



CONSTRUÇÃO E REFLEXÃO: ACERCA DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL EM FINK E FICHTE*

Construction and Reflexion: On the Phenomenological Idealism in Fink and Fichte

ALEXANDER SCHNELL**

Construcción y Reflexión: Sobre el Idealismo Trascendental en Fink y Fichte

Resumo: No presente artigo o autor discorre acerca das convergências, distinções e transformações existentes entre a proposta de uma fenomenologia meôntica de Fink e a Wissenschaftslehre de Fichte. Através da realização de um “debate virtual” entre os projetos desses dois autores e suas concepções a respeito da fundação sistemática de um idealismo transcendental, Schnell procura, a partir dessa relação, extrair certas consequências tanto para a pesquisa fenomenológica em geral, como para sua relação com a filosofia clássica alemã.

Palavras-chave: idealismo transcendental; fenomenologia; Fink; Fichte; construção.

Abstract: In the following paper the author discusses the convergences, distinctions and transformations existing between Fink’s proposal of a meontic phenomenology and Fichte’s Wissenschaftslehre. By performing a “virtual debate” between the projects of those two authors regarding their conceptions of a systematic foundation of transcendental idealism, Schnell attempts to draw certain consequences for the phenomenological research in general, as well as for its relationship with classical german philosophy.

Keywords: Transcendental Idealism; Phenomenology; Fink; Fichte; Construction.

Resumen: En este artículo, el autor analiza las convergencias, distinciones y transformaciones que existen entre la propuesta de Fink de una fenomenología meóntica y la Wissenschaftslehre de Fichte. Mediante la realización de un “debate virtual” entre los proyectos de estos dos autores, y entre sus concepciones acerca de la fundación sistemática de un idealismo transcendental, Schnell busca extraer ciertas consecuencias tanto para la investigación fenomenológica en general, como para su relación con la filosofía clásica alemana.

Palabras-Clave: Idealismo Trascendental, Fenomenología, Fink, Fichte, Construcción.

* Referência do texto original: as considerações sobre “Konstruktion und Reflexion: Zum transzendentalen Idealismus bei Fink und Fichte” foram apresentadas pelo autor, em forma de conferência, no I Congresso Internacional: Fink e a filosofia clássica alemã realizado na Bergische Universität de Wuppertal em fevereiro de 2020 com ocasião da fundação do Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal (EFZW). Tradução do alemão por Giovanni Jan Giubilato e Victor Portugal, mestrando em filosofia na Georg-August Universität Göttingen.

** Bergische Universität Wuppertal, Alemanha. Email: schnell@uni-wuppertal.de. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6596-2858>.



I. Introdução

Um breve relance ao *Phänomenologische Werkstatt* (cf. Fink 2006; 2008), isto é, aos dois volumes disponíveis até agora, é suficiente para se tornar ciente de que Fink, ao final dos anos vinte e início dos anos trinta, em seu debate intelectual com a filosofia clássica alemã – o qual é absolutamente exemplar para o debate geral entre ela e a fenomenologia – dedicou toda sua atenção sobretudo a Hegel. Há, referente a isso, uma evidência eloquente na *VI Meditação Cartesiana* (de 1932) e especialmente ao final do §11. Neste parágrafo parece quase como se Fink estivesse *sobrepondo* à “compreensão de si mesma” da fenomenologia – a qual devia desenvolver-se enquanto “fenomenologia da fenomenologia” – toda uma constelação de conceitos hegelianos, algo que seguramente devia ser considerado inaceitável por um fenomenólogo “ortodoxo”, uma vez que estes conceitos fazem empréstimo de um “idealismo absoluto” que evidentemente excede o âmbito genuinamente fenomenológico (cf. Crowell, 2001). O fato das anotações marginais de Husserl acerca das considerações finkianas tornarem-se notavelmente esparsas nas últimas páginas do §11 pode dizer algo acerca da atitude de relutância, ou até mesmo de recusa, de Husserl perante esse modo hegeliano de explicitação.

Para além do fato que, na minha opinião, Fink perseguiu desde o início seu *próprio* projeto fenomenológico de elaboração de uma “fenomenologia da fenomenologia”, e que os motivos pelos quais não é possível de forma alguma falar de uma “sobreposição” poderiam ser facilmente demonstrados, em seguida não quero tanto conduzir uma discussão historiográfica com Hegel, mas sim buscarei realizar uma consideração sistemática sobre a possível conexão entre Fink e Fichte. É particularmente importante para mim fornecer indicações acerca dos objetivos e dos propósitos comuns que, segundo minha interpretação, podem ser encontrados *tanto em Fichte como em Fink* no que diz respeito à fundação de um “idealismo transcendental”. Portanto, não se tratará aqui das passagens textuais concretas onde Fink refere-se a Fichte; será muito mais indicado mostrar qual projeto sistemático pode ser elaborado a partir de um “debate virtual” entre ambos os pensadores. Pessoalmente, a realização de um tal projeto me parece ser muito proveitosa e útil – pois se trata de questões ainda muito atuais dentro da pesquisa fenomenológica *em geral*.

