckhoven ha considerado que “el ser-parte del mundo en el compartir que reparte es la esencia de la comunidad, y ésta es, a su vez, una dación del mundo”⁵¹. La afirmación de Cervo, a saber, que trabajo y juego son modos a través de los cuales el hombre continúa con el proceso creativo que el mundo mismo es, puede extenderse a la entera esfera de la libertad. Igualmente, la idea de Kerckhoven de que la comunidad es una dación o don que el mundo nos entrega en la medida en que nos constituye como co-existentes que se realizan compartiendo mundo, puede adjudicarse también a la libertad, en tanto la creación de formas de vida comunitaria es el producto de la libertad humana. Ambas observaciones apuntan a lo mismo, a saber, que, si bien los productos de la libertad tienen origen en ella misma como acción creativa, la libertad no tiene su origen en sí misma. Antes bien, como el hombre mismo, la libertad humana se origina de la dinámica ontogénica u “ontología aconteciente” que el mundo mismo es. El hombre no sólo puede, sino que *debe* realizarse a sí mismo y su mundo socio-cultural para existir. Está destinado a hacer ser la libertad. Y aquel “desde dónde” u origen último de esa destinación está en el movimiento de autorrealización que el mundo es y que, en su proceso de realización, genera un ser -hasta donde sabemos el humano- capaz de auto-producirse libremente. Por ello mismo, a saber, porque la autorrealización del mundo humano por el obrar libre del hombre es una de las formas en que se “va produciendo” el cosmos, y porque esa autorrealización tiene su origen en el proceso de despliegue de sí que el propio cosmos es, Fink había destacado el planteo originariamente cosmológico kantiano de la libertad. La pregunta de

49 FINK, Eugen, *Natur, Freiheit, Welt*, 156.

50 CERVO, Giulia, *op. cit.*, 123.

51 KERCKHOVEN, Guy van, “Weltblindes Füreinandersein und weltoftenes Miteinandersein”. En: BÖHMER, Ansel (Ed.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie - Anthropologie - Kosmologie - Pädagogik - Methodik*, Würzburg: Könighausen & Neumann, 2006, 252-263; 261.

1947 acerca de si debía considerarse la libertad como una propiedad exclusivamente humana, encuentra ahora su respuesta. La libertad, concebida como obrar creativo, es humana porque es originariamente cosmológica, en tanto el hombre mismo es *un* producto del movimiento de individuación y fenomenalización que es el cosmos como proceso de autorrealización. El mismo hecho de que, entre más intenso resulte el impulso creativo del que se haya transido el hombre, menos pueda elegir éste a voluntad lo que ha de crear, y menos esa creación pueda determinarse por lo ya creado -como es en el caso de las grandes obras de arte-, aboga en favor de la idea finkeana según la cual, el hombre que crea libremente se halla bajo “la asignación del mundo”. Su obra es requerida por el mundo mismo. Por ello, “donde la existencia humana tiene grandeza ya no hay más elección”⁵². En tal caso, la realización del propio *bios* no es sino cumplir con un “*Lebensauftrag*”⁵³, un “cometido vital”, con el que el mundo dota a la existencia de aquel que por, en y para él viene al aparecer.

Si el origen de la libertad humana es cosmológico, su sentido consiste en ser un símbolo del despliegue del cosmos. En efecto, en cuanto la libertad *debe* desenvolverse en la existencia como producción de sí mismo y del mundo cultural, en ella se testimonia la apertura del hombre al mundo como el necesario estar entregado a un proceso de autoconfiguración. Y como el mundo mismo es movimiento ontogénico omniabarcante de autoconfiguración (es decir, aquel movimiento que, a la par que genera todo ente, configura estructuralmente el conjunto de los entes), en el obrar libre se advierte una correspondencia entre la realización de la existencia y la realización del mundo. Esa correspondencia tiene el sentido de un símbolo. La idea de símbolo concentra dos significados fundamentales. En primer lugar, y ateniéndonos al sentido etimológico de la palabra, símbolo significa fragmento. La libertad humana, concebida como creatividad, como producción y configuración de sí y, correlativamente, del mundo cultural en el que ese sí se despliega, es una parte o un fragmento que participa en el movimiento creativo que el mundo es y com-parte los trazos o rasgos fundamentales de la creatividad cosmológica. Pero, además, en la idea de símbolo se encuentra presente la de señal o signo. La libertad humana es un signo que señala la dinámica misma del cosmos. Ese carácter de signo se advierte, por antonomasia, en el fenómeno fundamental del juego, en el que el hombre se crea como jugador y crea el mundo del juego con mayor libertad y con mayor independencia de condicionamientos fácticos. Sin embargo, el juego diseñado debe responder a determinadas reglas, que él mismo se da, que nada fuera del juego fija por anticipado y que le permiten autoconfigurarse como el juego que él es para que los jugadores puedan efectivamente jugar. En este sentido, la dinámica del juego, como creación libre por excelencia, señala análogicamente la del cosmos. No me refiero, por cierto, a la dinámica de los pro-

