



EUGEN FINK: ELEMENTOS PARA UMA CRÍTICA A HEIDEGGER (1927-1945)

Eugen Fink: Elements for a Heidegger-Critique (1927-1945)

Giovanni Jan Giubilato*

Eugen Fink: Elementos para una Crítica a Heidegger (1927-1945)

Resumo: O artigo apresenta um estudo dedicado à elucidação de alguns pontos de convergência e sobretudo divergência entre a posição do jovem Fink e a filosofia de Heidegger, com o intuito não só de oferecer as bases para colocar adequadamente a questão da relação entre o pensamento de Heidegger e de Fink, mas também de ressaltar a precoce independência e autonomia filosófica deste último. Após uma introdução geral, serão tratados os seguintes temas: 1. O destaque filosófico da *Weltfrage*; 2. Ontologia e fenomenologia; e (mais resumidamente) 3. Teoria e práxis; 4. Ser e verdade; 5. Ética da autenticidade em *Ser e Tempo*.
Palavras-chave: Fink; Heidegger; Crítica; Mundo; Ética.

Abstract: This paper aims to discuss the points of convergence and divergence between the philosophical position of young Fink and Heidegger's thought, with the goal not only of providing the basis for properly posing the question of the Heidegger/Fink relationship, but of highlighting Fink's early independence and philosophical autonomy as well. After a general introduction, the following themes will be discussed: 1. the philosophical prominence of the *Weltfrage*; 2. ontology and phenomenology; and (more briefly) 3. theory and praxis; 4. being and truth; 5. ethics of authenticity in *Being and Time*.

Keywords: Fink, Heidegger, Critique, World, Ethics.

Resumen: El artículo presenta un estudio dedicado a dilucidar algunos puntos de convergencia y, sobre todo, divergencia entre la posición del joven Fink y la filosofía de Heidegger, con la intención no solo de ofrecer las bases para plantear adecuadamente la cuestión de la relación entre el pensamiento de Heidegger y de Fink, sino también para enfatizar la independencia temprana y la autonomía filosófica de este último. Después de una introducción general, se abordarán los siguientes temas: 1. La prominencia filosófica de *Weltfrage*; 2. Ontología y fenomenología; y (más brevemente) 3. Teoría y praxis; 4. Ser y verdad; 5. Ética de la autenticidad en el Ser y el Tiempo.

Palabras-Clave: Fink, Heidegger, Critica, Mundo, Ética.

* Universidade Federal de Lavras, Minas Gerais. Email: giovannijangiubilato@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0305-6662>



I. Introdução

O título deste ensaio é uma evidente alusão e réplica, como uma variação do objetivo polêmico do ensaio inédito de Fink intitulado *Elementos para uma crítica a Husserl* de 1940, no qual ele “acerta as contas” com a filosofia do “mestre” que o guiara e acolhera em Freiburg, em 1927, e com o qual colaborara diariamente por dez longos anos.¹ Todavia, a similaridade do título não se limita a um simples propósito retórico ou estilístico. Ela indica o esforço de complementar e preencher uma lacuna na história e no modo da recepção da filosofia finkiana em geral e, sobretudo, de marcar a sua especificidade a respeito do pensamento heideggeriano, aproveitando a atual *renaissance* internacional de sua filosofia. Depois de ter ficado por muitos anos à sombra dos dois nomes principais da filosofia Friburguesa, Husserl e Heidegger e, portanto, circunscrita a um pequeno círculo de especialistas, a filosofia de Fink está sendo finalmente redescoberta e colocada no centro de atenção do interesse e da pesquisa filosófica, mas também interdisciplinar, graças à grande reverberação que alcançou a edição (ainda em curso) de suas *Obras Completas*. A obra de Fink tem sido reconhecida como uma fonte inesgotável de questões no campo da pedagogia, da psicologia, das ciências sociais, da antropologia e, naturalmente, da filosofia, da cosmologia, e da *environmental-philosophy*.

É notável, e em certa medida até mesmo já explorada em diferentes vertentes teóricas, a posição “divergente” – ou “herética” (como diria Patočka) de Fink em relação a Husserl, sobretudo do jovem Fink, que integra e radicaliza o projeto fenomenológico-transcendental a partir de uma perspectiva *meôntica*.² Muito menos evidente e discutida, contudo, é a posição dele em relação a Heidegger, do qual Fink foi muitas vezes considerado apenas um simples comentador, um epígono ou, no máximo, um ulterior “urbanizador” da província heideggeriana.³ Na verdade, Fink sempre foi um pensador independente, o que se mostra de forma muito clara também durante a primeira fase, ainda juvenil, de sua filosofia, situada em geral entre os anos 1927 e 1940. A monumental *correspondência* de Husserl (cf. 1994a) pode documentar detalhadamente o reconhecimento, por parte do “pai da fenomenologia”, da independência e maturidade intelectual do seu mais jovem assistente; o belo volume, que contém a correspondência entre Fink e Patočka (1999), mostra com muita clareza, por outro lado, a imunidade questionadora com a qual ambos recebiam e comentavam o desenvolvimento filosófico de Heidegger, sobretudo no período pós-bélico.

O presente estudo não tem uma pretensão exaustiva, que ademais seria irrealizável no espaço de um artigo; ele pretende apenas apresentar os pontos fundamentais da *posição crítica do jovem Fink em relação a Heidegger*. Estes serão, pelo menos em parte, temas fundamentais do debate que se frutificou entre ambos nos anos seguintes ao término da Segunda Guerra, no contexto da reconstrução da Europa devastada, e que culminou, de forma exemplar, no famoso seminário sobre Heráclito, realizado conjuntamente em 1966. Portanto, o presente estudo se limita explicitamente à fase inicial do pensamento de Fink, que pode ser delimitada desde a chegada em Freiburg, em 1926, até a obtenção da habilitação à docência em 1946.

Ainda que a filosofia de Fink tenha tomado, após a Segunda Guerra Mundial, um caminho que podemos caracterizar como “dialética cosmológica”, e que ele, desde o início, tenha tomado uma posição muito crítica perante a filosofia transcendental de Husserl (como vários textos daqueles anos demonstram) exigindo certa reformulação metódica (ou abertura conceitual) da mesma, os muitos anos de exercício cotidiano e ininterrupto do “filosofar-junto” (*συμφιλοσοφεῖν*) com Husserl – e com vários expoentes da escola fenomenológica⁴ – permaneceram ainda um elemento determinante do seu pensamento, sobretudo graças a um confronto firme e radical com os problemas fundamentais da fenomenologia e com sua posição na história das ideias. No mesmo sentido se expressa Van Kerckhoven em seu trabalho sobre a *VI Meditação Cartesiana e sua implementação*, afirmando que a colaboração entre Husserl e Fink “mostrou claramente como, para a geração mais jovem, a continuação da fenomenologia seria possível unicamente através de uma profunda transformação das suas implícitas pressuposições operativas” (Van Kerckhoven, 2003, p. 16). Todavia, diversamente de Heidegger, que considerava a posição transcendental-egológica de Husserl um filósofo “beco sem saída”, a egologia transcendental de Husserl era, para Fink, sem dúvida uma “abstração”, mas “uma abstração necessária e não apenas possível” (Fink, 2006, p. 222). Esta inegável diferença de princípio na implementação do questionamento filosófico que distingue a abordagem de

1 Cf. infra a tradução e a apresentação neste Dossiê dos *Elementos para uma crítica a Husserl* (1940).

2 Cf. Giubilato, 2017, onde tentei mostrar como a reformulação e o deslocamento do pensamento fenomenológico acontece a partir de solicitações já marcadas e presentes em Husserl, e sobretudo seguindo o fio condutor da questão da *liberdade* (e da *libertação* do dogmatismo da “atitude natural”, dos preconceitos e do “aprisionamento no mundo pré-dado”), que Fink coloca no centro do seu pensar.

3 É notável a formulação de Habermas segundo a qual o projeto de Gadamer pode ser caracterizado como a urbanização hermenêutica de Heidegger; cf. Habermas, 1987.

4 Pensemos, nesse caso, à estreita relação de diálogo e debate filosóficos que Fink manteve com Landgrebe, Patočka e Heidegger; e também à correspondência dele com Kaufmann, Mahnke, Cairns, Berger, etc.