Abordarei os posicionamentos de Fichte e Fink no que se refere a três pontos fundamentais, e o texto principal de referência será a já mencionada *VI Meditação Cartesiana*. O primeiro ponto diz respeito ao conceito de “construção” que, desde um ponto de vista metodológico, é de importância fundamental para o modo de conhecimento próprio do idealismo transcendental. Em segundo lugar farei uma consideração sobre até que ponto a “reflexão da reflexão”, a reflexão por assim dizer “elevada à segunda potência”, fornece um entendimento decisivo para a posição inicial do idealismo fenomenológico transcendental. Em terceiro lugar, nas considerações finais acerca do status do idealismo transcendental, deverão ser indicados diversos pontos que permitirão compreender, o mais precisamente possível, o “idealismo transcendental” em Kant, Fichte, Husserl e Fink. Trata-se neste caso de considerações que dizem respeito à tarefa – certamente um pouco ambiciosa – de reduzir e mitigar a *sub*-determinação, senão propriamente a *ind*determinação, desse conceito na tradição de pensamento definida pelos filósofos mencionados.

I. Construção Fenomenológica e Construção Genética

Além da diferenciação entre vários egos (ou seja entre vários níveis egóicos), as considerações finkianas sobre a fenomenologia construtiva e a construção fenomenológica pertencem certamente às teses mais conhecidas da *VI Meditação Cartesiana*. Mas de onde deriva, na verdade, o conceito de “construção fenomenológica”, e quais novos entendimentos possibilita?

Que eu tenha conhecimento, a primeira menção de uma “construção fenomenológica” se encontra, no §39 do curso que Husserl ministrou em 1922/1923 intitulado *Introdução à Filosofia*. Cito a passagem pertinente, que apresenta a relação entre construção, fantasia e objeto “real” e “verdadeiro” no contexto da “experiência real”:

A experiência real aponta já uma nova experiência, e aponta já de forma real, com antecipações reais, e estas se preenchem realmente no contínuo da experiência, ou são anuladas enquanto não reais, e assim a cada passo [...]. A coerência se conserva *de facto*, ou não se conserva factualmente. Nesta medida não há arbitrariedade. Entretanto o objeto real ele mesmo, o objeto como é ele mesmo e em verdade, é sempre, e em todas as fases da experiência, *uma ideia livre que deve ser construída livremente*



pelelo sujeito da experiência. Ele é uma criação da fantasia, mas não da fantasia construtiva pura, totalmente independente. A experiência real, e também toda nova experiência real que se acrescenta, cria o contexto vinculativo (e sempre novamente vinculante) ao qual deve se ater toda construção (Husserl, 2002, p. 202-203).

Tais pensamentos, expressos muito antes das análises de Heidegger e Fink acerca da construção fenomenológica, relatam de forma bastante clara e explícita que a construção fenomenológica não é totalmente independente, mas adere sempre ao contexto vinculativo da experiência real, e que ela, graças à “fantasia formativa, construtiva”, constitui um pré-requisito básico para o “objeto real”. Mas qual é, então, a função fundamental da construção fenomenológica? Para poder responder a esta questão devemos considerar o que Fink expôs na *VI Meditação Cartesiana* sob o título de “construção fenomenológica” e “fenomenologia construtiva”. O que resultará será a necessidade de um certo desvio da determinação husserliana da construção fenomenológica.

A tese dessa primeira seção consiste em afirmar que na elaboração finkiana da “idéia de uma doutrina do método transcendental” estão em jogo dois conceitos de construção fenomenológica, e que o mais importante deles fica muito próximo daquilo que Fichte, em sua *Doutrina da Ciência* de 1804/II, chamou de “construção genética”. Mas, primeiramente, nos voltemos para o próprio Fink. Parece-me, na verdade, que na *VI Meditação Cartesiana* há dois modos de compreender a construção fenomenológica, a saber: um conceito “temático” e um “operativo” da construção. De todo modo vamos clarificar, em um primeiro passo, o significado *temático*.

Fink afirma claramente que suas reflexões acerca do método permanecem ainda incompletas se ficam limitadas à epoché, à redução, à variação eidética e à evidência intuitiva. Há, de acordo com ele, ao menos três campos da fenomenologia que não se deixam descrever com os meios usuais do método fenomenológico, a saber: o “início e fim” da vida constitutiva (ou seja o “nascimento” e a “morte” da subjetividade transcendental), os fenômenos do desenvolvimento infantil (coordenação corporal, orientação espacial, etc.), e a totalidade da comunidade intersubjetiva das mônadas, e especialmente a totalidade da história monádica (cf. Fink, 1988a, p. 67-71). A particularidade desses fenômenos consiste no fato que em relação a eles ou não é possível, por princípio, assumir a perspectiva “em primeira pessoa” típica da fenomenologia, ou não é possível nenhuma doação intuitiva da “totalidade”. Por este motivo Fink acredita que seja necessário um “ir além” da doação intuitiva, no sentido de uma “complementação” daquilo que está disponível descritivamente – de tal maneira que, por assim dizer, seja possível *completar o “tableau” que foi descoberto na fenomenologia regressiva no que diz respeito aos campos e às áreas ainda livres, e iluminar assim os pontos ainda obscuros*. A construção fenomenológica em um sentido temático recupera construtivamente tudo aquilo que anteriormente tinha ficado ainda implícito e que não pode de forma alguma ser descritivamente revelado na perspectiva em primeira pessoa, mas que, entretanto, é testemunhado pelos outros – e que portanto resulta absolutamente necessário para que os entendimentos da experiência transcendental sejam completos.

