



## NOTAS SOBRE O PROJETO DA FENOMENOLOGIA MEÔNTICA DE EUGEN FINK

Notes on Eugen Fink's Meontic Phenomenology Project

ANNA LUIZA COLI\*

Notas sobre el Proyecto de una Fenomenología Meóntica de Eugen Fink

**Resumo:** Partindo de um recorte muito específico e que privilegia o problema da *constituição*, o presente artigo pretende apontar os pilares argumentativos do que podemos chamar de “projeto de fenomenologia meôntica”, que Fink desenvolveu em diálogo e ao mesmo tempo em confronto com a fenomenologia de Husserl, de quem foi o último assistente e principal colaborador. A intenção do artigo é mostrar como o problema da constituição – ou, na formulação imortalizada pela fenomenologia francesa, “o problema da origem do mundo” – foi sendo delineado já em *Presentificação e Imagem* e aparece de modo mais claro na obra mais importante desse período, a *IV. Meditação Cartesiana*, mas também – e, talvez de modo mais impactante para a recepção francesa da fenomenologia husserliana – no famoso artigo publicado em 1933 na *Kant-Studien*. Por fim, defendo que, diante do problema da constituição/origem do mundo, a fenomenologia de Fink se deixa compreender melhor pelo predicado ‘meôntica’, rompendo com a determinação husserliana de uma fenomenologia ‘transcendental’.

**Palavras-chave:** fenomenologia meôntica; constituição; imagem; transcendental.

**Abstract:** Starting from a very specific cut-out that privileges the *constitution* question, this paper intends to point out the argumentative pillars of what we can consider to be the “meontic phenomenology project”, which Fink developed both in dialogue and in confrontation with Husserl’s phenomenology, of whom he was the last assistant and main collaborator. The intention is thus to show how the question about constitution – or, in the formulation immortalized by French phenomenology, “the problem of the origin of the world” – has been outlined in *Presentification and Image* and appears more clearly in the most important work of that period, *IV. Cartesian Meditation*, but – perhaps even more decisively for the French reception of Husserlian phenomenology in general – in the famous article published in 1933 in the *Kant-Studien* as well. Finally, I argue that, in light of the problem of constitution/origin of the world, Fink’s phenomenology shall be better understood by the “meontic” predicate instead of “transcendental”, once that Fink resist the classical Husserlian definition of a “transcendental phenomenology.”

**Keywords:** meontic phenomenology; constitution; image; transcendental.

**Resumen:** Partiendo de un recorte muy específico que privilegia el problema de la constitución, este artículo pretende señalar los pilares teóricos de lo que podemos llamar el “proyecto de fenomenología meóntica”, que Fink desarrolló a través de un diálogo y a la vez de una confrontación con la fenomenología de Husserl, del cual fue el último asistente y principal colaborador. La intención del artículo es mostrar cómo el problema de la constitución – o, en la formulación inmortalizada por la fenomenología francesa, “el problema del origen del mundo” – ya fue esbozado en *Presentificación e Imagen* y aparece más claramente tanto en la obra más importante de este período, la *VI Meditación cartesiana*, como en el famoso artículo de 1933 publicado en los *Kant-Studien*, que fue quizás aún más importante para la recepción francesa de la fenomenología husserliana. Por último, sostengo que, frente al problema de la constitución/origen del mundo, la fenomenología de Fink es mejor comprendida a partir justamente del adjetivo “meóntica”, rompiendo con la determinación husserliana de una fenomenología “transcendental”.

**Palabras clave:** fenomenología meóntica; constitución; imagen; transcendental.

\* Bergische Universität Wuppertal / Charles University Prague  
Email: annaluzacoli@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3008-7541>



## Introdução

Falar sobre o “projeto de uma fenomenologia meôntica” na obra de Fink envolve, de início, duas questões principais cujo esclarecimento é tão urgente quanto necessário. Em primeiro lugar, envolve a assunção de uma perspectiva interpretativa geral da obra de Fink que a compreende em dois momentos – ou, por assim dizer, em dois *projetos* –, os quais podem ser, em alguma medida, cronologicamente dispostos, muito embora não se trate, a meu ver, de uma questão meramente cronológica. Nessa perspectiva, portanto, poderíamos falar de um projeto claramente fenomenológico, desenvolvido por Fink no período de colaboração com Edmund Husserl, de quem foi o último assistente e mais importante colaborador. Encarregado por Husserl de sistematizar e dar uma forma final aos seus manuscritos sobre o tempo – os famosos *Manuscritos de Bernau*, escritos por Husserl num curto período entre 1917-18 –, Fink dedicou-se inicialmente ao problema do tempo na fenomenologia, problemática esta que em grande medida balizou a perspectiva a partir do qual Fink se situou – criticamente, diga-se de passagem – em referência ao solo sobre o qual Husserl vinha alicerçando sua fenomenologia. Pouco depois disso, contudo, Husserl o encarrega da revisão do texto das *Meditações Cartesianas*, preparado por ocasião do ciclo de conferências ministrado em 1929 em Paris e publicado inicialmente em francês, traduzido por Emmanuel Levinas e Gabrielle Pfeifer, mas em relação ao qual Husserl se mostrava ainda insatisfeito. Suas *Meditações Cartesianas* deveriam elucidar, ao público de língua alemã, o estágio mais atual do desenvolvimento da fenomenologia e de seu método, de modo a fazer frente à crescente popularidade de Heidegger e de sua analítica existencial na Alemanha. Fink não só revisou todas as meditações de Husserl, tendo proposto um texto inteiramente novo para a primeira meditação e inúmeras modificações para as demais, mas propôs ademais, como desfecho metodológico, uma sexta e última meditação, na qual o método de análise fenomenológico seria, por assim dizer, submetido ao escrutínio da própria análise fenomenológica. Embora tenha sido proposto, portanto, como o coroamento das *Meditações Cartesianas*, a *VI. Meditação* de Fink, também chamada de “fenomenologia da fenomenologia”<sup>1</sup>, representou a formulação mais acabada de um projeto que, afinal, acabou se distanciando muito das intenções originais das *Meditações Cartesianas* de Husserl. Como argumenta Ronald Bruzina, importante editor das *Obras Completas* de Fink, além de tradutor da *VI. Meditação* para o inglês, o texto de Fink representou um esforço de “descartesianização” das *Meditações Cartesianas* de Husserl (Bruzina, 1995, xxxviii-xxxix). É justamente nesse sentido, portanto, que tentarei argumentar no presente trabalho: o projeto fenomenológico cujo ápice encontra sua formulação na *VI. Meditação Cartesianana* de Fink, bem como em sua versão reduzida e compactada, a saber, o artigo *A filosofia fenomenológica de Edmund Husserl face à sua crítica contemporânea*<sup>2</sup> (Fink, 1966) de 1933, publicado na *Kant-Studien*, poderia ser compreendido, no contexto do pensamento de Fink, sob a égide da denominação de uma “fenomenologia meôntica”. Ao projeto de uma “fenomenologia meôntica”, a ser cronologicamente localizado no período de assistência e colaboração com Husserl entre os anos de 1927 a 1938, ano da morte de Husserl, seguir-se-ia um projeto “cosmológico”, desenvolvido por Fink a partir do início de sua carreira acadêmica e após o fim da Segunda Guerra Mundial, a partir, portanto, de 1946. As razões que nos permitem falar de dois projetos distintos são inúmeras e deixo, convenientemente, para outra ocasião. No presente artigo, portanto, tematizo apenas o projeto por assim dizer de “juventude” de Fink, desenvolvido junto a Husserl mas principalmente contra Husserl, e ao qual denomino “fenomenologia meôntica” em contraposição à “fenomenologia transcendental” de Husserl, pelas razões que apresentarei a seguir.