Heidegger da fenomenologia husserliana – e que já pode ser observada claramente em *Ser e Tempo* – não impediu, entretanto, que Fink visse “na egologia, na ciência transcendental do ego e daquilo que pertence ao ego como sua parte essencial” (isto é, no sistema de correlação *a priori* do mundo e da subjetividade) o único “ponto de perfuração” possível para o verdadeiro “significado existencial da filosofia” – que é, no fundo, sempre um ato de “libertação, uma ação e libertação individual do indivíduo” (Fink, 2006, p. 222). Nesse sentido, é interessante notar, como já fez Cristin (2012), o fato de que para Fink – i.e., para o jovem Fink – o ponto de partida situado na “egologia transcendental” representava (sem deixar de lado uma boa dose de ambiguidade) “o único solo concreto para a legitimação do conhecimento da fenomenologia” (Cristin, 2012, p. 44). A ambiguidade reside justamente na limitação – positiva ou negativa? – da fenomenologia a uma egologia transcendental da vida de consciência, a qual deve certamente ser considerada como um início, mas no sentido de um estágio provisório, que permanece ainda preso a uma inevitável “incompletude” ou “ingenuidade” filosófica em relação aos problemas posteriores, os quais dizem respeito à totalidade da (inter-)subjetividade e (da origem) do mundo.⁵

A reflexão de Fink mostra, de fato, sua inata capacidade de oferecer uma visão sinóptica das verdades individuais e ramificações específicas de uma filosofia – seja ela a de Heidegger ou a de Husserl –, revelando o contexto geral essencial para além das separações e das segmentações. Se, durante muito tempo, Fink foi considerado o intérprete nomeado da fenomenologia de Husserl, ou um filósofo à sombra do pensamento de Heidegger, hoje temos uma vasta base textual, através das publicações mais recentes das *Obras Completas* e dos estudos dedicados a Fink, para afirmar que ambas as visões são não apenas limitadas e insuficientes, mas fundamentalmente incorretas. É no espírito de todas estas considerações que o presente trabalho sobre os *elementos para uma crítica a Heidegger* pretende ressaltar a peculiaridade e a unicidade do pensamento de Fink, traçando o percurso por meio de um exame minucioso da sua precoce independência filosófica e da sua efervescente imaginação. Parece-me que a rigorosa atenção que o próprio Fink dedicou à filosofia de Husserl e Heidegger, e que atualmente é ainda, em grande parte, dedicada ao escrutínio da filosofia dos dois grandes filósofos de Freiburg, deveria ser direcionada finalmente também à riqueza conceitual e ao impulso inovador próprios de Fink.

Para realizar esta tarefa, referimo-nos principalmente às anotações privadas de Fink, disponíveis nos materiais publicados nos primeiros dois volumes da *phänomenologische Werkstatt* (Fink, 2006; 2008), mas também a vários manuscritos ainda inéditos.⁶ Entre eles se destacam, por sua relevância e originalidade, em primeiro lugar a pasta Z-XXVI, intitulada “*Mosaico*”, que traz anotações dos anos 1938-1940, e em seguida a pasta Z-XXVIII, na qual Fink apresenta teses desenvolvidas em colóquios e diálogos durante sua estadia em Louvain (de 1939-1940). Para entender a relação com Heidegger, são igualmente fundamentais as anotações reunidas na pasta MH-I, escritas no começo de 1939, i.e., imediatamente após sua imigração à Bélgica, e que consistem em materiais preparatórios para a formulação de um artigo, infelizmente nunca realizado, sobre a filosofia de Heidegger. Este projeto provavelmente resultou da atividade de tutoria que Fink desenvolvia junto ao frade Kruno Pandžić que, por sua vez, estudara com Heidegger em Freiburg em 1938/39 e estava preparando a sua tese de doutorado sobre “*O problema da verdade na filosofia de Martin Heidegger*” (publicada em 1942 na Universidade de Ljubljana). Fink chegou a elaborar um esquema dos capítulos do trabalho e dos problemas a serem tratados. Mas ainda mais importante e volumosa é a pasta Z-XXIX, que contém todos os materiais relativos ao projeto da “*experiência ontológica*”, projetada como a grande obra resultante do distanciamento crítico em relação ao projeto husserliano, mas que se confrontava igualmente com os legados metafísicos não apenas de Husserl e Heidegger, mas sobretudo de Kant, Hegel e Nietzsche.⁷ Esse texto deve ser considerado o verdadeiro *ponto de coesão* entre a primeira fase do pensamento finkiano (1927-1945) e a segunda (anos 1945-1975). Nele encontramos um fragmento que expressa emblematicamente o espírito filosófico independente de Fink, enriquecido pelo diálogo e o confronto com vários pensadores: nem Husserl, “nem Heidegger, nem Hegel; mas posição entre estas unilateralidades” (Fink, Z-XXIX, 224a).

II. O Destaque Filosófico da *Weltfrage* em um Comentário (quase) oculto de *Ser e Tempo*

O confronto de Fink com Heidegger se realiza sobre a base de um solo comum, que representa, ao mesmo tempo, um aspecto de solidariedade na crítica a Husserl. Esta solidariedade diz respeito, em primeiro lugar, à concepção husserliana do mundo e à sua colocação em questão por meio da afirmação de que o mundo não pode ser considerado um mero “correlato” da consciência e que, portanto, a *Weltfrage* não pode ser colocada, em termos husserlianos, como explicitação intencional do mundo enquanto correlato (relativo) da subjetividade transcendental (absoluta). Se a consideração fenomenológica fundamental

⁵ Com respeito a esse ponto cf., sobretudo, as considerações acerca da “superção da ingenuidade filosófica” em Giubilate, 2018b (especialmente pp. 207 e ss.).

⁶ Os fragmentos inéditos, que estão em fase final de revisão para a publicação (da qual tenho o privilégio de fazer parte na condição de editor) serão citados segundo a catalogação estabelecida por Ronald Bruzina e apresentada no índice geral do primeiro tomo do *Phänomenologische Werkstatt* (cf. Fink, 2006).

⁷ Cf. infra a apresentação da tradução dos *Elementos para uma crítica a Husserl*, neste Dossiê.



proclama que o “resíduo da aniquilação do mundo” (através da *epoché*) é o ser imanente da consciência absoluta “no sentido de que ele, por princípio, *nulla ‘re’ indiget ad existendum*” (Husserl, 2006, p. 115), e que portanto o ser do mundo não é só “internamente dependente da consciência” (Husserl, 2006, p. 115) mas também “mero ser intencional, [...] tal que tem o sentido meramente secundário, relativo, de um ser para a consciência” (Husserl, 2006, p. 116), Fink (junto a Heidegger) concebe a filosofia como essencialmente fundada em uma reflexão sobre o mundo enquanto situação fundamental e basilar (poderíamos dizer também “apriori”) da nossa vida. A questão filosófica do mundo e seu significado filosófico não pode ser considerada meramente como uma questão secundária e derivada da questão principal, a qual diz respeito à consciência e suas estruturas. Esta posição finkiana, coincidente com as intenções desconstrutivas de *Ser e Tempo* de Heidegger, fica ainda mais evidente se considerarmos o projeto finkiano-husserliano de escrever uma “introdução à fenomenologia” que tomasse por base a questão do mundo, delineado pela primeira vez em 1931 na forma do *Esboço para a primeira seção de uma introdução à fenomenologia* (Fink, 1988b, p. 10-105). Nele, Fink pretende enfatizar o significado autenticamente filosófico de uma interpretação da vida natural do mundo. O questionamento daquele “ser-em-o-mundo” próprio do ser humano, que Heidegger define como constituição fundamental do *Dasein* e como objetivo da sua analítica existencial é, na verdade, segundo Fink, a tarefa primeira e central da filosofia. Em certa medida, a *Welt-Frage* está para o pensamento de Fink assim como a *Seinfrage* para o de Heidegger.⁸

A questão do mundo, predominantemente negligenciada pela tradição e, sobretudo, não reconhecida em sua importância devido à sua suposta *inquestionabilidade*, é, de fato, a questão fundamental da filosofia. E isso fica evidente se lemos por exemplo o primeiro seminário que Fink ministrou em 1946 na Universidade de Freiburg, e que carrega o título (não fortuito) de *Introdução à filosofia* (cf. Fink, 1985). Há, nesse texto, uma afirmação enfática do pertencimento exclusiva do problema do mundo à filosofia, ao pensamento filosófico, uma vez que a filosofia é a forma de pensar o mundo como um todo, em sua totalidade, a forma de perguntar-se pela sua origem. Nesse curso Fink retoma e propõe novamente a ideia do despertar do movimento filosófico como uma “reflexão sobre o mundo enquanto situação fundamental” e reformula esta tese no momento crucial em que cabia a ele, e à sua geração, a incumbência e o ônus de reconstruir a vida na Europa desmantelada pela guerra, de começar a traçar o caminho conceitual para exercitar o pensamento sob as condições do domínio e dos limites da técnica.⁹ Como escreve Fink: “apesar de toda a grandiosa expansão do saber humano nas ciências, elas nunca chegam ao mundo. Por princípio, a ciência trata do ente, ou seja, do ente intramundano. A intra-mundandade é o campo da ciência. Não há uma ciência do mundo” (Fink, 1985, p. 96).¹⁰ Portanto, a captação conceitual do mundo era uma tarefa urgente que cabia à filosofia, principalmente na época “da imagem do mundo”, em que “o ente na totalidade é agora tomado de tal modo que apenas e só é algo que é, na medida em que é posto pelo homem representante-elaborador. [...] O que distingue a essência da modernidade não é que se transite de uma precedente imagem do mundo medieval para uma imagem do mundo moderna, mas sim que o mundo se torne, em geral, imagem” (Heidegger, 2002, p. 112-113). A vigorosa ênfase finkiana em apelar para o status autenticamente filosófico da questão do mundo – tanto nas obras dos anos 30 como no já citado esboço para uma grande obra sistemática da fenomenologia, e também nas lições e textos do pós-guerra – coincide, sem dúvida, com as intenções (implícitas e explícitas) de Heidegger em *Ser e Tempo*. De fato, no *magnum opus* de 1927 Heidegger tinha definido a elaboração da ideia de um *conceito natural do mundo* como “um *desideratum* que de há muito inquieta a filosofia, mas em cuja obtenção ela sempre malogra de novo” (Heidegger, 2012, p. 165), pois embora “a riqueza de conhecimentos sobre as mais diversas e longínquas culturas e formas do *Dasein* de que hoje dispomos parece tornar essa tarefa frutífera, [...] tal plethora de conhecimento leva ao não reconhecimento do próprio problema” (Heidegger, 2012, p. 165). Heidegger determina assim a análise *da existência no mundo e do mundo da existência* como tarefa primeira da filosofia (e da ontologia fundamental que dela deve surgir); e, sobretudo nos §§ 9-11 de *Ser e Tempo*, Heidegger a separa dos campos científicos tradicionais de pesquisa.¹¹ De fato, nas páginas 20-24 do *Esboço para a primeira seção de uma introdução*