Este primeiro significado da construção fenomenológica, porém, não esgota nem o que Fink afirma em geral com respeito a ela, nem o que constitui seu real potencial filosófico total. A caracterização mais significativa da construção fenomenológica afirma que ela compreende a “totalidade de todas construções motivadas que excedem a doação intuitiva da vida transcendental” (Fink, 1988a, p. 8); e isso se relaciona essencialmente com o seguinte:

(...) a doação de sentido [...] que se realiza na situação interpretativa do conhecimento transcendental [...] preenche os significados mundanos intersubjetivos com um sentido significativo que procede por analogia, e que se torna compreensível apenas quando aquele que apreende transcende a esfera da objetividade intersubjetiva previamente dada, i.e., a esfera do ente mundano, por meio da autorrealização da redução fenomenológica (Fink, 1988a, p. 193).

Esse “ultrapassar”, realizado através da performance da construção fenomenológica, significa então um transcender “para além [da doação] e em direção a” uma constituição ou *formação* de sentido *não dada previamente, extramundana – a partir da qual torna-se possível toda compreensibilidade*. Mas de que tipo de “*compreensibilidade*” se trata aqui?

A “compreensão” é o conceito decisivo na *VI Meditação Cartesiana* para a determinação da fenomenologia enquanto idealismo transcendental. Fink a caracteriza mais detalhadamente como “compreensão constitutiva” (Fink, 1988a, p. 4) ou “compreender constitutivo” (Fink, 1988a, p. 7). A partir disso vem à tona o genuíno conceito de compreensão da fenomenologia, que Fink pode consequentemente caracterizar como “idealismo constitutivo”. Não se trata então do mesmo conceito de compreensão da fenomenologia hermenêutica de Heidegger, mas sim daquela compreensão que vai além do “contexto-de-conjunção”¹ tanto mundano como imanente, e que caracteriza a construção fenomenológica em um sentido operativo. Mas o que significa isso mais precisamente?

¹ “*Bewandtniszusammenhang*” em alemão; cf. Heidegger, 2012, p. 401. [N.T.]



O primeiro ponto já foi mencionado: a construção fenomenológica consiste fundamentalmente em ultrapassar aquilo que se mostra *intuitivamente* na “doação redutiva” (cf. Fink, 1988a, p. 12). Em segundo lugar este ultrapassar – como já indicou pela primeira vez Husserl nas suas considerações – não ocorre de forma “precipitada e inopinada” mas acontece, na verdade, em um movimento de ziguezague entre a própria construção e a estrutura fenomenal correspondente que motiva tal construção. O terceiro ponto também já foi mencionado: a construção fenomenológica não é uma ferramenta totalmente alheia àquilo que deve ser construído, ela consiste em um aflorar de compreensibilidade, na co-realização de um aflorar de sentido, de geração de compreensão, em suma, de criatividade – ou, como Cathrin Nielsen certa vez oralmente expressou, no “tornar-se criador a partir de uma necessidade impelente”. Desse modo, somente na construção se revela a legitimidade da mesma construção fenomenológica; e isto significa que nunca há um cânone, pronto de antemão, de regras pré-existent e externamente aplicáveis. Em quinto lugar, tudo isso significa – e este me parece ser o ponto decisivo – que não será pouco a pouco preenchido e completado um campo “de espaços em branco” já previamente dados, mas sim que *na e com a construção* emergirá e brotará pela primeira vez uma nova significatividade. A isso corresponde também o que Fink afirma no §11(b) da *VI Meditação Cartesiana* sobre a autêntica “potencialidade do fenomenologizar”: com a execução da redução ocorreria um ultrapassar (a si mesmo), um transcender, através do qual o homem “ultrapassa a si mesmo em todas as suas possibilidades humanas” (Fink, 1988a, p. 132). Disso resulta que, após a redução, ocorreria “uma aparente expansão do campo de possibilidades do ser humano” (Fink, 1988a, p. 133). Esta expansão seria, entretanto, apenas “aparente”, pois aqui existe uma ambiguidade entre “aparecer” [*Erscheinen*] e “aparência” [*Schein*]. Após a redução, a potencialidade *aparece* enquanto humana – ou melhor: enquanto “sobre-humana”, pois o ser humano teria ultrapassado a si mesmo na redução. Mas justamente ela apenas *parece ser* humana ou sobre-humana, porque na verdade seu caráter transcendental não é anulado.

Mas como é possível justificar essa situação em que, por um lado, executa-se uma orientação dirigida até o fenomenal e, por outro, abre-se uma nova e inovadora significatividade? Aquele orientar-se ao problema fenomenal da construção não define já uma determinada direção, de forma que aqui seria fundamentalmente necessário falar de uma “complementação”? Segundo Fink não é assim (cf. Fink, 1988a, p. 141), porque de fato é necessário distinguir entre indicadores de direção referentes ao horizonte e conteúdo factual. Se por exemplo a construção fenomenológica da temporalidade originária deve provar que esta encontra-se bem antes da distinção entre tempo “subjetivo” e “objetivo”, com isso *não* é dito ainda *como* ela concretamente se organiza. A construção que deve ser realizada aqui é de um tipo completamente diferente da compreensão fenomenológico-retrospectiva acerca do aprender a orientar-se corporalmente no espaço, algo que pode ser observado em crianças e que portanto se mostra, de certa forma, claramente (embora não possa ser testemunhado a partir do *si mesmo*). Por outro lado, à esta descrição deve ser acrescentado ainda um ulterior insight de Fink muito importante: o ultrapassar o âmbito da intuitividade na construção e *através* dela será igualmente *acompanhado por, e realizado através de, uma “intuição construtiva”* (Fink, 2006, p. 259).

