



CATEGORIAS DA *PHYSIS*. HEIDEGGER E FINK*

Categories of Physis. Heidegger and Fink

CATHRIN NIELSEN**

Categorías de la Physis. Heidegger y Fink

Resumo: Nesse artigo amplo e detalhado, que representa ao mesmo tempo uma via privilegiada de acesso à compreensão do pensamento finkiano em geral, Cathrin Nielsen apresenta uma leitura pontual e ao mesmo tempo abrangente das concepções da *physis* em Fink e Heidegger, sobre o pano de fundo da tradição metafísica ocidental. As diferentes interpretações dos conceitos ontológicos fundamentais, tais como substância, matéria e forma, conduzirão a noções diferentes e até contrapostas de *physis*. Se Heidegger, por um lado, frisa continuamente a inclusão da natureza no “acontecer da clareira”, Fink, por outro lado, tematiza, como poucos antes dele, o lado “obscuro, noturno e fechado” da natureza através de uma abordagem experimental da terra e dos fenômenos que testemunham a “proximidade óptica” da existência humana com o solo materno originário.

Palavras-chave: Fink, Heidegger, natureza, terra, imanência.

Abstract: In this broad and detailed article, which represents also a privileged access to the understanding of Finkian thought in general, Cathrin Nielsen presents a punctual and at the same time comprehensive reading of Fink’s and Heidegger’s *physis* conceptions against the background of Western metaphysical tradition. Their different interpretations of the fundamental ontological concepts (such as substance, matter and form) will lead to different and even opposite notions of *physis*. If Heidegger, on the one hand, continuously stresses the inclusion of nature in the “happening of the clearing”, Fink, on the other hand, thematizes (as few before him) the “dark, nocturnal and closed” side of nature through an experimental approach to the earth and the phenomena that testify the “ontic proximity” of human existence to the original maternal soil.

Keywords: Fink, Heidegger, Nature, Earth, Immanence.

Resumen: En este amplio y detallado artículo, que representa a la vez una forma privilegiada de acceso a la comprensión del pensamiento finkiano en general, Cathrin Nielsen presenta una lectura puntual y comprensiva de las concepciones de la *physis* en Fink y Heidegger, sobre el trasfondo de tradición metafísica occidental. Las diferentes interpretaciones de los conceptos ontológicos fundamentales, como sustancia, materia y forma, conducirán a diferentes nociones de la *physis*. Si Heidegger, por un lado, enfatiza continuamente la inclusión de la naturaleza en el “acontecimiento del claro” y de la abertura del ser, Fink, por otro lado, aborda, como pocos antes que él, el lado “oscuro, nocturno y cerrado” de la naturaleza a través de un acercamiento experimental a la tierra y los fenómenos que atestiguan la “proximidad óptica” de la existencia humana al suelo materno original.

Palabras-Clave: Fink, Heidegger, naturaleza, tierra, inmanencia.

* Referência da publicação original: a versão original do texto, em alemão, apareceu no volume *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks* (Nielsen & Sepp, 2010, pp. 154-183). As palavras em grego antigo foram transliteradas e a bibliografia atualizada e adaptada às traduções, sobretudo de Husserl e Heidegger, disponíveis em língua portuguesa. Os tradutores e editores do *Dossier* agradecem à autora e à editora pela gentileza e pela disponibilidade com que aceitaram participar desse projeto. Tradução do alemão, notas e atualização bibliográfica por Anna Luiza Coli, José Fernandes Weber e Giovanni Jan Giubilato.

** Frankfurt / Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal – EFZW. Email: c.nielsen@lektoratphilosophie.de.



“O *hen* que você tem em mente agora é algo acima do ser,
algo que vai além do ser?
(Pergunta de Heidegger a Fink no *Seminário sobre Heráclito*,
semestre de inverno 1966/67)

I

O conceito do mundo produziu uma virada decisiva na fenomenologia. Através dele a filosofia se deixa reconduzir à sua proveniência: ela se torna consciente do seu condicionamento e da sua finitude. Assim, no pensamento husserliano tardio, por exemplo, a concepção clássica da filosofia enquanto ciência rigorosa e enquanto constante “movimento de autoelucidação” (Husserl, 2012, p. 217) que se liberta da escuridão noturna, compete com a intuição do seu entrelaçamento irrevogável no acontecer do mundo da vida, ou seja, na terra enquanto “*Ur-arché*”¹ imóvel e obscura. Heidegger, ou pelo menos o jovem Heidegger, revelou como a atitude teórica seria apenas uma forma, e ademais uma forma derivada, das múltiplas possibilidades do estar-no-mundo. A “posição acima do mundo”, que a fenomenologia de Husserl tanto se esforçou em alcançar, e seu particular transitar em uma esfera de puras essências, omite completamente aquela dimensão original da “hermenêutica da facticidade”. O *Dasein* “como ser-no-mundo é em si mesmo iluminado” (Heidegger, 2012, p. 381) – essa formulação, contida na primeira parte de *Ser e Tempo*, revelou-se absolutamente programática para toda a fenomenologia seguinte. Estamos e permanecemos inevitavelmente confinados nas tramas flutuantes e nos hábitos da vida cotidiana, em seu espaço de experiência (filho do tempo) e em nosso “estar corporalmente orientados” nela.

Nesse regresso ao mundo da vida, no entanto, a “natureza” fica sem nome, muda. É verdade que há [na fenomenologia] uma recusa daquele acesso teórico à natureza próprio das ciências naturais e de sua pretensão de legitimidade universal. Mas isso acontece não porque a ciência perca a natureza, mas porque o que ela perde é a mundidade do mundo – a qual, assim como a existência humana, escapa a qualquer acesso categórico (Heidegger, 2012, p. 197). Com relação à natureza, Heidegger parece mesmo considerar a concepção da “subsistência” [*Vorhandenheit*] em grande parte apropriada; para alguém do mundo, as coisas são justamente simples coisas naturais, ou seja, de acordo com a ontologia antiga, coisas circunscritas à mera presença e despojadas de qualquer referencialidade.² Quando as referências da prática desaparecerem, surge a materialidade indiferenciada ou “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, p. 327). Esse recurso ao caráter meramente passivo e objetivo da natureza – à natureza não-iluminada [*ungelichtete Natur*] que depende de alguma “realização” – pode ser encontrado desde as primeiras interpretações de Aristóteles até os *Seminários de Zollikon* dos anos 60, nos quais Heidegger ainda admite que o corpo humano seja completamente determinado por referências mundanas iluminadas [*gelichtete*]: tomemos por exemplo a mão: sem uma orientação, sem que ela agarre alguma coisa, sem que construa ou acaricie algo, ela se fecha no modo-de-ser “de uma coisa inanimada, na massa de uma cadáver que se decompõe” (Heidegger, 2009, p. 272). Mesmo o insondável parentesco físico com o animal parece, em geral, não ter nenhuma influência determinante sobre o ser *ek-sistente* do ser humano.

Porém, especialmente no contexto onto-histórico da discussão sobre o “primeiro início” grego, Heidegger dirigiu uma atenção específica à natureza enquanto *physis*. A *physis* não corresponde à natureza nem num sentido de *subsistência* nem num sentido de *utilizabilidade* [*Zuhandenheit*], ela não é nem uma coisa nem um instrumento. Aqui a natureza não é mais pensada a partir do horizonte de compreensão da prática que estrutura o estar-no-mundo. Pelo contrário, nela é sinalizado o acontecimento do devir-revelador em geral, o emergir iluminado e o fazer-crescer, fazer-brotar (*physein*), tal como uma flor brota, mas igualmente, por exemplo, tal como algo se amalgama no gesto ou na palavra e, a partir daí, vem à aparência, surge, aparece. Dessa forma, o foco principal de Heidegger residirá até o fim tanto na conexão essencial entre *physis* e *aletheia*, aquele originário acontecer-da-clareira que foi reprimido na metafísica ocidental da luz, quanto na sua controversa conexão com a experiência fundamental da impenetrabilidade e do fechamento da natureza, determinada pelo *alpha privativum* da palavra *a-letheia*. Como é bem sabido, essas tendências opostas são apresentadas no ensaio sobre *A origem da obra de arte* como “um combate”³ [*Streit*] entre o mundo em ascensão e a terra em fechamento, na qual o ascender [do mundo] se abriga – do mesmo modo como, de uma perspectiva fenomênica, a planta que brota e floresce está, ao mesmo tempo, fincada

1 Cf. o manuscrito de Husserl (1940) “*Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht*”.

2 Cf. Husserl, 1952, sobretudo o §11: *Die Natur als Sphäre bloßer Sache*; sobre isso cf. também Tilliette, 1965. A respeito da tese heideggeriana sobre a ontologia grega como “ontologia da subsistência”, cf. Brague, 1984.

3 Cf. Heidegger, 2002, p. 47. (N.T.)



no solo escuro da terra. Com o conceito de “terra” Heidegger prestou, pelo menos formalmente, homenagem à natureza, inicialmente àquela natureza que se dissolve ou que pode ser totalmente dissolvida no mundo. E, contudo, teria ele pensado igualmente o caráter pré-mundano, noturno e ocluso da natureza? Podemos encontrar aí indicações para pensar “o natural da natureza”?⁴

Foi Eugen Fink quem ouviu com “circunspeção meditativa” as preleções de Heidegger sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica* (que lhe foram posteriormente dedicadas) e quem reconsiderou a “terra” e transformou de maneira decisiva, a partir disso, o conceito fenomenológico de mundo. Segundo ele, o pensamento deve ser fundado não apenas na clareira mas igualmente na *physis*, no sentido da natureza oclusa, da terra, da escuridão desprovida de toda luminosidade. Com o conceito de *physis* Fink não pensa apenas um polo oposto ao mundo histórico, mas um segundo princípio ontológico, uma dimensão oposta à da luz e do aberto. O mundo iluminado encontra na terra “uma força que se sobrepõe à claridade” (Fink & Heidegger, 1970, p. 81), “o perímetro da luz está cercado pela noite” (Fink & Heidegger, 1970, p. 88), “a *aletheia* é circundada pela *lethe*” (Fink & Heidegger, 1970, p. 210). O ser humano é permeado de maneira elementar pela natureza enquanto *physis*, e isso também nesse sentido noturno e telúrico. O ser humano não é somente um ente iluminado, mas igualmente “uma criatura da natureza e, em quanto tal, está imerso de uma forma obscura na natureza” (Fink & Heidegger, 1970, p. 221), ele não é apenas aberto para o mundo [*weltoffen*] mas é, ao mesmo tempo, “aberto para a terra” [*erdoffen*]. Ele pertence ao movimento ascendente e descendente de todas as coisas naturais que se manifestam no ritmo do dia e da noite, nos processos generativos de procriação e nascimento, na floração, no desaparecer cíclico das estações, nos instintos e nas paixões, e também no envelhecimento e na morte. O ser humano é, como diz Fink, um fruto da terra, tal como as plantas e os animais.

