Synesis, v. 18, n. 4, 2026, ISSN 1984-6754
Universidade Catolica de Petropolis

"COMO UN METEORO EN LA NOCHE". LA COMPRENSIÓN DEL ENTUSIASMO Y SU SIGNIFICATIVIDAD EN EL PENSAMIENTO DE EUGEN FINK

"LIKE A METEOR IN THE NIGHT". THE UNDERSTANDING OF ENTHUSIASM AND ITS SIGNIFICANCE IN EUGEN FINK'S THOUGHT

Ángel Enrique Garrido Maturano
CONICET – Instituto de Educación Superior Villa Ángela, Chaco, Argentina
hieloypuna@hotmail.com

Recibido: 15 Jul 2026
Aceptado: 15 Oct 2026
Publicado: 27 Nov 2026
Autor de correspondencia:
hieloypuna@hotmail.com

Resumen

Desde una metodología que conjuga fenomenología negativa y hermenéutica especulativa, el artículo analiza la esencia del entusiasmo en el pensamiento de Eugen Fink. El análisis se propone, primero, explicitar en qué medida en el entusiasmo se deja ver una religiosidad originaria de la existencia, a saber: el sobrevenir en el hombre de lo divino, concebido como un impulso de trascendencia que mueve al ser humano a ponerse al servicio del ímpetu de plenificación de ser imperante a través del mundo todo. En segundo lugar, el artículo determina por qué en el entusiasmo se revela lo que llamamos *kénosis* creativa como sentido último al que apunta la libertad humana genuina.

Palabras clave: Entusiasmo – Fink – Lo Divino – Mundo – Trascendencia.

Abstract

This article examines the essence of enthusiasm in Eugen Fink's philosophy through a methodology combining negative phenomenology and speculative hermeneutics. The analysis first seeks to clarify how enthusiasm reveals an originary religiosity of existence—specifically, the advent of the divine in the human being, conceived as an impulse of transcendence that moves the human being to place itself at the service

© 2026 Ángel Enrique Garrido Maturano. Publicado por Synesis, Universidade Católica de Petrópolis. Artículo de acceso abierto distribuido bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/, que permite copiar y redistribuir el artículo, en cualquier medio o formato, sin fines comerciales, siempre que se dé crédito a los autores, se indique la publicación original en Synesis y no se distribuyan versiones modificadas. Los autores pueden poner el trabajo a disposición en repositorios y otros medios, con indicación de la publicación original en Synesis.

of the drive toward the fulfilment of being that prevails throughout the whole world. Secondly, the article determines why enthusiasm discloses what we call "creative kenosis" as the ultimate meaning toward which genuine human freedom points.

Keywords: Enthusiasm – Fink – The Divine – World – Transcendence.

1. Introducción

¿Puede, acaso, el entusiasmo —aparentemente un estado de ánimo subjetivo y aleatorio— llegar a ser un tema significativo para la filosofía? ¿No es él, tal vez, una cuestión poética, que invita más al elogio apasionado de las musas que al sobrio y determinativo lenguaje del concepto? Podríamos responder que el entusiasmo *sí* es una cuestión filosófica y que, además, constituye una tarea fundamental para la filosofía determinar su esencia y condiciones de posibilidad, si él, en su forma más genuina, no se redujese a un estado psicológico ocasional, sino que testimoniase una índole esencial de ser del hombre y del mundo en el que él ya siempre es. Esta es la hipótesis que rige el análisis del fenómeno realizado por el filósofo alemán Eugen Fink en su texto de 1947 "*Vom Wesen des Enthusiasmus*"[1].

Fink se pregunta si la filosofía, para acceder a la esencia de lo humano, solo debe atenerse a la descripción de lo dado o si, por el contrario, debe también explicitar aquellas determinaciones esenciales del ser del hombre que no aparecen dadas, sino que lo hacen indirectamente como una carencia, es decir, como aquello que, al hombre, por su propia condición humana, le resulta esencialmente faltante. Y aquello de lo que, por excelencia, el hombre, como ser mortal y finito, carece es del ser pleno. Tarde o temprano él habrá de desaparecer y ninguna de sus gestas realiza una consumación absoluta del ser. En todo lo que el humano hace se denota, en mayor o menor grado, una mácula, una falta o imperfección de ser. Podría decirse, incluso,

[1]El texto fue publicado por primera vez en 1947. Sin embargo, se retrotrae a una conferencia que Fink pronunció en Lovaina durante 1940 y repitió en Salem (Baden) en 1946. Según nos informa el editor del tomo 2 de sus *Obras Completas*, "Fink ya se había concentrado en el tema del entusiasmo en sus apuntes de trabajo de los años treinta y volvió de manera creciente a esos apuntes durante los de posguerra" (LAZZARI, 2016, p. 696). La datación del texto no es un mero prurito, porque es la primera obra en la que se muestra con claridad el giro del pensamiento del autor de la condición de exégeta de la fenomenología husserliana —que es el aspecto de su obra que ha merecido preponderantemente la atención de los escasos estudios dedicados a Fink en español— a su pensamiento estrictamente original, de naturaleza cosmológica, casi desconocido en nuestro medio. Como se advertirá a lo largo de este estudio, esta impronta cosmológica, que tiene su albor en el ensayo en cuestión, no solo determina la comprensión del entusiasmo de Fink, sino que revela el potencial significativo del fenómeno.

que la existencia entera del hombre se desarrolla como una carencia respecto de ese ser infinito que lo trasciende. Lo paradójico en el hombre radica, justamente, en que su modo de ser es la carencia de ser. Para Fink (2016a, p. 12), "esta paradoja, que el ser humano sea un ente al que en su ser le falta ser, es la expresión de la necesidad metafísica de la existencia"[2]. El hombre existe en añoranza de y en tensión hacia lo supremamente ente, remitido a una plenitud que atisba sin nunca alcanzarla. "Esta aspiración es la esencia más íntima del espíritu humano" (FINK, 2016a, p. 12). El existente solo puede comprenderse a sí mismo como el ente finito que es desde esta carencia del ser en grado sumo o, como podría expresárselo también, valiéndose ahora de un lenguaje religioso, desde la falta de lo divino, cuya idea y aspiración se hallan inscriptas dentro de sí. Pues bien, para Fink, la revelación de la condición esencial al hombre de estar ya siempre en relación con el ser infinito en el modo de una carencia y la consecuente asunción de esa carencia se cumplen, por antonomasia, en el entusiasmo. Por ello, el entusiasmo resulta un tema fundamental para el pensamiento filosófico. A él, y desde la hipótesis y el contexto de abordaje finkeano, aquí esbozado, se dedicarán las reflexiones que ahora comienzan.

