

Phenomenology, Humanities and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume I - Nº 3
2020

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume 1 – N. 3

2020

Ficha Catalográfica

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências- Vol. 1, n. 3 (2020) – Curitiba, 2020.

125p.: il.: 30 cm

1. Psicologia.

Citação:

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 21 n.3, 2020. 125p

Impresso no Brasil
Printed in Brazil



Volume 1- N. 3 - 2020

Expediente

Editor

Adriano Furtado Holanda
(*Universidade Federal do Paraná*)

Editores Associados

Camila Muhl
(*FAE-Centro Universitário*)
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(*Universidade Estadual do Oeste do Paraná*)
Paulo Coelho Castelo Branco
(*Universidade Federal do Ceará*)
Tommy Akira Goto
(*Universidade Federal de Uberlândia*)

Conselho Editorial

Adelma Pimentel (*Universidade Federal do Pará*)
Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (*Universidade do Estado do Rio de Janeiro*)
Andrés Eduardo Aguirre Antúnez (*Universidade de São Paulo*)
Antonio Ziri6n Quijano (*Universidad Nacional Aut6noma de M6xico*)
Carlos Moruj6o (*Universidade Cat6lica Portuguesa*)
Cris6stomo Lima do Nascimento (*Universidade Federal Fluminense*)
Daniel Rodrigues Ramos (*Universidade Federal do Rec6ncavo Baiano*)
Danilo Saretta Ver6ssimo (*Universidade Estadual Paulista/Assis*)
Eduardo Comarnich (*Universidade Federal de Juiz de Fora*)
Ewerton Helder Bentes Castro (*Universidade Federal do Amazonas*)
Giovanni Jan Giubilato (*Universidade Federal de Lavras*)
Ileno Izidio da Costa (*Universidade de Bras6lia*)
Joelma Ana Gutierrez Esp6ndula (*Universidade Federal de Roraima*)
Jos6 Olinda Braga (*Universidade Federal do Cear6*)
Julio C6sar Vargas Bejarano (*Universidad del Valle, Colombia*)
Marcos Aur6lio Fernandes (*Universidade de Bras6lia*)
Mar6a Lucrecia Rovaletti (*Universidade de Buenos Aires*)
Mariana Cardoso Puchivailo (*FAE-Centro Universit6rio*)
Michael Barber (*Saint Louis University*)
Nilton J6lio de Faria (*Pontif6cia Universidade Cat6lica de Campinas*)
Pedro M. S. Alves (*Universidade de Lisboa, Portugal*)
S6vio Passafaro Peres (*Universidade de S6o Paulo/Ribeir6o Preto*)
Shirley Mac6do Vieira de Melo (*Universidade Federal do Vale do S6o Francisco*)

Diagramação e Arte Final

Innovart Publicidade

Financiamento

Associação de Pesquisas em Fenomenologia (APFeno)

Apoio

Associação Brasileira de Psicologia Fenomenológica (Abrapfe)
Laboratório de Fenomenologia e Subjetividade (LabFeno)

Produção Editorial

Yuri Ferrete (FAE-Centro Universitário / Pontifícia Universidade Católica do Paraná)

Apoio Editorial

Victor Clavisso Portugal (Georg-August Universität Göttingen, Germany)
Andrés Suarez-Astaiza (Universidade Federal do Ceará/ Pontifícia Universidad Javeriana Cali)
Luís Fernando Moro Milleo (Universidade Federal do Paraná)
André Fukuda Maeji (Universidade Federal do Paraná)

Serviço de hospedagem:

ERS Academic Services, Londres. <https://exretescientia.com/>

Normas de Apresentação e Encaminhamento de Manuscritos
Submissão exclusivamente online: <https://phenomenology.com.br/>

Editor

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências
E-mail: aholanda@yahoo.com

As opiniões emitidas nos trabalhos aqui publicados, bem como a exatidão e adequação das referências bibliográficas são de exclusiva responsabilidade dos autores, portanto podem não expressar o pensamento dos editores. A reprodução do conteúdo desta publicação poderá ocorrer desde que citada a fonte.