Ao mesmo tempo, porém, no que se refere ao problema da substancialidade, i.e., da natureza anterior à sua dissolução completa nas relações da mundanidade, surge uma questão que não diz respeito simplesmente ao problema teórico da “desmundanização”. A substância aparece como uma “modificação do auto-fechamento originário do ser, uma repetição da terra” (Fink, 1977, p. 304), e indica assim um momento de fechamento *no próprio ser*, um fechamento que pertence à clareira de modo essencial. Na natureza, o ser da substância é preservado, uma vez que ela não pode ser completamente suspensa para o sujeito; ao contrário, a natureza resiste àquela suspensão pela iluminação e se contrapõe à luz enquanto “estrutura basilar” da nossa existência. É justamente em função dessa aparente *impotência* que somos continuamente levados a interpretar erroneamente as estruturas de existência abertas à terra como “elementos externos e objetivos (no sentido das ciências naturais)” (Fink, 1979, p. 326).

A seguir, tentarei comparar as duas perspectivas de Heidegger e Fink sobre a natureza enquanto *physis*. Nesse sentido, tematizo em primeiro lugar o conceito de *physis* em Heidegger e em sua leitura de Aristóteles. Na segunda parte, trato especificamente de Fink. Partindo certamente da base das considerações heideggerianas, e todavia de modo muito mais enfático, Fink pensa que o humano “se enredou, por assim dizer, em uma luta entre dois princípios éticos: o princípio cosmológico do espírito e o princípio cosmológico da terra” (Fink 1992, p. 82). O princípio da terra se esquia de todo qualquer acesso fenomenológico e hermenêutico, e ainda assim *está presente* de modo peculiar no ser do humano precisamente como seu limite abismal. Enquanto tal, atribui-se à terra modalidades específicas de compreensão que derivam da abertura do humano à terra e que se contrapõem ao *logos* enquanto forma de conhecimento transluzente e explicativa. Por um lado, Fink as tematiza mencionando seu “parentesco ôntico” com o reino da *noite*, oposto à luminosidade e à claridade ontológicas, e caracterizado pelo “retirar-se da linguagem”. Por outro, Fink considera a *vergonha* – especialmente relacionada à sexualidade e à morte – como um fenômeno típico desse pertencimento à terra. Nenhuma dessas formas de compreensão tem a estrutura da transcendência extática, mas a da proximidade e da imanência. A questão pelo modo como essa compreensão – tão apegada à terra e a ela direcionada quanto retirada do domínio da linguagem – possa todavia se tornar explícita, representa ao mesmo tempo o que une e o que separa os pensamentos de Heidegger e Fink.

II

Heidegger analisou o problema da *physis* não apenas na *Introdução à metafísica* e nos volumes da obra sobre *Nietzsche*, mas especialmente em seu extenso ensaio sobre *A essência e o conceito de physis em Aristóteles - Física B 1* de 1939 (cf. Heidegger, 2008, p. 251-314).⁵ O texto se reconecta por um lado ao discurso, feito nas *Contribuições*, sobre o “primeiro” e o “outro” início, e por outro à discussão, nesse contexto, da história da metafísica como história do primeiro início. A história da metafísica não nada mais seria do que a história da *physis* na medida em que o ser é inicialmente experimentado e igualmente nomeado, no primeiro início, como *physis*. Heidegger declara que o procedimento de sua interpretação é essencialmente determinado pelo “critério do impensado” (Heidegger, 2006, p. 57): a apropriação do primeiro início tem o intuito de

⁴ Para uma discussão sobre o conceito de natureza em Heidegger, cf. Riedl 1991; Cho, 1987; Koenker, 1980.

⁵ Como se sabe, a pretensão heideggeriana de apresentar o conceito aristotélico de *physis* em sua totalidade unicamente a partir da *Física B, 1*, foi questionada e considerada insuficiente pelos intérpretes. Na *Metafísica (G, 3)* e na *Física (B, 1)*, Aristóteles define a *physis* como um tipo possível de *ousia*; ao contrário, em *Metafísica 1*, ele define a *ousia* como *physis tis*, ou seja, como “algo tal como a *physis*”. Sobre isso cf. Brogan, 2000.



preparar a possibilidade de um outro início, e isso na medida em que traz à tona o que foi reprimido ou tacitamente pressuposto pela própria metafísica. Como se coloca, no contexto dessa apropriação, o ensaio de 1939 sobre a *physis*? Consideremos os três elementos centrais para a pergunta de Heidegger sobre a *physis*: 1) a superação da concepção da *physis* enquanto terra material na interação entre *physis* e *logos*; 2) a ênfase na primazia da *morphe* sobre a *hyle* e a problemática da analogia entre produção natural e produção técnica; 3) o momento da *stereis* enquanto determinação negativa ou “ausência” de tal natureza. Especialmente nos dois últimos pontos, Heidegger modificará a abordagem aristotélica em vista do “impensado”.

Como se sabe, Aristóteles designa a *physis* como *ousia*, ou seja, como uma modalidade da *presença* [Anwesenung]. Como explica o sofista Antífon – cuja concepção de *physis* Aristóteles adota no segundo livro da *Física* (Phys. II, 193a ss.) como ponto de partida para arquitetar sua própria abordagem –, o caráter de presença [Anwesenheit] da *physis* deve ser diferenciado de tudo aquilo que lhe pertence de modo provisório ou aleatório. Uma cama feita de madeira, ou ainda uma mesa, ou um barco de madeira, etc., são exteriores à própria madeira e apresentam apenas uma *conformação dotada de uma duração temporal* (*rythmos*) da madeira que é, em si mesma, indivisa. Na verdade, a cama é madeira, e o ser da cama é um mero componente *kata nomon*⁶. Todavia, considerada mais detalhadamente, mesmo a madeira é uma criação *kata nomon*, uma vez que ela, por sua vez, cresceu e se formou a partir da terra. Seguindo indefinidamente esse raciocínio, percebemos que apenas a *physis* se nos mostra como o realmente dourado, no sentido da terra que sustenta todas as demais criações. Ela é o material absolutamente primeiro, o *arrythmiston proton*, aquilo que subsiste a partir de si mesmo e sem nenhuma criação e que, enquanto tal, permanece inalterado e constantemente presente através da mudança (cf. Heidegger, 2008, p. 279). Heidegger considera essa aproximação do caráter de presença da *physis* ao *arrythmiston proton* como uma decisão de grande impacto. Na dupla determinação da terra como 1) matéria primeira (*proton*) e 2) matéria em si mesmo indivisa e amorfa (*arrythmiston*), inaugurar-se-ia a posição metafísica fundamental do materialismo, segundo a qual o que efetivamente é corresponde apenas ao que é tangível enquanto materialidade permanente e última. Desse modo, a difícil questão acerca do que é “primeiro” (*proton*) foi solucionada por meio da regressão a uma materialidade natural oclusa e fechada em si mesma – o ser, como afirma Heidegger, é reconduzido ao ente (cf. Heidegger, 2008, p. 284-285). Por outro lado, tudo isso sepultaria definitivamente a experiência originária da *physis* como *presença essencial* [Anwesenung], como aquele irromper no desocultamento essencialmente diferente da mera “subsistência”.

Nesse ponto, Aristóteles começa a expor a própria concepção de *physis* em oposição às considerações de Antífon. Ele considera a limitação da concepção de *physis* à permanência encerrada em si mesma, tal como propunha Antífon, apenas como *um* modo possível de sua consideração, ou seja, como a limitação da *physis* à *hyle* (cf. Heidegger, 2008, p. 285). Mas há outra possibilidade, ainda mais importante, a ser obtida pela retificação do conceito – tal como colocado por Antífon – de *rythmos*, de conformação temporária enquanto criação, de modo a transformá-lo em apenas um elemento da *physis*. Aquilo da *physis* que permanece enquanto sua verdade autêntica não é sua duração obscura e material, mas seu surgir no desocultamento e na visibilidade delimitada: a *morphe*. Esse “duplo conceito da *physis*” abre a possibilidade de perguntar pela *physis* em “um nível inteiramente novo” (Heidegger, 2008, p. 286).⁷ A virada essencial, realizada por Aristóteles e enfatizada por Heidegger (que a assumirá como ponto de partida das próprias considerações), consiste no esclarecimento da determinação essencial da *physis* enquanto *morphe* e *eidōs*, na mútua relação com o *logos*. Apenas ao *legein*, à “interpelação” (Heidegger, 2008, p. 285) é dada a possibilidade de resgatar a *physis* de seu fechamento hilético. Ao mesmo tempo, o *logos* aponta para a *physis* como aquilo que experienciamos de modo mais originário, como sendo “mais ente” do que a simples matéria, a saber, como o peculiar desocultamento (*aletheia*) dessa mesma matéria. Aqui é interação entre o mostrar-se e a “interpelação” que surge então como o *proton*, o primeiro, e não mais a *hyle*, nem o *arrythmiston* – os quais no máximo representam aquilo com o que nos deparamos primeiramente, mas de modo algum aquilo que primeiramente compreendemos.

Essa conexão fundamental, ressaltada por Aristóteles, “entre *physis* e [...] desocultamento, tal como esse último se expressa no *logos*” (Heidegger, 2011, p. 46), é absolutamente central para o pensamento de Heidegger desde seus primeiros esforços filosóficos, impulsionados pela tese de Brentano (de 1862) *Sobre o múltiplo significado do ente segundo Aristóteles*, até o final do seu percurso de pensamento. Como sabemos, ele nunca se cansou de destacar a importância do § 44 de *Ser e Tempo*, onde se define o *legein* como “o *aletheuein* no modo do *apofainesthai*: um fazer-ver o ente em sua não-ocultação, tirando-o da ocultação” (Heidegger, 2012, p. 607). Essa postura basilar do pensamento heideggeriano, enraizada no *aletheuein* da *Metafísica*⁸ aristotélica, ou seja na concepção do *on* enquanto *on legomenon*, será confirmada ainda em 1963, no texto *Mein Weg in die Phänomenologie*:

O que para a fenomenologia dos atos de consciência se consuma como a manifestação de si mesmo do fenômeno é originalmente pensado por Aristóteles e em todo o pensamento e existência gregos como *aletheia*, como o desocultamento [Unverborgenheit] do presente, sua desocultação [Entbergung], seu mostrar-se.” (Heidegger, 2007, p. 99).⁹

⁶ A expressão em grego antigo significa “segundo uma convenção ou em conformidade com uma regra ou lei”. (N.T.)