La reconstrucción exegética del sentido del entusiasmo y su condición trascendental de posibilidad en el pensamiento del autor persigue dos objetivos. Ellos son de naturaleza hermenéutica y se proponen explicitar y ampliar más allá de, pero, según estimo, en convergencia con el pensamiento del propio Fink, la significatividad que tiene la noción de entusiasmo para la comprensión de la religiosidad originaria de la existencia y para el sentido ético de la libertad humana. En lo que al primer objetivo respecta, me guía la hipótesis de que, en el entusiasmo, se testimonia una dimensión religiosa originaria del existir, a saber: el hallarse el hombre (independientemente de que adhiera o no a una cierta confesión positiva) ligado a lo divino cosmológico, concebido como un impulso de trascendencia que lo mueve a ponerse al servicio del ímpetu de generación y plenificación de ser imperante a través del mundo todo. En lo atinente al segundo, me orienta el presupuesto según el cual en el entusiasmo se revela lo que llamaremos *kénosis* creativa como sentido último al que apunta la libertad humana genuina.

Finalmente, resulta pertinente realizar una aclaración previa y una precisión metodológica. La aclaración se refiere a la perspectiva desde la cual Fink aborda el entusiasmo. Ella resulta de lo que Karel Novotný denominó "giro cosmológico" de la fenomenología. "Un giro tal consiste en resguardar al mundo en su más originaria pre-donación o en establecerlo como el marco que va más allá de todo orden dado

[2]Las traducciones al español tanto de las obras de Fink cuanto de la bibliografía secundaria son de mi autoría.

y que, antes que nada, hace posible todas las correlaciones fenomenales, es decir, el aparecer como tal" (NOVOTNÝ, 2021, p. 21). Fink, que había acompañado a Husserl como asistente durante toda la última etapa del pensamiento del fundador de la fenomenología, se aparta del maestro y hacia principios de los años cuarenta toma un nuevo camino en el que cobra importancia creciente esta noción cosmológica de mundo como diferente no solo de la mera sumatoria de entes intramundanos que hay en él, sino también de su reducción a horizonte de todos los horizontes de un acto intencional. Desde entonces "juega un rol central el propósito de pensar la relación del hombre con el mundo no primariamente desde la conciencia intencional y sus horizontes, sino estableciéndola desde aquel marco [el mundo en sentido cosmológico] que ya siempre abarca una conciencia tal y sus horizontes" (NOVOTNÝ, 2021, p. 21). Precisamente habrá que comprender el entusiasmo y su sentido desde esta concepción del mundo como marco o totalidad cosmológica previa a todo, desde cuya potencia generativa cualquier ente, incluso el propio sujeto, puede llegar a aparecer, configurarse como ente y correlacionarse con los demás entes.

En lo que respecta a la precisión, ella atinge a la determinación del método finkeano, al que se ajustará nuestro análisis del entusiasmo. Él puede reducirse a la complementación de una fenomenología negativa con una hermenéutica especulativa. Por fenomenología negativa me refiero al hecho de que Fink *no* procura conceptualizar lo que no aparece. Por el contrario, de lo que se trata es de dejar ver en qué medida en aquello que se da (el pathos del entusiasmo) se transluce lo no aparente en tanto tal: lo divino como imperar del mundo. Siguiendo a Kerckhoven (2010, p. 124), diríamos que la esencia de esta fenomenología negativa radica en señalar de qué manera lo no aparente "se ilumina originariamente en el fundamento del aparecer de lo que aparece, como un desgarro que atraviesa a e impera en cada uno de los entes que aparecen". Esta fenomenología negativa se complementa con una hermenéutica especulativa. La expresión no tiene aquí el sentido de imponer, por medio de la interpretación, a lo que se da un sentido arbitrario. Antes bien, se trata de explicitar, en base al esquema hermenéutico "algo como algo", aquel significado aludido de modo oscuro por lo que se da. Así, puede decirse que la significatividad del entusiasmo no reside abiertamente a la vista como un dato fenoménico constatable en el medio del pathos, sino que exige siempre un aditamento de la conciencia especulativa que intenta comprender y concebir lo que elude todo darse y tan solo puede ser aludido por lo que se anuncia como carencia y mueve una añoranza. Una hermenéutica de este tipo es necesariamente limitada. Si es fiel a la fenomenología negativa con la que se conjuga, entonces debe mostrar lo que se da tal cual se da; y si lo que se "da" solo se trasunta oscuramente, ella debe explicitar lo oscuro como tal y

renunciar a ofrecer cualquier conocimiento determinativo que reduzca lo anunciado a un enunciado. No hacemos, así, sino seguir la convicción del propio Fink (1987, p. 162), cuando observa que "momentos oscuros de sentido son, con todo, momentos de sentido y, tal vez, sólo es un prejuicio considerar lo oscuro como una prefiguración no clara de lo claro".

2. La comprensión del entusiasmo en el pensamiento de Eugen Fink

2.1 Entusiasmo, carencia y trascendencia

Hemos afirmado que, al hombre, no como defecto, sino como una condición constitutiva de su verdadero ser, le es propia una carencia: él es un ser al que, en su ser, le falta ser. Esa carencia se pone de manifiesto, de modo negativo, en el hecho de que todo lo humano es finito, imperfecto, corruptible; de modo positivo en otro *factum*, a saber, que el hombre, en cuanto es, existe proyectado hacia o en la búsqueda de una existencia más plena. Todo lo que hace lo hace porque considera que tiene sentido, que se orienta a otorgarle un ser más completo a la existencia y a la realidad en la que ella se despliega. Ciertamente puede equivocarse, tomar por mejor lo peor y, de hecho, proyectarse hacia una existencia degradada, pero eso no quita que esté siempre encaminado a o en busca de un ser más pleno, del que ya siempre carece y del que, por tanto, necesita. La naturaleza de esa necesidad no debe confundirse con la dependencia de un ser respecto de otro. La carencia de la que aquí hablamos no le impide ser al hombre, como la falta de agua le impide a la planta ser tal, sino que, por el contrario, es lo que lo constituye como tal, a saber, como un ser a cuyo ser le es esencial estar siempre transido por una carencia de ser. Porque el hombre se halla traspasado por esta ansia o añoranza de un ser siempre más pleno que le falta, él se encuentra impelido una y otra vez a ir más allá de su satisfacción con lo dado y a proyectarse hacia un ser consumado. En términos de Fink (2016a, p. 12): "Él existe en el movimiento de superación, cuando es asido por la añoranza de lo divino". Esta carencia, que el hombre no elige, sino que le ocurre o sobreviene como un pathos y que resulta constitutiva de su ser, tiene, entonces, como correlato, un impulso aspirativo de trascendencia hacia lo que le falta, que Fink (2016a, p. 13) llama "trascendencia de la añoranza". Lejos de todo sentimentalismo, este impulso mienta la tendencia de lo finito a lo infinito, de lo condicionado a lo incondicionado, de lo no plenamente ente al ente en grado sumo. En esta añoranza