SUMÁRIO

Editorial

Editorial (Português) – Editorial (Espanhol) – Editorial (Inglês)	VII
--	------------

Artigos

Tempo, Espaço e Mundo no Jovem Fink	414
Marc Richir (Université Libre de Bruxelles, Bélgica)	
Notas sobre o Projeto da Fenomenologia Meôntica de Eugen Fink	423
Anna Luiza Andrade Coli (Bergische Universität Wuppertal, Alemanha/Charles University Prague)	
Fenomenologia e Redução Temática da Ideia do Ser	436
Guy van Kerckhoven (KU Leuven, Bélgica)	
Eugen Fink: elementos para uma crítica a Heidegger (1927-1945)	453
Giovanni Jan Giubilato (Universidade Federal de Lavras)	
Construção e Reflexão: Acerca do Idealismo Transcendental em Fink e Fichte	466
Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal, Alemanha)	
O Despertar do Infinito na Finitude. Uma Análise do “Jogo como símbolo do mundo” de Eugen Fink.....	475
Camila Ferreira de Oliveira (Universidade Estadual de Londrina)	
Pobreza de ser. A tradução de Eugen Fink das Elegias de Duíno em reflexão filosófica.....	484
Hans Rainer Sepp (Charles University Prague/Central-European Institute of Philosophy)	
Categorias da Physis. Heidegger e Fink.....	491
Cathrin Nielsen (Frankfurt / Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal)	

Tradução - Texto Clássico

Disposição para a Edição dos Manuscritos de Bernau de Husserl.....	507
Eugen Fink (1928)	
Elementos para uma Crítica a Husserl	509
Eugen Fink (1940)	
A Metafísica Nietzscheana do Jogo.....	518
Eugen Fink (1946)	



EDITORIAL

Estimadas leitoras e estimados leitores,

É com grande prazer e orgulho que podemos vos apresentar, neste difícil ano de 2020, o terceiro número da revista *Phenomenology, Humanities and Sciences*, dedicado integralmente a um Dossier inédito sobre o filósofo Eugen Fink.

A vida das obras filosóficas, e das ideias em geral, consiste na persistência da sua recepção (crítica) e na continuidade da sua transmissão (às vezes, fragmentária). Para a existência, e a continuidade vital dessas criações, cabe à tradução um papel crucial – como bem sustenta Walter Benjamin num breve ensaio, intitulado programaticamente “*A tarefa do tradutor*”, que lhe serviu de prefácio à publicação, em 1923, da sua versão alemã dos *Tableaux parisiens* de Baudelaire.

É justamente na tradução, na passagem pelo “entre” de duas línguas e dois mundos linguísticos diferentes, porém unidos na esfera da comunicação, que a vida do original e a sobrevivência da obra, cuja criação desvanece no oceano do tempo, alcançam seu último e mais amplo “desdobramento permanentemente renovado”. *Traducere* (lat.) significa, portanto, transportar, transferir, guiar e conduzir o original, a obra aurática absolutamente singular e determinada por um *hic et nunc* irrepetível, para uma renovação permanente de si mesma e para um novo desdobramento da sua atualidade.

Do mesmo modo que as manifestações da vida são intimamente relacionadas com a vida como tal, sem significar alguma coisa para ela, a tradução nasce do original. [...] A história das grandes obras de arte consiste na descendência das fontes, na formação, na época do artista e no período da sua sobrevivência basicamente eterna junto às gerações posteriores. Esta última, quando vem à tona, se denomina fama. As traduções que são mais que intermediações nascem quando uma obra alcançou a era de sua fama (W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*).

Parece-nos atualmente justificada a confiança em afirmar que, finalmente, a obra de Eugen Fink alcançou a era da sua fama. Em 2005, foi lançada a edição de suas *Obras Completas (Eugen Fink Gesamtausgabe)*, um projeto editorial de longo prazo, que prevê a publicação de mais de vinte volumes e que conta atualmente com mais de 12 tomos, e com a participação preciosa de um conselho editorial composto por vários especialistas internacionais. No começo deste ano, após alguns períodos de incertezas e dificuldades com respeito à manutenção de um centro de coordenação e pesquisa dedicado à filosofia de Fink, foi fundado o *Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal*, que vai auxiliar o *Eugen-Fink-Archiv* em Freiburg e o *Internationales Eugen Fink-Archiv für phänomenologische Anthropologie und Sozialphilosophie* em Erfurt na função de centros de referência para o estudo e a divulgação, e portanto para a sobrevivência “junto às gerações posteriores”, do pensamento finkiano.