⁷ Cf. sobre isso a posição crítica de Kühn (2002).

⁸ Cf. *Met.* IX, 10; 1051a34 - 1052a11.

⁹ Essa concepção foi retomada e desenvolvida de modo especial na hermenêutica de Gadamer que, em *Verdade e Método*, afirma: “o ser que



Mas o que acontece nesse contexto com a *physis* enquanto *hyle*? Seria ela apenas o meramente material, a matéria fechada? Não. A *hyle* também é, por assim dizer, arrastada para o movimento do iluminar-se e do tornar-se visível. Na continuação da sua argumentação, Aristóteles caracteriza a *hyle* como “aptidão-para”, como *dynamis* (Heidegger, 2008, p. 289). Essa caracterização é feita retrospectivamente a partir do conceito de “conformação” – seja ela *morphe* ou *eidós* –, i.e., não a partir da *hyle* enquanto elemento acessório e externo, mas a partir do *eidós* enquanto a realidade da própria *hyle* que realizou seu objetivo, enquanto *possibilidade-de*. A *physis*, em seu duplo aspecto de aptidão-para e de presença que chegou à luz, inclui tanto aquilo que fora antes separado em matéria e forma, como aquele peculiar movimento de transformação que faz com que a madeira por assim dizer encontre sua realização na mesa. Podemos dizer que o que chega à luz na realidade da mesa é o caráter dinâmico da *hyle* enquanto aptidão-para.

Aqui surge, porém, o seguinte problema: esse acontecimento do chegar-à-luz da *physis* é pensado por Aristóteles por meio do emprego de categorias que derivam do âmbito da produção técnica, da *techne*. Se, como afirma o mesmo Aristóteles, “um ser humano vem de um ser humano, mas uma mesa não vem de uma mesa” (*Phys.* II, 193b8–9), como dever-se-iam distinguir os *physei onta*¹⁰ dos *techne onta*¹¹? Como se diferencia a *poiesis*¹² da natureza (enquanto procriação, nascimento e crescimento) da produção artificial e do processo de fabricação da *techne*? Segundo Heidegger, Aristóteles distingue entre o “chegar-à-presença-a-partir-de-si-mesmo” que é próprio da *physis*, por um lado, e o fabricar técnico, por outro, justamente pelo fato de que na *techne* a matéria e a forma permanecem alheias uma à outra. Aqui, na “má-essência” [*Unwesen*]¹³ da metafísica, a terra emudece em simples *materia*, mero material disponível para a utilização – pura “madeira de construção”, simples “biomassa”. Ela não participa do acontecimento da clareira, ou participa dele somente na medida em que é material ocluso e fechado na sua substancialidade. Ao contrário, a *genesis* natural seria caracterizada pelo fato do “*eidós* trazer-se à presença a partir de si e enquanto tal” (Heidegger, 2008, p. 312); e portanto ele não é algo que foi juntado à natureza externamente, mas é algo que lhe é inerente. Assim Aristóteles pode chamar o princípio genético também de *odos eis physis*¹⁴, um traspasar, ou um “estar-a-caminho” (Heidegger, 2008, p. 304) da *physis* até si mesma (*Phys.* II, 1, 193b). Essa transição não é, afinal, nada além da mesma *morphe* (*Phys.* II, 1, 193b1) que se revela, assim, como a essência da *physis*. A *hyle* é um aspecto da *physis* considerada “enquanto-tal-transição”, enquanto *morphe*, e não um princípio ulterior ou que lhe seja externo.

Há, todavia, ainda uma última questão acerca da determinação essencial da *physis*: como podemos conceber esse aspecto hilético em si mesmo, considerando que ele não deve representar nem o *arrhythmiston* encerrado na sua substancialidade, nem a *morphe* que chegou na presença iluminada e delineada? Restaria apenas o momento do encerramento, da obscura resistência da natureza? O conceito a ser aqui introduzido, o da *stereis*,¹⁵ representa a encruzilhada onde se separam os caminhos de Heidegger – o qual permanece de certo modo ambivalente até o final – e de Fink. Mediante esse conceito, a essência da natureza que permanece oculta à luz e à vista poderá ser completamente ordenado em função do aparecer e do mostrar-se. Na transição da *morphe*, tudo o que é ocluso e fechado surge como um “ainda-não” ou um “não-mais”: a *physis* em transição, em transformação consome a si mesma nesse contínuo traspasar. Ela coloca a semente dentro da flor, a flor dentro do fruto e logo de novo o fruto dentro da semente. O desenvolver-se da planta que ao mesmo tempo a faz desabrochar e a aniquila se nutre desde sempre do ar, da água, da terra e da luz como lhe é apropriado; tudo para ela é adequado, nenhuma substância poderia ser totalmente indiferente a esse lançar-se-a-si-mesmo, a esse permanecer em seu para-si-mesmo da planta. O momento da *stereis*, da determinação negativa sob a forma do “desaparecer” e do “ausentar-se” (Heidegger, 2008, p. 310), revela-se um momento essencial, uma fase no acontecimento do vir-à-luz. Como afirma Heidegger: “*physis* é *aletheia*, desocultação; e, por isto, *kryptesthai philei*” (Heidegger, 2008, p. 314): a natureza é desocultamento, surgimento e exposição; e, portanto, *neste e enquanto* este surgimento, ela ama se esconder. A natureza é de certa forma a exposição de si mesma, exposição esta que se preserva na essência críptica e oculta da *physis*. O significado originário e privativo da palavra grega para a verdade, *aletheia*, também deixa claro porque e em que medida o *logos* se apresenta em sua “função do *apofainesthai*”¹⁶: [... ele] tem a tarefa de *impelir o aphanes*¹⁷, aquilo que se esconde e se oculta, o oculto, à *revelação de si mesmo*” (Heidegger, 2011, p. 40).

Nesse ponto, porém, lembremo-nos de que Heidegger, sobretudo no ensaio *A origem da obra de arte*, estabeleceu uma distinção entre o acontecimento da clareira e o processo de produção técnica através de uma virada, igualmente peculiar e de longo alcance, em direção à terra. De fato, ali se tratava de conter, por poder ser compreendido é linguagem” (Gadamer, 1990, p. 478). Sobre a questão dos limites da hermenêutica em Heidegger cf. Nielsen, 2003.

10 Os entes naturais, da natureza. (N.T.)

11 Os entes artificiais, produzidos tecnicamente (N.T.)

12 A produção (N.T.)

13 Optamos por não adotar as traduções clássicas de *Unwesen* (não-essência, anti-essência) porque julgamos que, nesse contexto da crítica de Heidegger à metafísica, o entendimento da *physis* (enquanto desvelamento/*aletheia*) que se faz por meio das categorias da *techne*, tal como consolidado por Aristóteles, consiste justamente na própria *essência da metafísica* – e não numa *anti-essência* –, muito embora se trate de uma compreensão da *physis* errônea, degradada, a ser questionada. (N.T.)

14 Um caminho da e até a natureza. (N.T.)

15 Privação, negação. (N.T.)

16 Manifestar, manifestar-se. (N.T.)

17 Aquilo que é oculto, sem voz e sem palavra. (N.T.)



assim dizer, através da terra, aquele acontecimento do desocultamento que hoje em dia, na época do fim da história da metafísica, expressa-se descontroladamente nos processos técnicos do *Gestell*; tratava-se, portanto, de salientar o aspecto da ocultação em particular, necessário a todo surgimento, A obra de arte não recorre à terra enquanto *hyle* onipotente, enquanto “material de construção”; ao contrário, ela nos revela a terra como aquilo que escapa a toda captação.

A pedra pesa e manifesta o que nela há de pesado. Mas, ao pesar sobre nós, recusa-se ao mesmo tempo a toda a intromissão nisso. Se tentarmos fazê-lo, despedaçando a rocha, apesar disso ela nunca expõe aí, nos seus pedaços, um interior e algo de aberto. A pedra retraiu-se de novo, imediatamente, para a mesma indistinção do pesar e do carácter maciço dos seus pedaços (Heidegger, 2002, p. 45).

Nesse “recusar-se” e “retirar-se” a terra representa o solo escuro, uma resistência inabalável, sobre a base da qual as coisas podem aparecer e se delinear na luz. Heidegger fala também do “surgimento da terra”, no qual o “próprio movimento que cresce em liberdade”¹⁸ se torna visível enquanto tal. Desse modo, conceito aristotélico da *physis* se modifica, através de sua “fundação da clareira na terra”, em dupla perspectiva. Por um lado, a dificuldade teórica representada pela analogia entre produção técnica e natural é resolvida mediante uma recondução de ambas ao precedente acontecimento da clareira na arte e na poesia.¹⁹ O mundo da obra não é mais pensado a partir das ferramentas, como em *Ser e Tempo*, mas à luz da terra enquanto o oposto, obscuro e indizível, da *poiesis*. Por outro lado, a terra é, em seu “não-aparecer”, o fundamento da possibilidade de todo abrir-se e revelar-se. Nesse sentido, o não-aparecer da terra para Heidegger é “mais aparente do que o que apareceu” (Fink & Heidegger, 1970, p. 113). Lembremo-nos, porém, que a partir de agora, para Heidegger, a incumbência de deixar surgir a verdade na luminosidade da aparência será a tarefa da arte, ou seja, da linguagem, e não mais da natureza.