⁸ A partir deste ponto seria certamente interessante poder investigar tanto as diferenças quanto as analogias que perpassam o diagnóstico heideggeriano da *Seinsvergessenheit* e a formulação finkiana da *Weltvergessenheit* típica do pensamento ocidental. Em *Welt und Endlichkeit* Fink afirma que a abertura para o mundo que caracteriza a existência humana é, ao mesmo tempo, um esquecimento do mundo, produzido pelo “encobrimento através da constante ocupação com os entes intramundanos”. Em *Sein und Mensch* ele afirma que vivemos “no modo do esquecimento do mundo”, arrastados pela sedução das coisas. Nesse sentido, note-se que, durante os anos 40 e 50, Heidegger chegou a identificar o *ser* com o *mundo*; cf. p. ex. a seguinte citação “a palavra de despedida da metafísica é a seguinte: ser é mundo; [...] mundo é o evento apropriativo, a diferença” (Heidegger, 2018, p. 161).

⁹ No contexto da filosofia finkiana, a questão da técnica adquire importância central não apenas para uma compreensão da filosofia como pedagogia, mas igualmente para uma determinação do filosofar a partir de perspectiva cosmológica e como dialética (necessária) entre fenomenologia e ontologia (cf. Giubilato, 2018a).

¹⁰ Neste curso de 1946, intitulado *Introdução à filosofia*, Fink define a diferença que subsiste entre o âmbito intramundano e o mundo ele mesmo como “diferença cosmológica”. Sobre a concepção finkiana do mundo como campo total e abrangente de aparição para o intramundano cf. Blecha, 1999.

¹¹ Numa importante nota de rodapé, Heidegger se refere também à *Filosofia das formas simbólicas* de Cassirer reconhecendo alguns de seus méritos, sobretudo na abertura para uma possibilidade mais originária do questionamento do mundo através de uma analítica existencial que remete a horizontes abertos pela fenomenologia de Husserl”. Todavia, a investigação do Cassirer permaneceria limitada a oferecer “fios condutores mais amplos à etnologia”. Ou seja, embora reconhecesse a necessidade de um “um ponto de partida novo e mais originário”, ela permaneceria vinculada ao âmbito ótico/antropológico da questão do mundo. Sobre essa recusa de uma derivação antropológica do pensamento, fortemente presente tanto em Husserl como em Heidegger (cf. Coli et al., 2019).



à *fenomenologia* Fink, dialogando à distância com Heidegger, forneceu um comentário fenomenológico detalhado e de alguma maneira “oculto” sobre os §§10-11 de *Ser e do Tempo*. Que Husserl tenha notado esta referência durante a leitura do texto proposto por Fink, parece-me questionável e improvável. Nenhum de seus comentários sobre o escrito dá indícios disso, e suas notas marginais sobre as mesmas passagens relevantes do *Ser e Tempo* (cf. Husserl, 1994b) são esparsas e de caráter geral. O que é certo é que durante uma conversa com Fink e Dorion Cairns em 1931 – ou seja, quando Fink estava escrevendo o *Esboço* e Husserl preparava as palestras sobre *Fenomenologia e antropologia* (cf. Husserl, 2019) a serem ministradas no mês de junho na sedes da *Kantgesellschaft* de Frankfurt, Berlim e Halle – Husserl notou amargamente como nem Avenarius¹², nem Dilthey¹³, nem ele próprio tinham sido mencionados em *Ser e Tempo*, lamentando que a questão sobre o “conceito natural de mundo” fosse considerada por Heidegger “as a matter of common knowledge rather than something truly developed by these two philosophers [i.e. Avenarius and Dilthey]” (Cairns, 1976, p. 63).

Para Heidegger, a questão da existência mundana do homem é eminentemente uma questão *filosófica*. A analítica do *Dasein*, portanto, “precede toda psicologia, toda antropologia e sobretudo toda biologia. Em relação a essas possíveis investigações a delimitação do tema da analítica pode ser circunscrita de modo ainda mais rigoroso, permitindo que sua necessidade possa se demonstrar ao mesmo tempo de modo ainda mais penetrante” (Heidegger, 2012, p. 147). Essa circunscrição tem por objetivo uma delimitação em relação às disciplinas rivais da analítica existencial, ou seja, aquelas disciplinas da época que estudavam o ser humano no seu mundo. Elas eram principalmente a antropologia filosófica de Plessner e Scheler, a psicologia humanista do já mencionado Dilthey e também a biologia, ou melhor, a biologia teórica, que naqueles anos tinha feito grandes progressos graças à obra de Von Uexküll. Diante dessa pluralidade de perspectivas científicas, Heidegger mostrava que “as questões e as investigações sobre o *Dasein* até agora levadas a cabo, não obstante sua fecundidade fatural, não conseguiram alcançar o verdadeiro problema que é propriamente filosófico e, por isso, persistem nesse erro” (Heidegger, 2012, p. 149). Evidentemente não se trata de uma hierarquia de valores e posições; as “delimitações da analítica existencial diante da antropologia, da psicologia e da biologia só dizem respeito à questão ontológica de princípio” (Heidegger, 2012, p. 149): todas estas pesquisas e investigações científicas seriam ainda baseadas nos fundamentos da tradição da concepção antropológica clássica, cristã e da antiguidade, segundo a qual o ser humano é primeiramente *animal rationale e imago dei* (cf. Heidegger, 2012, p. 64-67). Em relação a tais disciplinas que têm a existência humana e a vida mundana como tópico, Heidegger afirma diretamente no início do §11:

A interpretação do *Dasein* em sua cotidianidade não é, porém, idêntica à descrição de uma fase primitiva do *Dasein*, cujo conhecimento pode ser empiricamente proporcionado pela antropologia. [...] o conhecimento dos primitivos nos foi dado até agora pela etnologia [...] E esta se move, já desde a primeira “recepção”, sua estratificação e elaboração do material, em determinados conceitos prévios e interpretações acerca do *Dasein* humano em geral (Heidegger, 2012, p. 163).

O mesmo acontece nos casos da antropologia, da biologia, da psicologia e da sociologia, i.e., em todas as disciplinas autônomas que estudam o ser humano no mundo e que operam, porém, sobre a base de determinadas pressuposições acerca do “humano” e, portanto, com base em “pré-conceitos ontológicos” que lhe permanecem todavia ocultos. Ora, quando Fink aborda, em seu *Esboço*, a questão da interpretação fenomenológica da vida pré-científica (aquilo que Husserl na *Crise das ciências europeias* chamará de *Lebenswelt*, mundo da vida) enquanto fundamento e origem de todas as ciências e de todos os saberes humanos – inclusive da filosofia! – ele afirma explicitamente que, para a interpretação da vida natural mundana e do modo natural, “nem a etnologia comparativa nem a pesquisa acerca dos primitivos seriam capazes de uma contribuição qualquer” (Fink, 1988b, p. 20). E isso não se deve a uma opinião de que as ciências não tenham serventia ou sejam em alguma medida “incapacitadas”, mas essa “inutilidade” se deve justamente ao fato de que as ciências *positivas* – tais como, nesse caso, a etnologia, a antropologia, a sociologia e também a psicologia cotidiana – se erguem e se desenvolvem a partir de certos “preconceitos e interpretações” da vida humana e do ente em geral que, embora sejam equivocadamente tomadas como pressupostos evidentes, são construções teóricas anteriores e formam a base fundante dos seus respectivos campos específicos de pesquisa. Justamente por essa razão é que elas são chamadas “positivas”, ou seja, na medida em que operam e se movem sobre a base de um *positum*, de algo que foi colocado como base e fundamento. Mas no caso da difícil elaboração de um conceito filosófico do “mundo natural” não se trata, segundo Fink, da “construção teórica de uma essência ou de uma tipologia ideal de um conceito de mundo natural que, enquanto invariante, fundamentaria todas as transformações históricas e de todas as concreções fáticas” (Fink, 1988b, p. 20). Essa formulação não só declara qualquer questionamento *ôntico* do mundo como insu-

12 Na obra *Der menschliche Weltbegriff* (O conceito humano de mundo), de 1891, Avenarius escrevera o mundo tal como ele é vivenciado pelos seres humanos antes de toda e qualquer instituição científica, e portanto livre de toda camada científica de conhecimento. A obra foi lida e estudada por Husserl a partir de 1902 (cf. Sommer, 1985).