O presente *Dossiê* foi concebido e realizado no contexto das atividades do *Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia*¹, que funciona como uma plataforma internacional para a pesquisa, o ensino e a promoção de intercâmbios acadêmicos tendo por foco a fenomenologia (sobretudo no que diz respeito à obra de Husserl, Heidegger e Fink) e os diálogos interdisciplinares, que a conceitualidade fenomenológica permite. O *Núcleo* representa, portanto, desde 2017, um importante centro de irradiação da pesquisa finkiana no continente Sul-Americano.

Nesse contexto, a tarefa do presente *Dossiê* – que pode ser considerado como o esforço para uma transposição e introdução do pensamento finkiano no espaço intelectual brasileiro – insere-se plenamente na história da filosofia finkiana e na vida de suas ideias, pretendendo ser justamente algo “mais que uma intermediação”. Apresentar as diversas faces e a riqueza conceitual do pensamento de Eugen Fink, fonte inesgotável de interseções e diálogos no campo das humanidades e das ciências (como p. ex. com a pedagogia, a psicologia, as disciplinas da *psyche*, as ciências sociais, a antropologia e a cosmologia, as neuroci-

¹ <https://nuclodefemenologia.wordpress.com/>



ências e a environmental-philosophy), é o objetivo deste *Dossiê*, que se configura como uma contribuição à divulgação de um pensador ainda pouco estudado no Brasil.

Além de contar com uma série de artigos que investigam vários aspectos centrais da filosofia finkiana, e que portanto mapeiam o interessante território conceitual que ele concebeu através do confronto com a tradição metafísica ocidental, completam o volume as traduções de três importantes textos: a disposição de Fink para a edição dos *Manuscritos de Bernau* de Husserl, os *Elementos para uma crítica a Husserl* (ainda inédito também no original alemão) e o ensaio sobre *A metafísica nietzscheana do jogo*.

Os últimos dois escritos se situam justamente no meio, no centro da produção filosófica de Fink, em um período complicado de redefinição, reformulação e aprofundamento de sua perspectiva filosófica, que coincide com os anos entre 1939 e 1945. Tais escritos definem portanto um lugar privilegiado de observação na filosofia de Fink: um ensaio, o primeiro, “olha para trás” e “acerta as contas” com a filosofia do mestre que o guiara e acolhera em Freiburg desde 1927; o segundo “olha para frente”, inaugurando a “fase madura” do pensamento finkiano e antecipando já alguns elementos centrais daquele projeto filosófico que se estende até a morte de Fink em 1975, e que pode ser chamado de *pensamento cosmológico*.

Situando-se justamente no meio desta distinção (nem sempre correta e nem sempre oportuna a partir de um ponto de vista hermenêutico, porém útil para ressaltar algumas diferenças e modificações fundamentais no modo de pensar de Fink) entre um “primeiro Fink” que trabalha junto a Husserl até a sua morte, e um “segundo Fink” que, após o hiato da Segunda Guerra, atua como professor na Universidade de Freiburg, os dois escritos foram traduzidos para funcionar perfeitamente como ponto de acesso privilegiado à dinâmica do pensamento finkiano, nessa dúlice direção.

Agradecemos ao Prof. Adriano Holanda, editor chefe da revista, por ter acolhido com entusiasmo a proposta deste *Dossiê*; a ele e a todo a equipe da *Phenomenology, Humanities and Sciences* vai nosso maior agradecimento pelo apoio na realização desse projeto. A todos os tradutores que nos ajudaram na difícil e minuciosa concretização dos textos em português, a todos os autores que disponibilizaram o resultado das suas pesquisas, e a todos os pareceristas, ficamos gratos pela contribuição na preparação de um material diversificado e de altíssima qualidade.