Em segundo lugar, falar de uma fenomenologia “meôntica” exige uma breve contextualização histórico-material do próprio conceito de “meôntico” ou, como Fink o emprega muitas vezes, de “Meôntica”. Esse conceito apareceu publicamente pela primeira vez apenas em 1976 – ou seja, após a morte de Fink, em 1975 – na ocasião da publicação da obra de Dorian Cairns (1976), *Conversations with Husserl and Fink*. Seu *debut* foi assim anunciado: “Fink está, por sua vez, mais inclinado a falar do transcendental como sendo *meôntico*, em vez de *ôntico*” (Cairns, 1976, 57)<sup>3</sup>. Até a publicação dos primeiros dois tomos contendo as

1 Esse modo de se referir à *VI. Meditação Cartesianana* tem sua origem na própria formulação de Fink, mas foi consolidada pela importante obra de Sebastian Luft (Luft, 2002). No §1 da *VI. Meditação*, lê-se: “A tarefa mais própria da *doutrina transcendental do método* é a de tornar compreensível todo o sistema dos questionamentos fenomenológicos, bem como a estrutura do procedimento metodológico, a dignidade e o estilo do *conhecimento transcendental* e da “ciência” fenomenológica, ou seja, é a tarefa de submeter o pensamento fenomenológico, que atua anonimamente no trabalho fenomenológico e em sua elaboração de teorias, à própria analítica transcendental e, assim, de completar a fenomenologia por meio da *autocompreensão transcendental final de si mesma*. Em outras palavras, a doutrina transcendental do método nada mais é que uma *fenomenologia da fenomenologia*” (Fink, 1988a, p. 8-9).

2 Tradução livre do título. No original: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, ainda sem tradução para o português.

3 Cairns faz, aqui, referência a uma conversa com Fink datada de 7 de dezembro de 1931. A passagem completa é bastante elucidativa: “The possibilities of a stone are not inherent in the stone, neither is the stone conscious of them. The possibilities of a man are not inherent in the man, though he may be conscious of them. Yet the possibilities of the transcendental consciousness must be inherent in that consciousness.”



notas de trabalho e estudo de Fink, reunidas no volume 3 das *Obras Completas* sob o título *Phänomenologische Werkstatt –* algo como “oficina fenomenológica”, em tradução livre –, o que aconteceu apenas em 2006 e 2008, respectivamente, não podíamos saber a que Cairns se referia com a afirmação acima. Em nenhum dos textos publicados em vida por Fink pode-se encontrar qualquer referência ao conceito *meôntico*. E há, todavia, toda uma arquitetura filosófico-conceitual em torno desse conceito que se descortina apenas nessas notas, como um centro gravitacional velado, escondido, mas em torno do qual se constrói toda a revisão da fenomenologia husserliana, seja na forma da revisão das *Meditações* ou do trabalho sobre o “livro do tempo”<sup>4</sup>, mas sobretudo em torno do qual se fundamenta um projeto filosófico inteiramente original e fundamentalmente crítico não apenas à fenomenologia de Husserl, mas que estabelece um diálogo igualmente crítico com a obra heideggeriana do final dos anos de 1920.

## O Problema da *Constituição* do Mundo

Dentre as razões que confrontaram Fink com a necessidade de buscar uma caminho alternativo em relação aos grandes posicionamentos filosóficos de Husserl e Heidegger, creio que podemos ressaltar duas em especial, como dois eixos de problemas principais aos quais os demais parecem estar submetidos, a saber, a *temporalidade* e a *constituição*, pensada enquanto *origem do mundo*. Com a questão da temporalidade, Fink em grande medida se aproxima de Heidegger e da estrutura das *ekstasis* temporais (Heidegger, 2012, p. 895) de modo a enfatizar a insuficiência da análise da temporalidade centrada na percepção temporal de objetos intencionais, i.e., de uma temporalidade essencialmente deduzida a partir da experiência temporal dos conteúdos intencionais.<sup>5</sup> Nesse sentido é de grande relevância considerar que a escrita da tese de doutorado, *Presentificação e Imagem*, foi concomitante ao início dos trabalhos sobre os *Manuscritos de Bernau* e sobre o “livro do tempo”, que coroaria a posição da fenomenologia sobre o problema do tempo e da temporalidade. Que essa fosse uma preocupação basilar das reflexões de Fink nesse período não configura, portanto, um mero acaso. Em janeiro de 1929 Fink já apresentava a Husserl uma “Disposição preliminar para as investigações de Edmund Husserl sobre a fenomenologia do tempo transcendental”<sup>6</sup> (Fink, 2008, p. 347-348). O trabalho sobre o “livro do tempo” e seus percalços permitem assinalar com muita precisão os pontos de discordância entre Fink e Husserl acerca da compreensão fenomenológica do problema da temporalidade. A profunda discordância sobre uma questão tão crucial foi textualmente atestada pelo próprio Fink quando, em 1968, Fink finalmente deposita o material posteriormente publicado como os *Manuscritos de Bernau* (Husserl, 2001) nos Arquivos-Husserl de Louvain e, em nota, reconhece as razões do fracasso do projeto sobre o “livro do tempo”. Ele registra:

A tentativa de elaboração da pequena base de manuscritos do conjunto dos manuscritos sobre o tempo de Bernau, nos anos 1932-35, fracassou: [...], porque para o editor [i.e., Fink] ficou claro que o tempo não poderia ser filosoficamente compreendido a partir da consciência de tempo, que o que ocorria aqui era uma inversão: o tempo (como tempo do mundo) é o que possibilita os objetos e o sujeito constituinte (Fink, 2008, p. 441).

Esse posicionamento tardio de Fink é, todavia, crucial porque lança luz sobre a concepção da temporalidade que já se fazia presente nas análises temporais de *Presentificação e Imagem*. Adentrar no problema específico da temporalidade exigiria, todavia, uma retomada minuciosa tanto da argumentação desenvolvida por Husserl nos *Manuscritos de Bernau* quanto de seus desdobramentos levados a cabo por Fink, o que exigiria, por sua vez, um trabalho muito mais amplo do que caberia expor aqui. Conveniente deixo o enfrentamento dessa complexa questão para uma ocasião futura, a fim de concentrar os esforços em torno do segundo grande eixo de questões enfatizadas aqui, qual seja, o problema da *constituição* ou da *origem do mundo*. Essa organização do posicionamento de Fink frente a Husserl e Heidegger a partir de dois eixos de problemas é certamente insuficiente na medida em que parece advogar em favor de uma independência entre eles, como se tratassem de dois problemas distintos e desconectados. Esses “eixos” estão, todavia, em profunda interlocução e interdependência, e a análise isolada que aqui se pretende do problema da *constituição* tenta resguardar o horizonte de sua convergência com a problemática da temporalidade, o que será assinalado sempre que possível e oportuno.

O problema da *constituição* é anunciado na Introdução à obra *Presentificação e imagem*, muito embora Fink aí se esquite de tratá-lo diretamente (Fink, 2019, p. 37). Ele reaparece de um modo travestido

Unless the whole distinction between possibility and actuality is *aufgehoben* <annulled> in the transcendental sphere, even as the notion of being is *aufgehoben*. Fink himself is inclined to speak of the transcendental as *meontic*, rather than *ontic*.”

4 Uma análise detalhada do projeto que ficou conhecido como “livro do tempo” (*Zeitbuch*) pode ser encontrada na introdução de Ronald Bruzina ao primeiro tomo da *Phänomenologische Werkstatt* (Fink, 2006). A fim de esclarecer o contexto em que as notas de Fink foram escritas, Bruzina apresenta os meandros desse projeto em três etapas. Cf. Bruzina, 2006, LI-LXXVII.

5 A crítica ao “pontualismo” das análises husserlianas é o tema fundamental que motiva a realocação do problema da *presentificação* em contraste com a apresentação em *Presentificação e imagem* (Cf. Fink, 2019), mas tema igualmente recorrente nas notas de estudo, em que Fink deixa entrever as consequências desse pontualismo para a arquitetura mais geral da problema da temporalidade na fenomenologia de Husserl (cf. Fink, 2006).

6 Tradução livre. No original: *Dispositionsentwurf zu Edmund Husserls Untersuchungen zur Phänomenologie der transzendentalen Zeit*. Cf. infra a tradução nesse mesmo volume.



e indireto na segunda e última seção dessa mesma obra, dedicada à consciência de imagem. Mas seu protagonismo se firma definitivamente no texto da *VI. Meditação Cartesiana* – anunciado, certamente, já nos materiais preparatórios para essa *sexta* Meditação (cf. Fink, 1988b) – e todavia, de modo ainda mais contundente e direto, no artigo de 1933 da *Kant-Studien*, *A filosofia fenomenológica de Edmund Husserl face à sua crítica contemporânea*, no qual Fink se propõe a apresentar o equívoco de interpretar o predicado “transcendental” da fenomenologia husserliana à luz do “transcendental” do criticismo kantiano e neokantiano. É nesse artigo que Fink registra a formulação que impactou definitivamente a recepção da fenomenologia husserliana no espaço francófono<sup>7</sup> que acolheu diante das ameaças da ascensão nazista na Alemanha, no qual afirma que a “questão fundamental da fenomenologia, [...] que revela sua oposição radical ao Criticismo, deixa-se formular como a pergunta pela origem do mundo” (Fink, 1966, p. 101).