13 Husserl recebeu diretamente de Dilthey, em 1911, a obra *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (A constituição do mundo histórico nas ciências do espírito), e a estudou detalhadamente no outono do mesmo ano.



ficiente, precisamente no sentido de que permanece preso ao nível da intramundandade, mas igualmente assume uma posição cética diante de todas as tentativas científicas de “querer deduzir características gerais e essenciais a partir de dados fáticos e, além disso, historicamente determinados da nossa vida no mundo” (Fink, 1988b, p. 20).¹⁴ A mesma desconfiança referente à abundância de informações científicas pode ser encontrada em Heidegger, para quem a riqueza de conhecimentos sobre culturas e formas de existência humana seria apenas um desvio – uma distração – da autêntica questão filosófica (e ontológica). Como afirma Heidegger, com uma formulação quase análoga: “A comparação de tudo e a tipificação sincrética já não dão por si mesmas um autêntico conhecimento-de-essência” (Heidegger, 2012, p. 165).

Afinal, para ambos os filósofos as conclusões são quase idênticas. Heidegger constata que “o domínio do múltiplo numa tabela geral não garante um entendimento efetivamente real do que foi ordenado” (Heidegger, 2012, p. 166-167). Fink, por sua vez, reage à aparência superficial de compreensão que a mera diversidade de conhecimentos sobre a vida natural traz: “uma interpretação da vida mundana natural que faça parte de suas pressuposições fundamentais pode muito bem apresentar uma enorme variedade de formas concretas, mas permanece, ao mesmo tempo, filosoficamente ingênua” (Fink, 1988b, p. 21). A ingenuidade do sincretismo científico só pode ser eliminada por meio do questionamento filosófico. Mas para uma verdadeira tematização filosófica do mundo natural, livre de qualquer acumulação ingênua de conhecimento científico, é necessária uma *reflexão radical sobre o mundo enquanto situação fundamental*. Assim, para ambos os filósofos, embora por motivos diferentes e em função de projetos filosóficos diferentes, a colocação da *Weltfrage* é a tarefa inevitável e essencial da filosofia.

III. A Integração da Ontologia Fundamental no Projeto Fenomenológico Transcendental

Sobre a base desta preocupação, compartilhada com Heidegger e que diz respeito à colocação autenticamente filosófica e radical da questão do mundo na fenomenologia, Fink pôde dar um passo ulterior em sua proposta filosófica e operar, assim, uma verdadeira integração e incorporação da ontologia fundamental heideggeriana no mais amplo *sistema aberto* da fenomenologia transcendental, desenvolvido em conjunto com Husserl (e para além dele).

O primeiro ponto consiste em reformular a relação mutuamente excludente entre “orientação natural” e “orientação fenomenológica”, sobre a qual Husserl havia fundamentado toda a fenomenologia, construída em oposição à pressuposição (constante e constantemente latente) do ser do mundo, à qual Husserl se refere como a tese geral da “orientação natural”, à *Ur-doxa* da vida natural. Esta deve ser suspensa [*aufgehoben*] na redução fenomenológica. E, portanto, a orientação fenomenológica (ou transcendental) realizar-se-ia justamente por meio de um consequente e absolutamente radical “colocar entre parênteses” da validade da tese geral e de sua crença ontológica no “ser” do mundo e das coisas “que existem”. O mundo enquanto totalidade do ente, ingenuamente intencionado enquanto algo pura e simplesmente posto, transforma-se, assim, em “fenômeno do mundo”, seu “ser” se torna co-pertencente ao acervo fenomênico, puro “correlato fenomenal” da consciência intencional.

Ora, segundo Fink, não se devia contrapor de forma absoluta a orientação natural à transcendental, “orientações estas que pareciam excluir uma à outra. A verdade é que ambas estão essencial e indissoluvelmente ligadas, envolvem-se reciprocamente e se referem uma à outra” (Fink, 2019, p. 38). A orientação natural, que é a orientação essencial do ser humano no mundo

é o agregado [*Inbegriff*] das autoapercções da subjetividade transcendental igualmente co-pertencentes ao sentido da vida constituinte. [...] enquanto o ser do humano no mundo segundo todas as suas modalidades, é um ‘*resultado*’ constitutivo e, enquanto tal, um elemento integral da própria vida transcendental. Por outro lado, a “orientação transcendental” é ela própria um acontecimento no mundo pré-dado e pertence à vida psíquica real de um humano que ali filosofa (Fink, 2019, p. 38).

O que nos interessa nesse trecho é tanto 1) a *recondução da “orientação transcendental” própria da fenomenologia à facticidade da situação mundana do sujeito encarnado*, quanto 2) a *recondução da “atitude natural” à sua origem e procedência transcendental*. O primeiro ponto será tratado por Fink na sua teoria da “projeção exis-

¹⁴ Nesse ponto da sua exposição, com uma formulação à qual foi dada pouca ou nenhuma importância, Fink coloca em questão o mesmo princípio fundamental tanto da tentativa heideggeriana de pensar o ser (e o mundo) a partir de uma ontologia fundamental (ou seja, de uma analítica existencial), como da abordagem do idealismo husserliano, ancorada na subjetividade transcendental. Ou seja: Fink está colocando em questão aquela pressuposição comum a Heidegger e Husserl – certamente *não antropológica*, mas que poderíamos chamar de *antropica* – segundo a qual *para pensar o ser, o mundo e a vida, é necessário primeiramente pensar o ser-humano, o mundo-humano e a vida-humana*. Sobre a crítica de Fink às “tendências interiorizadoras” na filosofia de Husserl e Heidegger, voltaremos mais à frente, no ponto VII deste artigo. Aqui nos interessa pelo menos realçar os sinais de um deslocamento do privilégio e da centralidade exclusiva do humano, que será o tema de outras pesquisas relativas à miopia e ao narcisismo do pensamento filosófico que creê poder pensar a vida e o mundo só pensando si mesmo. A passagem é a seguinte: “*De que tipo seria uma interpretação da visão mundana natural feita a partir de uma intenção filosófica universal? Toda a insegurança do problema que nos interpela é agravada pelas hesitações de saber se o papel paradigmático que provavelmente devemos inevitavelmente atribuir à nossa vida mundana não nos privaria, por princípio, da possibilidade de inaugurar a dimensão daquele incondicional histórico, daquilo que comumente nos conecta*” (Fink, 1988b, p. 20).



tencial da redução fenomenológica” que “tem ela própria sua situação mundana na qual emerge e na qual, de certo modo, permanece” (Fink, 2019, p. 39). O segundo deve ser compreendido no contexto da teoria fenomenológica da constituição, que Fink entende primeiramente como *mundanização* e *finitização*. O processo constitutivo é, antes de tudo, nos níveis mais profundos da gênese (temporal) originária, o processo de finitização do absoluto no intramundano, ou seja, da constituição da correlação mundana “sujeito-objeto”, “ser humano – entes intramundanos”. A tese ontológica fundamental de Fink é que todo ser e todo ente, i.e., o próprio mundo, é um resultado constitutivo, o resultado de um processo de constituição. Entretanto, deve ser fundamentalmente rejeitada a concepção do “resultado ôntico” como “produto de um outro ente”: não se trata aqui da *criação* ou da *produção* de um ente por meio de outro ente, mas sim da *relação primordial entre origem e originado, entre absoluto meôntico e o mundo existente*. Não é o caso de colocar “a subjetividade transcendental de um lado e o mundo do outro, e entre eles aconteceria a relação constitutiva; ao contrário, o devir da constituição é a realização de si mesma da subjetividade constitutiva na realização do mundo” (Fink, 1988a, 49). De fato, para Fink o absoluto “é” só enquanto manifestação (ou seja, enquanto ser-constituído); para além da manifestação no ser, ele “não-é”, ou seja: é “*me-on*”, “não-ser”. Mas, outra vez, não podemos pensar esta relação entre origem e originado, entre constituinte e constituído, entre absoluto e mundo (ser) em termos de uma relação cronológica como a produção ou criação intramundana: “não é o caso que temos primeiramente o absoluto que então se manifesta (ou constitui o mundo) mas, ao contrário, ele só ‘é’ à medida em que se manifesta. ‘Constituição’ significa, em última instância, manifestação ou aparição do absoluto. ‘Fenomenologia’ = doutrina da aparência do absoluto” (Fink, 2006, p. 17).¹⁵

Se a orientação natural não pode ser simplesmente contraposta ao âmbito do transcendental e separada dele porque é o *resultado* da atividade constitutiva da própria vida transcendental que, no “agregado das autoapercepções da subjetividade transcendental”¹⁶ se constitui no mundo e “se torna necessariamente finita sob a forma humana” (Fink, 2019, p. 38), ou, dito de outro modo, se a orientação natural é o resultado último do processo de “constituição do caráter mundano da subjetividade transcendental absoluta, [...] da constituição de sua finitude, de sua “humanidade” (Fink, 2019, p. 33) – ou seja, da *mundanização* da via transcendental – então, a “orientação natural” é, na verdade, um *conceito transcendental*. Este conceito transcendental da orientação natural se refere à subjetividade transcendental mundanizada e humanizada, por assim dizer, “fora de si mesma”, que se encontra e se mantém no nível do “ser-constituído de uma forma definitiva” [*Endkonstituiertheit*] (Fink, 1988a, p. 194).