Seguros de que o presente *Dossiê* revelar-se-á, “na descendência das fontes”, à altura da sua obrigação filosófica de oferecer uma sólida base para uma introdução à filosofia de Fink, e de contribuir assim à formação das “gerações futuras”, desejamos a todos uma boa leitura!

Belo Horizonte, 3 de novembro de 2020

Giovanni Jan Giubilato
Anna Luiza Coli
José Fernandes Weber
(Editores Convidados)



EDITORIAL

Dear readers,

It is with great pleasure and pride that we are able to present, despite the many difficulties of 2020, the third issue of the journal *Phenomenology, Humanities and Sciences*, entirely dedicated to the *Dossier Eugen Fink!*

The life of philosophical works, and of ideas in general, consists in the persistence of their (critic) reception and in the continuity of their (sometimes fragmentary) transmission. For the existence and vital continuity of these creations, translation has a crucial role to play – as Walter Benjamin outlined in a brief essay, entitled “*The task of the translator*”, first printed in 1923 as introduction to his translation of Baudelaire’s *Tableaux parisiens*.

It is precisely in translation, in the passage through the “between” of two languages and two different linguistic worlds, that the life of the original and the “potentially eternal afterlife” of the work, which perhaps was created more than a century before, reaches its last and widest “permanently renewed unfolding”. *Traducere* (lat.) therefore means to transport, to transfer, to guide and to conduct the original, i.e. the auratic, absolutely unique work (determined by an unrepeatable *hic et nunc*), to a permanent renewal and a new unfolding of itself.

Just as the manifestations of life are intimately connected with the phenomenon of life without being of importance to it, a translation issues from the original – not so much for its life as from its afterlife. [...] The history of the great works of art tells us about their antecedents, their realization in the age of the artist, their potentially eternal afterlife in succeeding generations. Where this last manifests itself, it is called fame. Translations that are more than transmissions of subject matter come into being when in the course of its survival a work has reached the age of its fame (W. Benjamin, *The task of the translator*).

We’re now confident in affirming that Eugen Fink’s work finally reached the age of his fame. In 2005 was launched the edition of his *Complete Works (Eugen Fink Gesamtausgabe)*, a long-term editorial project which foresees the publication of more than twenty volumes (more than 12 have been already published), and counts with the effective participation of an editorial board composed by several international scholars. Moreover, at the beginning of 2020, and after a few years of uncertainty and difficulties regarding the maintenance of a coordination and research center dedicated to Fink’s philosophy, was founded the *Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal*, which will join the *Eugen-Fink-Archiv* in Freiburg and the *Internationales Eugen Fink-Archiv für phänomenologische Anthropologie und Sozialphilosophie* in Erfurt as centers of reference for the study and the investigation, and therefore in support of the future survival by “next generations”, of Fink’s thought.

This *Dossier* was conceived and carried out in the context of the activities of the *Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia*¹, a research center which serves as international platform promoting research, teaching and academic exchanges with a special focus on phenomenology (with particular regard to the work of Husserl, Heidegger and Fink) and also supporting the interdisciplinary dialogues opened by phenomenological conceptuality. The *Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia* therefore represents, since 2017, an important point of irradiation of Fink’s philosophy and research in the South American continent.

In this context, the task of the present *Dossier* – which can be considered as an effort to transpose and introduce Fink’s thought in the Brazilian intellectual space and community – is a delimited but very important section in the history of Fink’s philosophy and in the life (or afterlife) of his ideas, pretending to be something more than a “transmission of subject matter”. The main goal consists not only in a presentation of the conceptual richness of his thought, which has proven itself as an inexhaustible source of

¹ <https://nucleodefemenologia.wordpress.com/>



connections and dialogues in the field of humanities and sciences (such as with pedagogy, psychology and all the disciplines concerning the “*psyche*”, social sciences, anthropology and cosmology, neurosciences and environmental-philosophy), but also in the dissemination of a thinker that still has to be fully discovered.