De modo muito geral e meramente à guisa de contextualização do problema, podemos dizer que a fenomenologia husserliana, particularmente nesse período do final dos anos 1920<sup>8</sup>, pensava o problema da constituição primariamente como *constituição de sentido* (De Almeida, 1972, p. 9), o que de certa forma a desobrigava de um enfrentamento direto com a questão da origem do ser que nos aparece à consciência – da origem do *fenômeno*, portanto. No escopo dessa “ontologia formal” (Cf. Husserl, 1976) no qual o ser é aquele que recebe intencionalmente seu sentido noemático pela ação que sobre ele exerce a consciência, a questão pela origem daquilo que nos aparece enquanto fenômeno surge como um falso problema na medida em que

(...) eu, como alguém que reflete filosoficamente, não mantenho mais em execução, em validade, a crença natural de ser que é característica da experiência, [de modo que] o mundo não é para mim, em geral, outra coisa senão um ser que, num tal *cogito*, está consciente e vale para mim. Ele retira em exclusivo de tais *cogitationes* todo o seu sentido universal e específico, bem como a validade de ser (Husserl, 2013, p. 57-58).

Com o método da *epoché* fenomenológica e sua suspensão da validade ontológica do mundo como matéria a ser considerada na reflexão filosófica, Husserl se exime de colocar o problema da origem como um problema a ser enfrentado pela fenomenologia – ao menos essa parece ser o diagnóstico de Fink à época. Evidentemente que essa síntese do problema da constituição tal como ele aparece sob a ótica crítica de Fink não faz jus à complexidade que o problema assume no contexto do próprio pensamento husserliano. A intenção desse recorte é apenas mostrar que, enquanto Husserl parecia querer evitar a todo custo o problema do “começo” (De Almeida, 1972, p. 12-13), Fink parecia ver aí precisamente o calcanhar de Aquiles de sua fenomenologia (cf. Fink, 2006, p. 22-23).

Aqui caberia ainda uma demarcação importante: o problema que Fink nomeia como sendo o da “pergunta pela origem do mundo” não diz certamente respeito à busca pelo começo no sentido fenomênico do mundo, do seu vir-a-ser factual e a cadeia sucessiva dos fenômenos, mas consiste, ao contrário, na pergunta metafísica por aquilo que torna o ôntico e o fenomênico possíveis enquanto tais. Essa pergunta deve visar, portanto, não a própria dimensão ôntica, mas aquilo que a possibilita, e que não pode ser também ela ôntica. A pergunta pela origem do mundo visa, assim, a dimensão de algo não-ôntico ou, na formulação que Fink foi buscar a partir do radical *on* do grego antigo, de algo *me-on* – meôntico. Nesse sentido, portanto, “o mundo não ‘é’. A ‘mundanidade do mundo’ é um fenômeno me-ôntico” (Fink, 2006, p. 263). Ou ainda: “Apenas a apreensão meôntica da subjetividade absoluta revela a constituição como uma relação me-ôntica, não-ôntica; não como uma relação entre entes, mas como a relação ‘entre’ mundo (Ser) e ‘nada’; entre a origem e o caráter de ser originado” (Fink, 2008, p. 277). A pergunta pela *origem* do mundo recolocou em questão, no seio da fenomenologia, aquela que talvez tenha sido a grande frente de combate de todo o pensamento filosófico de Fink, qual seja, a reinserção do mundo no repertório do questionamento filosófico. De um modo talvez simplório, mas certamente didático, poderíamos comparar a centralidade que o problema do Ser – como problema esquecido pela tradição – assume para Heidegger, com o protagonismo que a questão do mundo e principalmente o *esquecimento do mundo* assume na obra de Fink em geral. E isso desde o início, como já claramente indicado na Introdução à obra *Presentificação e Imagem*, até seus últimos escritos, como a grande questão à qual se dirigem todos os esforços de sua filosofia. Nesse sentido, poderíamos dizer que, mesmo que essa resposta venha a sofrer uma mudança estrutu-

<sup>7</sup> Uma análise muito rápida já nos permite ter uma ideia do alcance desse artigo para a recepção da fenomenologia husserliana na França. Citemos, por exemplo, a passagem em que Derrida assim resume a questão: “A redução transcendental é o que dirige nossa atenção na direção daquele nada no qual a totalidade do sentido e o sentido da totalidade deixam aparecer sua origem. Isto é, segundo a expressão de Fink, a origem do mundo” (Derrida, 1967, 246); ou a seguinte passagem da introdução de Paul Ricoeur à sua tradução de *Ideias I* de Husserl: “A ‘questão’ de Husserl, escreve E. Fink, não é a mesma de Kant: Kant coloca o problema da validade para uma possível consciência objetiva: é por isso que ele permanece no interior de determinado recinto que é ainda a atitude natural. [...] A questão de Husserl, segundo Fink, é a questão pela origem do mundo (*die Frage nach dem Ursprung der Welt*)” Ricoeur, 1950, p. XXVII-XXVIII). Há também outros exemplos, como o volume *Que sais-je? La phénoménologie*, ou alguns excertos de Merleau-Ponty – sobre isso ver: Coli, 2016.

<sup>8</sup> É sempre muito difícil emitir juízos gerais sobre a fenomenologia husserliana, considerando sua constante reformulação e incessante busca de Husserl por recolocar e reconduzir alguns problemas centrais de seu pensamento. O foco dessa crítica é, em específico, o período da primeira formulação, em alemão, do texto que serviu de base às *Conferências de Paris*, de 1929, e que depois se tornou as *Meditações Cartesianas*, tal como publicadas no primeiro volume da coleção *Husserliana*.



ral, uma espécie de “fratura metafísica”<sup>9</sup> após a morte de Husserl e principalmente após a Segunda Guerra, o mundo é e permanece o grande problema da filosofia de Fink. A escolha do problema da constituição do mundo como pedra angular do distanciamento que a filosofia de Fink optou por tomar em relação tanto a Husserl quanto a Heidegger é textualmente corroborada por uma nota escrita em 1929 e que Fink reuniu aos materiais de um trabalho que se intitularia *Differenzschrift*<sup>10</sup> – no qual ele então pontuaria as diferenças entre as filosofias de Husserl e Heidegger –, mas que nunca foi encontrado em seu espólio. Ele registra aí:

Tese para “*Differenz...*”: A relação entre Husserl e Heidegger pode, em última análise, ser comparada à disputa entre duas pessoas em que uma diz sobre a outra que esta teria trocado os pés pelas mãos<sup>11</sup>. Ou: Husserl inicia pela análise do conhecimento ôntico, Heidegger pelo ontológico. Husserl é cego para a transcendência, Heidegger para a constituição (Fink, 2008, p. 122).

A insuficiência da fenomenologia de Husserl em tematizar a *transcendência* – como veremos adiante, *transcendente* é o modo como Fink se refere ao “mundo” – está atrelada tanto ao ponto de partida quanto ao escopo da análise fenomenológica na medida em que ela permanece sempre dentro de um registro ôntico muito específico de uma ontologia formal que se estende aos limites da própria consciência intencional. A insuficiência da analítica existencial de Heidegger, por sua vez, estaria na consideração do mundo não em si mesmo mas apenas enquanto o existencial que o Dasein abre, em sua projeção, como a possibilidade ontológica dos entes em geral. Nesse sentido, a pergunta pela *constituição* do mundo – pela origem do mundo, como diz o artigo de 1933 – não pode ser respondida nem por uma *ontologia formal* que pensa a constituição como constituição de sentido e parte da colocação entre parênteses da validade ontológica do mundo, nem pela *ontologia fundamental*, que submete o mundo a uma necessidade existencial do Dasein. E é precisamente nesse ponto que a fenomenologia meôntica vai aparecer como alternativa às “duas teorias mais importantes sobre o mundo da atualidade filosófica”, uma vez que elas “não vão, em princípio, além de um conceito subjetivista de mundo: tanto Husserl quanto Heidegger compreendem o mundo como um horizonte subjetivo. Husserl como o horizonte da experiência, Heidegger como aquele da pré-compreensão do ente” (Fink, 1985, p. 115).