Ora, se a “atitude natural” é um conceito transcendental, ou seja, se ela é um resultado constitutivo, então ela deve poder ser abordada e explicada justamente em relação à sua constituição, o que deve então ser feito a partir de um ponto de vista transcendental. Ou seja: a constituição da atitude natural e do humano na sua naturalidade geral se revela como uma das tarefas principais e mais importantes da fenomenologia transcendental.¹⁷ Esta análise concreta e detalhada dessa situação mundana, ou seja, a elaboração de uma teoria transcendental da atitude natural e da análise intencional da sua estrutura típica representa, para Fink, um primeiro tema do trabalho fenomenológico, “o qual deve necessariamente começar com uma determinada ingenuidade e sem se ocupar de início com o alcance da apoditicidade, [e] consiste em expor as estruturas fundamentais da vida intencional em sua generalidade essencial” (Fink, 2019, p. 49). E justamente porque “a analítica transcendental se vê diante da tarefa de esclarecer transcendentalmente um mundo já *acabado*, de torná-lo compreensível segundo suas estruturas tanto eidéticas quanto fáticas, é que ela deve questionar as multiplicidades constituintes retrocedendo a partir dos objetos e das unidades intencionais enquanto resultados constitutivos” (Fink, 2019, p. 41). Para fazer isso, em sua tese de doutorado, Fink propõe duas possibilidades de elaboração: a primeira refere-se à posição de seu orientador, Husserl; a segunda à ontologia fundamental do seu coorientador, Heidegger:

1) Podemos:

(...) uma vez em orientação transcendental, pôr primeiramente em prática uma tipologia e doutrina eidéticas do mundo dado, sempre tematicamente orientado ao sentido idêntico e, em seguida, trazer à luz o universo do sentido intencional enquanto tal nessa estrutura de identidade. Essa é uma paráfrase rudimentar daquilo que Husserl indicou como sendo a ‘estética transcendental’ na esteira do uso terminológico feito por Kant (Fink, 2019, p. 42).

¹⁵ Sobre a fenomenologia enquanto doutrina da aparência do absoluto cf. Giubilato, 2019.

¹⁶ A questão das “auto-apercepções” (p. ex. de mim mesmo enquanto ente no mundo, sujeito consciente e independente que compartilha “o mundo” com outros símiles) circunscreve para Fink uma temática central e delimitada da pesquisa constitutiva; melhor dito: de alguma maneira todas as questões constitutivas são contidas na problemática das auto-apercepções! Todavia, nesse ponto específico a fenomenologia husserliana mostraria suas carências metodológicas, dado que ela se trata só marginalmente da teoria constitutiva das auto-apercepções. Diante dessa situação, Fink propõe, uma vez mais, uma integração e radicalização da perspectiva husserliana, apontando a necessidade de pensar a constituição não só da objetualidade [*Gegenstände*], mas também das instâncias [*Instände*] e das circunstâncias [*Umstände*], que dizem respeito à *mundanização* e *finitização* do transcendental no mundano, ou seja à constituição da *mundanidade* e da *finitude* (cf. Fink, 2008, 276).

¹⁷ Desde uma perspectiva husserliana, as pesquisas e as interpretações do mundo pré-dado e da sua constituição (cf. Husserl, 2008) se inserem no projeto de uma “ciência do mundo da vida”, que remonta aos anos 20, e no qual Husserl, sob o título de “estética transcendental”, pretendia desenvolver uma ontologia e uma fenomenologia eidética do mundo concreto, experienciado diretamente, praticamente e intuitivamente, e das suas estruturas fundamentais.



2) A segunda opção diz respeito à elaboração preliminar “da totalidade da ontologia mundana em sua arquitetônica alicerçada de modo essencial. [Mas] toda asserção mundano-ontológica só dispõe de seu sentido filosófico à medida que fornece os fios condutores transcendentais” (Fink, 2019, p. 42). Esta frase se refere, evidentemente, à ontologia fundamental de Heidegger, que Fink considera, porém, em função e dependente de uma investigação transcendental, pela qual ela teria que fornecer “os fios condutores”, “índices” constituídos dos processos constitutivos. Ou seja: se a atitude natural deve ser considerada, na verdade, um *conceito transcendental* e representa, portanto, o *resultado constitutivo* da mundanização e finitização da subjetividade transcendental (ou do absoluto) na concretude da intra-mundanidade, então a analítica existencial de *Ser e Tempo* – enquanto interpretação do *Dasein* e sobretudo enquanto interpretação do *Dasein* mesmo – pode ser considerada por Fink como a elaboração do ponto de partida da filosofia, ou seja, como indagação e exposição dos “fios condutores” para a subsequente pesquisa constitutivo-transcendental – que Heidegger, notoriamente, não realiza e *não pôde* realizar. A dimensão que Heidegger omite seria justamente a do caráter de “resultado”, de “ser-constituído” da facticidade; a sua “hermenêutica da facticidade” careceria, portanto, de toda uma dimensão que fenomenologicamente não pode ser negligenciada e que se pergunta pontualmente pelo processo de formação e pela gênese constitutiva da *Befindlichkeit*, da situação mundana. A cegueira Heideggeriana pela “constituição” (cf. Fink, 2008, p. 122) lhe impediria precisamente de ver a intra-mundanidade como dimensão ontológica constituída e, portanto, “derivada”. Heidegger ficaria preso assim, irremediavelmente, na ontologia fundamental do *Dasein* e na sua temporalidade, sem poder dar o passo ulterior deste “ser e tempo” até o “tempo e ser; [...] a diferença na transcendência, o ultrapassamento do horizonte como tal, o voltar-se em direção da origem” (Heidegger, 2012, p. 133).

Este *desideratum* heideggeriano teria que permanecer irrealizável na medida em que Heidegger não ter podido ver que “a origem” não é “o ser”, mas justamente “a relação do absoluto com o ôntico” (Fink, 2006, p. 269), ou seja, a relação do constituinte com o constituído, do transcendental com o mundano, do pré-ser com o ser. Portanto, os *existenciais* de Heidegger (o “encontrar-se” [*Befindlichkeit*], a “compreensão” [*Verstehen*], a “dejeção” [*Geworfenheit*], o “discurso” [*Rede*], etc.) – que têm a função de “deixar visível de maneira fenomenicamente suficiente o cotidiano modo-de-ser [e a] a plena abertura” (Heidegger, 2012, p. 421) do *Dasein* e do ser-no-mundo, ou seja, sua constituição ontológica fundamental – devem ser integrados, na verdade, à questão da “finitização” ou da “mundanização” na finitude da subjetividade transcendental infinita e absoluta, precisamente através das estruturas da “autodeterminação, impotência, abandono e submissão” (Fink, 2008, p. 276) da existência humana no mundo. A cegueira heideggeriana pela “constituição” seria, portanto, em todas suas consequências – p. ex. a falta de uma adequada *linguagem e conceitualidade meôntica* para pensar a origem e a procedência não-ôntica, mas *meôntica* da finitude – a maior causa da interrupção de *Ser e Tempo*. Como afirma Fink: “o que Heidegger chama de analítica existencial, ou seja, a clarificação do *Dasein* relativamente às suas estruturas apriori (como ‘mundo-ambiente’, ‘dejeção’, ‘projeto’) nada mais é que a elaboração do ‘ponto de partida da filosofia’ [...] a elaboração fenomenológica da ‘orientação natural’” (Fink, 2006, p. 44).

Esta integração da ontologia fundamental no projeto meôntico-transcendental de Fink traça uma importante demarcação com relação a Heidegger, cujas consequências se reverberam também sobre outros temas de debate e confronto entre os dois filósofos. Embora todos estes núcleos temáticos mereçam seguramente uma atenção específica e uma elaboração detalhada, uma vez que dizem respeito à totalidade da filosofia tanto de Fink como de Heidegger, vamos elencá-los brevemente com o intuito de assentar alguns fios condutores para futuras pesquisas e ainda, num sentido mais pedagógico, de estimular a investigação, todavia *in fieri* nesse âmbito.

