

# Eros, trabajo, dominio, juego y muerte (y su relación con el modo de ser del chileno)<sup>1</sup>

Cristóbal Holzapfel

1

Cuando el fenomenólogo Eugen Fink de la Universidad de Friburgo, seguidor de Husserl (de quien fuera su Asistente) y de Heidegger, asiste en 1949 al Congreso Nacional de Filosofía en Mendoza, su Ponencia se titula "El problema de la experiencia ontológica" y comienza así:

"La filosofía alemana actual se encuentra en el apremio de un viraje. No quiero decir con esto que se encuentre ante una aporía, ante una perplejidad del espíritu humano, de la cual pueda finalmente surgir la irrupción de nuevos y radicales planteamientos de cuestiones, de una revolución en el modo de pensar. Tampoco nos referimos con ello a la tragedia histórico-espiritual de Europa, a la entonación nihilista del espíritu de la época. La filosofía, precisamente porque comprende un tiempo en su pensar, no es nunca la mera expresión de una época, nunca es un síntoma de una cultura ascendente o decadente. La historicidad de la filosofía tiene un ritmo distinto y más lento que el rápido cambio de las concepciones del mundo, del Estado o de los sistemas económicos que forman el contenido de la llamada "Historia universal". El pensar filosófico funda las edades del universo, troquela para siglos las ideas del ser, que sostienen y aclaran el *Dasein* humano".<sup>2</sup>

Es decir, Fink constata ante todo una crisis en la filosofía europea en lo que deja entrever cierta apertura hacia nuevas *experiencias ontológicas*. A su vez, con todo, y pese a las palabras de Fink, tengamos en cuenta que el Congreso de Mendoza tiene lugar sólo a un par de años de ocurrida una de las más grandes tragedias de la historia universal, iniciada y desatada por Europa y en particular por Alemania, por lo cual es esperable una apertura hacia una renovada experiencia ontológica.

A este Congreso, al que llamó primero la Universidad Nacional de Cuyo, y que luego Perón, al percatarse de la relevancia de él, lo nacionalizó, cerrando éste él mismo el día sábado 9 de Abril de 1949, con la asistencia de varios Ministros y de su esposa, María Duarte (Evita).

Destaquemos también que a este Congreso asistió el notable filósofo chileno, Clarence Finlayson, muerto trágicamente años más tarde, en 1954, si bien lo hizo en representación de la Casa de Estudios que en esos años lo acogía: la Universidad Central de Venezuela. Junto a él y Fink, asistieron también, entre muchos otros, destacados pensadores (expuestos en orden

---

<sup>1</sup> El presente artículo es parte del Proyecto Fondecyt 1090224.

<sup>2</sup> *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza 1949), Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires 1950, tomo II, págs. 733-747.  
(Sesiones particulares: I. *Metafísica*.) <http://www.filosofia.org/aut/003/m49a0733.pdf>

alfabético): Abbagnano, Aron, Astrada, Berger, Bollnow, Bröcker, Estiú, Gadamer, González Álvarez, Grassi, Landgrebe, Millán Puelles, Miró Quesada, Mondolfo, Löwith, von Rintelen, Szilasi, Vasconcelos, Wagner de Reyna, Zucchi).<sup>3</sup>

Tomamos pues el impulso de Fink hacia la experiencia ontológica y sus posibilidades para centrarnos en el análisis de lo que él mismo considera como fenómenos existenciales fundamentales, a saber: Eros, trabajo, dominio, juego y muerte, en la obra titulada precisamente *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*, y aplicarlos a la posibilidad de una reflexión sobre el modo de ser y de habitar el mundo por parte de nosotros, los chilenos.

Arranquemos de cierta concepción orientadora de la filosofía que nos presenta Fink en la mencionada obra, que proviene de un seminario dictado en la Universidad de Friburgo en el semestre de verano de 1955:

““Filosofía”, en el sentido vago y corriente de la palabra, acontece doquiera el hombre cavila sobre sí, doquiera se queda consternado ante la incomprendibilidad de su estar-aquí, doquiera las preguntas por el sentido de la vida emergen desde su corazón acongojado y trémulo. De este modo se le ha cruzado la filosofía casi a cada hombre alguna vez – como un sobresalto que nos estremece de súbito, como una aflicción y melancolía al parecer sin fundamento, como pregunta inquieta, como una sombra oscura sobre nuestro paisaje vital. Alguna vez toca a cada quien, tiene muchos rostros y máscaras, conocidas e inquietantes, y tiene para cada uno una propia voz, con la cual lo llama”.<sup>4</sup>

Esta concepción que podríamos describir como *viva* de la filosofía permite una clara apertura hacia nuevas experiencias ontológico-existenciales, y en particular respecto de nuestro sentir los 5 fenómenos existenciales fundamentales mencionados.

¿Y por qué este nombre: fenómenos existenciales fundamentales? O, más bien: ¿en qué medida este nombre estaría suficientemente acreditado? Pues bien, con Fink diríamos que el nombre en cuestión se justifica, precisamente porque todos los fenómenos de nuestra cotidianidad parecen incuestionablemente remitirse a estos 5 fenómenos fundamentales. Esto quiere decir que lo que hacemos remite a nuestro ser como amantes, trabajadores, luchadores, jugadores y mortales.

## 2

A continuación corresponde destacar ciertos parámetros orientadores del análisis fenomenológico de Fink, y que nos ayudarán a desentrañar algunos rasgos del modo de ser del chileno. Ellos son los siguientes:

---

<sup>3</sup> <http://www.filosofia.org/ave/001/a138.htm>

<sup>4</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins (Fenómenos fundamentales de la existencia humana)*, Karl Alber, Friburgo en Brisgovia, 1995, p. 15. En adelante: ‘Gph’. *Fenómenos existenciales fundamentales de la existencia humana*. Traducción parcial mía con apoyo de Diego Sanhueza, Miguel Pefaur, Edgar Barkemeyer, Carlos Calvo, Gonzalo Parra, Javiera Canales y Lucas Miranda. Esta traducción se encuentra parcialmente en el sitio web [www.plataforma.uchile.cl](http://www.plataforma.uchile.cl) bajo cursos de formación general (link ‘FG’). Las páginas de los pasajes citados se atienen a la edición alemana, ya que la traducción al castellano está sólo parcialmente a disposición en el sitio web señalado.