Para este tipo de construção (portanto, para a construção fenomenológica em um sentido operativo) há em Fichte não apenas um modelo precursor, mas também uma correspondência bastante precisa. Na *Doutrina da ciência 1804/II* ele introduz o conceito de “construção genética”, com o qual substituiu o conceito de “síntese” utilizado nos *Fundamentos da Doutrina da Ciência* de 1794/1795. Enquanto o conceito de síntese serviu para trazer à unidade as emergentes circunstâncias antitéticas em um processo constante (uma “história pragmática do espírito humano”), até que todas as contradições fossem anuladas, a tarefa da “construção genética” consiste em conduzir os “fatos” de volta à sua “gênese”, isto é, às operações da reflexão que os legitimam. Assim como na fenomenologia construtiva de Fink, não se trata aqui de uma acumulação de regras à disposição para serem simplesmente aplicadas; a legitimidade da construção é descoberta e compreendida somente na construção mesma. O filósofo transcendental, portanto, não descreve simplesmente o *datum* sensível, mas ele *constrói* ou *produz* a *gênese* daquilo que, em primeiro lugar, possibilita a doação. A construção genética não procede *more geometrico*. O que o filósofo transcendental produz é um *discernir* – não apenas no que diz respeito à legitimidade dessas construções, mas também (e este é o aspecto decisivo) com respeito àquilo que se funda nelas, ou seja: com respeito às condições de possibilidade da experiência real. Fichte chama de “intuição intelectual”² esta capacidade de *discernir para além da intuição aprisionada na descrição*. Exatamente neste ponto coincidem a “construção genética” de Fichte e a “construção fenomenológica” de Fink à luz da construção “fenomenológica” realizada em vista da “intuição construtiva”.

Evidentemente isso não significa negar que existam diferenças entre aquilo que Fichte e Fink consideram ser o *objeto* da construção. Em Fichte a construção genética se limita à fundamentação do “*conhecimento puro*”, enquanto em Fink a construção refere-se à genética daquilo que não pode ser tornado um fenômeno intuitivo e compreensivo. De todo modo, salta aos olhos a correspondência estrutural entre construção “genética” e “fenomenológica”, o que justifica o paralelo sistemático entre ambas abordagens filosófico-transcendentais e, de forma mais precisa, construtivas.

² Com isso o real objeto do filósofo transcendental não são os “objetos” (sensíveis), mas sim aquilo que as condições de possibilidade dos objetos e de nosso conhecimento permitiu produzir – isso, entretanto, na medida em que essas condições de possibilidades sempre dependem desses objetos, isto é, das “aparências”. Nessa questão consiste a diferença sutil da abordagem de Fichte e de Hegel.



II. Fenomenologia Transcendental como Auto-Compreensão Reflexiva

Nessa segunda seção será apresentado o motivo pelo qual é bastante significativo estabelecer uma ligação entre o propósito fundamental da *VI Meditação Cartesiana* e a elaboração de Fichte. Embora a *VI Meditação Cartesiana* seja a “doutrina transcendental do método”, isso não quer dizer que ela deva expor o método específico empregado nas análises fenomenológicas concretas. *Este tipo* de reflexão não pertence à *doutrina do método* transcendental, mas é uma parte da *doutrina transcendental dos elementos*. Para tornar claro o que exatamente pertence à doutrina transcendental do método se deve partir da determinação husserliana do que é fenomenologia transcendental. Além do fato de que ela é uma *explicitação do sentido*, Husserl salienta, na sua definição canônica da fenomenologia transcendental (no §41 da quarta meditação das *Meditações Cartesianas*), que ela

não consiste em nada mais do que na autoexplicitação, conseqüentemente desenvolvida, do meu *ego* enquanto sujeito de todo o conhecimento possível, na forma de uma ciência egológica sistemática, e isto a respeito de cada sentido de ser com o qual tudo o que é deve poder ter para mim, o *ego*, precisamente um sentido (Husserl, 2013, p. 124).

O ego é acessível a si mesmo, e é reflexivo em si mesmo. Todavia isto não exaure a dimensão reflexiva da doutrina do método, pois ela representa uma “reificação de si mesmo” (Fink, 1988a, p. 25) deste *ego* que já é reflexivo; produz-se portanto uma “reflexão de um nível ulterior” (Fink, 1988a, p. 12). Assim, a tarefa da doutrina transcendental do método pode ser compreendida mais precisamente:

na doutrina transcendental do método [...] a descoberta do vir-a-si-mesmo da subjetividade constituinte ou, dito de outro modo, a subjetividade transcendental que expõe e avista a constituição de mundo transcendental é o que deve ser trazido à consciência de si. Reduzida à sua forma abstrata, a doutrina transcendental do método é tornar-se-para-si transcendental de um tornar-se-para-si transcendental (Fink, 1988a, p. 16).