## A Situação da Redução como Fio Condutor Transcendental

A *Introdução* à obra *Presentificação e Imagem* é, sem sombra de dúvidas, um dos excertos mais brilhantes desse projeto “meôntico” na medida em que Fink introduz com uma naturalidade quase inebriante posicionamentos todavia duramente críticos ao que ele considerou como o “equivoco filosófico” que, apesar de parecer “inofensivo à primeira vista”, diz respeito, no entanto, a um “fato histórico e significa que a compreensão permaneceu emaranhada na estreiteza da expressabilidade possível e adequada, e assumiu a forma patente de um problema” cuja solução “parece ser simplesmente o *retorno às próprias coisas!*” (Fink, 2019, p. 25-26). Contra Heidegger, Fink defende que tal equivoco não poderia simplesmente ser “passado a limpo por meio de novos termos” (Fink, 2019, p. 26): a referida *estreiteza de sua expressabilidade possível* deve ser, ao contrário, contornada pela radicalização explícita do problema anunciado pelo jargão fenomenológico do “voltar às próprias coisas” (Husserl, 2014), mas que permanece, com Husserl, “alienado ao ponto de se tornar um clichê” (Fink, 2019, p. 27).

O que significa, portanto, elucidar um equivoco filosófico? Farejar a confusão e a obscuridade que residem nas “próprias coisas”. [...] O “retorno às próprias coisas” não é uma mera destituição de princípios teóricos herdados, um encobrimento das perspectivas superficiais, como se uma “intuição livre de preconceitos” precisasse apenas se esforçar. A elucidação de um equivoco filosófico nos conduz ao interior da problemática do próprio filosofar (Fink, 2019, p. 27).

A radicalização do perguntar filosófico que nos reconduziria ao interior do próprio filosofar é precisamente o que Fink se propõe a realizar por meio da pergunta pelos fenômenos de *presentificação* e de *imagem*, fenômenos nos quais essa interpretação equivocada se deixa manifestar de modo mais claro na me-

<sup>9</sup> Essa hipótese interpretativa, qual seja, a de que o mundo é o grande problema da filosofia de Fink, ao qual ele responde de modos muito distintos em dois momentos de sua vida é, segundo minha interpretação, precisamente o ponto nodal da divisão de sua obra em dois projetos filosóficos distintos. Essa divisão é sempre alvo de grandes discussões entre os intérpretes de Fink, que se dividem em geral entre os defensores de uma descontinuidade e os defensores de uma continuidade. De minha parte, julgo essa polarização particularmente empobrecedora na medida em que ela se deixa explicar em geral por razões externas ao pensamento de Fink, como sua maior proximidade a Husserl, no início, e a Heidegger, ao final. Ao meu ver, há tanto elementos de continuidade quanto de descontinuidade entre esses dois momentos, os quais poderiam ser resumidos da seguinte forma: o horizonte do problema do mundo é o que permanece, enquanto que as respostas a esse problema são reformuladas a partir de uma reformulação sistemática das bases metafísicas de seu pensamento. Essa hipótese interpretativa é uma das grandes linhas argumentativas da minha tese de doutorado, *Das Negative in der Philosophie Eugen Finks*, a ser publicada em breve.

<sup>10</sup> Sobre o contexto das notas que Fink escreveu e organizou em torno desse projeto, ver Bruzina, 2006, p. XC et. seq.

<sup>11</sup> A expressão em alemão é “*Das Pferd am Schwanz aufzäumen*”, literalmente “frear o cavalo pelo rabo”. O sentido, como indica o *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, é o de cometer um erro básico, atralhar-se com algo aparentemente simples, etc., como na nossa expressão “trocar os pés pelas mãos” – daí minha opção de tradução.



didada em que descortina a insuficiência das análises fenomenológicas que permanecem sujeitas ao modelo husserliano do referimento de um sentido a um conteúdo específico e, em última instância, ao modelo noético-noemático que analisa a experiência da consciência intencional a partir do objeto intencionalmente experimentado.<sup>12</sup> Sem adentrar nos detalhes dessa argumentação, é suficiente para nossos propósitos considerar que Fink se insurge precisamente contra o assentamento das análises fenomenológicas em geral privilegiadamente sobre a estrutura da consciência perceptiva, como paradigma da consciência intencional na medida em que o visar intencional se revelaria apenas na instituição e nas modalidades de sentido do objeto visado. Nesse sentido, tanto a presentificação quanto a consciência de imagem são consideradas (Husserl, 1976; Husserl, 1980) como meras modificações desse modelo perceptivo mais básico da correlação noético-noemática, o qual forneceria o modelo arquetípico da relação entre a consciência intencional e seu objeto. *Grosso modo*, podemos resumir a questão específica que se revelava, para Fink, na estrutura de fenômenos como a presentificação e a imagem – ou, mais precisamente, a consciência de imagem – da seguinte forma: enquanto a presentificação diz respeito a uma *modificação* tética ou posicional do ato de apresentação originário, i.e., da percepção de um conteúdo intencional, ou, para dizer de outro modo, enquanto o ato de presentificação é, ao contrário do ato de apresentação, desprovido do caráter de posicionalidade, do mesmo modo que a simples lembrança de um objeto (presentificação) não implica sua presença efetiva em meu campo perceptivo (apresentação), a consciência de imagem, por sua vez, diz respeito a uma segunda modificação da consciência perceptiva que foi chamada de *neutralização*: a apresentação original de um conteúdo intencional é “neutralizada” de modo que objeto intencional é reconhecido como aquele meramente representado pela imagem, e não sendo ele mesmo apresentado à consciência. Assim é que, num quadro que retrata uma montanha, o objeto intencional “montanha” aparece com o índice não da presença efetiva, mas da representação (Husserl, 1980). Esse breve mapeamento – certamente reductivo e simplório – da questão nos permite todavia perceber a razão do profundo incômodo que levou Fink a considerar esta uma compreensão *equivocada* dos fenômenos de presentificação e consciência de imagem. Nos interessa aqui menos entrar nos detalhes e nuances dessa crítica à configuração mais geral dos atos da consciência husserliana e de sua legitimidade do que chamar a atenção para o verdadeiro propósito de Fink ao eleger precisamente esta porta de entrada como “a oportunidade que motiva nosso modo determinado de interrogar tais fenômenos” (Fink, 2019, p. 26). Ora, Fink se vale oportunamente dos fenômenos de presentificação e imagem para apontar para uma questão estrutural e uma deficiência muito mais profunda e perniciosa da fenomenologia husserliana: o aparente “porto seguro” que Husserl julgou encontrar na ontologia formal do sentido intencional é, para Fink, precisamente a “cegueira” (Fink, 1966, p. 116) que faz o alicerce da fenomenologia transcendental ruir. A análise pontual que se desdobra a partir do fio condutor dos objetos intencionais (e suas variações) se torna incapaz de colocar radicalmente o problema da constituição da própria consciência intencional constituinte e, por conseguinte, inapta a pensar, com a radicalidade necessária, o problema do mundo e de sua origem.

É importante considerar, nesse ponto, que os *Manuscritos de Bernau* representam os primeiros esboços do método de análise genético-temporal da fenomenologia, através do qual Husserl se colocara a pergunta não apenas pela constituição dos objetos intencionais da consciência, mas igualmente pela autoconstituição da estrutura transcendental-constituinte da consciência intencional<sup>13</sup>. Husserl explora aí, em caráter experimental, o problema do fluxo originário, da dimensão passiva da experiência e propõe uma solução de compromisso – depois revista e reelaborada (Bernet & Lohmar, 2001)<sup>14</sup> – segundo a qual a consciência constituinte ou absoluta seria ao mesmo tempo e necessariamente tanto a consciência dos objetos temporais iminentes quanto consciência de si mesma, constituindo-se na constituição mesma dos próprios objetos intencionais.

Mas o que devemos discutir aqui é se o ego, tomado como polo idêntico para todas as vivências e para tudo aquilo que está decretado de modo ôntico na própria intencionalidade das vivências (por exemplo, a natureza visada enquanto visada) é o polo de todas as sucessões temporais e isso necessariamente como o [polo] supra-temporal [*über-zeitlich*], o ego que constitui para si o tempo, que existe para a temporalidade das objetualidades individuais e singularidades na intencionalidade da esfera de vivência, mas o qual não é, ele próprio, temporal. Nesse sentido, ele tampouco é um “ente”, mas a contraparte de todo ente, não é um objeto [*Gegenstand*], mas o estado originário [*Urstand*] de toda

<sup>12</sup> Para uma análise detalhada do problema filosófico ao qual Husserl responde predominantemente com recurso ao modelo “sentido” e “conteúdo”, ou noesis-noema, os limites desse modelo e sua ganhos interpretativos que eles representaram para a lógica da fenomenologia transcendental, recomendo vivamente a obra de Guido Antônio de Almeida (1972), cuja tradução para o português está sendo preparada pelos editores.