In addition to a series of articles investigating various central aspects of Fink’s philosophy – and thus mapping the conceptual territory he conceived by confronting the Western metaphysical tradition – the volume is completed by the translations of three important writings: Eugen Fink’s disposition draft for the edition of Husserl’s *Bernaer Manuscripts* (1930), the *Elements for a Husserl-Critique* (still unpublished even in German!) and the essay on *Nietzsche’s metaphysics of play*.

The *Elements* and the *essay on Nietzsche* belongs right in the middle, in the centre of Fink’s philosophical production, as they were written during a complicated period of redefinition, reformulation and deepening of his philosophical perspective, which coincides with the years between 1939 and 1945. These writings therefore define a privileged place of observation in Fink’s philosophy: the first text “looks back” and stands critically up to the philosophy of the *Lehrer* who had guided and welcomed him in Freiburg since 1927; the second essay “looks forward”, inaugurating the “mature phase” of Fink’s thought by anticipating some central elements of the philosophical project that extends until his death in 1975, and which can be called a *cosmological thinking*.

Situated precisely in the middle of the crossroad between a “young Fink”, who worked with Husserl until his death, and a “second Fink” who, after the hiatus of the Second World War, acts as a professor at the University of Freiburg, these two writings have been translated to perfectly serve as privileged access point to the dynamics of Fink’s thought, in this double direction. (The distinction between a “first” and a “second” Fink has proven to be not always correct, and not always suitable from a hermeneutical point of view; although it has been useful to highlight some fundamental differences and modifications in Fink’s way of thinking).

We want to express our gratitude to Prof. Adriano Holanda, editor-in-chief of the journal, for enthusiastically welcoming and supporting this *Dossier*; we thank him and the whole team of *Phenomenology, Humanities and Sciences* for the assistance and help in the realization of this project. To all the translators who have helped us in the difficult implementation of the texts in Portuguese, to all the authors who made the results of their research available, and to all the peer-reviewers, we are grateful for their contribution in the preparation of a diverse and very high quality material.

Belo Horizonte, 3rd November 2020

Giovanni Jan Giubilato
Anna Luiza Coli
José Fernandes Weber
(Special Editors)



EDITORIAL

Estimadas lectoras y estimado lectores

Con inmenso placer y orgullo les presentamos, en este difícil año 2020, el tercer número de la revista *Phenomenology, Humanities and Sciences*, que contiene un *Dossier* inédito dedicado por entero a Eugen Fink.

La vida de las obras filosóficas, así como de las ideas en general, consiste en la persistencia de su recepción (crítica) y en la continuidad de su transmisión (la mayoría de las veces fragmentaria). Para la existencia, y la necesaria continuidad de esas creaciones, le compete a la traducción un rol fundamental —como bien lo afirma Walter Benjamin en su breve ensayo, programáticamente titulado, *La tarea del traductor*, que le sirvió, entre otras cosas, como prefacio de su versión alemana de los *Tableaux parisiens* de Baudelaire, publicada en 1923.

Justamente es en la traducción, en el tránsito “entré” dos lenguas y dos mundos lingüísticamente diferentes, unidos, no obstante, en la esfera de la comunicación, que la vida del original y la supervivencia de la obra, cuya creación se difumina en el océano del tiempo, alcanzan su último y más amplio “despliegue permanentemente renovado”. *Traducere* (lat.) significa, entonces, transportar, transferir, guiar y conducir lo original, la obra aurática absolutamente singular y determinada por un *hic et nunc* irrepetible, hacia una renovación permanente de sí mismo y un despliegue nuevo de su actualidad.

Así como las manifestaciones de la vida están en relación íntima con la vida como tal, sin que signifique alguna cosa para ella, la traducción nace del original. [...] La historia de las grandes obras de arte consiste en la descendencia de las fuentes, en la formación, en la época del artista y en el periodo de su supervivencia básicamente eterna junto con las generaciones venideras. Esta última, cuando tiene lugar, se llama fama. Las traducciones que son más que intermediaciones nacen cuando una obra alcanzó la era de su fama (W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*).