de lo que se carece, en este impulso hacia lo divino, "radican todas las fuerzas creativas del hombre" (FINK, 2016a, p. 13), al punto de que la grandeza o pequeñez creativa de un existente puede determinarse en función de la intensidad con que él se apropia de esta carencia y la experimenta como impulso de trascendencia. Si la necesidad de plenitud de ser, esencial al hombre, permanece despierta en el espíritu humano y este se ve movido o interpelado a relacionarse con ella y asumirla como tal, entonces ocurre una inflexión en esa necesidad. Algo *acontece en* ella y *flexiona* el movimiento que parte de la carencia, haciendo que ella deje de experimentarse como melancólica regresión hacia sí mismo y revierta en impulso hacia la trascendencia creativa. Se trata de una inflexión y una reversión que, por cierto, no eliminan la carencia o necesidad de ser pleno, constitutiva de la existencia, pero sí testimonian que en esa necesidad inter-viene[3] aquello divino de lo que el hombre está falto, dinamizando la existencia y dejando, así, que lo plenamente ente pueda resplandecer en la existencia humana. Ese punto de inflexión, para Fink (2016a, p. 13), "acontece en el entusiasmo". Así concebido, el fenómeno del entusiasmo abandona el orden psicológico y recupera su significado etimológico de *enthousiazein*, es decir, de estar poseído por o llevar en sí lo divino. Este significado etimológico resulta, a la vez, originariamente religioso y filosófico. Es religioso, porque mienta el pathos en el cual el hombre se encuentra sobrecogido y apropiado por lo divino, es decir, religado a lo divino desde lo divino mismo. Pero, también, es filosófico, no solo porque el entusiasmo en su sentido originario trae a la luz la carencia como instancia esencial de la condición humana, sino, también y fundamentalmente, porque saca al hombre de su absorción en la cotidianidad y despierta en él la pregunta por lo divino, el ansia o la aspiración siempre renovada por comprender aquello que impera por sobre todas las cosas y en lo cual reside el sentido último y consumado del ser de lo que es. Así comprendido, el entusiasmo se convierte en la respuesta a la pregunta por "cómo puede producirse un despertar al asombro o, si se lo quiere expresar de otro modo, cómo es posible que acontezca una ruptura del encierro del hombre en sí mismo y sus prejuicios" (CHERNAVIN, 2019, p. 96). En otros términos, el entusiasmo se convierte, bajo la forma específica del asombro, en el pathos que subyace al surgimiento de la propia filosofía.

[3]Escribo inter-viene con guion para resaltar el venir de lo divino en el espíritu humano y acontecer en él. De este modo se conjugan dos sentidos usuales en español del verbo intervenir: "suceder, acontecer" y "tomar parte activa en algo".

2.2 El entusiasmo, la filosofía y el sobrevenir de lo divino

Las consideraciones esbozadas hasta aquí han tendido a justificar que el entusiasmo pueda ser considerado como tema que le compete a la filosofía; y a poner en duda el prejuicio según el cual el apasionamiento entusiástico sería un sentimiento irracional que nada tendría que ver con cuestiones filosóficas. Sin embargo, conviene precisar mejor la relación entre entusiasmo y filosofía.

Fink observa que esta última no ha sido nunca una mera acumulación y sistematización de conocimientos de un cierto tipo y referidos a un campo determinado de objetos. Si así fuera, ella no sería pensamiento libre, sino que sus afirmaciones, como las de la ciencia, dependerían de los objetos que pretende conocer y de la índole del saber que quiere obtener de ellos. Pero la filosofía "no es nunca conocimiento en el contexto de una visión fija sobre la naturaleza del conocimiento" (FINK, 2016a, p. 14). Antes bien, "ella es, según su esencia, autoinstitución (*Selbstaufstellung*)" (FINK, 2016a, p. 14). ¿A qué se refiere Fink con autoinstitución? Responde el autor: "La filosofía se autoinstituye en la medida en que ella comienza con el proyecto del problema fundamental, con el proyecto del modo de saber filosófico, con el proyecto del modo de existencia filosófico. Este triple proyecto es la actitud fundamental de la filosofía" (FINK, 2016a, p. 14). Así concebida, la filosofía es, a la vez, el ejercicio de un cuestionar libre y absoluto. Es libre, porque ella misma proyecta e instituye por sí misma su propio problema, el modo en que habrá de relacionarse con él y comprenderlo; y, finalmente, el modo de existir o actitud que se corresponde con su relación con el problema fundamental. Pero el cuestionamiento y el saber filosófico son, además, absolutos. Y ello no porque la filosofía llegue a conocimientos objetivos indubitables, sino porque su problema, aquel que ella instituye como suyo, si es verdaderamente un problema filosófico, es *fundamental.* Que sea fundamental significa que se refiere a aquel fundamento último y omniabarcante —y en este sentido absoluto— desde el cual viene al ser todo ente; aquel fundamento que en todo impera y que a todo le da su ser y que hace emerger el conjunto del ente como un todo ordenado o cosmos. Desde una perspectiva religiosa podemos llamar a esto absoluto lo divino. Desde una filosófica lo podemos llamar "mundo", pero no en el sentido de la sumatoria de todos los entes intramundanos, ni en el de una suerte de contenedor de todos ellos, ni tampoco en el kantiano de idea de la razón, sino en el cosmológico de movimiento ontogénico que todo traspasa, que es el ser en grado sumo, pues a todo hace ser y aparecer, que a todo individúa y que a cada ente le concede espacio y tiempo; pero también es aquello a lo que todo retorna y en lo que todo lo finito desaparece y se des-individúa. La filosofía acontece, entonces, para

Fink, tal cual observa Cathrin Nielsen (2011, p. 181), "como un modo de encuentro con el mundo que no puede ser objetivado".

En tanto la filosofía es la asunción libre de una relación con y una consecuente actitud hacia lo fundamental y absoluto, ella no puede ser un mero modo de saber, sino que incluye, también, un modo de existir filosófico. Por ello, Fink (2016a, p. 15) la considera una "relación absoluta", es decir, una relación integral con lo absoluto que compromete a la existencia entera. Ahora bien, como compromiso de la existencia con lo absoluto, la filosofía supone un temple fundamental o "encontrarse" que mueve al existente al compromiso y lo lleva a ir más allá de sí (trascendencia) y dirigirse hacia aquello absoluto de lo que carece y que, por ser fundamento de todo ser, es el ser en grado sumo. Ese temple, en el que la aspiración a lo absoluto interviene en el existente y lo mueve o interpela a la autoinstitución de la filosofía, es, como la propia filosofía lo ha experimentado desde sus orígenes, el asombro ante el ser y el todo del mundo como tales. Y el asombro, que me rapta de mis intereses inmediatos e intramundanos y me coloca frente a la cuestión filosófica por excelencia, es un modo específico del entusiasmo. Se comprende ahora la tesis fundamental que postula Fink (2016a, p. 15) acerca de la relación entre entusiasmo y filosofía: "La posibilidad del hombre de filosofar se funda en el entusiasmo. Filosofar es un modo de existencia entusiástica".