III

Passemos agora a Fink e à sua tentativa, articulada ao ensaio de Heidegger sobre *A origem da obra de arte*, de “interrogar e enunciar simplesmente a singeleza da terra” (FINK, 1977, 216). Fink considera a distinção – determinante para toda a tradição metafísica – entre *eidōs/morphe* e *hyle* tal como estabelecida por Platão, quem teria, ademais, invertido a relação entre *technē* e *physis* e atribuído ao *nous* a primeira força instituidora de mundo. De início, essa primeira força estaria vinculada à matéria espacial da *chora*,²⁰ que forma o terreno de todo vir-a-ser escuro e retirado de toda clareira. Já na ontologia aristotélica, no entanto, essa primeira força é completamente absorvida no surgimento do movimento clareador. Assim, tanto a polêmica entre “o ilimitado arcaico” (o *apeiron*) e “a clareira da de/limitação” (*peras*), como também “a diferença abismal entre a dimensão da origem e a das coisas originadas” (Fink, 1957, p. 207) – diferença ainda presente em Platão, ainda que de forma latente, – são niveladas a uma ontologia intramundana. O mundo deixa de oscilar naquele “entre” aberto pela oposição arcaica entre terra e céu, mas se torna superável, enquanto onto-logia, mediante o regresso aos primeiros fundamentos e causas. É precisamente a unificação de *physis*, *phainesthai* e *logos* – enfaticamente retomada por Heidegger – aquilo que teria limitado a opulenta inescrutabilidade da natureza à sua interpretabilidade ou luminosidade. Consequentemente, não só a coisa natural é aproximada da coisa técnica, mas também “a própria natureza, a natureza produtora, aproxima-se visceralmente do seu produto” (Fink, 1957, p. 20). Contra essa concentração unilateral sobre “o tempo, a clareira, o céu” que, segundo Fink, caracteriza o pensamento de Heidegger, Fink afirma o *outro* momento da *physis*: “o espaço, o ocultamento do ser, a terra” (Fink, 1977, p. 258). Sua preocupação principal é a de recolocar essas dimensões para além da sua completa integração estrutural no processo do acontecimento da clareira: em oposição àquela concentração unilateral, a terra deve ser pensada *igualmente* como uma dimensão não fenomenal, inacessível e sobretudo como uma dimensão *não privativa*.

A tentativa de mostrar tudo isto é problemática desde o começo na medida em que, por um lado, Fink considera que toda essa dimensão até agora se esquivou inteiramente ao entendimento filosófico; por outro lado, ele deve se abster de um exame explícito da tradição mítica, dos mistérios de Elêusis ou das religiões ctônias^{21,22}. Por causa dessa impossibilidade, ele se coloca na difícil situação de, em certa medida, refletir sem apoio algum sobre algo que, para o pensamento, representa o impenetrável por excelência (logo tratarei dessa “dificuldade” que Fink, em suas anotações privadas, desenvolve sob o pensamento da “meôntica”). Além disso, é evidente que nos dias atuais a vinculação direta a essa dimensão mítica já não seja mais possível. Há, no entanto, pelo menos *duas* abordagens que surgem de um confronto crítico

18 Citação de uma carta escrita por Heidegger em 1964 ao escultor Bernhard Heiliger; *apud* Jähmig, 1989, p. 236.

19 Sobre a recondução da *technē* na *poiesis* cf. Heidegger, 2000, p. 7-36.

20 Terra enquanto território, solo, chão, pátria. (N.T.)

21 Do grego *chthonios*, *χθόνιος*; derivado de *chton*, -onos; *χθών* -ονός «terra». (N.T.)

22 Cf. Barbarič (2007), que menciona por exemplo as especulações de Xenófanes, segundo as quais “tudo é feito de terra, e tudo termina nela” e “nós vemos apenas o limite superior da terra [...], como ela se choca com o ar, enquanto o inferior estende-se até o imensurável” (Xenófanes, DK B27; Sexto Empírico, *Adv. Math.*, X 314); ou também a *Teogonia* do Hesíodo, segundo a qual a terra (*gaia*) surgiu imediatamente após o caos enquanto “o assento nunca vacilante de todos os imortais” (Hesíodo, *Teogonia* V. 117 et seq.; cf. V. 126 et seq.). Nos *Hinos Homéricos* (XXX, 1-3), a terra é chamada “a perene nutridora de tudo”. Também o último Platão chama a terra de “a nossa nutridora”: ela seria “a primeira e mais antiga divindade entre as divindades nascidas no mundo” (cf. *Timeu*, 40c).



com a metafísica e que permitem a Fink (pelo menos sob as formas da indicação e da tentativa) abordar a dimensão “noturna” da terra para além da sua negatividade abstrata e a partir da situação histórica atual. O primeiro caminho conduz através do problema do *elementar* ou da *substância*; Fink o discutiu especialmente a partir de uma crítica à “ontologia da coisa” aristotélica. Em segundo lugar, há também a tentativa – ainda mais elaborada – de uma recepção produtiva da terra precisamente através de sua característica de se esquivar à conceitualidade: “Existem modalidades de uma compreensão obscura nas quais o humano sabe de si mesmo como confiado e familiarizado ao ser não iluminado.” (Fink & Heidegger, 1970, p. 211). Essa compreensão “obscura”, “intrínseca”²³ [*in-ständige*] não deve se basear sobre a diferença, o distanciar-se, mas sobre aquilo que Fink chama de “proximidade *ôntica*” em referência ao fragmento 26 de Heráclito. A seguir, tentarei acompanhar essas sugestões (pelo menos até certo ponto) e sugerir uma possível conexão interna.

Em primeiro lugar, lembremo-nos da concepção aristotélica desenvolvida em contraposição à visão de Antífon segundo a qual toda matéria, i.e., aquilo nas coisas que perdura enquanto sua “natureza”, está referida à terra enquanto *arrythmiston proton*.²⁴ Heidegger tinha interpretado a concepção de Aristóteles como um ponto de virada decisivo contra o “materialismo”: a primeira essência das coisas não é mais sua subsistência obscura e oclusa, mas sua luminosidade linguística e temporal. Tudo aquilo que é material se torna, para nós, algo linguístico unicamente através de sua fundação no fenômeno, naquilo que se mostra, e é sempre delimitado pela linguagem (o *on* é sempre um *on legomenon*).

Por sua vez, Fink interpreta o posicionamento de Aristóteles como uma “ontologia do ente intramundano”. O ente delimitado, que veio à luz, não deve ser compreendido, segundo Aristóteles, mediante um regresso à sua origem material, não estruturada, atemporal e desprovida de linguagem mas, ao contrário, através do recurso às “causas” e às “razões” primeiras que, precisamente em sua apreensibilidade, constituem sua *physis*. A consequência problemática que Fink encontra nessa inversão diz respeito à suposição de que Aristóteles teria desenvolvido as categorias fundadoras da *physis* a partir de um “modelo diretivo” derivado retrospectivamente da coisa artificialmente produzida enquanto estrutura do ente em geral, ou seja, a partir do horizonte da técnica. Segundo esse modelo, todo ente é formado por uma “matéria” e por uma “forma”, tem uma “razão de ser” e um “fundamento [*Grund*]” (posteriormente *causa efficiens*). Embora Aristóteles hesite em reconduzir a doação da natureza – que, enquanto terra, água, fogo e ar, serve de base a tudo o que é artificialmente produzido – a essa quádrupla fundamentação, essa hesitação todavia não impede que ele “permaneça por princípio orientado pela consideração das estruturas intramundanas” (Fink, 1957, 206). Ao se concentrar no intramundano, Aristóteles nivela a diferença arcaica entre *physis* e *physei onta*, entre origem e originado ou, nas palavras de Fink: *entre mundo e coisa*, estabelecendo assim o terreno para o direcionamento unilateral (que determinou toda metafísica ocidental) para a luminosidade delimitada do fundamento:

A projeção aristotélica da fundamentação do ente incorpora a *arche* na constituição da coisa. O ser-fundamento do fundamento é compreendido a partir da coisa, e não mais se compreende o ser da coisa primariamente a partir do fundamento. Enquanto tal, a coisa tem a estrutura segundo a qual ela consiste em algo, tem uma aparência, uma faceta, e está em movimento: ela é impulsionada a um objetivo por um movente (Fink, 1957, p. 208).

Mesmo Heidegger, em seu registro produtivo da virada aristotélica, teria permanecido preso a essa constelação. Nessa consideração, Fink se refere, por um lado, à predominância da luz estabelecida na ontologia aristotélica e, por outro, ao poder individualizador da linguagem. A luz, princípio fundamental de toda vitalidade e visibilidade para a ontologia antiga, atua de modo a individualizar as coisas, a expô-las em sua finitude e diferenciação e a “segregá-las” na configuração formal de seu contorno. O mesmo vale para a atribuição de nomes: tudo aquilo que é nomeado se coloca diante de nós enquanto singularidade delimitada, o *on* enquanto *on legomenon* é sempre já algo determinado e limitado. “Ser nomeado corresponde a ser individualizado” (Fink, 1957, 206). Da mesma forma, corresponder-se-iam mutuamente a ontologia que parte da coisa individualizada e o conceito de ser orientado pelo *logos* da linguagem – como seria o caso, segundo Fink, em Heidegger. Em ambos os casos o que acontece é uma espécie de transcendência “determinada”, no sentido de que algo recebe seu semblante de um outro que o diferencia e determina (e permite que algo seja visto algo *como [als]* algo). Esse “*como* hermenêutico” [*hermeneutisches als*], fundado por Heidegger na clareira originária do *Dasein* em si mesmo (*lumen naturale*), já estaria presente na tradição da metafísica da luminosidade que inclui tanto o impulso em direção às ideias de Platão quanto a resolução hegeliana, na *Fenomenologia do espírito*, de suprassumir [*aufheben*] a substância no sujeito, e também

²³ O conceito de *Instand* é absolutamente central no pensamento de Fink, e uma possível tradução (que todavia perde a simplicidade e imediatez da expressão alemã) seria “disposição interior”, ou “disposição inerente”, na medida em que o *Instand* diz respeito à constituição da subjetividade humana enquanto finita, enquanto essencialmente finitude. Cf. Giubilato, 2017. [N.T.]