Nos sentimos completamente justificados, por su actualidad, en afirmar que, finalmente, la obra de Eugen Fink alcanzó la era de su fama. En 2005, fue lanzada la edición de sus *Obras Completas* (*Eugen Fink Gesamtausgabe*), un proyecto editorial de largo aliento que prevé la publicación de más de veinte volúmenes y que cuenta ya actualmente con más de 12 tomos, además de la importante participación de un consejo editorial del que hacen parte un sin número de especialistas internacionales. Fue al inicio de este año, después de algunos periodos de incertidumbre y dificultades con respecto al sostenimiento de un centro de coordinación e investigación dedicado a la filosofía de Fink, que se fundó el *Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal*, para auxiliar al *Eugen-Fink-Archiv* en Friburgo y al *Internationales Eugen Fink-Archiv für phänomenologische Anthropologie und Sozialphilosophie* en Erfurt en la función de servir como centros de referencia para el estudio y la divulgación, y por tanto para la supervivencia “junto con las generaciones venideras”, del pensamiento finkeano.

El presente *Dossier* fue concebido y realizado en el marco de las actividades del *Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia*¹, que funciona como una plataforma internacional para la investigación, la enseñanza y promoción de los intercambios académicos que tienen como foco la fenomenología (sobre todo con respecto a la obra de Husserl, Heidegger y Fink) y los diálogos interdisciplinarios que la conceptualización fenomenológica permite. El *Núcleo* representa, por lo tanto, desde el 2017, un importante centro de irradiación para la investigación de la filosofía finkeana en el continente Suramericano.

En este contexto, la tarea del presente *Dossier* —que puede considerarse como el esfuerzo de una transposición e introducción del pensamiento finkeano en el espacio intelectual brasileño— se inscribe plenamente en la historia de la propia filosofía de Fink y en la vida de sus ideas, pretendiendo justamente ser “algo más que una intermediación”. Presentar la diversas caras y la riqueza conceptual del pensamiento de Fink, fuente inagotable de intersecciones y diálogos en el campo de las humanidades y las ciencias (como es el caso de la pedagogía, psicología, las disciplinas de la *psyche*, las ciencias sociales, antropología y

¹ <https://nuclodefemenologia.wordpress.com/>



cosmología, las neurociencias y la filosofía medioambiental) es el objetivo de este Dossier, que se configura como una contribución a la divulgación de un pensador hoy día poco estudiado en Brasil.

Además de contar con una série de artículos que investigan una variedad de aspectos centrales de la filosofía de Fink, y que bosquejan de este modo el interesante y vasto territorio conceptual concebido por él en confrontación con la tradición metafísica occidental, completan este volumen las traducciones de tres importantes textos: la organización que Fink hiciera para la edición de los *Manuscritos de Bernau* de Husserl, los *Elementos para una crítica a Husserl* (inédito incluso en el original alemán) y el ensayo sobre *La metafísica nietzscheana del juego*.

Los dos últimos escritos se sitúan precisamente a medio camino, en el centro de la producción filosófica de Fink, de un complejo periodo de redefinición, reformulación y profundización de su propia perspectiva filosófica, que coincide con los años 1939 y 1945. Tales escritos definen, por lo tanto, un lugar privilegiado de observación en el seno de la filosofía de Fink: un ensayo, el primero, “mira hacia atrás” y “ajusta cuentas” con la filosofía del maestro que lo guiara y acogiera en Freiburg desde 1927; el segundo “mira hacia el frente” e inaugura la “fase madura” del pensamiento finkeano, anticipando ya algunos elementos centrales de aquel proyecto filosófico que se extiende hasta la muerte del propio Fink en 1975, y que podría llamarse *pensamiento cosmológico*.

Situándose, justamente, en medio de esta distinción (no siempre correcta u oportuna desde un punto de vista hermenéutico, pero útil para resaltar algunas diferencias y modificaciones fundamentales del modo de pensar de Fink) entre un “primer Fink”, que trabaja junto a Husserl hasta su muerte, y un “segundo Fink” que, después del hiato de la Segunda Guerra Mundial, actúa como profesor en la Universidad de Freiburg, ambos escritos son traducidos aquí para fungir perfectamente bien como un punto de acceso privilegiado a la dinámica del pensamiento finkeano, en esa doble dirección.