La filosofía, sin embargo, no es el único modo de existencia entusiástica, sino que se halla emparentada con otros dos, que también vinculan al hombre, aunque desde perspectivas diversas, con lo divino: el arte y la religión. Filosofía, arte y religión no representan los valores más altos en la gradación de las producciones culturales de la humanidad. Ellos no tienen de ningún modo su origen en valores y producciones culturales surgidos de y propuestos por la inventiva humana. Antes bien, como relaciones absolutas, ellos son maneras diferentes de responder a y relacionarse con lo absoluto o divino que le acontece al hombre originariamente bajo la forma de la carencia. Son distintos modos humanos de asumir el experimentarse interpelado por aquello de lo que el existente carece y distintas vías de encaminarse hacia ello. Porque religión, arte y filosofía, cada uno a su manera, son distintas formas de relación con lo divino, ellos no son indiferentes el uno al otro, sino que cada uno tiende a referirse esencialmente y a incluir dentro de sí como cuestión suya a los otros dos. Estas tres expresiones del entusiasmo tienen una estructura formal en común: "Ellas extraen al hombre del entorno de sus metas finitas, destinadas al servicio de la autoafirmación de sus intereses terrenales, y lo ponen de cara a la patencia de lo que es en grado sumo" (FINK, 2016a, p. 16). En este sentido, el entusiasmo es el ocurrirme o sobrevenirme la experiencia de lo divino (*theion*). Como

tal experiencia, él funge como origen del arte, la religión y la filosofía, es decir, de toda apertura humana hacia lo que es bello, sagrado y verdadero en grado sumo.

Sin embargo, esta concepción del entusiasmo como la experiencia tripartita de lo *theion* "está expuesta a una fatídica mala comprensión" (FINK, 2016a, p. 16), a saber, la de creer que el hombre deviene pensador, artífice u orante exclusivamente en virtud de sus propias fuerzas y por un ejercicio de su voluntad. Que, por ejemplo, la filosofía se autoinstituya no significa que el hombre pueda producir el asombro del que ella surge. Tan poco puede el hombre ahuyentarse de la posibilidad del asombro que lo conmueve integralmente como producirla. Antes bien, él tan solo puede, una vez que el asombro le ha sobrevenido, comprometerse libremente o no con su estar ya en relación con lo que lo asombra. "El hombre experimenta el asombro no como sujeto, sino como objeto. [...] El sujeto asombrado es, por así decir, cooptado por esta experiencia" (GIUBILATO, 2017, p. 163). El asombro, como todos los modos del entusiasmo, antes que una experiencia es una "ocurrencia" (*Widerfahrnis*) que le sobreviene al hombre, haciendo intervenir en él lo divino. Fink (2016a, p. 18) considera un "sacrilegio del espíritu moderno" reinterpretar y, de esa suerte, reducir las posibilidades extraordinarias de relación humana con lo que lo trasciende, abiertas por el entusiasmo, a la relación con producciones de la propia conciencia humana, con constituciones de sentido proyectadas por el hombre, cuya conciencia sería, en última instancia, quien determina el sentido de todo lo que es. "La relación del hombre a la esfera sobrehumana es invertida en su sentido verdadero y combada hacia atrás, de vuelta hacia el hombre" (FINK, 2016a, p. 18). Desde este momento, el ser humano y sus motivaciones e intereses subjetivos resultan el origen de los productos y sentidos culturales que se encontrarían proyectados en la filosofía, el arte y la religión. El hombre deviene, así, la medida y la meta de todas las cosas. En el centro de la religión ya no está el misterio de lo divino ni tampoco lo sagrado, sino la interioridad subjetiva humana y su necesidad de consuelo en relación con la muerte o la miseria de la existencia. En el centro del arte no está la obra como manifestación de belleza, sino las motivaciones psicológicas del artista y las preferencias estéticas de los consumidores de arte. En el centro de la filosofía no está lo absolutamente verdadero, el fundamento de que todo ente acaezca y sea lo que es, sino la originalidad de un pensamiento capaz de desarrollar un criterio seguro que deslinde los conocimientos provistos por la ciencia y los sistematice. Pero, "filosofía, arte y religión no surgen de la desesperación, la vanidad o la inseguridad, no surgen de la necesidad de seguridad, ornamentación o consuelo" (FINK, 2016a, p. 18). No tienen su origen en la tendencia narcisista que ve en el hombre y sus intereses la medida de todas las cosas. Antes bien, nos vemos impelidos a ellos cuando nos encontramos

sumidos en el entusiasmo, "donde el hombre no es dador de medida (*maßgebend*), sino adoptador de medida (*maßnehmend*)" (FINK, 2016b, p. 523). En efecto, el hombre se abre al arte, la religión y la filosofía en el entusiasmo; y el entusiasmo es aquel modo de ser del existente en que este es arrancado fuera del ámbito cerrado de sus intereses e inclinaciones subjetivas finitas y elevado más allá y fuera de sí por lo que lo trasciende; por lo que denominamos lo divino, que se hace "presente" como carencia, de modo tal que el humano tiende a eso de lo que carece como el norte y la medida a la cual orientar su existencia entera. En y gracias al entusiasmo "deviene el ser-ahí (*Da-sein*) humano en cierto modo un ser-fuera (*Weg-sein*)" (FINK, 2016a, p. 19), toda vez que el hombre encuentra fuera de sí la razón de ser de su existencia. Como observa Cesarone (2015, p. 297), "el hombre tiene una naturaleza excéntrica, su posibilidad suma le es dada propiamente por el no ser en sí, por tener, a diferencia del animal, un punto de equilibrio en lo externo". Esa posibilidad suma le es abierta, entonces, desde lo divino que le sobreviene y entusiasma, impeliéndolo hacia un punto de referencia y un fundamento último exterior a o excéntrico respecto de sí, que orienta el conjunto de su existencia. En el entusiasmo no se trata, pues, de un hombre que se diviniza, sino de lo divino que adviene al hombre. Ese advenir funge como la condición trascendental sobre la base de la cual es posible el entusiasmo: aquella condición última que hace posible que el entusiasmo se dé tal cual se da. De allí que sea necesario ahondar en esto divino que se da en nosotros.