IV. Teoria e Praxis

Uma das mais importantes objeções críticas que Fink formula, na já citada pasta de manuscritos MH-I – a que contém várias anotações sobre a filosofia de Heidegger para um artigo planejado e nunca realizado – diz respeito àquela que Fink denomina como sendo uma “teoria emocional da compreensão” (ou “emocionalismo”) de Heidegger. Segundo esta ideia, a teoria, o conhecimento teórico e a compreensão explícita do ser e do mundo, seriam fundadas na *práxis* enquanto modalidades originárias de estar situados no “trato” e em “relação” com o mundo. Esta fundamentação da teoria na originariedade do *commercium prático* do *Dasein* com e no mundo e, por conseguinte, a concepção da compreensão conceitual e do conhecimento teórico como modos de ser secundários e derivados, *fundados em uma pré-compreensão pré-conceitual e pré-predicativa* do ser e que apenas acompanham a relação prático-manipulativa com o mundo, acarretariam, segundo Fink, um total desentendimento da verdadeira essência da *theoria*.

De fato, dado que a “mundidade” do mundo se abre, segundo Heidegger, no “mundo-circundante” a partir do “trato de ocupação” com o “mundo da ocupação” e com os “instrumentos”, os “utilizáveis” que vêm de encontro ao *Dasein* a partir do “daquilo em que a ocupação se detém” – ou seja, sempre no interior



de um “contexto-de-conjunção” (Heidegger, 2012, p. 401) –, no §13 de *Ser e Tempo* Heidegger desenvolve um breve compêndio fenomenológico-descritivo do “fenômeno do conhecimento” enquanto um possível “modo-de-ser do *Dasein* como ser-no-mundo” (Heidegger, 2012, p. 291). O que se mostra na “constatação fenomênica do conhecer ele mesmo” é que este “é previamente fundando em um já-ser-junto ao mundo que constitui essencialmente o ser do *Dasein*” (Heidegger, 2012, p. 291). E este estar já sempre junto ao mundo que caracteriza o *Dasein* em sua constituição ontológica não é “um ficar boquiaberto” olhando a pura subsistência, observando as coisas inertes, os objetos intencionais da consciência observadora. Ao contrário, o ser-no-mundo é essencial e primeiramente um ser-prático, é a ocupação com o mundo e a preocupação com os outros; e nesta ocupação prática originária, neste *commercium* prático e manuseante “o ser-no-mundo como ocupação é tomado pelo mundo do que se ocupa” (Heidegger, 2012, p. 191). O mundo tem “o caráter da familiaridade que não surpreende” (Heidegger, 2012, p. 305). Afundado na ocupação, o *Dasein* se identifica e, por assim dizer, se assimila ao mundo que o circunda, no qual “as coisas” não são puros e simples “objetos”, coisas “simplesmente subsistentes” [*Vorhandenheit*], mas instrumentos utilizáveis [*Zuhandenheit*] e ferramentas [*Zeug*] nos quais se realiza esta relação originariamente prática, técnica e manuseante com o mundo.¹⁸

Para que, sobre a base desta relação prática com o mundo – a qual representa evidentemente sua “compreensão pré-conceitual e pré-teórica” – possa se instaurar o modo-de-ser do conhecimento teórico e da compreensão conceitual – o qual Heidegger chama também de “determinação considerativa do subsistente” (Heidegger, 2012, p. 191) – é necessária, segundo ele, certa *deficiência*, ou seja, uma *interrupção* da relação prática com o mundo, “do ter de se ocupar do mundo” (Heidegger, 2012, p. 191). Notoriamente, esta interrupção do trato prático com o mundo, que transforma os instrumentos utilizáveis e as ferramentas (*ta pragmata*) em simples coisas (*res*), em objetos de observação e contemplação, será discutida por Heidegger no §15 de *Ser e Tempo*, por meio do famoso exemplo do martelo e da “interrupção” que pode afetar seu manejo normal. Porém, o que nos interessa aqui é sobretudo a questão de que, ao se abster de toda relação prática com o mundo, “ao se abster de todo produzir, manejar e [todos os] comportamentos semelhantes, [e] sobre o fundamento desse modo-de-ser em relação ao mundo, os entes do-interior-do-mundo que vêm de encontro agora se fazem encontrar somente em seu puro aspecto (eidos)” (Heidegger, 2012, p. 191). Dessa abstenção surgiria a possibilidade do conhecimento abstrato, do mero “olhar para o que assim vem-de-encontro”, da teoria enquanto “observação destacada”, do puro *theorein*.

Mas é realmente assim, como uma privação da dimensão originária e da imediatez da vida, que a teoria deveria ser concebida? E o conhecimento conceitual, o comportamento teórico, é realmente “um puro olhar-para”? (Heidegger, 2012, p. 213). Em primeiro lugar, com esta interpretação da *teoria* como modalidade derivada e deficiente da *praxis* originária, Heidegger deixaria gravemente indeterminado, segundo Fink, o modo de ser das coisas na sua substancialidade [*Vorhandenheit*], no seu ser-em-si [*Ansichsein*], para além de toda integração na modalidade manipuladora do “ser-para” o *Dasein*. À essa hesitação corresponderia, anota ainda Fink, uma indeterminação e uma total desconsideração (pelo menos em *Ser e Tempo*) da natureza e do ser da natureza, dado que Heidegger parece mesmo considerar a concepção da “subsistência” em grande parte como sendo apropriada. Para além da esfera de iluminação da mundanidade do *Dasein*, as coisas são simplesmente “coisas naturais”, circunscritas à mera presença e deficientes de qualquer conexão prática de referencialidade. Quando falta o ser-no-mundo do *Dasein* e se ausenta a abertura do mundo-ambiente fundada na ocupação prática dele, ou seja, fundada na constituição ontológico-existencial última da *Sorge*, fica só a materialidade indiferenciada, “o homogêneo espaço-da-natureza; [...] o mundo perde o que tem de especificamente ambiental e o mundo-ambiente se torna mundo-da-natureza” (Heidegger, 2012, 327). Este recurso ao caráter meramente passivo e “material-orgânico” da natureza estender-se-ia desde os primeiros cursos no começo dos anos 20 até os *Seminários de Zollikon* dos anos 60, embora seja parcialmente mitigado pela consideração, no contexto onto-histórico da discussão do “primeiro começo” grego, da *physis enquanto a-letheia*.¹⁹

Porém, a interpretação de Heidegger da teoria opera também com a tácita pressuposição de que o objeto da teoria seja *o mesmo ente* que é objeto da ocupação, todavia em uma atitude justamente “deduzida” e derivada de uma privação determinada. A consequência seria não só uma indevida “niveleção” do ente, do conceito de “ente” – correspondente, *per oppositionem*, à niveleção husserliana do ente ao simples objeto intencional – mas igualmente a ideia segundo a qual abrir-se-ia, na ocupação prática, “uma maior amplitude e plenitude ontológica” (Fink, MH-I, 21a) e que, na teoria, por sua vez, aconteceria um “empobrecimento” do ente, uma espécie de esaurimento da sua riqueza originária. A polêmica de Heidegger contra a atitude teórica, embora possa ser compartilhada por Fink no que diz respeito à denúncia da restrição objetual-intencional em Husserl, pretende evidenciar uma fantasmagórica “maior proximidade ontológica” da orientação não-teórica, ou seja, prático-manuseante. Nesse caso, a “indiferença teórica” parece ser algo mais fácil, mais “leve” e menos comprometedor (com o nosso “*ser-mais-próprio*”) e, enfim, algo não só artificial mas também artificioso, decorrente do desistir e do abandonar a primazia da prática.

¹⁸ Naturalmente, o *Dasein* ele mesmo ocupa uma posição externa, ou final, na concatenação dos meios: “O contexto-de-remissão da significatividade tem sua raiz no ser *Dasein* ao seu *ser-mais-próprio*, que não pode ter essencialmente nenhuma conjunção, mas que é, ao contrário, o ser em vista do qual o *Dasein* ele mesmo é como *é*”. (Heidegger, 2012, p. 355).

¹⁹ Sobre a questão da *physis* entre Heidegger e Fink cf. infra neste *Dossiê* a admirável contribuição da autora Cathrin Nielsen.