<sup>13</sup> Há, no entanto, referências esparsas a esse problema já em *Ideias I* (Husserl, 1976, p. 185), onde podemos ler a seguinte passagem: “O absoluto transcendental, que alcançamos por meio das reduções, não é, na verdade, o termo último, ele é algo que se constitui a si mesmo, em certo sentido profundo e inteiramente próprio, e que tem suas fontes originais num absoluto último e verdadeiro.” Agradeço a referência a esta passagem ao prof. Giovanni Giubilato e ao seu excelente artigo sobre a emergência das análises genéticas nos *Manuscritos de Bernau* (Giubilato, 2020, p. 86).

<sup>14</sup> Sobre isso ver também De Almeida, 1972, p. 5: “Embora Husserl tenha logrado desenvolver uma nova posição filosófica com sua fenomenologia genética tardia que lançou uma luz inteiramente nova sobre o problema da constituição, ele recaiu repetidamente na posição já superada. A consequente interferência da antiga interpretação sobre a nova torna necessária uma leitura interpretativa da obra de Husserl...”



objetualidade. O ego, na verdade, não deveria ser chamado de ego, não deveria ser chamado de nada, uma vez que assim ele já se tornaria objetual. Ele é o sem nome, aquilo que está além de todo apreensível, aquele que não jaz para além de todas as coisas, que não paira, não existente [*nicht Seiende*], mas “atuante”, enquanto instância que apreende, que julga, etc. (Husserl, 2001, p. 278).

Isso demonstraria, sob a perspectiva de Fink, que Husserl foi capaz de enxergar o problema da determinação da subjetividade transcendental ou absoluta, mas, ao mesmo tempo, revelaria igualmente a insuficiência do seu modelo de análise para oferecer uma resposta satisfatória ao problema mais geral da constituição, na medida em que insiste em considerá-lo a partir do modelo da constituição intencional de objetos – da *Gegenstandskonstitution* (Fink, 2008, p. 270) – e que pensa a consciência constituinte como a “contraparte” [*Gegenstück*] do ente constituído, como se o ato de constituição e o conteúdo constituído pudessem ser pensados a partir, novamente, do modelo sentido-conteúdo (De Almeida, 1972). O que Fink percebe, portanto, é que Husserl aponta para os limites aporéticos da própria análise fenomenológica, sem haver, contudo, os meios metodológicos para lhes oferecer uma resposta satisfatória.

Husserl claramente flerta com a possibilidade de pensar a não-doação fenomênica da consciência absoluta, forçada a um lugar de não existência, de impossibilidade de apreensão e todavia, de modo paradoxal, forçada a atuar na condição de estrutura fundante e constituinte do “todo” da subjetividade transcendental e da vida transcendental, tanto subjetiva quanto intersubjetiva. Não por acaso, Husserl passa a considerar os problemas-limite da fenomenologia a partir de estruturas de experiências e fenômenos que não nos podem ser intuitivamente (sem mediação) experimentados, como o nascimento, a morte, o sono, etc. (Husserl, 2014b).

Husserl insinua a natureza meônica da subjetividade absoluta, todavia sem levá-la radicalmente às últimas consequências e sem reconhecer todas as implicações de uma filosofia meônica, uma vez que apreendeu a natureza meônica apenas em formas periféricas. Mas a sua expressão de ‘pré-existente’ [referida à subjetividade absoluta] indica, por fim, a natureza meônica, muito embora persista aí ainda um esquema ôntico de apreensão no termo ‘pré-ente’. Portanto, nós dizemos terminologicamente: ‘me-ôntico’ (Fink, 2008, p. 277).

A necessidade da tematização radical do problema da constituição e, igualmente importante, da autoconstituição da consciência é anunciada por Fink na Introdução de *Presentificação e Imagem* como o problema que particulariza o questionamento filosófico em relação à análise psicológica das vivências. Ao defender que a fenomenologia deve tematizar tanto a consciência absoluta transcendental quanto igualmente sua constituição – problema ao qual ele se refere, nesse contexto, como *mundanização* (Fink, 2019, p. 33) –, Fink por um lado reconhece que há uma zona de sobreposição entre os domínios da pesquisa da fenomenologia e da psicologia mas, por outro, e numa tomada de posição claramente contrária a Husserl, reconhece que “na medida em que a analítica fenomenológica das vivências não tenha sido ainda incluída na teoria constitutiva da mundanização, ela coincide com a análise psicológica das vivências” (Fink, 1929, p. 33), ou seja, ela não se realiza em sua particularidade e não vai além do problema tal como ele se apresenta à psicologia.<sup>15</sup> Ora, o caminho que Fink oferece à fenomenologia como via de realização da especificidade de sua tarefa filosófica revela a estrutura fundamental da dinâmica constitutiva tal como ela é pensada no registro de seu projeto meônico: se a fenomenologia deve, partindo da análise constitutiva das próprias vivências, chegar à compreensão do processo de autoconstituição da consciência como um processo de *mundanização*, i.e., como a “constituição do caráter mundano do sujeito transcendental absoluto (a constituição de sua finitude, de sua ‘humanidade’)” (Fink, 2019, p. 33), então a solução do problema constitutivo do mundo deve significar, para a fenomenologia, que “as operações subjetivas nas quais o próprio objeto real [*wirklich*], o próprio mundo real – e não a ‘representação do mundo’ – se temporaliza, tornam-se compreensíveis, ou seja, significa que o mundo se torna compreensível enquanto correlato transcendental” (Fink, 2019, p. 34). Trocando em miúdos, Fink não apenas considera a constituição da consciência individual humana como sendo transcendental, i.e., como a *mundanização do sujeito transcendental absoluto*<sup>16</sup> na forma de um indivíduo psicofísico e mundano, mas considera igualmente a origem do mundo como sendo *transcendental*, e o próprio mundo como um *resultado constitutivo*. Uma vez revelado pela análise fenomenológica como *correlato transcendental*, o mundo se torna “o ‘fenômeno do mundo’, seu ser agora se torna co-pertencente ao acervo fenomênico” (Fink, 2019, p. 36), ou seja, o mundo e seu ser

15 Como se sabe, Husserl dedicou muitas de suas forças à demarcação das diferenças entre os domínios de investigação da psicologia e da fenomenologia – cf. Husserl, 2014, principalmente a partir do capítulo V. Sobre isso ver Fink, 2008, p. 271: “Somente se a análise da consciência permanecer restrita à “constituição de objeto” (*Gegenstandskonstitution*), tanto no sentido mais estreito quanto no mais amplo, é que a tese acima, segundo a qual a psicologia interna dever-se-ia transformar em fenomenologia pode ser compreendida. Assim, “todos” os problemas constitutivos entrariam para a psicologia interior: como surgem e são formadas as unidades objetivas na multiplicidade subjetiva”.

16 Sobre isso cf. Fink, 2008, p. 271-272: “O problema da autoconstituição não é radicalmente tratado por Husserl: 1. para ele, a autoconstituição é sempre a constituição-sucessiva [*Weiter-Konstitution*] de um constituinte já ciente de si; 2. ele ignora a diferença entre autoconstituição enquanto constituição do sujeito transcendental e constituição do sujeito mundano. Humanização [*Ver-Menschung*] do sujeito absoluto.”



são recuperados de um só golpe para o rol dos problemas filosóficos que se apresentam à fenomenologia, todavia acrescido do predicado “transcendental”.

Compreender o que significa, para o mundo, ser transcendental depende, todavia, de um breve esclarecimento acerca do deslocamento metodológico que essa predicação implica para a arquitetônica fenomenológica. Qual o significado que ainda podem ter, diante de um mundo que se revela como transcendental, como resultado constitutivo, a redução fenomenológica e, correlativamente, as orientações natural e transcendental? A compreensão do reposicionamento metodológico a ser proposto pela *VI. Meditação Cartesiana* enquanto *Doutrina transcendental do método* depende da justa compreensão da reviravolta que a reinserção do mundo como problema filosófico causa na arquitetônica fenomenológica e do rearranjo ao qual ela a submete. Se a *orientação natural* ressurgir como “orientação essencial” na medida em que diz respeito à “orientação natural mundanizada” (Fink, 2019, p. 35), então ela se refere ao “agregado das autoapercções da subjetividade transcendental igualmente co-pertinentes ao sentido da vida constituinte” e, enquanto tal, é um “elemento integral da própria vida transcendental” (Fink, 2019, p. 38). A *orientação transcendental*, à qual Fink se refere preferencialmente como *orientação fenomenológica* diz respeito, por sua vez, à “compreensão última e verdadeiramente filosófica do mundo” (Fink, 2019, p. 36), que todavia não depende de uma ruptura com a orientação ou atitude natural, e significa, antes, “um acontecimento no mundo pré-doadado”, que “pertence à vida psíquica real de um humano que ali filosofa” (Fink, 2019, p. 38). A *epoché*, pensada enquanto a colocação entre parênteses da tese geral do mundo

(...) significa na verdade algo diferente do colocar entre parênteses de uma ou de várias convicções determinadas e singulares. A suspensão da tese geral nada mais é do que um movimento de retorno do *esquecido*, o qual envolve a experiência humana de modo essencial, a recondução dessa “pressuposição” e do mundo nela baseado à sua “origem” a partir da vida doadora de sentido da subjetividade transcendental (Fink, 2019, p. 36).