2.3 El entusiasmo y "el hombre divino en nosotros"

La idea del hombre divino, que despliega la comprensión etimológica del entusiasmo como aquel pathos en el cual el hombre lleva lo divino en sí, la desarrolla Fink, ante todo, en el texto *Natur, Freiheit, Welt*. Allí, el filósofo toma como punto de partida la distinción kantiana entre ideas e ideal. Las ideas, como es sabido, son representaciones de la razón humana, que, en su búsqueda de un fundamento sistemático último de todos los conocimientos del entendimiento, tiende a sobrepasar los límites de la experiencia y suponer totalidades incondicionadas que unifican toda experiencia posible, pero que no poseen el carácter de conocimiento objetivo. De las ideas se distinguen los ideales. Kant "comprende el ideal como un ente particular, no accesible en ninguna experiencia, pero pensado en concreto y en individuo — ningún hecho ni horizonte de hechos, sino un ser que es de modo ideal, aun cuando él no esté dado" (FINK, 1992, p. 187). Ejemplo del ideal es el sabio consumado, a saber, un hombre que solo existe en el pensamiento, pero que es completamente congruente con la representación ideal de la sabiduría. Para Kant, la razón humana,

por su propia naturaleza, no solo tiene conceptos cósicos e ideas, sino que se halla orientada también hacia ideales, esto es, apunta hacia representaciones de humanos congruentes con una idea que solo existen en el pensamiento. A los ideales, así concebidos, los denomina Fink (1992, p. 187) "*Gedanken-Mensch*", es decir, un humano que existe como pensamiento. Para el filósofo de Constanza, lo determinante de esta noción kantiana de ideal es, precisamente, "el modo de ser del ideal con el que es susceptible de medirse la existencia humana" (FINK, 1992, p. 187). Esta comprensión resulta determinante en tanto el ideal se da como la medida que orienta, regla y conduce a las acciones humanas, es decir, como la representación concreta e individual del paradigma humano hacia el que el hombre tiende, en cuanto constituye la consumación o plenitud de su propia humanidad. Este *Gedanken-Mensch* no es el producto de una quimera; no es el resultado caprichoso de la actividad de una fantasía descontrolada. Antes que la de su producción arbitraria, para Fink (que se vale aquí de una expresión kantiana) nuestra relación originaria con el ideal asume la forma de una relación con "*el hombre divino en nosotros*", esto es, con una medida puesta en y padecida por el hombre, constitutiva de la propia índole de su ser, en referencia a y en dirección hacia la cual mide, compara y juzga la realización de ese ser, aun cuando este ideal nunca pueda ser alcanzado por completo.

Fink observa que, si el hombre existe como una relación, esto no significa tan solo que sabe de su propio ser y se relaciona a sí en sus relaciones con los otros hombres y las cosas, sino también que se relaciona con el hombre divino que lleva en sí. Esta relación es la que constituye la medida y meta de todas sus demás relaciones y les da sentido. Sin embargo, los ideales, como el hombre divino que los encarna, no se supeditan al libre arbitrio humano ni se cambian a gusto del consumidor, cual si fuesen un vestido. Lo inverso es el caso. Son ellos quienes "ya desde siempre tienen poder sobre la humanidad y la mantienen en curso" (FINK, 1992, p. 187). Es verdad que son voliciones aspirativas, pero no voliciones en las que el hombre elige lo que se le viene en gana, sino que son —y aquí Fink recurre a Nietzsche— voliciones de la voluntad de poder. Fink no concibe, empero, esta voluntad como voluntad humana. "La voluntad de poder no es una aspiración humana de poderío subjetivo" (FINK, 1992, p. 187). La voluntad de poder es una voluntad cósmica. Es la voluntad (o podríamos decir el ímpetu) del cosmos de desarrollar, con la mayor plenitud posible y hasta que agoten sus posibilidades finitas, todas las figuras que desde él advienen al ser. En tal sentido, afirma Fink (1992, p. 188) que la voluntad de poder es el empeño por realizar "la dinámica cósmica, que impera a través de todo ente —la dinámica que, desde la potencia vital primigenia, deja surgir figuras finitas, hace que se incrementen en su ser y de nuevo las descompone". El hombre

divino en nosotros es, entonces, el modo en que el mundo acontece en la existencia como movimiento ontogénico desde el cual todo adviene, se espacia y temporaliza; y desde el cual también todo tiende a "ser-para" realizar, con la mayor plenitud posible y en correlación con todos los demás entes intramundanos, las posibilidades siempre finitas de ser (y no de *su* ser) de *todo* lo que es. De ahí que pueda afirmar el filósofo que el hombre vive en relación con el hombre divino en él, no cuando se pretende divino o superior, sino "cuando vive en correspondencia con el mundo — cuando participa en el juego del cosmos" (FINK, 1992, p. 188). Así concebido, como señala Natalie Depraz (2006, p. 111), "lo divino en el hombre resulta sin dudas des-subjetivizado". Lo mismo ocurre con el ideal, que el hombre divino representa y que rige como medida la dinámica fundamental de la existencia humana, pues este ideal se retrotrae a y nos guía hacia la unidad originaria y originante del cosmos y hacia el sentido de su imperar. Teniendo en cuenta lo antedicho, bien puede afirmarse, de nuevo con Depraz (2006, p. 112), que "la mundanidad del hombre es su interna divinidad". Con esta concepción de la divinidad, Fink procura pensar una relación con lo divino —aquella relación a la que el hombre se ve impelido por el pathos del entusiasmo— que conjugue inmanencia y trascendencia y que, de ese modo, supere su oposición. "El Dios cosmológico no es trascendente ni inmanente" (DEPRAZ, 2006, p. 112), sino que es la trascendencia del cosmos que irrumpe en el interior del hombre mismo. Esa irrupción acontece, por excelencia, reitero, en el entusiasmo. A través de esta mundanidad "divinizada pero no convertida en ídolo" (DEPRAZ, 2006, p. 112), Fink abre la posibilidad de una comprensión no ontoteológica de la metafísica, pero también la de una religiosidad no confesional y primigenia[4], inherente al hombre y congruente con la perspectiva de su propia filosofía cosmológica. Se trata de una religiosidad que es vivida como interpelación inmanente a participar de la obra cosmológica divina que nos trasciende. Es la interpelación del hombre divino en nosotros que se despierta en el entusiasmo y "que nos atrae una y otra vez como el ideal de dar forma a la vida" (HILT, 2023, p. 111).

La cuestión del "hombre divino en nosotros", como forma concreta que asume en la existencia el ideal cosmológico de ser para dar la mejor forma posible a la vida, y la cuestión del entusiasmo están, pues, en estricta correlación. El entusiasmo es

[4]Es cierto, como afirma Zaborowski, que, cuando Fink habla de religión o de lo divino, no juegan ningún rol ni el judaísmo ni el cristianismo. Ahora bien, de ningún modo concuerdo con pasar de esa afirmación a sostener que "cuando Fink se refiere a la religión, él lo hace a formas tempranas de la religión que en el presente del siglo XXI no tienen ninguna significación" (ZABOROWSKI, 2023, p. 94). En mi opinión, la —más que religión— religiosidad a la que abre la concepción de Fink del entusiasmo y de lo divino en el hombre es una religiosidad constitutiva del ser humano y no histórica. Como tal, sigue siendo altamente significativa y relevante para comprender un sentido originario y no confesional de lo divino.