²⁴ Na doxografia do Livro I da *Metafísica*, Aristóteles se surpreende pelo fato de que nenhum dos antigos fisiólogos, muito embora tenham se referido à água, ao fogo e ao ar, tenha elegido a terra como princípio e elemento primeiro – evidentemente em função da “grandeza das suas partes”. E assim continua: “E por que razão, senão por esta, nenhum escolheu a terra como elemento, como faz a maioria dos homens? De fato, estes dizem que tudo é terra, e também Hesíodo diz que, dos quatro elementos, a terra foi gerada primeiro; tão antiga e popular se revela essa convicção” (*Met. A*, 988b-989a).



na definição husserliana da filosofia enquanto “movimento de autoelucidação” que se liberta da escuridão noturna. Quando Fink, ao contrário, identifica na substância (*ousia*) uma “modificação do originário autofechamento do ser, [...] uma repetição da terra” (Fink, 1977, p. 304), ele faz transformar esse conceito da metafísica ocidental em um momento irrevogável do fechamento, um momento que não pode ser suprimido e que constitui, ao mesmo tempo, o fundamento e o solo de toda a luminosidade fenomênica.²⁵

Em certo sentido, Fink volta à concepção de Antífon (mas também de Hesíodo e Xenófanes) segundo a qual a *physis*, enquanto natureza pré-concreta, abismal e sem limites, seria “o primeiro” do qual tudo deriva e ao qual tudo novamente regressa. Todo ente está sujeito ao movimento ascendente e descendente do natural: ao nascer, ao crescer e também ao se desprender de si mesmo e ao afundar-se no solo da vida. “Todas as coisas se fundam na terra única; todas elas são feitas de terra, mas a terra jamais é feita de coisas; a terra é o uno não-antecedido do qual todos os entes múltiplos e definidos surgem” (Fink, 1977, p. 293). A “terra mesma não é uma ‘coisa’”, não é uma “massa incensurável de matéria”, não é um “aglomerado de poucas substâncias elementares que de alguma forma teriam apenas que ser misturadas”. Com o conceito de *prote hyle* ou de *materia prima* interpreta-se erroneamente a terra; ao perguntar pela materialidade das coisas, de fato recaímos no caso limítrofe de uma matéria primeira, sem forma e sem rosto, a ser empregada como material primordial que, por sua vez, assumiria a cada vez uma forma e uma conformação temporárias. Mas a caracterização da terra como “material primordial” é, segundo Fink, um conceito limítrofe da “ontologia de coisa” na medida em que ela deriva da estrutura da própria coisa como sendo sempre “feita de algo”, e assim, portanto, a terra seria pensada a partir de algo *originado*, e não a partir da *origem* (*arche*). Com efeito, a primordialidade da *hyle* só se revela a partir da delimitação da forma (*morphe*). A *hyle* assim já se move na convergência sobre o componente tátil, determinante para toda a metafísica ocidental, i.e., sobre o “objeto” delineado e alcançável pela percepção. E no entanto, enquanto *arche*, a terra não pode corresponder a tal material primeiro e objetivo: ela “não pode ser percebida, tateada, cheirada ou degustada”, ela não é algo que se doa de modo fático e tampouco figura “na dimensão dos objetos que podem ser representados” (Fink, 1977, p. 293). A terra, como afirma Fink, está

(...) na massividade do fato primordial, que carrega consigo o caráter da necessidade; o fato de que o ente seja está fundado na terra, mas ela própria não se funda sobre nada, ela é o espaço de todo ‘onde’, o espaço de ação de todo real e de todo possível; a terra se fecha a toda penetração, ela é o iniluminável e imperscrutável; todo pensamento encontra seu término na sua presença não-objetual. (Fink, 1977, p. 284).

A interpretação finkiana do fechamento da “terra” e da resistência que ela impõe, em sua abundância abismal, a toda compreensão teórico-linguística e a toda objetificação assim (i.e., teórico-linguisticamente) produzida, conectam-se à ideia da *meôntica*²⁶, que Fink desenvolvera através do confronto crítico com a fenomenologia de Husserl. A *meôntica* representa a orla obscura de toda evidência intuitiva, “o último incontornável na autoexplicitação fenomenológica” (Bruzina, 2006, p. 197).

IV

Como podem ser compreendidas com maior precisão as características da “facticidade originária” não-objetual, da “necessidade incontornável” e da “impenetrabilidade” da terra? Qual o significado de sua natureza elementar se ela não pode ser pensada a partir dos elementos enquanto componentes naturais básicos, e sobretudo a partir da permanência enquanto um permanecer concreto? Uma diferença central entre uma presença objetual e uma não-objetual consiste sem dúvida no caráter intangível do que é não-objetual e que escapa a todo sentido de proporção. Enquanto dispomos as coisas delimitadas em seu contorno diante de nós, e nos apossamos delas pelo olhar, a abundância inapreensível no elementar da terra se manifesta em sua pura massividade.²⁷ Com a típica aversão dos antigos pelo ilimitado, Aristóteles observou uma vez que a quintessência de tal abundância seria a *água*, visto que ela não tem nem meio, nem início e nem fim. Como, no entanto, para o mundo antigo, todo ser que passa à realidade tem um limite, é limitado – e não por algo que o limita a partir de fora, mas por um limite que pertence à sua essência, ou por um início que ele contém em si mesmo e no qual tudo o que se segue tem seu ponto de partida –, o ilimitado é algo que só pode ser enunciado em relação ao delimitado. Ou seja: o ilimitado não subsiste por si mesmo e é, por isso, tão irreconhecível quanto indeterminável. E o fato de que algo irreconhecível

25 Nas especulações etimológicas do diálogo *Crátilo*, Platão coloca em relação o verdadeiro ser das coisas (*ousia*) e a deusa Hestia (401b; *ousia* – *hestia*); ela é a única deusa que não participa do impulso estático da visão das ideias no *topos hyperouranios*, mas fica em casa cuidando da “lareira” ou do “umbigo” (*omphalos*) do mundo. Os neoplatônicos levam muito a sério essa referência etimológica; cf. Plotino, *Eneada V*, 5.5, 15–20: “aquilo que chamamos de primeiro ser é só parcialmente separado do Uno, mas logo não quis ir mais longe, se virou e tomou sua posição (*esti*) dentro dele, e assim se tornou a substância e a ‘lareira’ de todas as coisas”. Sobre isso cf. também Vernant, 1965, p. 97–143. 26 Cf. Bruzina (2006), que descreve a progressão conceitual dessa ideia em relação às fontes a partir das quais Fink a criou. Se trata sobretudo da herança neoplatônica e kantiana. Cf. a seguinte nota de Fink: “*Nicolau de Cusa e toda a teologia negativa, com seus conceitos de infinito (hen kai pan, non aliud, mê-on), têm como problema central o problema da origem. A questão do ser é questão pelo ‘de onde’. O horizonte temporal do passado é o problema filosófico fundamental, é o problema da ontificação do tempo, o problema da tematização da origem meôntica*” (Fink, 2006, p. 246). Seria necessário tratar separadamente da importante diferença em relação a Heidegger, na medida em que, para Fink, não o ser, mas o horizonte temporal do *passado* é que deveria representar o problema filosófico fundamental.

27 Cf. os ensaios em muitos aspectos esclarecedores de Baur (2008) e Sallis (2002).



e indeterminado deva ser capaz de assumir a função de delimitação, i.e., uma função determinante da efetividade ou da realidade do que se delimita, é, para Aristóteles (como para toda a Antiguidade), algo completamente absurdo. O mundo é necessariamente um mundo limitado. Mesmo Heidegger, que nesse sentido permaneceu comprometido com o pensamento grego enquanto pensamento da medida e do limite, manifesta-se, em suas interpretações fenomenológicas de Aristóteles, contrariamente ao (não) pensamento puramente “formalista” da “infinitude” e da “inesgotabilidade”: nesse pensamento cegar-se-ia a própria vida, visto que a vida fática só é possível na finitude.²⁸

Como Patrick Baur argumenta em seu ensaio “*Die Unüberblickbarkeit des Elementalen*”²⁹, àquela abundância transbordante da terra corresponde, todavia, uma forma própria de limitação e imanência que não surge de uma configuração formal [*Gestalthaften*]. A superabundância da terra se manifesta na própria terra enquanto o solo que abre o lugar em que me encontro, por assim dizer, na direção do imprevisível e do inapreensível no interior da terra. Ao limite superior da terra, que firmemente se sustenta em si mesmo em oposição ao ar, e no qual encontramos um arrimo na forma de um solo terrestre visível, corresponderia (como já notara Xenófanes) uma extensão incomensurável na direção de seu interior. Nós, que estamos sobre o solo terrestre, estamos rendidos a esse interior incomensurável e somos incapazes de transcender essa rendição. O “olhar imanente” que se opõe ao transcendente é um olhar “pânico”, como Baur afirma ao empregar um conceito central de Fink, “uma vez que o olhar imanente em certo sentido avista o todo (*pan*), sem transcendê-lo, ou seja, sem se estabilizar através da relação com um objeto delimitado” (Baur, 2008, p. 27). Ao estar imerso na imensidão terrestre, na “abertura à terra” da existência humana, como diz igualmente Fink, a visão transcendente que ultrapassa a visão fática intencional e fechada é, de certo modo, lançada de volta ao sentimento de uma proximidade opressiva. Nela somos referidos instantaneamente à nossa finitude através da finalidade da “forma”; é como se o humano experimentasse a si mesmo “num olhar pânico como objeto intencional do elementar”, mesmo que isso se caracterizasse por certo “desinteresse”, “indiferença” e retraimento diante da existência individual, o que por sua vez implica o momento da “ameaça”, do ser arrancado e do “colapsar sobre mim mesmo” (cf. Baur, 2008, p. 28). O que Baur traz à tona com esse pensamento é a ineludível abertura a si mesmo da existência humana. Especialmente em relação ao seu terreno e aos seus limites individuais, o humano não é um espectador transcendental, mas aquele que está aí implicado de modo originário e existencial. A transcendência indeterminada acontece na minha existência, no meu ser aqui fático, no meu estar aqui e agora sobre o solo terrestre, o qual – para além de sua solidez ôntica – é incomensuravelmente aberto, é um não-ente, é algo de *me-ôntico*. É exatamente nessa inversão imediata e pré-ontológica (= anterior ao que é intramundano) da solidez ôntica e da amplitude meônica que Fink coloca a pergunta pela origem, pelo “de onde”, pela obscura proveniência daquilo que “é” – uma pergunta, portanto, anterior à pergunta pelo ser. Nos termos lacônicos e ainda provisórios de uma nota relativa ao período de redação de sua tese de doutorado, isso significa: “A pergunta pelo ser é a pergunta pelo ‘de onde’. O horizonte temporal do passado é o problema filosófico fundamental, é o problema da própria ontificação do tempo, o problema da tematização da origem meônica” (Fink, 2006, p. 246).