1. Testimonialidad
2. Fenomenología dinámica.
3. Analítica co-existencial
4. Co-originariedad..

1. Podríamos decir que Fink concibe al hombre como *testigo del ser*. Ello hay que entenderlo no en el sentido de que estemos conscientes y parejamente con ello de cierto grado de atención en relación a lo que acontece, y que nos caracteriza, sino más bien en cuanto a que damos testimonio de los fenómenos y del mundo en que habitamos en la medida en que somos amantes, trabajadores, luchadores, jugadores y mortales.

Por lo tanto (y en relación a la temática que nos proponemos desarrollar), de lo que se trata es a su vez de considerar cómo se atestigua el ser, el entorno, el acontecer, en el modo de comportarse el chileno, al estar determinado éste, como todo ser humano, por los fenómenos existenciales fundamentales.

2. Pero, a la vez sucede que la fenomenología de Fink es particularmente dinámica. Se trata en ella de ir al rescate del fenómeno, que ya se encuentra apresado bajo códigos morales, políticos, jurídicos, religiosos, y en general, culturales. Qué sea eros, trabajo, dominio, juego, muerte, la costumbre y aquellos códigos ya lo han definido. La muerte, por ejemplo, es concebida sobre todo en función de cierto ritual de despedida del difunto que por lo general también está determinado por algún credo religioso. El trabajo ya está concebido dentro del marco de distintas ideologías. El dominio, por ejemplo, a nivel de un Estado en particular, se lo entiende en función de la misión histórica que ese Estado reconoce como propia, pudiendo ello incluir, *verbi gratiae*, la expansión del territorio, como lo que caracteriza a la Prusia de Federico el Grande (un ejemplo éste entre innumerables otros). El juego ya está entendido sobre la base de los deportes que se practican, sus reglas, y demás. Eros ya está también concebido en el sentido de maneras de relacionarse una persona con otra, incluyendo ello desde el cortejo erótico hasta el matrimonio:

“Por cierto, generalmente estamos insertos en comunidades fijas, institucionalmente conformadas – antes de reflexionar; vivimos en grupos organizados que en cierto modo, con su maciza doctrina vital, con sus dogmas e ideologías, detienen y aplacan el proceso de autoentendimiento vital, confiriéndole a la socialidad un orden de sentido rígido. Y, pese a ello, irrumpe siempre de nuevo en el hombre con violencia elemental la pregunta, el problema, el estupor y nos expulsa de todos los puertos y seguridades hacia el mar abierto. Por de pronto, nadie inicia la existencia por primera vez, la costumbre tradicional traza ya las vías y andenes de la interpretación vital. Y, sobretodo, la costumbre no tiene sólo un carácter informativo; no informa solamente *cómo* es la vida en todas sus alturas y profundidades, cómo el hombre es cazado por sus instintos y pasiones, cómo lo mueve el anhelo de lo noble y bello. La costumbre *exige*; tiene muchas figuras para sus exigencias, la suave obligación de las leyes implícitas del decoro y las configuraciones de sentido sancionadas por el derecho humano y divino como propiedad, familia, Estado, etc. La costumbre prescribe como se *debe* vivir. Ella tiene el carácter de una moral pública” (Gph, p. 41-42).

La costumbre es de tal gravitación que incluso determina el modo cómo entendemos la sociedad y el mundo:

“Por de pronto, las interpretaciones existenciales se mueven en el espacio de sentido de las morales dominantes y se desprenden de ellas primero lenta y paulatinamente, se unen con la creciente tendencia histórica de emancipación de los individuos respecto del grupo inicial, de la tribu, del pueblo, de la clase. Pero, en todas las morales, repercuten hondas miradas en los fenómenos fundamentales de la existencia humana. Ciertamente no al modo de cómo permiten o prohíben, sino en relación a las dimensiones existenciales que son interpeladas por permisos y prohibiciones” (Gph, p. 42).

Una alternativa de la fenomenología consistiría en abocarse al modo cómo se muestran esas costumbres, mas otra es la alternativa de Fink que más bien parte por detectar los fenómenos existenciales fundamentales que las determinan:

“El estudio de la historia de las morales sobre la tierra podría ser un destacado hilo conductor para la exposición de los fenómenos fundamentales esenciales de nuestra existencia. Pero, de modo decisivo, se trataría de que precisamente habría que abstraerse del momento capital de cada moral, de su función permisiva o prohibitiva, de sustraerse de sus valoraciones. En las morales de tipo a menudo contrapuesto, encontramos las perspectivas que, si bien valoran de un modo distinto, se relacionan sin embargo con el mismo fenómeno fundamental. Se trata de un instinto básico del hombre, de sus pasiones de primerísimo orden, de amor y muerte, de guerra y autoafirmación, de dominio y esclavitud, de honor y vergüenza, de derecho y prescripción, de personalidad y colectividad, de orgullo y humillación, de juego y trabajo, etc.”(Gph, p. 42-43).

En la aplicación del parámetro de la fenomenología dinámica al modo de ser del chileno es en lo que se muestra la algidez de lo que está en juego, puesto que muy particularmente entre nosotros se da una cierta propensión a hipercodificar los fenómenos existenciales fundamentales (asunto del que trataremos cuando ingresemos en ellos y en cada uno por separado).