el temple a través del cual se manifiesta la inmanencia en el hombre de ese ideal trascendente, moviéndolo a elevarse por encima de sí, por encima de su absorción en la cotidianidad y en sus intereses personales y apetencias, para ser para el mundo todo. Dicho de otro modo, para *ser significativo* para que el ser de lo que es alcance una mayor plenitud y, así, *justificar* la propia existencia. Él marca el punto de inflexión en que lo divino en el hombre deja de manifestarse como una mera carencia, vivida pasivamente, para transformarse en una aspiración que mueve a la existencia y la convierte en un compromiso activo por dar forma a la vida. Por ello el entusiasmo (*Enthusiasmus*), en este, su sentido cosmológico genuino, debe distinguirse de la mera exaltación (*Begeisterung*) narcisista por alcanzar una meta subjetiva surgida de un interés individual. En el último caso el movimiento que provoca la exaltación vivida en el interior del hombre parte del hombre mismo y termina en él. Se mantiene en el círculo de la inmanencia. En el caso del movimiento generado por el entusiasmo, que, en tanto temple, también es vivido en la inmanencia, este movimiento parte de fuera de sí, en cuanto el entusiasmado se experimenta aferrado por una pasión que le sobreviene desde más allá de sí mismo; y termina, también, fuera de sí, en cuanto se haya abocado a ser para realizar su obra y participar, así, en la gesta de plenificación del ser y del sentido del mundo. En términos de Fink (2016a, p. 20): "El caer hacia afuera de sí [del entusiasmo] se muestra como un ser desplazado de sí en el interior del ser humano". Desplazado de sí no hacia una vida infinita. El hombre no puede convertirse en Dios. Solo puede, por momentos, llevar algo divino en sí. Desplazado a una vida también finita, pero que supere su encierro narcisista en sí y en sus intereses egoístas de autoafirmación, para ser en favor de la renovación y enriquecimiento de lo que es. A partir de esta diferenciación con la mera exaltación y de la comprensión de lo divino en nosotros como condición de posibilidad del surgimiento del entusiasmo puede entenderse mejor la aguda determinación del sentido del fenómeno realizada por Fink (2016a, p. 21): "El entusiasmo es la autosuperación finita de la finitud".

3. A modo de conclusión: la significación del entusiasmo

3.1 La significación cosmológico-religiosa

En su excelente estudio sobre lo divino en el marco de la diferencia cosmológica finkeana[5] se pregunta Virgilio Cesarone (2011, p. 319) "qué alojamiento puede ser pensado —si es que alguno puede serlo— para lo divino en la diferencia cosmológica". En mi opinión, el alojamiento o morada de lo divino y, consecuentemente, de la religiosidad humana, en el contexto del pensamiento finkeano, es el entusiasmo. Para una mejor comprensión de esta afirmación y su alcance es necesaria una precisión previa.

Por cierto, es menester reconocer que, en la perspectiva cosmológica del autor, no parece fácil encontrar un lugar para que un ente intramundano se revele en una determinada circunstancia histórica como un ser infinito, trascendente y creador del mundo: como Dios. Y ello porque, para Fink, el mundo es aquel movimiento ontogénico que hace ser y lleva al aparecer a todo lo que es y aparece; y, ante todo, al espacio-tiempo en el que cualquier ente intramundano puede ser y aparecer. Es imposible, entonces, una trascendencia respecto del mundo, porque el mundo es lo que trasciende y precede a todo ente intramundano. Por otro lado, aquel ente particular que se revelase como Dios resultaría, también, una mónada, esencialmente diferente de los otros entes intramundanos. En tanto distinto de y contrapuesto a los demás, el Dios revelado no alcanzaría la infinitud divina del imperar del mundo, que a todo abarca y en todo se hace presente.

Ahora bien, hecha esta precisión, la circunstancia de que no sea fácil compatibilizar la concepción cosmológica de Fink con las distintas formas confesionales del monoteísmo no significa, en modo alguno, que en su pensamiento no haya lugar para lo divino ni para la religiosidad. Este lugar —lo anticipamos— es, *antes que la fe en un ente, el entusiasmo por y para que el ente sea.* Y ello porque —insisto— en el entusiasmo se despierta aquel hombre divino que habita en nosotros, expropiándonos de nosotros mismos, del encierro en sí, e impeliéndonos a una autosuperación

[5]Fink antepone a la diferencia ontológica heideggeriana entre el ser y el ente la diferencia cosmológica entre el mundo y los entes intramundanos. Según esta diferencia, el mundo, como decíamos más arriba, no es un ente gigante que contiene a los demás, ni la suma de todos los entes, ni una idea a priori del sujeto, ni el horizonte máximo de la percepción. Mundo es el proto-fundamento indecible que todo traspasa, todo abarca y desde cuyo movimiento ontogénico —movimiento que él no tiene, sino que es— todo emerge, se individúa y, también, perece. "La diferencia entre mundo y aquello que en él es la llamamos *diferencia cosmológica*" (FINK, 1985, p. 106).

finita que pone la existencia al servicio de la verdad (filosofía), de la belleza (arte) y de la sacralidad (religión) de la vida y del acontecimiento de ser. Sería necesario, sin embargo, determinar, primero, con mayor exactitud en qué sentido esta autotrascendencia o autosuperación finita que acaece en el entusiasmo es de índole religiosa; y, segundo, en qué medida podemos hablar de algo en verdad divino como condición del darse del entusiasmo. Solo a partir de esas dos precisiones será posible determinar la significación religiosa de la noción cosmológica finkeana de entusiasmo.

En lo que a la primera de ellas respecta, la atinente al carácter religioso del entusiasmo, debe decirse que en él no se da necesariamente una revelación positiva en la que se funde o pueda fundarse una confesión religiosa determinada. Sin embargo, en el entusiasmo sí se revela la *religiosidad* humana o, si se lo prefiere, una dimensión religiosa originaria constitutiva de la existencia. Y ello en dos aspectos. Por un lado, en él se reconoce la estructura formal del *re-ligare*. Por otro, una tensión o impulso hacia la trascendencia y plenificación de la creación: un impulso, si se admite esta palabra, redentor. Respecto de la estructura formal del *re-ligare* recordemos que en el entusiasmo se experimenta un padecimiento, una ocurrencia, el sobrevenirle al hombre de una pasión a la que se encuentra ligado. Se trata de una pasión que lo aferra, interpelándolo a comprometerse por entero y poner la realización del conjunto de su ser al servicio de la mayor, aunque siempre finita, plenitud posible del ser de lo que es. La realización de la existencia entusiástica no es, entonces, sino un renovado asumir la pasión padecida y, así, un volver a ligarse con aquello que, desde afuera del existente, se ligó a él primero, llamándolo a justificar y, en ese preciso sentido, "salvar" su existencia. Respecto del impulso de trascendencia, no es menester insistir demasiado en lo que hemos venido desarrollando a lo largo de todo el texto. Aquello a lo que me veo interpelado es a trascenderme a mí mismo, a autosuperarme, saliendo de mi encierro en mis intereses inmediatos y comprometiéndome en ser-para la verdad, la belleza y lo sagrado; dicho de otro modo, comprometiéndome a ser para la mayor plenitud posible del ser de lo que es. En efecto, en el entusiasmo me siento interpelado a ir más allá de mí mismo y participar activamente en la obra continua de la creación. Ciertamente, es una trascendencia finita. El hombre experimenta el impulso de trascendencia en sí mismo y no pasa a ningún "otro plano", porque no hay ningún otro plano que el mundo y porque aquellas figuras de la vida y del ser a las que el entusiasmado hace ser y da forma son también finitas. Pero, en su finitud, el ejercicio de la trascendencia se liga con lo infinito, que no es un cierto ente, sino el ímpetu incesante de originar y configurar formas siempre finitas de la vida y del ser, que impera en y atraviesa el cosmos todo, en cuanto este acontece como un movimiento ontogénico ilimitado, omniabarcante y continuamente renovado.