A questão central agora diz respeito ao modo como esse “tornar-se-para-si transcendental de um tornar-se-para-si transcendental” pode ser interpretado mais precisamente e fenomenologicamente. Uma explicação óbvia, e de certa forma também justificável, poderia analisar este “tornar-se-para-si” em um sentido hegeliano enquanto um retornar-em-si e em um retornar-para-si da subjetividade “fora-de-si”. Isso parece já ter sido expresso por Fink na seguinte passagem:

A “consciência de si” não é, por princípio, possível sob a forma de um estar-consigo-mesmo da vida constitutiva no nível mais profundo dos níveis de constituição; ao contrário, a “consciência de si” acontece na camada transcendental da constitutividade final [*Endkonstituiertheit*]: em outras palavras, o tornar-se-para-si da subjetividade transcendental ocorre na dimensão constitutiva – todavia iluminada de modo transcendental – do estar-fora-de-si (Fink, 1988a, p. 151).

Através dessa referência à *constitutividade final* resulta claro que esse “estar-fora-de-si” não é a alienação de um espírito absoluto que estaria anteriormente “consigo-mesmo”. A constitutividade final indica a necessidade de aceitar uma “exteriorização”, que não pressupõe um “ser-em-si” ideal e sempre já previamente dado, cujo “estar-para-si” ainda deveria ser demonstrado; na verdade à “constitutividade final” deve ser concedido um caráter igualmente originário [que à instância constituinte], o que distingue evidentemente a fenomenologia de um idealismo absoluto puramente especulativo. Muito mais frutífero é, de fato, o paralelo estrutural com Fichte, cuja *Doutrina da ciência* madura não apenas representa uma forte alternativa ao idealismo hegeliano, como também compreende o status da fenomenalidade de forma similar a Fink.

Para fundamentar essa afirmação queremos salientar dois pontos. Na *Doutrina da ciência* de 1804/II Fichte estabelece um esquema fundamental que pode ser caracterizado como “esquema do conceito-luz-ser”. Segundo esse esquema fundamental, o qual por um lado estabelece que o princípio do conhecimento consiste em uma “luz” que se exterioriza – o que tem como pressuposição uma *anulação* do conceito e que, ao mesmo tempo, traz consigo uma (de)posição do ser³ bem como a genetização do ser –, e por outro lado afirma que essa *anulação* do conceito deve necessariamente ser antecipada por uma posição do conceito [*Begriffssetzung*], Fichte postula uma fenomenalidade (pois o conceito se iguala ao fenômeno) que em sua facticidade inabalável é equiparada ao princípio-luz transcendental. A ênfase finkiana na “constitutividade final” que dirige o “tornar-se-para-si” da subjetividade transcendental corresponde, sem dúvida, à ênfase de Fichte no “esquema do conceito-luz-ser” acerca do conceito, do intelecto ou fenômeno.

3 Através disso se realiza também a “anulação” das operações do intelecto, isto é, sua suspensão, de modo a poder deixar emergir o princípio da luz.



Além disso, o desenvolvimento finkiano do “tornar-se-para-si transcendental de um tornar-se-para-si transcendental” pode ficar mais claro através de uma figura fundamental da *Doutrina da ciência* fichteana (mesmo que isso, curiosamente, pareça emergir na interpretação finkiana de Hegel). Segundo Fink o objeto do fenomenologizar (que é o tema da doutrina do método) é o “processo constitutivo” (Fink, 1988a, p. 49) enquanto “acontecimento transcendental, [...] enquanto o acontecer do movimento de si mesmo da vida constituinte” (Fink, 1988a, p. 124). E este não é outra coisa senão aquele processo auto-reflexivo que em Fichte, no contexto da legitimação do conhecimento, atravessa vários níveis de reflexão, de modo a tornar reflexivamente claro o princípio fundamental do conhecimento transcendental. No Fichte tardio este processo culmina na “reflexividade”⁴, isto é, naquela instância que não constitui nenhuma reflexão (nem sobre o conceito nem sobre a capacidade dele de compreender o ser), mas que define aquela “reflexão da reflexão” que deixa aparecer a “legalidade da reflexão” e, assim, concede ao “esquema do conceito-luz-ser” sua legitimação última. Quando Fink propõe então uma “reflexão de um nível ulterior”, e com isso enfatiza que

(...) a reflexão transcendental não pode ser comparada com uma pura e simples reflexão, como se se tratasse de uma mera inversão da orientação direta [da vida], porque ela não apresenta nenhuma reflexão em um sentido já conhecido ou já estabelecido, e tampouco pode ser concebida empregando-se os meios de compreensão das estruturas do saber mundano sobre a reflexão e a iterabilidade da reflexão” (Fink, 1988a, p. 15)

Isso lembra de forma bastante expressiva o conceito de reflexividade fichteano,⁵ pois também a reflexão transcendental constitui um *novo* modo de reflexão que, por sua vez, como a reflexividade de Fichte, dissolve a relação com a objetualidade *mundana* de modo a poder mostrar sua constituição interna – porém com uma diferença essencial, que nos obriga a desenvolver agora uma aclaração mais detalhada desse conceito.