En nuestras reflexiones en torno a nuestro modo de ser se trata especialmente de *salir al encuentro del fenómeno*, y si en ello tenemos en cuenta las ventajas y desventajas de cómo se hace presente cada uno de los consabidos cinco fenómenos fundamentales en nuestra cotidianidad, ello lo realizamos en aras de rescatar al fenómeno en lo que estimamos lo más esencial de él. Este modo de entender y aplicar el salir al encuentro del fenómeno permite a la vez vislumbrar cuáles serían varios de los más relevantes desafíos que tenemos como nación.

3. En cuanto al parámetro de la Analítica co-existencial, probablemente, después de Jaspers, Fink es el primero en advertir el problema de una insuficiente constitución ontológica del otro en Heidegger. Después vendrán las críticas de Adorno, Lévinas y Ricoeur al respecto. Pues bien, Fink al emprender su análisis fenomenológico de cada uno de los fenómenos existenciales fundamentales, muestra cómo en ellos el otro ser humano es consustancial. Así, por ejemplo, en el caso de la muerte, en Heidegger el análisis se centraría exclusivamente en la muerte propia (*Eigentod*) y no en la muerte ajena (*Fremdtod*) y puede suceder que la segunda en muchos casos *nos iría* más que la propia. Tengamos en cuenta en ello lo que sucede en particular con los

hijos, cuando alguno de ellos *ha partido* en la flor de la edad. Ello revela además que se atiende también a traslapes entre los fenómenos existenciales fundamentales: en lo que recién vimos, el vínculo erótico (en el más amplio sentido) que nos une con el difunto.

En relación a nuestro modo de ser, la pregunta que queda abierta es si en nuestro ser amantes, trabajadores, luchadores, jugadores y mortales, afirmamos suficientemente al otro, al congénere, al compatriota, al forastero. Podríamos decir que, siguiendo el impulso de la fenomenología dinámica, reclamada por el fenómeno mismo, se de cuenta de él a través de una analítica co-existencial. La pregunta para nosotros es entonces si estos fenómenos existenciales fundamentales, tal como los asumimos y vivimos, suponen o no esa co-existencialidad.

4. En cuanto a la co-originariadad (*Gleichursprünglichkeit*) el abordar la obra *Fenómenos fundamentales de la existencia humana* supone entrar en una suerte de “juego de espejos”, dado que Fink considera que los cinco fenómenos existenciales fundamentales son co-originarios, de igual originariadad. Fink es tributario en ello del *Ser y tiempo* de Heidegger, obra en la que los existenciales (las determinaciones ontológicas del *Dasein*) serían co-originarias. De este modo, en Heidegger apertura, proyección, arrojamiento, temporalidad, historicidad, resolución, todo estos existenciales estarían en un mismo nivel de originariadad. Con Fink cabe decir que somos tan originariamente amantes, trabajadores, luchadores, jugadores como mortales.

De fondo, con la co-originariadad ya en Heidegger se juega algo decisivo y que trasciende a las concepciones del ser humano (y, junto con ello, a la antropología filosófica), a saber, se enfrenta el prurito, la obsesión de la razón de presuponer que todo fenómeno estaría suscitado por un fundamento o principio único.

Pues bien, en relación a nuestro modo ser, la pregunta abierta es si damos testimonio de los fenómenos existenciales fundamentales en términos de la mencionada co-originariadad, o por el contrario, tendemos a estar bajo la sobre-determinación de alguno de ellos en particular. Y si es así: ¿no será éste el trabajo?

### Eros y su doble fundamento

Fink está claramente inscrito en la larga tradición de la filosofía de Eros que se inicia con *El Banquete* platónico. Su concepción de Eros destaca por su originalidad y radicalidad. En ella despunta la remisión al mito del andrógino, y ello ante todo porque los seres humanos somos esencialmente fragmentos. Pero acontece que no asumimos nuestro ser simplemente en términos de esa fragmentación, ya que como fragmentos uno reclama al otro, se duele por la carencia, por la ausencia del otro. Por lo general tendemos a asumir nuestro ser como una separación aparentemente autosuficiente entre las polaridades sexuales de ser machos o hembras, hombres o mujeres. En ello se hace patente a la vez un olvido de nuestro ser originario, lo que podríamos describir

como *alienación ontológica*. Porque, en primer lugar, corresponde decir que simplemente somos, y somos originariamente en la indiferenciación sexual, igual que los niños:

“¿Qué caracteres peculiares del ser humano son estos: macho y hembra? ¿Son precisamente improntas de la diferenciación sexual general que domina de punta a cabo el reino animal superior? Naturalmente esto no puede ser negado, pero con ello no se ha entendido todavía nada del poder existencial humano de eros. El hombre no es, en absoluto, primariamente un ente indistinto; una personalidad, un alma, una libertad, una inteligencia. En la medida en que el análisis existencial se orienta preferentemente según el “ser-sí-mismo”, se omite una profunda grieta en los fundamentos de lo humano. “El” ser humano es siempre, un macho o una hembra. Macho y hembra son persona, alma, libertad e inteligencia – pero el ser macho y ser hembra determina por completo el modo genérico, *como* ellos son en cuanto tales. La existencia humana no es isomorfa en ambos sexos, el sexo del caso no es un carácter externo, dado conjuntamente con una determinada organización corpórea. El ser-macho y ser-hembra son radicalmente distintos, pero referidos el uno al otro, como complementación, modos fundamentales del existir humano. La existencia esta en sí misma quebrada en esas dos “mitades”. El quiebre de lo humano es siempre cubierto de nuevo por eros y siempre repuesto en los niños; siempre se repite el mismo juego de unión y disociación, sin interrupción retorna lo mismo. ¿Mas cómo puede caracterizarse adecuadamente la diferencia de los sexos humanos? Subsiste el peligro de construir una oposición tipológica, en cierto modo, elevarla a principios abstractos y con ello hacer caso omiso de la realidad concreta del vivir, pletórico de tensiones del eros masculino-femenino” (Gph, p. 330).