En lo que respecta a la segunda precisión, relativa al carácter divino de aquello con lo que el hombre se encuentra religado en el entusiasmo, podría levantarse la objeción del panteísmo o, incluso, de idolatría del mundo. La dimensión religiosa del entusiasmo resultaría, entonces, degradada, pues aquello a lo que se experimenta remitido el hombre en él es, en definitiva, el mundo. Esto último es cierto, pero hay que recordar que, para Fink, el mundo ni es un ente ni es el conjunto de los entes, por lo que no hay aquí idolatría hacia ente alguno ni tampoco adoración panteísta de la suma de los entes. "Mundo", en cambio, alude, sin poder nunca decirlo del todo, a lo que hace ser a cada ente y permite que todos ellos configuren un cosmos. Si se entiende "mundo" como aquello inefable de donde y en donde todo lo que es viene a la luz, que en todo impera, haciendo que todo se configure como una totalidad armónica, y que a todo traspasa como infinito ímpetu creativo de ser y de plenificación del ser, entonces, con el propio Cesarone (2011, p. 318), podemos colegir "que no se puede excluir que la epifanía de lo divino acaezca en el cosmos". Tampoco puede excluirse, agregaría yo, que, como impulso cósmico, lo divino se ligue al hombre en el fenómeno del entusiasmo.

Como experiencia de religación con lo divino, en el entusiasmo se revela en el hombre una dimensión originaria, a la vez religiosa y cosmológica, de la existencia. Esta revelación no es equiparable —dijimos— a las revelaciones históricas positivas que han dado origen a las grandes religiones monoteístas. Pero cabe dejar abierta la pregunta acerca de si esta religiosidad originaria del entusiasmo no está de modo tácito implícita como presupuesto en el que ancla lo propiamente religioso de las religiones. A favor de una respuesta afirmativa aboga, en primer lugar, el llamado, vivenciado en el entusiasmo, a participar en la obra continua de enriquecimiento de la creación; la interpelación a trascenderse y justificar o "redimir", así, el sentido de la propia existencia. Aboga, también, en la misma dirección, esa suerte de "estremecimiento sagrado" que asalta al hombre en el entusiasmo, cuando toma conciencia de hallarse "de cara a su estar entregado a poderes y potencias numinosas" (GREINER, 2008, p. 305). Finalmente, respalda esta posibilidad la idea del hombre como hecho a imagen y semejanza de Dios. Tal semejanza con Dios no puede radicar en una propiedad común, al modo en que dos cosas son similares por compartir pasivamente una forma o color. La semejanza reside en la impronta humana de llegar a ser o volverse similar a lo divino mismo. Tal semejanza acontece en la vida supremamente bienaventurada: aquella que, a través de su ejecución, "busca llegar a ser tanto como sea posible una imagen (*Abbild*) finita, pasajera y mortal del Dios inmortal y consumado" (FINK, 1987, p. 194). Me pregunto si no convergen en movernos a esta vida, que pretende reproducir hasta donde fuera posible la vida divina, tanto

el entusiasmo en su sentido más genuino como el propio cristianismo.

3.2 La significación ética: la libertad

En su ensayo sobre la esencia del entusiasmo, Fink (2016a, p. 21) realiza una declaración sorprendente: "El entusiasmo es antes que nada el autosacrificio de la libertad humana". Para comprender la relación esencial entre entusiasmo y libertad es necesario especificar qué modo de la libertad se sacrifica en el entusiasmo o, lo que es lo mismo, cuál es el sentido de la libertad para aquellos que no experimentan o se niegan a asumir la interpelación padecida en el entusiasmo. Pues bien, en la medida en que el hombre renuncia expresamente o le da la espalda al entusiasmo, a través del cual se halla convocado por lo divino, "él permanece en el centro del mundo, como si fuera lo supremamente ente, la medida y lo que da medida a todo lo que es" (FINK, 2016a, p. 22). Todo ente aparece ahora ante él en el modo de ser de lo que le sirve o no le sirve, de la inutilidad o la utilidad, de lo que le place o no le place. La significatividad y el sentido de lo que se da resultan, así, reducidos a la relación que lo que se da guarde con los intereses y voluntad del sujeto. Correlativamente, la libertad se restringe al ejercicio del libre arbitrio, regido este, a su vez, por la autoafirmación de intereses y apetencias subjetivas. "La más alta posibilidad de una humanidad prisionera de sí y cerrada contra el entusiasmo es la existencia puramente por mor de sí misma: la libertad negativa de la mera independencia" (FINK, 2016a, p. 22). Queda ahora claro que la "libertad" autosacrificada en el entusiasmo es la libertad degradada a la condición de mero libre arbitrio, es decir, del ejercicio arbitrario de la potestad de elegir esto o lo otro; y de apoderarse y determinar, así, por sí mismo, el ser de lo otro y de los otros. Se trata de la falsa libertad de aquel que no puede salir de sí y existe encerrado en y prisionero de los apetitos e intereses finitos que lo determinan. Esta comprensión antropocéntrica y ególatra de la libertad opera como una suerte de barrera o trinchera contra el entusiasmo y puede ser descripta, tal cual lo hace Fink (2016a, p. 22), como "la finitud que se fija a sí misma".