Podemos esclarecer um pouco mais o sentido dessas palavras através de uma segunda nota do mesmo período, segundo a qual a superação do caráter ontológico “perfectivo” da metafísica ocidental da luminosidade, fechada contra sua proveniência obscura, impõe o acréscimo, ao lado das três dimensões temporais habituais de presente, passado e futuro, da referência a uma quarta e a uma quinta dimensões, a saber: ao espaço e à possibilidade.³⁰ Nessas dimensões parece se antecipar, como um embrião, aquilo que em sua obra posterior Fink busca evocar aludindo ao modo arcaico e pré-metafísico do discurso próprio aos mistérios (e transmitido, por exemplo, por J. J. Bachofen).³¹ A terra, enquanto espaço e solo pré-histórico no qual nos encontramos, possibilitadora de tudo o que cresce sob a luz e, ao mesmo tempo, do que se separa dela de modo obscuro e fechado, é o *térreo* [*Irdische*] por excelência, mas um *térreo* que permanece inapreensível para o que nele cresce (Fink fala daquilo que é “intramundano”). O *térreo* se mostra de início como “matéria”, como mera substância e “subsistência” concreta, mas esse cenário inicial esconde sua peculiar constância e gravidade, que consiste no fato de que a matéria não é destituída do tempo, mas *está-no-tempo* desde sempre e infinitamente, permanece no tempo, embora de tal forma que ela, a matéria, já tenha se infiltrado espacialmente em seu próprio presente. O espacial, enquanto a dimensão (em grego *chora*) que transporta e incorpora em si mesma as três ekstases temporais, engloba todo vir-a-ser de algo; e lhe oferece o obscuro suporte, o terreno. Nesse suporte, a terra permanece como “o imóvel de todo movi-

28 Cf. Baur, 2008, p. 33: “Ser-aí [*Da-sein*] é ser-limitado [*Begrenzt-sein*]”.

29 “A inapreensibilidade do elementar”, em tradução livre. (N. T.)

30 “Ao invés dos três horizontes temporais tradicionais, refiro-me a cinco: presente, passado, futuro como tempo da realidade e junto ao espaço, como quarto horizonte. E então a ‘possibilidade’ como quinto horizonte temporal” (Fink, 2008, p. 47). Sobre o contexto das questões relativas à “temporalidade originária” [*Urzeitigung*], às quais essa nota originalmente pertence, ver a introdução de Bruzina em Fink, 2006, XLI et. seq.

31 “Os mistérios tinham uma essência predominantemente demétrica, eram cultos da *Magna Mater*, cultos do grande ventre que dá à luz e leva de volta todos os seres vivos. [...] Nesse cultos, a eterna essência materna da terra foi experimentada, sua montanha guardiã, na medida em que tudo que dela cresce é tomado de volta por ela e, na aparência da morte, uma nova vida se prepara. A eternidade não foi almejada para além do vir-a-ser, mas precisamente nesse vir-a-ser, nas ondas e fervuras infinitas do fluxo da vida que inunda e permeia todas as entidades finitas” (Fink, 1970, p. 55 et. seq). Ver também, sobre isso, Barbarič, 2003.



mento” (Fink, 1957, p. 180). A “possibilidade” como quinta dimensão do tempo reside precisamente nessa imobilidade que a terra preserva em relação a todos os movimentos históricos. Enquanto fechamento radical àquilo que é histórico (i.e. enquanto “o mais próximo” do térreo aparentemente mais acessível), a terra abala o caráter perfectivo do ser e a ontologia do intramundano que dele surge:

(...) todas as coisas se fundam na terra única, todas elas são formadas de terra, mas a terra nunca é formada de coisas; a terra é o Uno sem precursor, a partir do qual o ente múltiplo e singular surge [...], o abismo primordial, que não é dividido e dilacerado [...] pela multiplicidade, mas que a suporta serenamente em si mesmo (Fink, 1977, p. 293).

Nesse salto para além ainda das primeiras determinações “materialistas” da filosofia pré-socrática da natureza e, portanto, para além também do discurso arcaico de Xenófanes ou Hesíodo, por exemplo, deve ser superada a ontologia intramundana inaugurada por Platão e sucessivamente estabelecida no pensamento de Aristóteles, fundamentada na perfectividade do ser enquanto história. Em vez de uma progressão indutiva interna ao mundo “iluminado” das razões e das causas, que se estende da proximidade (familiar) à distância (aberta),³² Fink acentua expressamente a incomensurabilidade temporal e espacial da terra enquanto *proton*, i.e., enquanto *puro possibilitar por excelência*, escondido nas coisas aparentemente “sem transcendência” e “simplesmente subsistentes” do térreo. A terra nos obriga a um percurso inverso: desde a distância para o mundo das coisas mais próximas, que não é mais a distância metafísica das causas e das razões primeiras, mas o percurso da “conexão controversa e obscura do tempo com o espaço, do céu com a terra, da clareira com o solo fechado” (Fink, 1960b, p. 144).

V

Fink atribuiu uma modalidade de compreensão própria e não privativa a essa ligação natural com o abismo criador-destruidor eternamente preexistente da terra. A permanente abertura para o lado abundante, terrestre e noturno,³³ para a “anonimidade de nossa vida natural” (Fink, 1992, p. 74), não é uma abertura desocultante, não tem o caráter de um *logos* apofântico, nem mesmo um caráter interpretativo, ou seja, ela não é abertura “hermenêutica”. Ao contrário, a concordância peculiar em que o humano já se sabe familiarizado com o ser não iluminado se caracteriza pelo “momento do fechamento e do silêncio” (Fink, 1992, p. 70). Na sequência de um fragmento de Heráclito, no qual se diz que aquele que está em estado de vigília toca aquele que está adormecido, enquanto o adormecido toca a morte,³⁴ Fink considera o *aptesthai*, o “tocar” ou o “tatear” como uma “proximidade de sentido” totalmente particular da existência noturna. Esse toque não acontece a partir da luminosidade própria ao *Dasein*,³⁵ i.e., a partir de sua diferença ôntico-ontológica em relação a todo ente que não lhe é conforme, mas aponta precisamente para sua “vizinhança” imediata, seu “parentesco ôntico” ou “proximidade ôntica” (Fink & Heidegger, 1970, p. 231) com todos os entes. O *aptesthai* acontece sem nenhuma distância, ao contrário do distanciamento típico do apreender fundado no fogo solar, i.e. no *lumen naturale*.³⁶ O toque da luminosidade é um “tocar distanciamento”. Ao contrário, tatear a força obscura [da terra] é um “tocar sem distanciamento”, um tipo de experiência que não corresponde a um estado de inconsciência mas, antes, a um estado de “indiferenciação” (Fink & Heidegger, 1970, p. 236), de solidão abismal. No toque tateante perdemos toda “visão externa”, mesmo em relação a nós mesmos; em oposição à visão ótica, antecipativa e diferenciadora, o *aptesthai* consiste em uma forma de aproximação indiferenciada que percebe o “outro” apenas sob a forma da pura resistência e, assim, do fechamento por excelência. A fenomenologia do corpo se encarregou de chamar constantemente a atenção para o sentido da substância ou da matéria cega e indeterminada – totalmente ignorado pela tradição metafísica: a partir das reflexões de Husserl sobre o “subsolo passivo” da dimensão sensível e hiletica da consciência nas *Ideias II*, passando por Ludwig Landgrebe, Merleau-Ponty e Sartre, através da descrição da certeza sensível que desencadeia o “nojo” de Levinas, até Michel Henry, cuja fenomenologia material leva a fenomenologia clássica em geral ao seus limites.³⁷

Todavia, esse “sentido de proximidade” sem distância que se exprime no *aptesthai* permanece, à primeira vista, misterioso e incompreensível. Fink faz novamente menção ao fenômeno da substância sensível

32 “A região do intramundano se estende da proximidade à distância, e o mundo, ao contrário, da distância à proximidade” (Fink, 1985, p. 93).

33 “Mas a noite da qual todos nós viemos e na qual todos nós novamente submergimos, – da qual todas as coisas surgem e à qual todas elas retornem, essa noite de Pã, do fundamento único e indivisível do ser, que afeta e sustém toda singularização [...]” (Fink, 1970, p. 304).

34 Cf. Fink & Heidegger, 1970, p. 220 et seq.; Cf. também Barbarič, 2003.

35 É notável o quanto Heidegger insiste, precisamente nesse ponto, na clareza e na abertura precedentes do *Dasein*; no centro está sempre a pergunta pela “clareira na qual aquele que está presente se encontra com outro presente” (Fink & Heidegger, 1970, p. 202); mesmo a “abertura obscura na clareira só é possível no sentido do ‘ai.’” (Fink & Heidegger, 1970, p. 209).

36 A essa equivalência aristotélica (*De an.* 430a15; cf. também *Ret.* 1411b12-13, na qual a razão é descrita como “a luz na alma”) se liga, como é bem conhecido, o discurso de Heidegger sobre a “luminosidade” do ser. Cf. Heidegger, 1998, p. 133, 147, 170; sobre isso ver Kalan, 1999.

37 Em oposição ao ser fenomenológico sempre já “compreendido”, o que é pensado aqui é o ser em sua substância fechada, que se retira do âmbito de penetração, pela luz, da compreensão de ser; um “ser”, portanto, ao qual Husserl se refere no §49 de *Ideias I* como “um nada”, ou seja, como um “pensamento sem sentido”, e com o qual o primeiro Heidegger lida ultrapassando as fronteiras daquilo que pode ser comprovado: “*Ontologia só é possível como fenomenologia*” (Heidegger, 1988, p. 35).



vel (que remite ao *arrythmiston proton*) com a qual nos “deparamos”, afirmando que a substância deve ser entendida como “modificação do fechamento originário de si mesmo do ser, como re-tomada [*Wiederholung*] da terra” (Fink, 1977, p. 304). Segundo Fink, no entanto, essa abordagem representa uma modalidade de compreensão “crepuscular, obscura e reduzida, [que] não tem nenhuma história de conceitos atrás de si” (Fink & Heidegger, 1970, p. 234) e que remonta ao antigo princípio da compreensão simpatética, segundo o qual “o igual se deixa reconhecer por seu igual” (Fink, 1977, p. 235). Até que ponto essa concepção, atribuída sobretudo à filosofia da natureza pré-socrática, pode contribuir para a compreensão do que Fink tem em vista aqui (cf. Müller, 1965)? Filosoficamente, dispomos de poucos pontos de apoio. Platão (*Lys.* 214b ss.) já se posicionava ceticamente em relação a esse princípio, pelo menos em sua forma pré-conceitual; ele, tal como Hegel posteriormente, limitou-o à *homoiosis theou*³⁸ e, assim, ao reino do supremo e luminoso Bem.³⁹ Aristóteles o interpretou, como foi indicado, como o vir-a-si-mesmo da *physis*, como o movimento que ocorre quando um *dynamis* on, ou a *hyle*, “chega à forma (*eidōs*)” (*Met.* 1050a 15). A transformação de si mesma da *physis* e o exaurir-se da *hyle* na dimensão da visibilidade delimitada fica a cada vez mais distante, precisamente em função de seu caráter de luminosidade advinda da concepção dos antigos gregos e segundo a qual a igualdade simpatética refere-se, afinal, a uma origem obscura e comum – tal como Fink também sugere em sua referência ao “abismo uno e originário”. No entanto, é preciso ter em mente que esse “parentesco”, essa “semelhança” e “analogia”, afirmados em relação ao momento noturno e obscuro do mundo, permanecem fundamentalmente tão misteriosos quanto em relação ao reino do que é iluminado (inaugurado pela identidade de ser e pensamento de Parmênides) caso não sejam pensados simplesmente em termos de *privação* da abertura e de falta de luminosidade.