Mas seria realmente o caso que a *theoria* forneceria um acesso inferior ao ente em relação à *praxis*? Está de fato que a teoria consiste num “fitar algo boquiabertos e apalermados”, enquanto a ocupação prática seria um “manejar” (Heidegger, 2012, p. 101) que desembrulha e clareia o ente, fazendo-o se revelar em toda sua plenitude ontológica? A *praxis* tem, sem dúvida, a própria verdade, uma verdade que, enquanto *aletheuein* – ou seja, enquanto “fazer-ver o ente em sua não-ocultação” (Heidegger, 2012, p. 607) –, consiste essencialmente em um “demorar-se em, estar acostumado, familiarizado com, cuidando de algo, um morar e habitar” (cf. Heidegger, 2012, p. 173). Todavia essa “familiaridade que não surpreende” representa, para Fink, também um acanhamento, um ficar aprisionado e detido na limitação das necessidades mais imediatas e concretas, dos afazeres cotidianos, sem poder liberar dessa estreiteza o olhar para o ente enquanto tal, como ele mesmo é para além das determinações funcionais do seu “ser-para-mim”. Assim, a essência da *theoria* deveria ser, segundo Fink, repensada e determinada novamente a partir da concepção antiga dela enquanto “atitude em relação ao ente, na qual ele se nos dá em si mesmo – precisamente porque somos retirados do cativeiro – e dá a si mesmo em sua essência eterna e duradoura” (Fink, MH-I, 189a).

A proposta de Fink não é, portanto, nem anti-metafísica, nem anti-ontológica: pelo contrário, ele afirma a necessidade de uma profunda renovação e de uma nova colocação criadora da “experiência ontológica” da época contemporânea, cuja “ontologia atual não é sustentada por uma auto-revelação *válida* do ser, porque ela se situa na reviravolta histórica de tal forma que a linguagem do pensamento é ainda insuficiente diante do crescente despontar do ser, [e] porque ainda lhe faltam os conceitos, [de modo] que a própria ideia da ontologia deve se transformar em problema” (Fink, 2020, p. 201). Neste repensar (ainda *in fieri*, ainda por fazer) da relação do pensar com o próprio ser, Fink afirma não só a necessidade de superar uma interpretação “pobre” da teoria como fundada em uma ontologia totalmente “cega pela profundidade essencial do ente e pela gradualidade da força ontológica” (Fink, MH-I, 21a), mas ressalta também a própria tese filosófica fundamental segundo a qual “a verdade originária e alumiante do conhecimento humano é uma verdade essencialmente conceitual” (Fink, Z-XXVIII, 9b). De fato, nos materiais finkianos dos anos 30 e 40, e sobretudo nas anotações para o projeto da obra “*Experiência ontológica*” podemos observar a constante procura por termos e expressões alternativas à “compreensão de ser” [*Seinsverständnis*], que caracteriza ôntica- e ontologicamente o *Dasein* em *Ser e Tempo*. Fink propõe até o termo “conceito do ente” [*Begriff des Seienden*] com o intuito 1) de não recair na distinção (implícita em Heidegger) entre ser e ente (que será – para Heidegger – emblematicamente elevada à “diferença ontológica”), e justamente 2) de não sugerir nem uma “pré-compreensão não-conceitual”, nem uma doutrina do caráter “derivado ou posterior” do conceito e da compreensão conceitual. Se, por um lado, Fink reconhece o grande mérito de Heidegger de ter colocado em questão a pura observação destacada de teoria e a primazia da substância e da subsistência na tradição metafísica Ocidental – e de ter transformado assim as obviedades metafísicas tradicionais em verdadeiros problemas da razão filosófica –, por outro lado ele se opõe também ao “emocionalismo” e ao “irracionalismo” das *Grundstimmungen* e da relação prático-manuseante com o mundo, almejando recuperar a antiga correspondência entre ser e razão. Com isso, Fink desmascara também um trato muito peculiar do *procedere* filosófico heideggeriano, qual seja, aquilo que chama de “aspiração ambivalente de uma inversão da inversão” (Fink, MH-I, 93a): Heidegger de fato caracteriza primeiramente o *theorein* como uma modalidade secundária e derivada da ocupação prática com o mundo, e logo novamente eleva o pensamento, embora certamente este não seja mais filosofia, mas *Andenken*, “pensar rememorativo”, como “o mais originário”, cuja tarefa consiste em dizer e corresponder ao apelo do Ser.

V. Ser e Verdade

As considerações sobre teoria e prática nos conduziram à questão do conceito, que Fink desenvolve especificamente ao apoiar-se em uma interpretação (certamente específica, ou ainda, “fenomenológica”) de Hegel, quem “elaborou a última grande projeção ontológica do ocidente, uma obra gigantesca – e, desde então, há um século, o pensar ontológico-conceitual se estagnou” (Fink, 2020, p. 200). Por conseguinte, podemos ver na perspectiva finkiana já uma primeira diferença em relação a Heidegger: para Fink é Hegel quem representa “um final, o final da metafísica ocidental” (Fink, 2020, p. 200), e não a figura de Nietzsche, como na leitura onto-histórica de Heidegger. A noção finkiana de conceito, elaborada a partir da sua leitura de Hegel, refere-se essencialmente às noções de “ser” e “verdade”, também pensadas em oposição a Heidegger. As conferências de Heidegger sobre “*A origem da obra de arte*” de 1935/36 tiveram, seguramente, um grande impacto sobre ele, oferecendo-lhe indícios sobre os “caminhos da reviravolta” que o pensamento de Heidegger estava atravessando. Segundo Fink, o aspecto essencial das considerações heideggerianas é “o problema da relação entre ‘ser’ e ‘verdade’, ou seja, entre ‘ser-em-si’ e ‘ser-para-nós’” (Fink, MH-I, 2b), embora, em vez da “compreensão ontológica pré-conceitual”, ele enfatize a “iluminação originária do conceito”. Contra a concepção da verdade “pré-conceitual”, existencial e prática de *Ser e Tempo* – a famosa *Entschlossenheit* enquanto modalidade excelente da *Erschlossenheit*²⁰ – ele afirma decididamente “o conceito enquanto lugar da verdade”:

²⁰ Nesse ponto começam a aparecer as implicações éticas, de inspiração aristotélica, em *Ser e Tempo*. Se a “abertura” – *Erschlossenheit*



A teoria da verdade de Heidegger – em sua parte polêmica contra a apreensão, de que a verdade seria primariamente uma peculiaridade das proposições (= “verdade proposicional”) e [então uma descoberta do ente, e todavia não originariamente uma revelação do ser do ente] – tem razão na recusa do discurso tradicional das “verdades eternas”, que visaria o não-conceito de um ser-verdadeiro do ente sem um Ἀληθεύειν, mas talvez não tenha razão na suposição de que toda Ἀληθεύειν seja apenas humana, i.e., finita, ou que o Ἀληθεύειν humano e finito não seja capaz de uma ὁμοίωσις θεῶν, ou seja, que seja extirpado da possibilidade de se aproximar do Νοῦς. (Fink, Z-XXIX, 58a)

O lugar da verdade é o conceito. Esta tese não tem o mesmo sentido da tese segundo a qual o juízo é o lugar da verdade, não é uma afirmação que concede à “verdade proposicional” o lugar decisivo da verdade. “Verdade” não é por princípio correspondência [Übereinstimmung], mas iluminação conceitual. A verdade originária é conceitual. (Fink, Z-XXIX, 76)

A noção de verdade enquanto *Unverborgenheit* atribui ainda o ser-verdadeiro a um ente sob as condições de uma determinada “indiferença”: ou seja, ao ente que chegou no “perímetro de iluminação” da transcendência finita, o ente que é “para o *Dasein*” no sentido do ente que “é deixado ser” na clareira do mundo. O que Heidegger não vê, segundo Fink, é que “o ente ‘se expõe’, ‘emerge’ de sua profundidade oculta se deixa aparecer [in die Erscheinung ausläßt]” (Fink, Z-XXIX, 200b). Portanto, uma vez mais Fink contesta Heidegger em relação ao seu conceito de “aparição” [*Erscheinung*], orientado unicamente ao “ser-para-nos” do ente, sem a consideração do seu “ser em si” e do “sair-fora-de-si do próprio ente”. Isso significa, ainda: sem a consideração da gradualidade da força, da *dynamis* [*Kraft*] ontológica:

O ente é, quando acontece a ‘verdade’, não apenas descoberto [*unverborgen*], mas é igualmente o ‘sair-de-si’, ou seja, ele é dado na aparição [*Erscheinung*] que aponta para a essência. (Fink, Z-XXIX, 200b)

Assim é que, uma vez mais, Fink detecta uma ambivalência no movimento do pensamento heideggeriano. O procedimento da “inversão da inversão”, que Fink denuncia como a estratégia peculiar da retórica heideggeriana, concretiza-se, nesse caso, na convergência da polêmica contra a determinação lógico-linguística da verdade (a verdade enquanto *certitudo* e enquanto *adequatio*) com as interpretações (ou, melhor dito, “integrações”) onto-históricas de *Hölderlin*, onde é a poesia, enquanto “dizer e nomear” do ser, que pode instaurar originariamente a abertura e a manifestação do ente.

VII. A Ética da Autenticidade e a Interiorização

Um último aspecto muito interessante da leitura crítica que Fink faz dos textos heideggerianos, ao qual queremos aqui acenar brevemente na forma de conclusão, diz respeito à “ética da autenticidade” de *Ser e Tempo* (mas também do curso dos anos 1929/30 sobre os *Conceitos fundamentais da metafísica*) e às “tendências à interiorização” ainda presentes ali, e que resultariam em certo “antropologismo”.