De fato, é possível distinguir entre dois modos de conceber a “reflexividade”. Enquanto a “reflexividade *transcendental*” se refere à lei do refletir-se da reflexão no nível do “princípio” da explicação do conhecimento, a “reflexibilidade *transcendente*” consiste em tornar possível a equiparação entre “reflexão da reflexão” e “*ser*” enquanto “portador da realidade” – e isto se aproxima bastante daquilo que Fink traz à tona em sua explicitação acerca da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel com respeito à ontologia da lei do fenômeno (cf. Fink, 1977, p. 146). A reflexividade transcendental possui então um significado gnoseológico, a reflexividade transcendente possui ao contrário um significado ontológico.⁶ Portanto, quando Fink em sua determinação do absoluto fenomenológico aponta que ele precisa ser compreendido enquanto “o agregado formado pelo vir-a-ser preexistente do ser (constituição) e pelo ser (mundo)” (Fink, 1988a, p. 161), ou seja enquanto “unidade do ente em geral e do ente preexistente (do ser mundano e do transcendental), do mundo e da origem do mundo” (Fink, 1988a, p. 157), enquanto “unidade de constituição transcendental e acontecimento transcendental do fenomenologizar” (Fink, 1988a, p. 157), ou seja enquanto “*Synthema* da tendência constitutiva e ‘transcendental’” (Fink, 1988a, p. 165), fica claro que essa aproximação ao conceito de reflexividade fichteano pode ser razoável apenas em relação a uma “reflexibilidade *transcendente*”.

III. Considerações Fundamentais Acerca do Idealismo Transcendental

Nessa terceira e última seção tentarei elucidar em que medida a fenomenologia se deixa compreender enquanto “idealismo transcendental”. Fink ofereceu valiosas indicações a respeito disso, as quais – em minha opinião – podem ser compreendidas completamente somente se inscritas em seu contexto histórico. Dessa forma, voltar-me-ei agora às determinações do idealismo transcendental em Kant, Fichte e Husserl.

Embora Kant não considerasse o idealismo transcendental como “a alma de seu sistema”, em uma importante passagem da *Crítica da Razão Pura* ele caracterizou a si mesmo como “idealista transcendental”, e com isso deixou em aberto a questão de como esta afirmação tenha que ser interpretada exatamente. A passagem se encontra no capítulo sobre os *paralogismos* (mais precisamente: no *quarto paralogismo*) da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*. Kant diferencia aqui tanto as variantes transcendentais bem como as empíricas do idealismo e do realismo. O elemento comum entre todas estas diferentes posições é que elas decidem acerca do status ontológico dos objetos externos. Kant propõe essa diferenciação de modo tal a descrever tanto o ponto de vista transcendental como o ponto de vista empírico. A perspectiva transcendental se refere à estrutura espaço-temporal dos objetos externos – por assim dizer ao enquadramento deles no espaço e no tempo (enquanto aquilo que fundamenta a possibilidade de conhecimento) –;

⁴ Acerca desse conceito, consultar especialmente a *Wissenschaftslehre* de 1811 e a *Wissenschaftslehre* de 1812.

⁵ Isso vale, de qualquer modo, apenas até um certo grau. As implementações de Fichte para uma “reflexividade da reflexividade” na *Doutrina da Ciência* de 1812, por exemplo, não tem mais correspondência em Fink.

⁶ Sobre isso ver Schnell, 2016, p. 104 ss.



por outro lado a perspectiva empírica se relaciona ao status de realidade dos mesmos. Segundo o realismo transcendental tanto o *espaço* como o *tempo* são reais e existentes em si (como também tudo aquilo que existe neles). Segundo o idealismo transcendental, pelo contrário, eles são formas a priori do sujeito (isto é, da sensibilidade) e, em si, não são nada. Segundo o realismo empírico, os *objetos externos* são igualmente reais e existentes em si. Dessa forma o realismo empírico, por assim dizer, seria uma consequência do realismo transcendental. – A única exceção é apresentada pela própria versão de Kant, segundo a qual ele admite isso *apenas com a restrição de que essa existência real seja somente válida para os fenômenos [Erscheinungen]*. – Por fim, o idealismo empírico afirma (segundo Kant) que a realidade dos objetos externos pode ser colocada em dúvida. A seguinte tabela poderá ser ilustrativa para os presentes fins:

| | Transcendental | Empírico |
|------------------|--|---|
| Realismo | Espaço e Tempo são reais e existentes em si. | Os objetos externos são reais e existentes em si. |
| Idealismo | Espaço e Tempo são formas a priori do sujeito. | A realidade dos objetos externos é dubitável. |

Segundo a interpretação kantiana o idealismo transcendental seria então uma filosofia que define o mundo da experiência como mundo fenomênico e que considera os objetos dele como fundados em uma necessidade a priori. Com isso Kant inaugura uma posição totalmente nova na história da filosofia;⁷ a radicalidade desse gesto pode ser comparada apenas com a de Platão. Contrariamente, Fichte define em 1797 seu próprio idealismo transcendental da seguinte forma:

Em termos gerais, qual é, afinal, em duas palavras o conteúdo da *Doutrina da ciência*? Este: a razão é absolutamente autônoma, ela é só para si; mas também só ela é para ela. Por conseguinte, o que ela é tem de estar fundamentado nela própria, e só pode ser explicado a partir dela e não a partir de qualquer coisa que lhe é exterior, e que ela, fora de si, não poderia alcançar sem renunciar a si mesma. Em resumo: a *Doutrina da Ciência* é idealismo transcendental (Fichte, 1992, p. 342).