Se a *epoché* indica o movimento de retorno ao mundo enquanto dimensão esquecida de modo geral e especificamente colocada fora de validade pela fenomenologia husserliana, a *redução fenomenológica* reassume o protagonismo metodológico do projeto fenomenológico de Fink na medida em que não apenas diz respeito à transformação do mundo em noema, i.e., em fenômeno, em objeto de estudo, mas é a “via a cada vez minha em direção à origem absoluta” (Fink, 2019, p. 39), o caminho que, enquanto indivíduo no mundo, cabe ao sujeito que filosofa refazer, a cada vez, para superar a camada de obriedade que ao mesmo naturaliza e torna opaca nossa relação com esse mundo que nos precede que no qual já e sempre estamos. O começo da filosofia, caracterizado pela inauguração da orientação fenomenológica, é pensado como a superação da ingenuidade inicial e essencial da nossa relação com o mundo que é o *nosso próprio mundo*. Inicial porque nos compreendemos por princípio mundanamente e a partir do mundo que nos é circundante, do nosso *Umwelt* (Fink, 2019, p. 28), e essencial porque, tal como já objetara Heidegger, nossa relação com o mundo é primariamente prática, imediata, bem como o mundo não se nos apresenta como um problema teórico, mas, antes, como campo de atuação possível e de possibilidades de atuação. A redução fenomenológica, portanto, diz respeito à própria recolocação radical do problema do mundo, esquecido e preterido diante da prevalência de nossa atuação prática e de sua consideração imediata. Nesse sentido, como Fink argumentará alguns anos mais tarde, a filosofia tem início no momento em que o pensamento se interpõe à imediatividade da consideração do mundo como sua mediação, seu questionamento, sua problematização (Fink, 1985, p. 54). A cada configuração do mundo que se abre como o mundo circundante a cada indivíduo que o interroga, o caminho dessa problematização deve ser refeito – “a redução tem ela própria sua situação mundana na qual emerge e na qual, de certo modo, permanece” (Fink, 2019, p. 38-39) – como o caminho a cada vez meu, cada vez a ser aberto e permanece, portanto, sempre um caminho provisório: “o *a priori* fenomenológico está referido à sua situação projetiva [*Entwurfsituation*], ao nível redutivo ao qual a cada vez nos detemos” (Fink, 2019, p. 40). Ora, a redução não indica, nesse contexto, nenhuma ruptura “definitiva” entre as orientações natural e fenomenológica, mas precisamente o enlace que confere à redução seu sentido “existencial” (Fink, 2019, p. 39). O mundo, assim, só se torna um problema fenomenológico – um noema – na medida em que é sucessivamente retirado de sua imediatividade obscura e explicitamente tematizado, enquanto salto regressivo

(...) em direção à vida constituinte absoluta a partir daquela situação na qual esta vida já constituiu um mundo finalizado e aí se mundanizou a si mesma. [...] A redução se torna a via a cada vez minha em direção à origem absoluta. *Este ser a cada vez meu, esta facticidade insubstituível e invariável daquela que opera a redução, é o que determina a amplitude de sua autoexplicação transcendental e irrompe na escolha e na inspeção dos fenômenos tematizáveis* (Fink, 2019, p. 39).

Uma “interpretação existencial da redução fenomenológica como irrupção no Absoluto” (Fink, 2019, p. 39) só é possível, portanto, a partir da consideração da *situação da redução*, que nada mais é que a situação mundana na qual a redução se realiza. A situação mundana na qual a redução fenomenológica surge e, de





certa forma, permanece, é o único *fio condutor* sobre o qual a análise fenomenológica pode ser fundado (cf. Fink, 2019, 41). A reinserção do mundo no movimento de pergunta radical pela sua origem, levado a cabo pela redução fenomenológica e, conseqüentemente, da reinserção do mundo no movimento de “irrupção no absoluto” representa apenas um aspecto – sem dúvida essencial – do problema da constituição tal como ele se apresenta à formulação *meôntica* que lhe confere Fink. O passo seguinte, por fim, será o de compreender a natureza do predicado ‘transcendental’ que Fink confere ao mundo, posicionando-se de modo diametralmente contrário a uma primeira aproximação da questão do transcendental em Husserl que nos permite compreendê-lo como *oposto ao mundano*. Na decifração do que significa para o mundo ser o resultado de uma constituição transcendental é que encontraremos o segundo aspecto determinante para a fenomenologia meôntica com a qual Fink parece responder à fenomenologia transcendental de Husserl.

## O Transcendente e o Transcendental

Para concluir essas breves notas sobre o projeto de uma filosofia meôntica, tal como ela se deixa compreender dos textos e principalmente das notas de Fink, proponho aqui um novo recorte estratégico, dessa vez sobre o famoso artigo *A filosofia fenomenológica de Edmund Husserl face à sua crítica contemporânea*, publicado em 1933 na *Kant-Studien*. Embora esse artigo sabidamente retome e apresente de modo resumido as considerações da *IV. Meditação Cartesiana*, de 1932, ele todavia endereça o problema a uma questão muito específica e particularmente importante para nossos propósitos aqui, qual seja, à compreensão do predicado *transcendental* arrojado por Husserl à sua fenomenologia à diferença do *transcendental* kantiano. O contexto da *crítica contemporânea* ao qual Fink pretende responder seria o das alegações, por parte dos neokantianos e das escolas às quais Fink se refere como “criticistas”, de que o caminho da filosofia transcendental husserliana corresponderia à sua aproximação das escolas neokantistas na medida em que representaria a superação do alegado intuicionismo e do ontologismo que teria caracterizado a pesquisa fenomenologia até as *Investigações Lógicas* (Fink, 1966, p.84). Fink então elenca e examina as críticas a essa suposta apropriação do problema do transcendental por parte da fenomenologia husserliana. Aqui nos interessa menos os detalhes e a legitimidade da resposta que ele oferece a essas objeções, e mais o caminho que ele trilha como resposta aos neokantianos em geral e ao problema do transcendental em particular, uma vez que é precisamente nesse caminho que Fink não apenas desautoriza a compreensão de transcendental que, pouco antes, Husserl anunciara em suas *Meditações Cartesianas*, como igualmente assenta as bases daquilo que o transcendental significa no contexto de uma fenomenologia que se deixa caracterizar como *meôntica* – e recusa, portanto, o predicado “transcendental”.

O teor da resposta final à questão do transcendental foi suficientemente anunciado pelos primeiros depositários francófonos da fenomenologia – dentre outros, como acima mencionados, Derrida, Merleau-Ponty, Lyotard, Ricoeur: o transcendental de Husserl não poderia ser sobreposto ao transcendental neokantiano e criticista na medida em que a fenomenologia coloca-se radicalmente a “pergunta pela origem do mundo”, enquanto o Criticismo considera o “mundo enquanto enigma” “através de uma referência retroativa a uma causa ‘transcendente ao mundo’, um fundamento do mundo, deus, etc.” (Fink, 1966, p. 101).

A questão pela origem do mundo não pode ser colocada naquela ingenuidade que considera o mundo como a totalidade em si das coisas existentes, pois isso necessariamente conduz a uma metafísica dogmática, i.e., a uma *metafísica que explica o ente por meio do ente*. [...] Se a metafísica dogmática colocou seu problema básico e oscilante na forma da pergunta pela origem do ente, então a *fenomenologia se pergunta, ao contrário, explicitamente pela origem do mundo*. Isso significa: ela questiona a unidade entre ente e forma do mundo (na terminologia de Zocher), a combinação entre as esferas ‘fundada’ e ‘fundante’ (Fink, 1966, p. 102 – grifos nossos).