As tonalidades afetivas fundamentais [*Grundbefindlichkeiten*] que Heidegger coloca no centro da sua ‘hermenêutica do *Dasein*’, como a ‘angústia’ e o ‘tédio’, conduzem o humano a si mesmo, mas não ao ser-autêntico, o ser verdadeiro. (Fink, Z-26, 95a)

Em Heidegger a autenticidade da existência humana é colocada na escolha autônoma do destino na ‘antecipação’ [*Vorlaufen*], ou seja, em uma particular autarquia do humano. A essência do humano, enquanto ato do próprio de essencialização [*Verwesentlichung*], não é referida ao ser do ser verdadeiro e autêntico. (Fink, MH-I, 6a)

Sobre Heidegger: a autenticidade da existência não é posta na autenticidade do estar-junto ao ser verdadeiro mas, antes, a ‘autenticidade’ do humano é pensada como um ser do humano (de tipo não relativo): “ser-resoluto” [*Entschlossenheit*], como ser-revelado do ser humano em relação à sua existência, a qual está ‘lançada à morte’. À medida em que se relaciona à sua ‘verdadeira constituição ontológica’, ou seja, ao ‘ser para a morte’, o ser humano é autêntico. (Fink, MH-I, 7a)

Destes breves fragmentos, cheios de implicações e nuances críticas acerca do procedimento hermenêutico da existência humana enquanto facticidade radical e autárquica, resulta claramente o distanciamento que Fink assume diante desta “imagem da existência” na qual o humano, antecipando a morte

– pode ser considerada como o “*ergon*” do humano, ou seja a “função” ontológica fundamental do *Dasein*, então a melhor realização possível deste *ergon*, sua realização ótima e mais perfeita – a *Entschlossenheit* – será justamente uma “*areté*”, uma virtude. A relação entre o pensamento heideggeriano e a filosofia prática foi uma das maiores linhas de pesquisa do saudoso professor Franco Volpi, que apresentou a tese – deliberadamente provocadora – segundo a qual seria possível considerar *Ser e Tempo* como uma “tradução contemporânea” de *Ética a Nicômaco* do Aristoteles. Sobre a ontologização da práxis operada pelo Heidegger cf. p. ex. Volpi, 2002.



e assumindo-a como a sua “possibilidade mais certa”, ou seja, afirmando sua liberdade finita contra a tendência à decadência e ao declínio próprio da impessoalidade da “gente” [*das Man*], atingiria então uma “autenticidade” da decisão, da autodeterminação e do “ser-resoluto”.

Em primeiro lugar, segundo Fink, estaríamos aqui utilizando um *modelo ôntico*, derivado de uma descrição e análise da *mediania* e da *cotidianidade* da vida humana, para os fins de uma interpretação ontológica dela mesma.

Em segundo lugar, o conceito heideggeriano de “autenticidade” está orientado pela noção da *Selbstverständnis*, ou seja, daquela compreensão de si mesmo e de abertura a si mesmo que o *Dasein* adquiriria nas modalidades fundamentais de abertura ontológica – os existenciários (o discurso, a tonalidade afetiva e a compreensão). Ou seja, o modelo da existência autêntica seria ainda o clássico “conhece-te a ti mesmo”, todavia declinado, neste caso, para além do elitismo filosófico no aspecto essencialmente “decisório” e “resoluto” da finitude radical, “lançada” numa antecipação heróica da morte, e numa extenuante auto-terminação após a definitiva morte de Deus.

Em terceiro lugar, Fink aponta para um subjetivismo e um antropologismo que derivariam desta posição heideggeriana. No relacionar-se do *Dasein* com o próprio ser (expresso no existenciário fundamental do cuidado [*Sorge*], segundo o qual o *Dasein* é aquele ente que, no seu ser, “cuida” do próprio ser), mostrar-se-ia, de modo paradigmático, o “círculo vicioso” do ser humano que deve decidir-se e escolher-se, e que gira ao redor de si mesmo. Assim (cf. Fink, Z-XXIX, 58b), embora Heidegger tenha justamente polemizado contra uma concepção simplória do sujeito enquanto “imanência” e tenha-lhe oposto o “estar-no-mundo” enquanto essência da subjetividade, ele estaria propondo ainda a concepção de um ser humano preso e aprisionado em seu próprio mundo, o mundo exclusivamente humano, iluminado exclusivamente pela transcendência finita do *Dasein*. Em relação a isso, em uma discussão com Landgrebe datada de 15 de Fevereiro de 1940, Fink denuncia as “tendências à interiorização” que aproximam a filosofia da reflexão husserliana e a ontologia fundamental de Heidegger: o “isolamento metafísico” (Fink, Z-28, 7a) do humano; a “ética da renovação” husserliana e a “ética da autenticidade” heideggeriana que, afinal, nada mais são que uma ética para filósofos; o esforço de superação da “perdição” natural do humano – no dogmatismo da orientação natural husserliana e na decadência na impessoalidade “da gente” heideggeriana – na dimensão transcendental-científica (em Husserl) e na autarquia ontológica (em Heidegger). O movimento característico de ambas as filosofias revelar-se-ia, assim, como uma “tendência à interiorização” (na subjetividade ou no *Dasein*), e as consequências de ambas as posições produziram um nefasto nivelamento do ente no “ente para mim”, um descuido da questão do “ente em si” (e sobretudo da natureza da *physis*) e, portanto, uma perda irreparável daquela experiência fundamental e fundante do “estar-junto” ao ser-verdadeiro (*ontos on*), que Fink chamará de “*experiência ontológica*”.

Mas, sobretudo, a tendência à interiorização típica de Husserl e Heidegger significa, “desde o ponto de vista metafísico, uma fixação da liberdade, ou seja, a posição da ‘liberdade interno-negativa’, e o descuidado abandono do ser-mediador [*Mittlertum*] do humano” (Fink, Z-XXVI, 93b).

Referências

- Blecha, I. (1999). Zeitspielraum – Erscheinungsfeld/Weltganzes. Em H.R. Sepp (Org.). *Metamorphose der Phänomenologie* p. 211- 228). Freiburg/München: Alber.
- Cairns, D. (1976). *Conversations with Husserl and Fink*. The Hague: Nijhoff.
- Coli, A. L. et. al. (2019). A fenomenologia entre seus antípodas. Apresentação de: Edmund Husserl, Fenomenologia e antropologia. *Aurora*, 31(53), 639-667.
- Cristin, R. (2012). Phänomenologische Ontologie. Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl. Em R. Bernet et al. (Org.). *Heidegger und Husserl* (p. 43-68). Freiburg/München: Alber.
- Fink, E. & J. Patočka (1999). *Briefe und Dokumente 1933-1977*. Freiburg/München: Alber.
- Fink, E. (1985). *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, E. (1988b). *VI Cartesianische Meditation. Teil 2: Ergänzungsband*. Dordrecht: Kluwer.
- Fink, E. (2020). Sobre o problema da experiência ontológica (1949). *Phenomenology, Humanities and Sciences*, 1/1, 200-203.
- Giubilato, G. J. (2018b). Beyond the Genesis, towards the Absolute. Eugen Fink’s Architectonic Foundation of a Constructive Phenomenology. *Horizon* 7(1), 203-222.



- Giubilato, G. J. (2019). A fenomenologia como doutrina da aparência do absoluto no pensamento do jovem Fink. Em C. Da Silva et al. (Orgs.). *Fenomenologia e hermenêutica* (pp. 84-91). São Paulo: ANPOF.
- Giubilato, G.J. (2017). *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927-1946)*. Nordhausen: Bautz.
- Giubilato, G.J. (2018a). Técnica e liberdade. Heidegger e Fink sobre o problema e a essência da técnica. *Revista ideação*, 38(1), 37-54.
- Habermas, J. (1987). *Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Trad. Álvaro L.M. Valles. Porto Alegre: LPM.
- Heidegger, M. (2002). *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Gulbenkian.
- Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo*. Trad. F. Castilho. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2018). *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1938/49-1951) (GA 98)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Husserl (1994a). *Briefwechsel. Vol I-X*. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1994b). Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik. *Husserl Studies* 11, 3-63.
- Husserl, E. (2006). *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. M. Suzuki. Aparecida: Idéias & Letras.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2019). Fenomenologia e antropologia. Trad. A.L. Coli, J.F. Weber e G.J. Giubilato. *Aurora*, 31(53), 639-667.
- Pandžić, K. (1942). *Problem istine u filozofiji Martina Heideggera*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani.
- Sommer, M. (1985). *Husserl und der frühe Positivismus*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Van Kerckhoven, G. (2003). *Mundanisierung und Individuation. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr Einsatz*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Volpi, F. (2002). È ancora possibile un'etica? Heidegger e la "filosofia pratica". *Acta Philosophica* 11, 291-313.

Recebido em 20.08.2020 – Aceito em 25.09.2020