52 FINK, Eugen, *Natur, Freiheit, Welt*, 161.

53 Cf., *ibid.*

cesos causales de los entes intramundanos en los que rige la necesidad, sino a la del *cosmos como un todo* que se produce a sí y produce las reglas que rigen a los entes intramundanos. En este sentido, es posible no sólo suscribir, sino extender al entero ámbito de la libertad como creatividad humana lo que Annette Hill afirma respecto del juego: “El juego -la actitud lúdica, el sentido lúdico y, con ellos, la comunidad que participa en el juego- exige la búsqueda de un entendimiento sobre las reglas del juego y los juguetes a utilizar para que el mundo del juego se corresponda como ‘relucencia’ de aquel [otro] juego del mundo”⁵⁴. Como fragmento de la creatividad cósmica y como signo en el que se transparenta o reluce esa creatividad, la libertad humana, concebida como creatividad, es un símbolo ana-lógico del cosmos.

6. CONCLUSIÓN Y PROPOSICIÓN

No es cuestión de abrumar al lector volviendo a exponer los desarrollos que articularon las reflexiones precedentes, pero, tal vez, sea de utilidad puntualizar las conclusiones a las que ellos conducen. Primero, la libertad ya no es vista por Fink como un ámbito exclusivo de la determinación del motivo subjetivo del obrar, sino que la libertad efectivamente aconteciente en el orden fenoménico se ejecuta en el mundo real a través de la *acción*. Segundo, la ejecución de esa libertad se plasma como la concomitante autoproducción de la existencia y los distintos ámbitos del mundo cultural en el que ella se desarrolla. La libertad es fundamentalmente *creatividad en acto, innovación*. De allí que su lugar no se encuentre en la elección, a menos que se reduzca la libertad al libre arbitrio de la voluntad, que siempre se funda en una no-libertad que le sirve de base y que siempre es susceptible de devenir arbitrariedad. Tercero, concebida como acción creativa, la libertad no es mera libertad de restricciones, no es “libertad de”, sino “libertad para” la autoproducción de sí mismo y de las configuraciones sociales en la que el sí mismo, por ser originariamente coexistencia, se realiza. De allí que la libertad no sea un fenómeno individual, sino social. La autorrealización de un individuo libre supone, concomitantemente, la autorrealización de una sociedad o comunidad libre. La obra de la libertad no es una decisión individual, sino la generación creativa de formas de vida social. Finalmente, la libertad no es sólo una cuestión ética, sino originariamente una cosmológica. Ella tiene su origen en la libertad no de los entes intramundanos, sino del todo del mundo como dinámica creadora y configuradora, que se produce desde sí y de la cual la propia libertad humana es no sólo una dación, sino un fragmento y una señal: un símbolo. Lo que, a mi modo de ver, resulta más significativo de estas conclusiones a las que se puede llegar por el análisis finkeano de la libertad es el estrecho vínculo entre el carácter social de ésta y su origen cosmológico,

54 HILT, Annette, “Die sozioethische Dimension des Grundphänomens «Spiel»”. En: FINK, Eugen, *Oase des Glücks*. Freiburg/ München: Alber, 2023, 99-112; 112.