Porém, contra a unilateralidade da luz e da hermenêutica atribuída a essa ‘analogia’, Fink sustenta que há determinadas modalidades de referência nas quais a compreensão do mundo e do ser *não fala*, é muda e, ainda que de um modo distinto daquele do animal, *não é linguística*; e que, portanto, seria possível um pensamento “na linguagem e contra a linguagem, no qual o esforço do conceito conduz duramente ao limite da dizibilidade” (Fink, 1976, p. 273). O aprisionamento na linguagem típico do pensamento humano encobre a concepção do quão fortemente nosso pensamento e nossa compreensão, mesmo a filosofante, são guiados pelos caminhos “que correspondem aos fenômenos co-existenciais básicos” (Fink, 1976, p. 273). O emblema desses fenômenos fundamentais de nossa existência social, situados no limite da dizibilidade, consiste na relação erótica entre os sexos e na relação entre os vivos e os mortos. É precisamente nessa diferença originária da sexualidade e da separação abismal entre os mortos e os vivos que a “proximidade ôntica” – referida de modo inverso ao originário fundamento meôntico – pode se mostrar de um modo específico. Em vista dessa obscura generatividade, Fink recorre uma vez mais, como já em suas reflexões sobre a terra, aos testemunhos dos Pré-socráticos, reprimidos no contexto da metafísica ocidental da luminosidade: mais precisamente, ele recorre aos Mistérios de Elêusis, assim chamados em homenagem ao santuário de Deméter em Elêusis e dedicados ao misterioso deus Dionísio. Em oposição à metafísica ocidental, tais mistérios não se baseiam no movimento do ir-além; seu “movimento autêntico” (Fink, 1957, p. 145), expresso nas procissões orgíacas, acompanhadas de todo tipo de obscenidades é, antes, a coincidência da procriação e da destruição, ou da vida e da morte: útero e sepulcro, Dionísio e Hades são um e o mesmo.⁴⁰ Com esse movimento inversivo de dissolução dos opostos, os mistérios não apontam mais para um “além do mundo”, mas impulsionam o humano ainda mais para dentro dele; e a tragicidade da “unidade móvel entre o desmembrado e dividido Dionísio Zagreus e o simples e indiviso Hades” deve justamente apontar, para além do destino do indivíduo finito, para o “caráter originário do próprio mundo” (Fink, 1970, 112 et seq.).

Fink reconhece um testemunho desse encontro com a terra que é ao mesmo tempo desprovido de todo distanciamento e compartilhado enquanto o saber dessa conexão, encontro esse ao qual se atribui nossa relação com o mundo, na emoção humana da vergonha. Na tradição metafísica do *animal rationale*, a vergonha é interpretada no contexto da cisão entre a sensibilidade e o ser espiritual-racional. Sentimos vergonha – ou melhor: tem-se a vergonha para sentir – quando a sensibilidade obscura, desordenada e incontrolável ameaça dominar o mundo diurno do intelecto. Ela é causada por nossa natureza racional ou, como se prefere dizer hoje em dia, pelo nosso super-ego, o ego social que se esforça por conduzir nossas pulsões e afetos a um rumo razoável. Assim, por exemplo, Sartre trata da vergonha no capítulo “O Para-Outro” de *O ser e o nada* no contexto da intersubjetividade: “a vergonha é, em sua estrutura primária, vergonha diante de alguém” (Sartre, 1991, p. 406). O repentino tremor da vergonha me expulsa subitamente da intimidade sem distância e sem perspectiva do “para mim” e me coloca no contexto do “ser para os outros”. Assim, ela me constitui como um novo tipo ontológico, anteriormente inacessível ao meu “ser-para-mim”; são os outros que acordam em mim esse ser. Sem os outros, o fenômeno da vergonha não é possível. Também Heidegger interpreta esse fenômeno a partir do estar-aberto do humano às referências

38 Assimilação ao divino [N.T.]

39 Cf. Hegel, 1970, p. 313: “A crença no divino só é possível se o próprio divino estiver naquele que crê, o qual então reencontra sua própria natureza naquilo em que ele crê [...]. Pois [o humano] é propriedade da luz, mas ele não é iluminado por uma luz tal como um corpo escuro tem consigo apenas um brilho alheio, mas ele é o inflamável em chamas, ele é sua própria flama”.

40 “Pois se não fosse a Dionísio que se fizesse a procissão e se cantasse o hino ao membro vergonhoso (o falo), seria então uma empresa vergonhosa; mas é aos mesmos Hades e Dionísio, por quem deliram e festejam nas Leneias” (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, DK 22 B 15).



do mundo iluminado. O rubor, o tremor, o baixar de olhos são, enquanto fenômenos corporais, compreendidos a partir das referências existenciais por meio das quais avança nossa cotidianidade, e sem as quais nossas relações mundanas seriam incompreensíveis e totalmente sem sentido.

Fink, ao contrário, insiste na originariedade não-reativa e sem referências mundano-situativas da vergonha. Ela não corresponderia, assim, nem à instância da razão, nem à situatividade do mundo, mas deve ser compreendida a partir do seu referimento ao outro sexo e aos mortos, e a partir da nossa correspondência ao “céu” e à “terra”, enquanto “um abrigar e um conservar originário e protetivo” voltado à terra (Fink, 1992, p. 82).⁴¹ A quintessência do objeto da vergonha seriam os processos generativos da reprodução e da sexualidade, assim como a morte. Quando Antígona devolve o morto Polinices à terra, nesse gesto se articula um movimento oposto ao surgir da *physis*; um obscuro saber da morte que, enquanto “fenômeno”, é já algo derivado, pois “na verdade, em nosso comportamento diante da morte, nos relacionamos com a dimensão misteriosa, atemporal e sem-lugar da *ausência*, daquilo que não se encontra em lugar algum do presente [...] e que todavia nos determina” (Fink, 1979, p. 120). Esse relacionar-se com a dimensão do ausente, evidente na tragédia da Antígona, mostra que a existência humana não está, na realidade, envolvida num combate entre natureza e eticidade mas – como diz também Hegel – “está envolvida em um combate entre dois princípios éticos: [...] o princípio mundano do espírito e o princípio mundano da terra” (Fink, 1992, p. 82).

Da mesma maneira, a vergonha genital se refere menos à sexualidade (enquanto ato entre dois seres humanos) e à tensão que ele implica no contexto das referências manifestas e transparentes do mundo, e mais àquela força sexual misteriosa e dionisíaca da vida que cria e destrói – e que, segundo Fink, “avança por todas as mortes dos indivíduos [e] em todas elas se mantém na medida em que lhes dá à luz e os mata, que os traz e os toma de volta.” (Fink, 1992, p. 81). Através do nascer e do morrer, a vida humana, em toda a complexidade das suas referências, mergulha nessa continuidade obscura que a faz aparecer como uma vida individualizada, e que novamente a faz desaparecer. Eros, portanto, não apenas libera o ego do homem na ascensão ao divino, como reconheceu Platão; ele também o liga de volta à terra, no “abismo do sexo”, onde “sexo” tem um duplo sentido: ele é tanto o sexual, o orgiaco, quanto aquilo que é separado dos mortos, dos antepassados.⁴² A vergonha, esse “fenômeno” cotidiano, seria então a “forma mais simples pela qual o grande mistério permeia nossa existência” (Fink, 1992, p. 94); ela não surge da perspectiva metafísico-científica da “visão a partir do fora” – que reconheceria, nesse caso, unicamente uma ritmicidade biológica – mas “a partir de dentro, de um testemunho direto” (Fink, 1979, p. 325).

O saber velado da *continuidade abismal da vida* que se esconde na vergonha, esquiva-se a todo conceito apofântico e quase se esquiva também à linguagem, ao menos na medida em que tem a pretensão de destacar o singular e o delimitado. Esse saber pode ser articulado apenas no mito, no deslize contido da individuação, por assim dizer à sombra do conceito, na conservação de seu abismo inominado.

Sempre que esse ‘algo’ nos permeia, nos inunda igualmente um entendimento peculiar, o qual não tem o caráter de uma conceituação explícita, mas o de um conjunto de saberes compartilhados [*Mit-wissenschaft*] pleno de prognósticos, o de uma cumplicidade com o proceder gerador e criador, mas também cruelmente destrutivo da natureza em totalidade. (Fink, 1992, p. 77).

Em lugar do conceito alumiante, Fink faz referência à *máscara*, na qual o abismo inominado está presente de modo velado:

Os vivos se sabem como elo de uma corrente infinita – atrás deles, os falecidos, à sua frente, os nascituros. Ao saber da diferença entre vida e morte, compreende-se a diferença das dimensões do mundo: a dimensão do aparecer e a dimensão da ausência. O embate entre o aparecer e a ausência permeia tudo o que é. Ele se mostra notoriamente no trato humano com as divindades. [...] Elas aparecem na máscara. Se o humano vive de modo simples, sem máscaras, na severidade do trabalho e da luta, ele não pode enfrentar as divindades e está a elas submetido, exposto à sua maldição ou à sua bênção. Mas o humano tem a insólita capacidade de se disfarçar. Mas ele se disfarça de modo diverso da divindade, cuja máscara pode ser toda e qualquer coisa. Ela pode aparecer na forma de touro, de cisne, de chuva, e seduzir as mulheres terrestres – como fizera antes de tudo Zeus. Mas o que a divindade é *em si mesma*, nenhum olho mortal pode ver, a menos que morra, como Sêmele. O humano, ainda que se disfarça, permanece todavia sob a forma que a natureza lhe conferiu, sem poder escapar a ela. Ele se disfarça à medida que se cobre, que se fantasia, que se camufla em peles de animais e esconde seu verdadeiro semblante sob máscaras esculpidas. Ele usa a máscara como uma coisa distinta de si mesmo, como um envoltório, uma camuflagem. Assim, a máscara é um adereço muito distinto da pessoa que a porta. Não podemos, obviamente, dizer que a divindade faz uso das coisas em que ela momentaneamente aparece no mesmo sentido que o humano faz uso do

41 A interpretação finkiana sugere que a “ausência de vergonha” típica da nossa época não tenha a ver com a perda de valores “inteligíveis”, mas com a perda do “obscuro” saber do nosso pertencer à natureza enquanto subsolo do acontecimento da clareira.