Eros se presenta en una doble vertiente ontológico-existencial: en lo que atañe a la constitución identitaria del individuo y en lo atañe a la constitución de la comunidad. Respecto de la primera – nuestra constitución identitaria, lo que hay que tener presente, como ya adelantábamos, es asumir nuestro ser fragmentario y necesitado de otro que lo complete.

Respecto de la segunda vertiente – la relativa a la constitución de la comunidad – Fink plantea que la constitución originaria de los pueblos nativos, de la tribu, está impulsada por lazos eróticos de la sangre, el suelo, la raza, la costumbre. La constitución de la sociedad sobre la base del contrato social, en contraste con ello, no sólo es muy posterior, sino artificial.

Así también, y atendiendo a nuestro modo de ser, nos encontramos aquí con una doble problemática: por un lado que individualmente estamos muy apegados a nuestro ser hombres o mujeres (y aunque se trate de ser masculinos o femeninos, que es algo más amplio aun). Nos caracteriza pues una alienación ontológica en este sentido.

Respecto de lo segundo, lo que nos caracteriza en esta perspectiva, es que somos una sociedad escindida entre comunidad unida por lazos eróticos (en el amplio sentido de la palabra) y la sociedad fundada sobre la base de una estructura jurídico-constitucional (lo que tiene que ver con el contrato social).

Ambas vertientes, en la medida en que caracterizan a una nación, es natural que tengan que entrar en conflicto. Y esta tensión permanente, que se traduce en conflicto, perfila nuestro modo de ser y de instalarnos en el mundo.

## Trabajo fitúrgico y demiúrgico

En el caso del fenómeno del trabajo se muestra en forma patente cómo la tarea de la filosofía es ir al rescate del fenómeno. Sobre todo el trabajo se encuentra siempre desde ya enmarcado en ciertas interpretaciones convencionales que provienen de la ideología, de políticas públicas, de los grupos dominantes, de la legislación laboral, y demás. Sin duda todas estas miradas son muy enriquecedoras y necesarias de atender, mas cada una de ellas en particular suele estar atravesada por intereses y expectativas particulares, y entonces el fenómeno del trabajo es visto a través de esa malla. Y, si bien es cierto que en ello se juegan cuestiones de enorme relevancia, como el número de horas de trabajo, las condiciones sanitarias y seguridad del lugar de trabajo, el nivel de ingresos, el sueldo mínimo, derechos de salud, de vivienda, y otros, qué días correspondería ser declarados feriado, etc., sin embargo esas sucesivas miradas suelen quedar atrapadas precisamente en todas estas cuestiones “urgentes”, pasando por alto lo esencial. Por otra parte, la reflexión filosófica acerca del trabajo trae consigo a su vez que el trabajador, el funcionario, el ejecutivo, el empleado, el jefe se detenga a pensar sobre lo que hace y ello considerando que por lo general cada cual justamente por estar en cierto modo subsumido en su quehacer, está por ello mismo a la vez extraviado en ello. Una cosa, un asunto por despachar lo lleva a otro, y así sin tregua.

Fink plantea que el lujo es determinante para el trabajo y tiene tal grado de incidencia que acaba por convertirse en una “segunda naturaleza” del hombre.

Con todo lo cuestionable que pueda parecer el lujo, sobre todo en un mundo de tanta carestía en el que sucede incluso que algunos sectores de la población mundial padecen de desabastecimiento de agua, sin embargo es el lujo y lo superfluo lo que produce un salto cualitativo en el trabajo y en definitiva en el ser humano.<sup>5</sup> Ello es así porque desde el momento en que los logros del trabajo humano se traducen en ir más allá de la mera satisfacción de necesidades naturales y elementales, surgen nuevas posibilidades del confort, se incrementan las comunicaciones, los viajes de ultramar, marítimos aéreos, o incluso espaciales a futuro, la comunicación a través de teléfonos móviles, etc. En todo ello se potencia a su vez la invención y la fantasía creando nuevas necesidades... necesidades que, por lo mismo, antes no eran tales. Pero, si bien cabe destacar estos logros, ocurre que el trabajo siempre se engarza con el dominio y es inseparable de él; es más, el trabajo está casi sin excepción al servicio del dominio social, económico, jurídico y político que lo encauza en la dirección que le interesa al grupo de poder dominante.

Si en una sociedad como la nuestra el trabajo da un salto cualitativo con el lujo, de todos modos, él sigue marcando una división, al dejar a una parte de la sociedad con escasas posibilidades de acceso a esos lujos. Por otra parte, si el impacto del trabajo en la sociedad de por sí es cuestionable, lo cierto es que por el lado de la naturaleza y del medio ambiente la cosa es mucho peor, ya que los nuevos y nuevos lujos que ejercen atracción sobre la sociedad, van significando un deterioro del entorno, del suelo, de flora y fauna cada vez mayor.

---

<sup>5</sup> Encontramos un planteamiento similar en Ortega y Gasset., *Meditación de la técnica*, Alianza, Madrid, 2002.

Estas disquisiciones sobre el trabajo y su relación con el dominio nos permiten darnos cuenta de la importancia y necesidad de atender a la reflexión filosófica sobre estos temas. Como en general es constatable aquí una falta, ello trae consecuencias negativas para consideraciones meramente sociológicas, psicológicas o políticas del trabajo que se mueven de este modo en un nivel superficial. Fink:

“En el trabajo humano se expresa la sumisión de un ente libre bajo necesidades naturales, bajo menesterosidades, pero también la fuerza titánica de ir mucho más allá de las meras necesidades, de construir un descomunal mundo de logros como documentación de la libertad humana finita. Si acaso estamos condenados a comer nuestro pan con el sudor de la frente, de preparar el barbecho que tiene más cardos y espinas que espigas, así consiste nuestro orgullo no solamente en producir lo necesario para la vida, sino también lo superfluo. Esta dinámica yace implícitamente en el trabajo humano; él conduce a lo titánico-desmedido, él produce nuevas necesidades más allá de las necesidades naturales elementales: necesidades de lujo, que pronto se convierten en una “segunda naturaleza” del hombre” (Gph, p. 217).