en especial la relación entre la determinación de los rasgos de la sociedad que produce una existencia libre y el modo en que el cosmos se produce a sí mismo. Pero, ¿existe tal relación? ¿Puede apelarse a un trasfondo cosmológico como origen del sentido social y comunitario que Fink le adjudica a la libertad? ¿No está acaso la libre creatividad del mundo más allá del bien y del mal? ¿Apelar al cosmos como fundamento de la libertad no comporta el riesgo, que el propio Fink siempre quiso evitar, a saber, que ésta devenga pura arbitrariedad? ¿No es la misma comprensión finkeana del mundo como un juego libre, que crea sus reglas y que no responde a fin alguno, una justificación última de la arbitrariedad? Así lo han visto, al menos, algunos intérpretes:

El cosmos lúdico y floreciente concebido por Fink, el cual sin por qué y de seguro también sin para qué enciende y apaga mundos de juego y se sirve del ser humano como un juguete, permite -y tiene que hacerlo- todo lo que los seres humanos quieran y puedan hacer en su interior. De un cosmos que actúa arbitrariamente no se deriva ningún deber⁵⁵.

Si atendemos al carácter social de la libertad humana, arriba desplegado, y que apunta, en última instancia, a la constitución de una comunidad universal, y si atendemos, también, al rechazo categórico de Fink a identificar libertad con libre arbitrio y al anti-modelo de libertad representado por el tirano, es claro que de ninguna manera él apunta a una noción de libertad que desemboque en arbitrariedad. Pero la cuestión es otra. La cuestión es saber si el trasfondo cosmológico operante en su noción de libertad no conduce efectivamente a dicha arbitrariedad. Annette Hilt señaló que este tipo de críticas, que oponen al juego como modelo de un mundo solidario en común la obscenidad del juego como un mundo sin responsabilidad en el que todo vale, no atienden al hecho fundamental de que aquello que hace posible el juego y de lo que en él se trata “es de hacer ser el espacio de juego del encuentro”⁵⁶. Ella agrega que éste último se configura como “inter-medio” (*Zwischenraum*) “no sólo a través de la intersubjetividad, sino, antes bien, a través de la interpersonalidad”⁵⁷, en la que diferentes personas asumen roles diversos en su participación común en el juego, “a través de la cual se muestra y pone a prueba la pluralidad en la respectiva realización individual de la tarea conjunta”⁵⁸. En esa tarea interpersonal, más precisamente, en la atención al desarrollo de sus reglas y del espacio en el que se ejecuta, radica, según la intérprete, “el desafío para el horizonte ético del juego”⁵⁹. Personalmente, me sumo a la interpretación de Hilt,

55 GONZÁLEZ PADILLA, Rolando, “Hacia una fenomenología especulativa del mundo: sobre la influencia de Heidegger en la cosmología de Eugen Fink”. *Claridades*, 15/1, 2023, 181-194, 192.

56 HILT, Annette, “Welt als Spielraum des Politischen”. En: NIELSEN, Cathrin y SEPP, Hans Rainer (Eds.), *Welt denken*, 267-291; 290.

57 *Ibid.*

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*, 291.

pero, más allá de la cuestión específica del juego como símbolo del mundo, estimo, además, que hay dos criterios cosmológicos fundamentales, por los cuales la realización creativa de la libertad humana, comprendida como dación y símbolo del cosmos, no conduce, en absoluto, a la idea de arbitrariedad caótica. El proceso de autoproducción cósmica se consume y alcanza sus figuras más logradas en función de un criterio intensivo y otro extensivo. El cosmos como tal se constituye y produce creativamente a sí mismo por un principio de intensidad. Por tal entiendo la generación de estructuras, que más plenas y logradas están en cuanto más interrelacionados se hallan sus elementos y más en coordinación está el desarrollo de cada uno de ellos con el de los otros. Por ello mismo, el nivel orgánico es un nivel superior del desarrollo del cosmos que el caos de partículas surgidas luego de una explosión estelar. El fruto de la creatividad cósmica, que la libre constitución de la sociedad humana como producto surgido de la propia evolución del cosmos simboliza, sólo puede ser pensado bajo el modelo analógico del desarrollo de una sociedad orgánica en el que el despliegue del ser de cada uno de sus miembros sólo resulte posible dentro del desarrollo del ser de los demás en tanto integrantes de un todo común. El segundo criterio es de índole extensiva. El cosmos se consume como tal porque él interrelaciona estructuralmente, a través de las leyes que en su evolución se da a sí mismo, a *todos* los entes intramundanos y a *todos* los sistemas parciales a través de los cuales despliega la potencialidad creativa que él es. Por lo tanto, la libertad humana en acto, cuya creatividad simboliza la creatividad cósmica, es decir, el darse a sí mismo del cosmos su figura de tal, sólo puede consumarse como la constitución de una comunidad universal en la que todos los hombres en función de su interrelación recíproca, regulada por leyes, puedan desplegar su rol o potencialidad específica de ser. Los criterios de intensidad y extensión imperantes en el cosmos son precisamente aquellos que hacen que el trasfondo cosmológico, que opera en la noción finkeana de libertad, no la condene a ser un símbolo de arbitrariedad, sino que, por el contrario, resulte aquello que funde su carácter social, en última instancia universal, y que le conceda, también, un horizonte ético último.