Em sua definição do idealismo transcendental Fichte insiste na *independência* e na *autofundamentação*, isto é, na *auto-justificação* da razão. Dessa maneira fundamentar-se-ia, em sua opinião, também o caráter *apriorístico* e incondicional da razão, que para ele é deixado em suspenso por Kant e estabelecido somente “de facto”, sem ser legitimado através de uma genética correspondente.⁸

Sobre a base dessas interpretações do idealismo transcendental se faz necessário avaliar também a posição de Husserl. Ele escreve no já citado § 41 da quarta *Meditação Cartesiana*:

a fenomenologia é, *eo ipso*, *idealismo transcendental*, [...] um idealismo que não consiste em nada mais que do que na autoexplicitação, conseqüentemente desenvolvida, do meu ego enquanto sujeito de todo o conhecimento possível, na forma de uma ciência egológica sistemática, e isto a respeito de cada sentido de ser com o qual tudo o que é deve poder ter para mim, o ego, precisamente um sentido. Este idealismo [...] é a explicitação do sentido, prosseguida num trabalho efetivo, de todo tipo de ser concebível por mim, o ego, e especialmente o da transcendência (que me está efetivamente pré-dada através da experiência) da Natureza, da Cultura, do Mundo em geral. Isto é, porém, o mesmo que dizer: desvendamento sistemático da própria intencionalidade constituinte. *A prova deste Idealismo é, por conseguinte, a própria Fenomenologia* (Husserl, 2013, p. 124-125).

A fenomenologia entendida como idealismo transcendental teria então, segundo Husserl, duas ca-

⁷ Kant se considerava um “dualista”, que defendia tanto um idealismo transcendental bem como um realismo empírico (com a já referida limitação à experiência possível). No que se refere às posições contrárias, deveria ser talvez novamente estabelecida uma diferenciação entre “empirismo dogmático” (= realismo transcendental unilateral), “racionalismo dogmático” (= idealismo empírico unilateral, o qual considera a razão apenas como faculdade de conhecimento, “harmonia pré-estabelecida” (= uma combinação de ambas as últimas opções) e “ceticismo” (= idealismo empírico radical, o qual nega a razão e com isso, conseqüentemente, duvida totalmente da possibilidade de conhecimento). Para analisar toda essa consideração, cf. a *Crítica da Razão Pura*, A 369-370.

⁸ Uma abordagem digna de menção referente a esse tópico é providenciada por Schelling em sua “*Apresentação de meu Sistema*”, por ele mesmo editada e publicada na *Zeitschrift für spekulative Physik*, com o intuito de apresentar uma versão mais convincente do idealismo transcendental do que aquele de Fichte. Aqui Schelling contrapõe à *reflexão* fichteana a própria concepção da *produção*. Se a *reflexão* caracteriza um mero formalismo (vazio), a *produção* define o modo pelo qual as determinações categoriais da natureza real entram concretamente nas justificações do conhecimento, refutando assim o formalismo vazio. Na “*Apresentação de meu Sistema*” são então condensados os resultados essenciais da contraposição entre Schelling e Fichte, que são discutidos também na correspondências entre eles do anos 1800 e 1801.



racterísticas principais: por um lado, ela consiste em uma autoexplicitação do campo da subjetividade transcendental (não apenas do mero pólo egóico, embora isso não venha à tona de forma suficientemente clara nessa passagem); por outro lado essa autoexplicitação é uma explicitação do sentido de todos os entes (tanto de mim quanto de qualquer “outro”, subjetivo ou objetivo). *Auto-explicitação* e *explicitação do sentido* são então as determinações centrais do idealismo fenomenológico transcendental de caráter husserliano.

O que emerge enfim a partir da própria determinação de Fink acerca do “idealismo transcendental” na *VI Meditação Cartesiana*? Para ele, o idealismo fenomenológico representa primeiramente uma tese *ontológica*. A fenomenologia, enquanto idealismo transcendental, possui um impacto fundamentalmente ontológico. O conceito de “ontologia” tem entretanto um sentido completamente diferente daquele da tradição metafísica: ela não coincide com a construção de uma teoria que fica presa na atitude natural (com o seu horizonte mundidade). Uma vez mais, o elemento central aqui é a redução fenomenológica.

A redução fenomenológica é tanto a pressuposição metodológica como o genuíno modo de execução da abertura daquela “dimensão” a partir da qual é possível determinar o “ser”. Essa dimensão será caracterizada por Fink como “*pré-ser*”. A proposta *meônica* (que Fink entretanto não desenvolveu na *VI Meditação Cartesiana*) diz que o “*on*”, graças à redução, é colocado em uma relação fundamental com o “*me-on*”. Isso constitui para Fink a primeira determinação fundamental da fenomenologia enquanto idealismo transcendental.

Mas isso não esgota a tese ontológica do idealismo fenomenológico. Além disso destaca-se o conceito de “constituição”. Isso se conecta à ênfase de Husserl no papel essencial da “intencionalidade constitutiva” (Husserl, 2013, p. 124). Fink esclarece isso da seguinte forma: “a ideia fundamental do idealismo transcendental é: o ente é, por princípio, constituído nos processos vitais da subjetividade transcendental” (Fink, 1988a, p. 178). Para uma possível elucidação da referência ontológica é necessário, portanto, levar em conta além do “*pré-ser*” também o conceito de “constituição”.