En cuanto el entusiasmo es un pathos excéntrico, que expropia al sujeto de sí y lo interpela desde la supra-potencia (*Übermacht*) de lo divino a ir más allá del servicio a sí mismo, él exige el sacrificio de esta "libertad negativa", que, en realidad, es esclavitud respecto de sí. Por contrapartida, pone al existente de cara a un sentido genuino y positivo de la libertad: el de ser al servicio de la consumación del ser de todo lo que es. Es precisamente allí donde la esencia ontológica del entusiasmo adquiere una significación ética concreta. Dicho de otro modo, en el entusiasmo, en virtud de su propia índole, se realiza la libertad como el libre compromiso (libre,

porque la pasión del entusiasmo es asumida libremente y no aceptada como una determinación natural) de poner el propio ser en favor de la emergencia y de la mayor consumación posible de todo lo que es. Ser libre del propio egoísmo gracias al entusiasmo implica, consecuentemente, ek-sistir en tensión hacia lo verdadero, lo bello y lo sagrado. Así concebida, la libertad presupone el desasimiento de todo querer, todo tener y todo interés subjetivo para entregarse o vaciarse por completo al servicio de la plenitud del ser de todo ente. Y es por ello que el entusiasmo implica una actitud ética del entusiasmado respecto de aquello por lo cual se entusiasma. Dicha actitud asume el sentido positivo de impulso de creatividad, enriquecimiento y superación, pero no de sí mismo, sino del universo todo, tal cual este me sale al encuentro en una *situación ambiental, cultural y social siempre concreta*. El ejercicio, durante el entusiasmo, de esta libertad genuina, en cuanto no es una libertad prisionera de los propios apetitos, deviene, a mi modo de ver, una forma no confesional de *kénosis*, es decir, de vaciamiento de sí mismo y del propio poder e intereses para ser en beneficio del ímpetu de creatividad, de enriquecimiento y de despliegue de las posibilidades de ser de todo lo que es —de lo divino—. Se trata de un vaciarse de todo interés egoísta y del afán de autoafirmación a cualquier costo, para que la obra de su libertad, con la que la existencia del entusiasmado se compromete por entero, sea en bene-ficio y al servicio de que el cosmos, en la situación concreta que me sale al encuentro y en la medida de lo finitamente posible, despliegue de modo coordinado y armónico las potencialidades de ser y de sentido en él latentes. En ello radica, a mi modo de ver, la significación, a la vez cosmológica y ética, de la noción de autosacrificio de la libertad propia de la concepción finkeana del entusiasmo. Ciertamente dicha significación no se halla expresa en los propios textos de Fink, pero sí se encuentra latente o implícita, y resulta susceptible de ser desplegada por medio de la interpretación. El entusiasmo actuaría, entonces, como un punto de inflexión que reorienta la libertad y la modifica, exigiendo la renuncia al libre arbitrio meramente negativo, para transformarla en positiva, es decir, en *kénosis* de sí y en beneficio de todos y de todo aquello con lo que el poseído por el genio del entusiasmo se relaciona. Por ello, puede afirmar Fink (2016a, p. 24) que "el éxtasis del entusiasmo se completa a sí mismo en el retorno del genio hacia su pueblo". Por ello también, "los atrapados por el entusiasmo no tienen derecho a reclamar ni la gloria ni el eco histórico" (FINK, 2016a, p. 24).

Lo divino en el entusiasmo "toca la libertad humana, la interpela y exige del hombre libre una respuesta a la experiencia conmocionante" (GIUBILATO, 2017, p. 163). El hombre es llamado "a abrirse, a darse libremente a sí mismo" (GIUBILATO, 2017, p. 163). Apertura y dación que alcanzan su sentido más elevado, a la vez

cosmológico y ético, como *kénosis*. Pero la respuesta puede pervertir el sentido del llamado. El entusiasmo porta consigo también un riesgo: "El peligro de la profunda caída en sí, el peligro de la soberbia" (FINK, 2016a, p. 24). Fink mienta aquí el riesgo luciferino de creerse el origen y la meta del propio entusiasmo: el riesgo de creerse un Dios. De tal peligro solo puede salvarnos la constante conciencia de que el mundo no es para nosotros, sino que nosotros somos para el mundo.

En algún momento de la existencia, repentinamente, "como un meteoro en la noche" (FINK, 2016a, p. 13), sobreviene el entusiasmo. El fulgor que lo acompaña ilumina el oscuro laberinto en que se encierra la libertad humana. Su luz la abre hacia el horizonte infinito del universo. Es responsabilidad del hombre levantar la vista al cielo y dirigir la mirada hacia la centella que sobre él se precipita.

Referencias

CESARONE, V. Vom Göttlichen aus der kosmologischen Differenz her. En: NIELSEN, C. y SEPP, H. R. (eds.). **Welt Denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks**. Freiburg/München: Alber, 2011, p. 308-319.

CESARONE, V. Eugen Fink: Prossimità e(-poché) distanza. Dalla fenomenologia trascendentale alla filosofia speculativa. **Archivio di Filosofia,** Pisa/Roma**,** v. 83, n. 1-2, p. 287-297, 2015.

CHERNAVIN, G. Die flimmernde Natur der Doxa. Zwischen Gefangenschaft und Durchbruch der Befangenheit. En: NIELSEN, C. y SEPP, H. R. (eds.). **Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis**. Freiburg/München: Alber, 2019, p. 90-101.

DEPRAZ, N. Die Frage des Ideals an Hand des Ausdrucks «der göttliche Mensch in uns/ in sich». En: BÖHMER, A. (ed.). **Eugen Fink. Sozialphilosophie-Anthropologie-Kosmologie-Pädagogik-Methodik.** Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, p. 103-113.

FINK, E. **Einleitung in die Philosophie**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985.

FINK, E. **Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987.

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

FINK, E. Vom Wesen des Enthusiasmus. En: FINK, E. **Gesamtausgabe, v. 5/2: Sein und Endlichkeit. Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit**. Ed. R. Lazzari. Freiburg/München: Alber, 2016a, p. 11-25.

FINK, E. Notizen zum Vortrag «Vom Wesen des Enthusiasmus» (1940). En: FINK, E. **Gesamtausgabe, v. 5/2: Sein und Endlichkeit. Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit**. Ed. R. Lazzari. Freiburg/München: Alber, 2016b, p. 523-526.

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

GREINER, A. **„Im brunnentiefen Grund der Dinge". Welt und Bildung bei Eugen Fink**. Freiburg/München: Alber, 2008.

HILT, A. Die sozialethische Dimension des Grundphänomens «Spiel». En: ZABOROWSKI, H. y HILT, A. (eds.). **Oase des Glücks.** Freiburg/München: Alber, 2023, p. 99-112.

KERCKHOVEN, G. van. Vorfragen zum Phänomen-Begriff bei Eugen Fink. En: SEPP, H. R. y WILDERMUTH, A. (eds.). **Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth-Eugen Fink-Jan Patočka.** Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, p. 113-129.

LAZZARI, R. Nachwort des Herausgebers. En: FINK, E. **Gesamtausgabe, v. 5/2: Sein und Endlichkeit. Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit.** Ed. R. Lazzari. Freiburg/München: Alber, 2016, p. 691-715.

NIELSEN, C. Kategorien der Physis. Heidegger und Fink. En: NIELSEN, C. y SEPP, H. R. (eds.). **Welt Denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks**. Freiburg/München: Alber, 2011, p. 154-183.

NOVOTNÝ, K. **Welt und Leib. Zu einigen Grundmotiven der Phänomenologie**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2021.

ZABOROWSKI, H. «Die Wüste wächst»? Zu einem bemerkenswerten Schweigen in Oase des Glücks. En: ZABOROWSKI, H. y HILT, A. (eds.). **Oase des Glücks.** Freiburg/München: Alber, 2023, p. 87-98.