A su vez, Fink distingue entre dos modos de trabajar. Esta distinción se basa en términos griegos y es entre un trabajo *demiúrgico* que violentamente impone una forma al objeto de trabajo, y un trabajo *fitúrgico*, de acuerdo al cual, como el agricultor (*fiturgos*), más bien colaboramos con la naturaleza para que la planta crezca de la mejor manera. La segunda modalidad laboral ciertamente es más amigable con el medio-ambiente, si bien hace rato ya que la agricultura se convirtió en agro-industria. Mas igual, es conveniente tener presente para la agricultura que el agricultor debería asumir el rol de un colaborador de la naturaleza, de alguien que trabaja junto con ella. Fink al referirse al primero, al trabajo fitúrgico, dice:

“Él no está ahora meramente como el técnico demiúrgico referido a una materia natural configurable a la que se le imprime una “forma” por poder de la soberanía humana; él se sabe referido a una naturaleza viva, viviente, aconteciente, se sabe dependiente de su favor o de su rechazo. El trabajo propio lo entiende el hombre como co-ayuda pequeña, modesta, donde empero todo lo decisivo depende de la propia naturaleza, del curso del tiempo atmosférico, del cambio de las estaciones, de los diluvios cósmicos. Todo radica aquí en el recto cambio del sol y la lluvia – débil y pequeña es la contribución humana, y pese a ello ella no es superficial; ella prepara la posibilidad de que la naturaleza, dispensando bendición, pueda recompensar el esfuerzo humano. El trabajo del agricultor tiene su grandeza en que es una obra humana pequeña aunque también fatigosa puesta en el actuar de tremendas potencias naturales – de que ella es realizable sólo sobre la base de una profunda confianza en que la madre naturaleza, que regala sin esfuerzo el pan a los pájaros del cielo y el crecimiento a los lirios del campo, también a su retoño más amenazado, al hombre, no lo olvida, aunque él se esfuerce con todas sus fuerzas finitas, aunque se maltrate y se desgaste trabajando. A pesar de todo el duro esfuerzo, el trabajo del agricultor, que se sabe humildemente dependiente del favor o desfavor de la naturaleza, está más cercano a la bendición de la tierra y está más íntimamente ligado con las fuerzas creatrices cósmicas, que lo que alguna vez el violento trabajo demiúrgico pudiera estarlo” (Gph, p. 257-258).



He aquí para nosotros uno de los más grandes desafíos respecto de nuestro país con sus bellísimos paisajes de los más variados climas del planeta: que el trabajo pudiera volver a ser fitúrgico y no sólo demiúrgico.

Por otra parte, especialmente en el nuevo Chile, en los últimos decenios de nuestro país, el trabajo, entre los fenómenos existenciales fundamentales, se presenta claramente sobre-dimensionado. Visiblemente somos ciudadanos que se atrabajan, que se desgañitan trabajando, hasta tal punto que el trabajo llega a adoptar incluso cierto carácter de respuesta por el sentido de la existencia, y ciertamente este fenómeno existencial fundamental no es merecedor de tan alta jerarquía.<sup>6</sup> Entre los cinco fenómenos fundamentales que consideramos, el único que puede gozar de esa jerarquía ontológico-existencial sería Eros.

Sin embargo, con lo que estamos ahora planteando hay que ser precavido, ya que la co-originariedad entre los fenómenos fundamentales quedaría amenazada.

### El dominio superpuesto al trabajo

Ya decíamos que el trabajo está íntimamente asociado al dominio, a condiciones sociales, económicas, jurídicas y políticas de dominación. Por de pronto, Fink destaca que la división del trabajo se asienta en formas de dominio. En antiguos tiempos la subsunción del trabajo bajo categorías de dominio es tan fuerte que trae consigo incluso que la sociedad se divida entre quienes trabajan y quienes no, es decir, lo que atañe a las sociedades esclavistas. Para que una clase pueda disfrutar del ocio y que naturalmente puede ser un ocio creativo que permite el desarrollo de la cultura y sus distintos ámbitos, sucede que otra clase trabaja, permitiendo aquello. Fink:

“El trabajo se disgrega en dos extremos; la producción pierde la relación con el producto; la unidad creatriz, que hasta ahora comprendía y englobaba la humanización de las cosas y la cosificación del hombre, se quiebra. El hombre se descompone al mismo tiempo en dos figuras impotentes: de un lado en el “gozador”, que en el goce de la obra laboral ya no goza con la fuerza humana creadora, y cuyo goce, por ello, permanece insípido y vacío – y de otro lado, en el “esclavo” que ya no siente más en el esfuerzo el viento tormentoso de la libertad. La esencia interna, tensada ambiguamente del trabajo está escindida en dos partes equi-valentes y unilaterales. Pero cómo con ello trabajo y poder se compenentran y convergen – como precisamente en el campo de la división del trabajo se asientan *relaciones de dominio*, persiste un impulso filosófico-político para consideraciones críticas” (Gph, p. 265-266).