Finalmente, Fink indica que aqui está em jogo uma “*interpretação do ser*”. Essa referência à “interpretação” é esclarecida pela determinação de Fink acerca do idealismo fenomenológico enquanto “idealismo constitutivo” (Fink, 1988a, p. 178), que obviamente fica em uma relação muito estreita com a “compreensão constitutiva” introduzida em precedência. Esta compreensão é um “reconhecimento interpretativo”, ou uma “interpretação reconhecedora” que esclarece os resultados da constituição não em vista de uma legitimação do conhecimento, mas sim no que diz respeito à “única e genuína explicação” transcendental – como Husserl escreverá mais tarde no texto da *Crise das ciências europeias* (Husserl, 2012, p. 137) – e que portanto esclarece também aquela expressão que caracteriza o “idealismo constitutivo”: o “compreensão constitutiva” (Fink, 1988a, p. 4), isto é, “compreender constitutivo” (Fink, 1988a, p. 7) ou também “reflexão constitutiva” (Fink, 1988a, p. 4). Assim o conceito de constituição irá ser colocado em sua “dimensão-da-compreensão” (ou seja, enquanto “interpretação”) – para além da relação interna com o conceito de “construção” – novamente em relação com o “*pré-ser*”: “enquanto o idealismo mundano pretende esclarecer o ente através do ente”, escreve Fink, “a tese ontológica do mundo do idealismo transcendental apresenta uma interpretação do ser a partir da constituição preexistente” (Fink, 1988a, p. 178). De forma resumida, o idealismo transcendental enquanto “idealismo constitutivo” consiste, segundo Fink, na fusão da fenomenologia construtiva (junto com o conceito de construção em um sentido operativo) com a *meônica*. A seguinte tabela poderá ser ilustrativa para os presentes fins:

| | Determinações Fundamentais do idealismo transcendental |
|----------------|---|
| Kant | - Objetividade enquanto <i>fenomenalidade</i> - <i>Condicionalidade a priori</i> |
| Fichte | - <i>Autonomia</i> da Razão - Autojustificação e autofundamentação da razão |
| Husserl | - <i>Autoexplicitação</i> da subjetividade constituinte - <i>Explicitação do sentido</i> |
| Fink | - <i>Meônica</i> - <i>Entendimento constitutivo</i> (através da construção fenomenológica) |



Com isso nos encaminhamos para a conclusão. As duas primeiras seções das nossas considerações estiveram a serviço da terceira parte. A “construção fenomenológica” e a “reflexão de ordem superior” (= “reflexividade”) devem contribuir, enquanto componentes teóricos essenciais do “idealismo constitutivo” qua “auto-entendimento” da fenomenologia transcendental, para o esclarecimento do idealismo fenomenológico transcendental. A própria abordagem de Fink consiste, por um lado, numa apresentação do conceito genuíno de compreensão (enquanto “compreensão constitutiva”) implícita no conceito de constituição, de modo a assegurar ao “idealismo constitutivo” seu “conceito de compreensão” específico, ou melhor: seu “conceito de conhecimento” mais apropriado (que justamente está associado com a “construção fenomenológica”).⁹ Por outro lado deve-se considerar também a “tese ontológica” desse idealismo constitutivo. Com a abertura da dimensão do “pré-ser” e sua função constitutiva no que se refere ao “ser” (reduutivo), Fink tenta preencher a lacuna que havia ficado aberta nas considerações de Husserl acerca da “pré-imanência”, em particular no que diz respeito à sua dimensão “ontológica”, ou melhor, “pré-ontológica”.¹⁰

Através da proximidade sistemática aqui indicada a Fichte, espera-se que com isso tenha ficado claro que, para colocar a *Doutrina da ciência* de Fichte em uma relação frutífera com a fenomenologia entendida enquanto idealismo transcendental, não há nada melhor do que a tentativa sistemática de Fink em elaborar uma “fenomenologia da fenomenologia”.

Referências

- Crowell, S. (2001). *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*. Evanston: Northwestern University Press.
- Fichte, J. G. (1992). Segunda introdução à doutrina-da-ciência. Em G. Gil (Org.). *Recepção da crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant 1786-1844*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Fink, E. (1977). *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der 'Phänomenologie des Geistes'*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Fink, E. (1988a). *VI Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht: Kluwer.
- Fink, E. (2006). *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*. Freiburg: Karl Alber.
- Fink, E. (2008). *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*. Freiburg: Karl Alber.
- Heidegger, M. (2012). *Ser e Tempo*. Trad. F. Castilho. Campinas: Vozes.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935 (Hua XV)*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (2002). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23 (Hua XXXV)*. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) (Husserliana Materialien VIII)*. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Trad. D. Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Husserl, E. (2013). *Meditações Cartesianas e conferências de Paris*. Trad. P. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Schnell, A. (2015). *Wirklichkeitsbilder*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Recebido em 09.08.2020 – Aceito em 20.09.2020

⁹ Como já foi mencionado, é notável o fato que alguns anos depois Husserl na *Crise* (1934-1937) irá falar de uma “única e genuína explicação” transcendental; e Heidegger, quase simultaneamente, no §198 dos *Beiträge zur Philosophie* (1936-37) de modo muito similar irá falar de uma “conquista hermenêutica” (da relação do “Da-sein” ao “Seyn”).

¹⁰ Entretanto, há também em Husserl algumas (poucas) passagens que tratam do “pré-ser”: cf. especialmente o texto n° 62 dos *C-Manuskripte* (Husserl, 2006, p. 269) e uma nota de rodapé no texto n° 35 da *Husserliana XV* (Husserl, 1973, p. 613).