42 Sobre esse ponto cf., neste mesmo Dossiê, o artigo de H. R. Sepp sobre a interpretação finkiana das *Elegias* de Rilke a partir de anotações ainda inéditas. [N.T.]



artífice da máscara. Por meio do deus ou da divindade que se faz momentaneamente presente nas coisas individuais, elas se transformam em máscaras – mas somente por meio das máscaras que o humano faz para si mesmo ou que encontra é que ele inaugura a possibilidade de *parecer* ambíguo e enigmático. (Fink, 1960a, p. 157).

Não é difícil reconhecer a figura Nietzsche nesse pensamento da *physis*. O que ele diz sobre a natureza dionísia – a saber, que “tudo o que é profundo ama a máscara” (Nietzsche, 1988, p. 57) – parece, da perspectiva finkiana, uma retomada da intuição de Heráclito segundo a qual *physis kryptesthai filei*: a natureza, enquanto *physis*, ama se esconder.

VI

Chegamos assim à conclusão, agora tentando juntar os fios e retomando uma vez mais o que foi dito até aqui. A natureza, hoje em dia, é cativa das ciências naturais. A ciência da natureza moderna é ciência *a priori* e, nesse sentido, ou ela pré-determina o estilo da natureza como “legalidade geral”, ou a concebe simplesmente como *factum* a ser descrito. O que poderia ser a natureza para além ou para alguém desse modelo ontológico da “legalidade geral” e dessa estrutura, permanece inteiramente indeterminado: sexualidade e substancialidade, produtividade e mortalidade, nascimento e crescimento estão dispersos em mundos históricos cada vez mais divergentes. O que nos resta se abrigou, nos dias atuais, à resistência que a fenomenologia do corpo, por exemplo, insiste em tematizar na forma de uma indicação formal da corporeidade ou da diferença como fenômeno limítrofe. Por si só, ela é também uma reação crítica à confiança que Husserl depositou no conceito de “mundo” como um todo engendrado pelas operações intencionais da subjetividade.

Para Heidegger, o mundo em geral é uma ameaça à natureza, e ela desapareceu: foi consumida como mero material nos processos e nos dispositivos da técnica. Para reencontrar a natureza seria preciso, em primeiro lugar, reencontrar o mundo, i.e., seria preciso redescobrir a terra no acontecimento da clareira do mundo e no embate [entre terra e céu], para que ela então se deixasse ver *como* escuridão, *como* ocultamento.

O que acontece à natureza por meio da técnica, à natureza separada do ente pela ciência natural? A destruição crescente ou, antes, a destruição que se estende até o fim da ‘natureza’. [...] Por que a terra se cala diante dessa destruição? Porque à terra não lhe foi permitida a disputa com um mundo, não lhe foi concedida a verdade do Seer [*Seyn*]. (Heidegger, 1994, p. 277)

Heidegger parece acreditar que a libertação da terra e sua renovada compilação só poderia acontecer em um “outro início”; o ser-fechado, o ser-para-si da natureza precisa – nas palavras de *Introdução à metafísica* – da combustão, do clarão, do estímulo, para deixar ver o mar *enquanto* mar, a pedra *enquanto* pedra, os deuses *enquanto* deuses. A luz que reúne tudo o que é presente no aparecer revela sua essência no golpe do relâmpago. Com essa alusão à era de Zeus Heidegger conclui, por assim dizer, o círculo de volta ao começo da filosofia ocidental. “O raio governa todas coisas” (Heráclito, Fr. B 64).

No pensamento de Fink, por outro lado, encontramos uma confiança peculiar na indestrutibilidade e na persistência independente da *physis* enquanto subsolo obscuro e “materno” de todo mundo a cada vez histórico. Não podemos escapar das condições da terra, daquela continuidade abismal de tudo o que é natural e que se expressa nos processos de procriação, nascimento, desenvolvimento e morte; estamos continuamente perdendo a capacidade de “compreender a natureza em nós a partir do contexto da natureza fora de nós” (Fink, 1992, p. 66). Nos mitos mais antigos, mas especialmente em Nietzsche e na poesia de Rilke, Fink encontra as formas de compreensão da “proximidade *ôntica*” de tudo o que é natural: o tatear do abismo noturno. Essa proximidade de Fink com a poesia não é casual na medida em que a poesia – como a arte em geral – corresponde a uma modalidade de encontro com o mundo que não pode ser objetivada. Nesse sentido, ela diz respeito a uma atitude, uma conformação (*rythmos*), e não a uma teoria transmissível ou a uma ciência. Se e como essas formas de compreensão podem ser transferidas ao conceito *filosófico*, à necessidade filosófica de “mostrar apenas dizendo” (Fink & Heidegger, 1970, p. 32), ou se, ao contrário, temos que abandonar o campo da filosofia uma vez munidos dessas formas de compreensão, permanece uma questão em aberto.

Referências

Barbaric, D. (2003). Der Mensch in der Nacht. Heraklits Fragment 26. *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 2(1), 113– 150.

Barbaric, D. (2007). *Aneignung der Welt. Heidegger – Gadamer – Fink*. Frankfurt a. M.: Kolstermann.



- Baur, P. (2008). Die Unüberblickbarkeit des Elementalen. Überlegungen im Anhalt an Aristoteles, Heidegger und Lévinas. Em A. Böhmer & A. Hilt (Orgs.). *Das Elementale. An der Schwelle zur Phänomenalität* (pp. 24–40). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Brague, R. (1984). La phénoménologie cosmologique voie d'accès au monde grec. Note sur la critique de la Vorhandenheit comme modèle ontologique dans la lecture heideggerienne d'Aristote. Em J.-L. Marion & G. Planty-Bonjour (Orgs.). *Phénoménologie et Métaphysique* (pp. 247–273). Paris: PUF.
- Brogan, W. (2000). Heidegger's Interpretation of Aristotle on the Privative Character of Force and the Twofoldness of Being. Em C. Scott & J. Sallis. *Interrogating the Tradition. Hermeneutics and the History of Philosophy* (pp. 111-130). Albany: State University of New York Press.
- Bruzina, R. (2006). Hinter der ausgeschrieben Finkschen Meditation: Meontik – Pädagogik. Em A. Böhmer (Org.). *Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik* (pp. 193-219). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Cho, K. (1987). *Bewußtsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Diwan*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Diels, H. & Kranz, W. (Orgs.). (2004). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann
- Fink, E. & Heidegger, M. (1970). *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Fink, E. (1957). *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1960a): *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fink, E. (1960b): *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Fink, E. (1970). *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Fink, E. (1976). *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg/München: Alber.
- Fink, E. (1977). *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg/München: Alber.
- Fink, E. (1979). *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg/München: Alber.
- Fink, E. (1985). *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, E. (1992). *Natur, Freiheit, Welt*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, E. (2006). *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*. Freiburg: Alber.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke I). Tübingen: Mohr.
- Giubilato, G. J. (2017). *Freiheit und Reduktion*. Nordhausen: Bautz Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Der Geist des Christentums und sein Schicksal. Theologische Jugendschriften*. Gütersloh: Mohn.
- Heidegger, M. (1994). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze (GA 7)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2002a). *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Gulbenkian.
- Heidegger, M. (2002b). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (GA 18)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Identität und Differenz (GA 11)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *Zur Sache des Denkens (GA 14)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2008). *Marca do caminho*. Petrópolis: Vozes.



- Heidegger, M. (2009). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2011). *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo – Finitude – Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Heidegger, M. (2012). *Ser e Tempo*. Trad. F. Castilho. Petrópolis: Vozes.
- Husserl, E. (1940). Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur. Em Farber, M. (Org.). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* (pp. 307-325). Cambridge/Mass.: Greenwood.
- Husserl, E. (1952). *Ideen II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Hua 4)*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (2012). *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Jähmig, D. (1989). Der Ursprung des Kunstwerks und die moderne Kunst. Em W. Biemel & Fr.-W. v. Herrmann (Orgs.). *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger* (pp. 219–254). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Kalan, V. (1999). Seele und Dasein. Phänomenologische und hermeneutische Betrachtungen zu einer geschichtlichen Unterscheidung in Sein und Zeit. Em D. Komel (Org.). *Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit* (pp. 97–118). Ljubljana: Nova revija.
- Koenker, E. (1980). The Being of the Material and the Immaterial in Heidegger's Thought. *Philosophy Today*, 24(1), 54-61.
- Kühn, R. (2002). Aristoteles und die metaphysische Wesenserfahrung als Verlust der Materie. *Existential. Meletai Sofias* 12(1), 31–54.
- Müller, C. W. (1965): *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden.
- Nielsen, C. (2003). *Die entzogene Mitte. Gegenwart bei Heidegger*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Nielsen, K. & Sepp, H. R. (Orgs.) (2010). *Welt Denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg: Alber.
- Plotin (1964). *Schriften*. Trad. R. Halder. Hamburg: Meiner.
- Riedel, M. (1991). Das Natürliche in der Natur. Heideggers Schritt zum »anderen Anfang« der Philosophie. Em H.-H. Gander (Org.). *Von Heidegger her. Wirkungen in Philosophie – Kunst – Medizin. Meßkircher Vorträge 1989* (pp. 51–72). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Sallis, J. (2002). Die elementare Erde. Em H. Hüni & P. Trawny (Orgs.). *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held* (pp. 25–39). Berlin: Duncker & Humblot.
- Tilliette, X. (1965). *Husserl et la notion de Nature. Revue de métaphysique et de morale* 3(1), 257–269.
- Vernant, J.-P. (1965). *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*. Paris: La découverte.

Recebido em 12.04.2020 – Aceito em 19.08.2020