Con el trabajo se dan dos interesantes fenómenos que el filósofo destaca: la antropomorfización de la naturaleza y la pareja cosificación del hombre (pensamiento éste que a su vez remite a Marx). Por una parte, el trabajo supone una transformación de tal amplitud de la naturaleza que ésta se presenta ahora como bajo la impronta humana, y por otra parte, el hombre como trabajador, al ser visto predominantemente en términos de esta función que cumple, se cosifica por ello. Mas, este último fenómeno se da a la vez

---

<sup>6</sup> Sobre este tema contrastar también: Hannah Arendt, *Vita activa*,: Piper, München, 1999.

sobre la base de una suerte de “cadena de mando laboral”, en que el que está jerárquicamente más abajo suele desconocer para qué o incluso para quién trabaja:

“El curso de la historia genera una especialización ascendente de los “oficios”, una estructura cada vez más compleja del mundo laboral humano articulado de manera múltiple, una meditación del aparato económico, que no es más “transparente” al que obra activamente en ello, de tal modo que no puede más tener una visión de conjunto respecto de su posición en el todo, siendo presa del sentimiento fatal de haber perdido la orientación. Él no ve más cómo su propio trabajo le sirve al todo, tiene la sensación de haber sido degradado a una “cosa”, de ser consumido, “utilizado” en un aparato gigantesco. Sobre todo en el mundo laboral técnico moderno se ha intensificado esta sensación del hombre trabajador hasta el sentimiento punzante de la impotencia y del no-entenderse-más” (Gph, p. 271).

Podríamos decir que a la vez que trabajo y dominio se requieren mutuamente, y no se presentan nunca por separado, a la vez es reconocible una tensión entre ambos. Esta tensión destaca muy especialmente entre nosotros, los chilenos, por cuanto observamos reiteradamente como se da una lucha por zafar al trabajo de condiciones de domino imperantes. Esta es una lucha difícil y de posibilidades de éxito muy inciertas, lo cual se debe a que la estructura de dominio tiene además el respaldo de la ley.

### Juego y fantasía

Al fenomenólogo Fink se le puede considerar como un filósofo que hace un aporte decisivo respecto del pensamiento filosófico sobre la fantasía. Ante todo lo que destaca es el papel que a la fantasía le cabe en lo que respecta no sólo a la aprehensión de la realidad sino prácticamente en todo lo que el hombre hace. Ello es así desde el momento que la fantasía se mueve en la esfera de lo posible, y precisamente de lo posible que eventualmente se hará realidad. Y en este punto ella se encuentra con el juego, debido a lo cual Fink nos hace ver a la vez cómo el juego participa en la constitución misma de eso que llamamos “realidad”:

“¿Pero cuál es el fundamento humano de que el hombre sobrepase una y otra vez la “condition humaine”, parezca poder arrojar de sí su finitud, pueda transponerse en posibilidades supra-humanas, soñar con una razón absoluta o un poder absoluto, pueda pensar excluyendo lo real e incluyendo lo irreal, pueda desligarse del peso de nuestra vida: de la carga del trabajo, de la dureza de la lucha, de las sombras de la muerte y del indigente anhelo del amor? Quizás se tenga premura de dar a ello una explicación psicológica con relación a una capacidad especial del alma, precisamente la facultad de la fantasía” (Gph, p. 355).

La fantasía pues, la cual le es consustancial al juego y al arte, es la que nos permite desligarnos de la pesada carga de lo meramente empírico y real, es la que nos permite transitar a otros mundos:

“De mil maneras atraviesa la fantasía la realización vital humana, su espíritu se manifiesta en cada proyecto de futuro, en cada ideal y en cada ídolo, empuja las necesidades humanas, más allá de su estado elemental, por

la vía del lujo — ella está en obra en cada invento, inflama la guerra y juega en torno a la cintura de Afrodita. En la fantasía tenemos la posibilidad de desligarnos de la facticidad, del inexorable tener-que-ser-así, si bien no realmente, pero sí de modo “irreal”, de olvidarnos momentáneamente de la miseria y escaparnos a más venturosos mundos oníricos. Ella puede llegar a ser el opio del alma. Por otra parte, la fantasía es el acceso señalado a lo posible como tal, es un trato con lo que puede-ser, y tiene un poder de apertura de enorme significación. La fantasía es un bien del hombre al mismo tiempo peligroso y lleno de promesas — sin ella nuestra existencia sería desconsolada y sin creatividad. Si bien atraviesa todos los ámbitos de la vida humana, está alojada de modo muy destacado en el *juego* (Gph, p. 355-356).”

Fink concibe el juego como un “oasis de la felicidad”.<sup>7</sup> Él es el fenómeno existencial fundamental de acuerdo al cual disponemos de tiempo libre. En los otros fenómenos fundamentales no hay más tiempo, como en el caso de la muerte, o estamos atrapados de distinta forma en el tiempo, ya sea en términos de esfuerzo, como en el trabajo, en cuanto vivir el presente nada más con metas al futuro, como en el caso de la lucha o dominio, como bajo la densidad de la pasión, como en el caso de Eros y sus manifestaciones. Ese tiempo libre a la vez implica la posibilidad de ser propiamente en el *ahora*, y en ello estaría la clave de la genuina felicidad. Con los otros fenómenos fundamentales la felicidad se presenta más bien en términos de un incierto futuro ligado a alguna meta:

“Jugar es un hacer impulsivo, espontáneo-fluyente, acción animada. Es, en cierto modo, en sí misma existencia móvil. Pero la movilidad lúdica no coincide con las otras formas de movimiento de la vida humana. El hacer restante tiene, en todo lo que se hace, fundamentalmente una referencia interna a la finalidad última del hombre, la felicidad, la eudaimonia. Se toma la vida como tarea, como quehacer, como proyecto— no tenemos una estancia serena; nos sabemos “de camino”. Siempre somos expulsados de cada presente, arrastrados hacia delante por el poder del proyecto vital interno hacia la finalidad existencial de la eudaimonia. Todos nosotros anhelamos ininterrumpidamente la felicidad, pero de ninguna manera concordamos en lo que ella sea propiamente. Somos puestos en vilo no sólo por la inquietud del anhelo de felicidad, sino también por la inseguridad de la interpretación de la verdadera felicidad. Buscamos granjearnos la felicidad y la realización vital, conquistarla mediante la lucha y el amor, y somos impulsados una y otra vez más allá de todo lo alcanzado, sacrificando cada buen presente por un incierto futuro “mejor”. Si bien el juego en tanto jugar es existencia impulsivamente móvil, con todo, esta sustraído a todo anhelo inquieto que surge de la impronta de tarea del existir; el juego no tiene finalidades a las que sirva; tiene su finalidad y su sentido en sí mismo. El juego no es por mor de una felicidad futura; ya en sí es “felicidad”, está sustraído a todo futurismo general, es un presente que hace feliz, realización sin finalidad” (Gph, p.361-362).