Essa passagem é muito clara em relação à distância que Fink alega tomar em relação ao neokantismo e que efetivamente toma em relação a Husserl, uma vez que há, na argumentação do próprio Husserl, uma justificada proximidade ao propósito kantiano de recorrer à dimensão do transcendental para explicar o *fenômeno* que se dá enquanto ente de uma consciência. De modo muito resumido e apenas com o intuito de demarcar o problema tal como ele foi enfrentado por Fink, podemos dizer que, se em Kant o transcendental diz respeito à condição de possibilidade da percepção (espaço-tempo) e do conhecimento (conceitos do Entendimento) dos fenômenos do mundo, i.e., se o transcendental diz do modo do conhecimento próprio às nossas faculdades cognitivas e, nesse sentido, se opõe ao empírico na medida em que corresponde à essa estrutura inata e, por conseguinte, anterior à experiência, o transcendental em Husserl, por sua vez, resguarda a referência à estrutura inata de uma subjetividade que então configura, a partir dessa estrutura, seus *fenômenos*, por um lado mas, por outro, enfatiza o aspecto constitutivo do transcendental ao atribuir à consciência intencional a prerrogativa da constituição (formal) dos próprios objetos intencionais – a constituição como doação de sentido, *Sinngebung*. Nesse sentido, Husserl radicaliza o transcendental como a dimensão que abriga toda atuação constitutiva de sentido da consciência intencional no registro feno-



menológico, ou seja, posterior à colocação entre parênteses da validade da tese geral e ontológica do mundo, de modo que o transcendental se torna o próprio âmbito da atitude fenomenológico-transcendental enquanto domínio da consciência pura constituinte, fora do qual nada pode vir a ter um sentido porque todo sentido [Sinn] tem nessa consciência sua fonte. Nesse sentido, portanto, o transcendental de Husserl se opõe não mais ao *empírico*, como para Kant, mas ao *mundano* (Giubilato, 2017, p. 35), na medida em que diz respeito à assunção de uma imanência radical à subjetividade transcendental em relação à qual toda transcendência seria apenas a camada mais externa da própria subjetividade e jamais um radical “fora” da consciência. Como afirma Husserl já no início das *Meditações Cartesianas*:

*A transcendência é um caráter de ser imanente, que se constitui no interior do ego. Todo sentido que se possa conceber, todo ser concebível, chama-se ele imanente ou transcendente, cai no domínio da subjetividade transcendental. Um seu exterior é um contrassenso, ela é universal, a absoluta concreção. Não tem sentido querer captar o universo do ser verdadeiro como qualquer coisa que está fora do universo da consciência possível, do conhecimento possível, da evidência possível, de modo que ambos os universos se correlacionassem de uma forma simplesmente exterior por meio de uma lei fixa. Por essas essências, ambos se correspondem, e aquilo que se corresponde por essência é, também, concretamente um, um na concreção absoluta: a da *subjetividade transcendental*. – Ela é o universo do sentido possível, um exterior será precisamente algo sem sentido (Husserl, 2013, pp. 31-32).*

Para Fink, portanto, o transcendental serve à fenomenologia husserliana como o recurso de *explicar o ente por meio do ente* na medida em que explica a constituição do mundo enquanto fenômeno recorrendo à autoconstituição – transcendental – da consciência constituinte, mas os meios de escapar nem da aporia da autoconstituição do constituinte nem da ameaça do regresso infinito a um nível a cada vez anterior e mais fundamental de constituição. Em resumo: o transcendental, tal como entendido por Husserl, permanece na esfera do ente, numa esfera ôntica, e por isso não dá conta do problema da constituição em seu questionamento radical como origem absoluta na medida em que essa origem é da ordem do *meôntico*, daquilo que não-é e, enquanto tal, possibilita o ser enquanto *vir a ser* a partir do nada – ou, como diz Fink, enquanto *desnadiificação* [Entnichtung] (Fink, 2006, p. 306). Vejamos a formulação que Fink dá a essa questão:

A determinação fenomenológica do conceito central de uma ‘filosofia transcendental’: a ‘apercepção transcendental’ é inteiramente – mesmo que sublimada – intuicionista e ontológica. O acanhamento em relação à constituição, enraizada em preconceitos metodológicos, tornou impossível à fenomenologia tanto manter a determinação do ego epistemológico livre de todo empirismo quanto reconhecê-lo como uma forma pura. Husserl define o ‘ego transcendental’ como um eu individual, existente. Mesmo mantendo o caráter ‘não-empírico’ deste ego, ele não logra conquistar o conceito de um eu transcendental de um “sujeito não ontológico” (Zocher), mas realiza apenas uma questionável diferenciação “metafísica” entre o eu existente na “apercepção” mundana, para o qual o eu é objeto da experiência interior e mesmo da psicologia empírica, e um eu que se desprende dessa mesma apercepção. O conteúdo do eu empírico e do eu pseudo- ‘transcendental’ é, para Husserl, o mesmo. Isso significa: o eu transcendental é ôntico.

Uma razão especial – além do dogmatismo metodológico geral – para a má interpretação fenomenológica da “esfera fundante” [*fundierende Sphäre*] como ôntica reside na transferência ingênua do método construído em referência ao ente da experiência mundana pré-filosófica à doutrina do problema filosófico. [...] A ‘esfera fundante’ é mal interpretada como a dimensão da experiência interior. Com isso, a ‘ideia da imanência crítica’ se transforma em uma [ideia da imanência] ingênua: da imanência dos entes (dos objetos) da experiência exterior e interior à forma do mundo transcendental (forma pura do eu – funções do juízo a priori – validades teóricas) (Fink, 1966, pp. 97-98).

Se a primeira parte desse trecho – cuja citação integral se justifica pelo seu ineditismo em português – sintetiza com grande clareza a insuficiência do método fenomenológico de Husserl que, como vimos, insiste no modelo “referente ao ente da experiência mundana” para pensar a “doutrina do problema filosófico”, como tentamos mostrar na primeira parte desse artigo, a segunda parte nos abre a possibilidade de compreender a relação que o *transcendental* estabelece, segundo Fink, com a *esfera fundante*: de modo algum se trata, como em Husserl, da adoção da estrutura da “imanência de objetos da experiência exterior” para pensar a “forma do mundo transcendental”. O que significa, portanto, o transcendental para Fink? Qual sua relação com a origem absoluta, meôntica, com a constituição enquanto passagem do nada ao ser, enquanto *vir-a-ser*?

Essas perguntas nos obrigam a encarar um segundo rearranjo das bases metodológicas da fenomenologia husserliana: Fink não está se referindo ao ‘transcendental’ a partir da matriz kantiana onde Husserl foi buscá-lo, mas a partir de uma matriz evidentemente hegeliana que foi, do mesmo modo que o problema do mundo e da origem do mundo, introduzida de modo quase imperceptível num contexto



claramente fenomenológico-husserliano.<sup>17</sup> Ou seja: Fink faz um uso “mascarado” do conceito de transcendental, na medida em que compreende o *transcendental* como o resultado constitutivo do movimento de transcender a si mesmo do absoluto meôntico<sup>18</sup>, do movimento de fundação da própria esfera fundante que deve ser ela mesma meôntica na medida em que atua como fundação do ôntico, do ser, do mundo. Não é outro o sentido que Fink alega para pensar o mundo como *transcendental*, como resultado constitutivo de uma constituição da qual ele é resultado, o constituído. O mundo é já transcendental porque sua constituição é resultado do movimento do absoluto meôntico de transcender a si mesmo, de tornar-se o contrário de si mesmo. Esse é, segundo Fink, o verdadeiro sentido da *constituição*: “O Absoluto é apenas enquanto sua manifestação. Não há primeiramente o Absoluto e só então ele se manifesta (ou constitui o mundo), mas ele é na medida em que se manifesta. Assim, ‘constituição’ significa, em última instância, a manifestação ou a aparência do Absoluto” (Fink, 2008, p. 302). Nesse sentido, o absoluto é aquilo que está “eximido, liberado do ser”, o que, em latim, corresponderia ao “*solutum ab esse*” (Fink, 2006, p. 321).