Es verdad que estos criterios aquí propuestos no son explícitamente indicados por Fink, pero estimo que resultan convergentes con su planteo cosmológico de la cuestión de la libertad. Este planteo, quizás, no sea otra cosa que un encomiable esfuerzo del pensamiento por explicitar aquella experiencia ancestral del género humano que, desde tiempos inmemoriales, ha alzado la vista al cielo buscando un sentido y una razón de ser para la libre realización de su existencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CERVO, Julia, “Das Menschenwesen als endliches Schöpfertum”. En: NIELSEN, Cathrin y Sepp, Hans Rainer (Eds.), *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*. Freiburg/ München: Alber, 2019, 102-125.
- FINK, Eugen, *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985.
- _____, *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992.
- _____, “Vom Wesen der menschlichen Freiheit”. En: FINK, Eugen, *Sein und Endlichkeit. Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Freiburg/ München: Alber, 2016, 26-190.
- _____, “Die menschliche Freiheit”. En: FINK, Eugen, *Sein und Endlichkeit. Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Freiburg/ München: Alber, 2016, 403-455.
- _____, “Über Freiheit (Freiheit wovon..., Freiheit wozu...)”. En: FINK, Eugen, *Sein und Endlichkeit. Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Freiburg/ München: Alber, 2016, 480-496.
- GIUBILATO, Giovanni Jan, *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927-1946.)*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2017.
- GONZÁLEZ PADILLA, Rolando, “Hacia una fenomenología especulativa del mundo: sobre la influencia de Heidegger en la cosmología de Eugen Fink”. *Claridades*, 15/1, 2023, 181-194.
- GREINER, Antonius, “Im brunnentiefen Grund der Dinge”. *Welt und Bildung bei Eugen Fink*. Freiburg/ München: Alber, 2008.
- HILT, Annette, “Welt als Spielraum des Politischen”. En: NIELSEN, Cathrin y SEPP, Hans Rainer (Eds.), *Weltdenken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg/ München: Alber, 2011, 267-291.
- _____, “Die sozioethische Dimension des Grundphänomens «Spiel»”. En: FINK, Eugen, *Oase des Glücks*. Freiburg/ München: Alber, 2023, 99-112.
- KANT, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Séptima Edición. (Traducción de Manuel García-Morente). Madrid: Espasa-Calpe, 1981.
- KERCKHOVEN, Guy van, “Weltblindes Füreinandersein und weltoffenes Miteinandersein”. En: BÖHMER, Ansel (Ed.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie - Anthropologie - Kosmologie - Pädagogik - Methodik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, 252-263.
- _____, “Vorfragen zum Phänomen-Begriff bei Eugen Fink”. En: SEPP, Hans Rainer y WILDERMUTH, Armin (Eds.), *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth - Eugen Fink - Jan Patočka*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, 113-129.
- LAZZARI, Ricardo, “Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft bei Eugen Fink”. En: NIELSEN, Cathrin y SEPP, Hans Rainer (Eds.), *Weltdenken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg/ München: Alber, 2011, 38-56.
- NOVOTNY, Karel, *Welt und Leib. Zu einigen Grundmotiven der Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2021.