Y continúa Fink:

“El juego no tiene una “finalidad”, no sirve para nada. Es inútil e inservible —no está relacionado por anticipado con la finalidad última, con cualesquiera finalidad última de la vida humana, propuesta o creída. El jugador

---

<sup>7</sup> Fink, *Oasis de la felicidad*, UNAM, México, 1996.

genuino juega sólo para jugar. El juego es para sí y yace en sí mismo; en más de un sentido, es una excepción” (Gph, p. 362-363).

En lo que concierne a la sin-finalidad del juego Fink está en una misma línea con Johan Huizinga, Roger Caillois y Heidegger (éste último destacando el sin – por qué del juego).<sup>8</sup>

¿Qué es lo que fascina del juego? Sin duda que la respuesta a esto la podemos encontrar en rasgos esenciales del juego; por de pronto, su sin-finalidad, su sin por-qué, así como el niño que simplemente juega por jugar, y si nosotros como adultos tendemos a perder este sin-por qué, esta sin-finalidad del juego, es en razón de que nos apartamos de la esencia de lo lúdico, y tendemos a convertir los juegos en otras manifestaciones del mercado. Por de pronto, esto que destacamos nos atañe especialmente a los chilenos: tendemos a justificar siempre e inequívocamente el juego, por de pronto, el que se da en los deportes, en términos de productividad (asemejándose con ello mucho a una empresa).

Lo que también nos fascina del juego ya lo hemos destacado: por una parte, el tiempo libre, y por la otra, el sumergirnos en el ahora. En cuarto lugar, lo que nos fascina del juego – y éste es el punto que más me interesa destacar ahora – es que nos permite otro acceso al mundo, esto es, un acceso a otra dimensión que es de carácter ficticio. También esto lo han destacado distintos filósofos del juego, partiendo por Huizinga con su *Homo ludens*, siguiendo después Caillois, y también Fink.<sup>9</sup> En esto se acusa nuevamente un vínculo con el tiempo; el juego nos lleva a ingresar en un tiempo y espacio distintos; en cuanto al espacio, porque jugamos en un tablero, pista, cancha, mesa, cuadrilátero, u otro, y en cuanto al tiempo, porque naturalmente el juego comienza en algún momento y termina en otro, es decir, nos insertamos con ello en un tiempo separado, un tiempo creado, ficticio, específicamente lúdico. Y en ello se manifiesta también el íntimo vínculo entre juego y arte. Ambos comparten la ficción, la posibilidad de ingreso a otra dimensión del mundo y de los fenómenos. Fink:

“La pequeña niña que juega con su muñeca, se muestra segura y sabedora en pasadizos entre “mundos”, va sin esfuerzo del mundo real al imaginario y viceversa, puede incluso estar ahí, al mismo tiempo, en ambos. Ella no es víctima de una confusión, tampoco de un autoengaño, ella sabe al mismo tiempo de la muñeca como juguete y del rol lúdico de la muñeca y de sí misma. El mundo del juego no está nunca ni en ninguna parte, y tiene en el espacio real un espacio lúdico y en el tiempo real un tiempo lúdico. Las medidas de estos espacios y tiempos dobles no necesitan cubrirse, una hora de “juego” puede abarcar una vida. El mundo del juego tiene su propio presente inmanente. El yo-jugador y el yo-mundo-lúdico tienen que ser diferenciados a pesar de ser la misma persona. Esta mismidad es el presupuesto para la diferencia de la persona real y su “rol”. Una cierta analogía entre imagen y juego nos puede aclarar aquello. Cuando contemplamos un cuadro objetual, que representa cualesquiera cosas, podemos pues distinguir del modo más corriente: la cosa-cuadro, que cuelga de la pared, que consiste de tela, colores, marco, y el paisaje representado” (Gph, p. 366-367).

---

<sup>8</sup> Heidegger, Martin, *La proposición del fundamento*, trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Serbal-Guitard, Barcelona, 1991, Conferencia / Ed. al.: *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971

<sup>9</sup> Johan Huizinga, *Homo ludens*, trad. de Eugenio Imaz, , Emecé, Buenos Aires, 1968. / Roger Caillois, *Los juegos y los hombres*, trad. de Jorge Ferreiro, , FCE, México, 1967.

La mencionada ficción propia del juego se vierte en particular sobre el juguete, más precisamente sobre su condición ontológica, que tiene que ver con el como-sí: el oso peluche es como-sí fuera oso; y este carácter del como-sí, que ya Huizinga y después Caillois también pensarán como propio del juego, se refiere también al actor o al mimo. Por último, está claro también que el mencionado como-sí determina esencialmente la obra de arte, y ello se debe a que está íntimamente ligado con la ficción, la fantasía, la metáfora, la alegoría. El cuadro “La balsa de la Medusa” de Géricault se entiende como-sí fuera el hecho histórico del naufragio de la Medusa.

Como vemos, en el análisis de Fink sobre el juego se conjugan a la vez la fantasía, la ficción y el como-sí. Si procuramos aplicar esto a nuestro modo de ser, cabe destacar que el juego es vivido en general como si se tratara de la vida misma, debido a lo cual lo lúdico no es propiamente asumido en su esencia que implica entrar en otra dimensión. Es decir, hace falta asumir la distancia respecto de la vida y la realidad que es propia del juego. En rigor, toda competencia agonal que hay en una empresa se traspasa al juego prácticamente en la misma forma. No sólo tiende a perderse con ello el sin-por qué, como el carácter ficción del juego, sino también su intrínseca libertad.