Essa coincidência entre mundo e absoluto, a qual Fink dirá em muitas passagens que só pode ser devidamente compreendida enquanto coincidência meôntica, uma vez que, na esfera ôntica, essa coincidência aparece como um descabro, é precisamente o que se deixa entrever já no co-pertencimento das orientações natural e fenomenológica que Fink já anunciava em *Presentificação e Imagem*: as orientações são distintas mas não podem existir de modo separado, do mesmo modo que a redução fenomenológica deve sempre partir de sua situação mundana e permanecer, *de certo modo*, nessa mesma situação. Ora, o sentido daquele *certo modo* se deixa compreender precisamente nessa ‘coincidência’ que todavia não pode ser pensada a partir de modelos ônticos, uma vez que diz respeito à descoberta do problema da origem do constituído na sua própria dimensão de constituição. “A subjetividade transcendental não é pré-doad; ela não ‘é’ antes da redução fenomenológica. Por outro lado, ela tampouco é criada pela redução fenomenológica.” (Fink, 2006, p. 306), ao que podemos acrescentar: a subjetividade transcendental é descoberta pela redução fenomenológica na medida em que ela, por sua vez, *transcende* sua imersão na imediaticidade da compreensão do mundo para se colocar radicalmente a pergunta pela sua origem. Nesse sentido, a redução fenomenológica é também um movimento de *transcendência* que todavia inverte o sentido da constituição do mundo (*mundanização*): ao invés do movimento da saída de si do absoluto em direção à mundanização, a redução é a saída de si do mundano em direção ao absoluto, como a volta do absoluto a si mesmo. “O humano é a porta de entrada no absoluto, a ‘janela para o absoluto’. [...] *O humano é o lugar-tenente [Platzhalter] do absoluto*” (Fink, 2006, p. 307). Assim se compreende o sentido existencial da redução como *absoluição* – o contrário da *mundanização* – como sendo a “via a cada vez minha em direção à origem absoluta” (Fink, 2019, p. 39). A evidência textual dessa estruturação *meôntica* da fenomenologia e da própria constituição pode ser encontrada no mesmo artigo de 1933, num trecho em que Fink finalmente expõe de maneira clara aquilo que significa, para uma filosofia, ser *transcendental*.

(...) o transcender do mundo que acontece por meio da realização da redução fenomenológica não conduz para fora do mundo, para longe do mundo e para uma origem separada dele (e ligada apenas por uma relação) como se fosse um outro [mundo], mas o transcender fenomenológico do mundo, como abertura da subjetividade transcendental é ao mesmo tempo a conservação [*Einbehaltung*] do mundo no universo inaugurado do ‘ser’ absoluto. O mundo permanece imane ao ‘absoluto’, mas ele é descoberto como *sendo* ou existindo no Absoluto. O transcendido na redução fenomenológica é, portanto, não o mundo ele mesmo, mas a estreiteza e a limitação daquela ‘orientação natural’, que vê o mundo como o universo dos entes em geral. [...]. O movimento do conhecimento que acontece na redução é, de fato, uma passagem transcendente [*transzendierend*] – do mundo à ‘subjetividade transcendental’ – mas permanece por princípio no interior da unidade do absoluto como aquele que reconhecemos enquanto o ‘devir constitutivo’ do mundo a partir das origens da vida ‘transcendental’ pela da filosofia fenomenológica. Tal como o mundo só é o que é a partir da ‘origem’, então esta também só o é a partir do mundo. Reconhecer o mundo no recuo a um ‘transcendente’, que justamente o conserva, significa realizar um conhecimento transcendental do mundo. Somente nesse sentido é que a fenomenologia é ‘filosofia transcendental’ (Fink, 1966, pp.105-106).

Se o mundo só “é” em razão de sua origem meôntica e, do mesmo modo, o absoluto meôntico só “é” enquanto o mundo, a fenomenologia que deve realizar supremamente a tarefa de uma filosofia transcendental, qual seja, a de transcender a própria situação – a situação da redução – deve ser compreendida,

<sup>17</sup> Hegel é sem dúvida uma das maiores influências de Fink. Eu iria ainda mais longe e diria que se fosse necessário apontar uma matriz de pensamento predominante em toda a filosofia de Fink, essa matriz seria o pensamento hegeliano. Uma das hipóteses interpretativas possíveis para compreender o que chamei acima de “fratura metafísica”, ou a “virada cosmológica” que diferencia o projeto filosófico de Fink a partir de 1946 do projeto habitualmente referido como ‘fenomenológico’, ‘de juventude’, etc., seria a mudança que a interpretação de Hegel sofre nesse mesmo período. Ou seja: seria possível retrair a fratura metafísica na reformulação da interpretação de Hegel que se observa a partir de 1946. Nesse artigo, infelizmente, não terei a oportunidade de me deter nesse ponto.

<sup>18</sup> Nesse sentido, mesmo o conceito de “absoluto” poderia ser pensado como “mascarado” – o paradigma aqui, novamente, não é a consciência ‘absoluta’, ‘pura e constituinte’ e também chamada de *transcendental* por Husserl, mas o Absoluto da fenomenologia do espírito hegeliano, como revelam suas notas de estudo e trabalho, dentre as quais: “*O começo da filosofia é pensar o Absoluto (Hegel), é o livre agir, o confiar-se à origem, o voltar-se de toda pátria humana e mundanidade pátria, o arremesso e a ousadia do pulo no nada*” (Fink, 2008, p. 119).



portanto, como *fenomenologia meônica*, de modo a poder ser compreendida na especificidade da tarefa que assume em relação à *fenomenologia transcendental* de Husserl.

## Referências

- Bernet, R.; Lohmar, D. (2001). "Einleitung der Herausgeber" in Husserl, E. *Die Bernauer Manuskripte. Über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Dordrech/ Boston/ Londres: Kluwer Academic.
- Bruzina, R. (1995). "Translator's Introduction" in: Fink, E. *Sixth Cartesian Meditation. The idea of a transcendental theory of method*. Trad Ronald Bruzina, Indianapolis: Indiana.
- Bruzina, R. (2006). "Einleitung des Herausgebers" in Fink, E. EFGA Bd. 3. *Phänomenologische Werkstatt 3/1*. Bruzina, R. (Ed.). Freiburg/ München: Karl Alber.
- Cairns, Dorion. (1976). *Conversations with Husserl and Fink*. Martinus Nijhoff: The Hague.
- Coli, A.L. (2016). Le Problème de la fondation de la Phénoménologie de Merleau-Ponty: ou comment Eugen Fink peut-il l'avoir influencé. *Chiasmi International*, (18/1), 395-414.
- De Almeida, G. A. (1972). *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Derrida, J. (1967) *L'écriture et la différence*. Paris: Édition du Seuil.
- Fink, E. (1966). *Studien zur Phänomenologie. 1930-1939*, Martinus Nijhoff: Den Haag.
- Fink, E. (1985) *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, E. (1988a). VI. *Cartesianische Meditation: Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Husserliana Dokumente II/1. Ebeling, H.; Holl, J.; Van Kerckhoven, G. (Ed.) Dordrecht: Springer.
- Fink, E. (1988b) VI. *Cartesianische Meditation: Teil II. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932)*. Van Kerckhoven, G. (Ed.). Dordrecht: Springer.
- Fink, E. (2006) *EFGA Bd. 3. Phänomenologische Werkstatt 3/1*. Bruzina, R. (Ed.). Freiburg/ München: Karl Alber.
- Fink, E. (2008) *EFGA Bd. 3. Phänomenologische Werkstatt 3/2*. Bruzina, R. (Ed.). Freiburg/ München: Karl Alber.
- Fink, E. (2019). *Presentificação e Imagem*. Contribuições a uma fenomenologia da irrealidade. Trad. Anna Luiza Coli. Londrina: EDUEL.
- Giubilato, G. J. (2017). *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927-1946)*. Nordhausen: Bautz.
- Giubilato, G. J. (2020). A First Glimpse into the Ultimate Absolute. The Emergence of Genetic Analyses in Husserl's Bernauer Manuscripts on Time-Consciousness and the Exploration of the Realm of Passivity. *Philosophy Kitchen*, 12(1), 85-101.
- Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas/Petrópolis: Unicamp/Vozes.
- Husserl, E. (1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Husserl, E. (2001). *Die Bernauer Manuskripte. Über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Dordrech/ Boston/ Londres: Kluwer Academic.
- Husserl, E. (2013). *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. Trad. Pedro Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária.



- Husserl, E. (2014). *Investigações Lógicas. Prolegômenos a uma lógica pura*. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Husserl, E. (2014b). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*. Dordrecht/ Heidelberg/ New York/ London: Springer.
- Luft, S. (2002). *Phänomenologie der Phänomenologie, Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer, 2002.
- Ricoeur, P. (1950). "Introduction à Ideen I de E. Husserl par le traducteur". In: Husserl, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. Paul Ricoeur. Paris: Gallimard.

Submetido em 15.07.2020 – Aceito em 16.10.2020