### Muerte y *memento mori*.

Por de pronto, respecto de la muerte ante todo se podría cuestionar su supuesta condición de “fenómeno”, ya que se podría sostener lo contrario: que la muerte se sustrae a ser algo de carácter fenoménico. En ello se puede traer a colación la sentencia de Epicuro: *Cuando somos, la muerte no es, y cuando la muerte es, nosotros no somos*. Mas, lo que viene a ser de carácter fenoménico es el *memento mori*, la preparación a la muerte, cómo se hace presente la muerte de este modo en nuestra cotidianidad.

Como fenómeno existencial fundamental la muerte es el fenómeno que, como ningún otro, nos pone de cara a la pregunta por el sentido y al mismo tiempo de cara a la posibilidad del sin-sentido. Que muramos y cómo morimos esto probablemente lo tenemos relativamente claro. Al fin y al cabo, es un fenómeno significativamente biológico, si bien siempre nos despierta mucha inquietud el momento de la muerte – sobre todo cuando es a deshora – y entonces tendemos a asociarla con un supuesto destino de aquél que de modo inesperado le ha tocado morir. Pero, sobre todo genera cierta inquietud si acaso habrá algo más allá de la muerte. Las religiones, y probablemente no hay excepciones relevantes en esto, nos aseguran, a través de sus distintos credos y doctrinas, que la muerte es nada más que un paso a otra vida. Por lo general, para el creyente, el feligrés de tal o cual religión, esto se presenta como una certeza incuestionable, y así lo suele él predicar o comunicárselo a quienes le rodean. Reconozcamos por lo mismo que se puede morir en el saber, en la certeza en otra vida, en la vida eterna, en la resurrección o la reencarnación (dependiendo ello naturalmente de qué religión se trate).

Pero también, lo que suele primar, y sobre todo en nuestro tiempo, es un saber contrario respecto de la muerte, vale decir, un saber que nos asegura que únicamente vale su explicación médico-clínico-biológica, y que cualquier otro discurso será muy loable en función del rito, del funeral, de la despedida,

pero que en rigor – se nos asegura dentro de este discurso de carácter científico – no hay nada más.

En ello, y tomando la antorcha que nos pasa Fink, para seguir avanzando, hacemos nuestra la fenomenología dinámica, intentando ponerla en práctica a nuestro modo. Ello se expresa en la siguiente inquietud: ¿cómo salir al encuentro del fenómeno de la muerte (y entiéndase siempre, en el sentido del memento mori) enfrentando la mencionada dicotomía – el dilema – en que nos encontramos actualmente.

Como podemos observar, se trata a la vez de cómo un saber compite con otro saber, un saber de las religiones con el saber científico.

Y, cabría agregar, en ambos casos se practican formas de memento mori (el adagio de la antigüedad que significa “recuerda que has de morir”), a saber, de preparación a la muerte. En el caso del saber y la certeza de otra vida, salta a la vista que enfáticamente toda religión da expresión al memento mori por medio de su doctrina y enseñanzas.

En el segundo caso, en lo relativo al supuesto saber y certeza que no hay nada más allá, el memento mori se expresa en términos imanentistas como preocupación por la descendencia, por la continuación de la propia obra, y otros.

Pero, en todo ello, e intentando a la vez liberarnos de las amarras de aquella camisa de fuerza entre saberes contrapuestos, pienso que lo que hay que hacer valer es el no-saber. La muerte como ligada a un no-saber y al reconocimiento de su enigma inconmensurable. Si siempre se ha procurado justificar, definir la posibilidad de una “muerte propia”, una “muerte genuina”, también en esta última posibilidad se busca naturalmente lo mismo. Por otra parte, esta última posibilidad, que podemos describir como “muerte en el enigma” supone su propio memento mori y que se da de un lado como preocupación por la descendencia, por las nuevas generaciones, por el entorno y el futuro del planeta, como también como esperanza, al menos esperanza, y aunque sea una remota esperanza de que pudiera haber algo más.

En Fink destaca la muerte ante todo por su íntima relación con la filosofía. La muerte corresponde verla como algo que trasciende el terreno puramente humano; ya desde los fragmentos de Anaximandro está el reconocimiento de que todo lo que llega a ser, deja de ser. La muerte tiene que ver con la transitoriedad de todo, con el ser en tanto devenir.

Por otra parte, el análisis de Fink apunta al otro no únicamente en lo que se refiere a la muerte ajena, sino también porque involucra la posibilidad de matar. Vista la muerte en esta perspectiva, el matar es un fenómeno de la mayor relevancia en lo atañe a la historia de la humanidad. A partir de él se explica la violencia y la guerra. En el morir también estamos, como dice nuestro pensador, ya no a merced de la naturaleza o del posible Dios, sino del otro, de su arbitrio. Entendido así, tal vez no hay una experiencia más terrorífica que esa. Y, sin embargo, significativamente la historia de la humanidad se ha ido haciendo a partir de ello.

Por último, Fink plantea también que la muerte está ligada a lo que llamamos tradición y cultura, por cuanto la historia se hace decididamente a partir de quienes han muerto. Es más, nuestras construcciones humanas, y no sólo nuestros museos y bibliotecas, sino también nuestras ciudades, están edificadas sobre los difuntos. La tierra que pisamos todos los días es tierra de

nuestros antepasados, de muertos que, depende de nosotros, mantener vivos en la memoria, en la celebración, forjando de este modo la tradición.

Diría que probablemente en este último rasgo de la muerte se presenta nuestro mayor desafío, en cuanto poder poner en práctica un memento mori que involucre no únicamente al ser querido que despedimos, sino a nuestra tierra cimentada por los antepasados que ya partieron.