Agradecemos al Prof. Adriano Holanda, editor en jefe de la revista, por haber acogido con entusiasmo la propuesta de este Dossier. A él y a todo el equipo editorial de *Phenomenology, Humanities and Sciences* enviamos nuestro más sincero agradecimiento por el apoyo en la realización de este proyecto. A todos los traductores que nos ayudaron en la difícil y minuciosa tarea de traducir los textos al portugués, a todos los autores que disponibilizaron generosamente el resultado de sus investigaciones, y a todos los colaboradores, les estamos agradecidos por la contribución en la preparación de un material diversificado y de altísima calidad.

Confiados en que el presente *Dossier* estará, “en la descendencia de las fuentes”, a la altura de su obligación filosófica de ofrecer una sólida base introductoria a la filosofía de Fink, y de contribuir así a la formación de las “generaciones futuras”, ¡les deseamos a todos una buena lectura!

Belo Horizonte, 3 de noviembre de 2020

Giovanni Jan Giubilato

Anna Luiza Coli

José Fernandes Weber

(Editores Invitados)

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



ARTIGOS



TEMPO, ESPAÇO E MUNDO NO JOVEM FINK*

Time, space and world by the young Fink

MARC RICHIR**

Tiempo, espacio y mundo en el joven Fink

Resumo: Nesse artigo visionário, Marc Richir apresenta – talvez pela primeira vez na história da recepção da obra de Eugen Fink – uma leitura detalhada e ao mesmo tempo abrangente das inovações com as quais o jovem Fink já anunciava sua reviravolta nas análises da consciência husserliana e na fenomenologia em geral. Ele parte das propostas de Fink em sua tese de doutorado, *Presentificação e Imagem*, e de algumas notas de trabalho da mesma época (1929-1930), ainda inéditas em português.

Palavras-Chave: Despresentificação, Recordação, Rememoração.

Abstract: In this visionary paper, Marc Richir presents – perhaps for the first time in the history of the reception of Eugen Fink’s work – a detailed and at the same time comprehensive reading of the main innovations with which the young Fink announced his turnaround in the context of Husserlian consciousness analysis and of phenomenology in general. He starts from Fink’s PhD thesis, *Presentification and Image*, and from some work notes of the period (1929-1930), still unpublished in Portuguese.

Keywords: Despresentification, Souvenir, Remembrance.

Resumen: En este artículo visionario, Marc Richir presenta – quizás por primera vez en la historia de la recepción de la obra de Eugen Fink – una lectura detallada y al mismo tiempo puntual de las innovaciones con las que el joven Fink ya anunciaba su radicalización de los análisis husserlianos de la conciencia y de la fenomenología en general. El autor parte de las propuestas de Fink en su tesis doctoral, *Presentificación e Imagen*, y de algunas notas de trabajo de la misma época (1929-1930), aún inéditas en portugués.

Palabras-Clave: Presentificación, Rememoración, Remembranza.

* Referência da publicação original: Richir, M. Temps, espace et monde chez le jeune Fink. Em M, Richir & N, Depraz (1997), *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle. 23-30 juillet 1994*. (pp. 27-42). Amsterdam: Rodopi. Tradução do francês por Anna Luiza Coli, José Fernandes Weber e Giovanni Jan Giubilato.

** Filósofo belga (1943-2015).



I. Temporalização e Espacialização em “Presentificação e Imagem”

É realmente surpreendente que, no final dos anos de 1920, quando era ainda muito jovem, Fink tenha revirado do avesso a fenomenologia de Husserl como ele fez, mantendo-se todavia fiel ao seu espírito – e não menos surpreendente, uma vez que se trata de uma lição para a atualmente tão ameaçada liberdade de filosofar, que Husserl tenha aceitado essa reviravolta ao publicar *Presentificação e Imagem* (Fink, 2019) no anuário sob sua direção.¹ Lendo esse texto com atenção, não podemos deixar de perceber que ele propõe respostas originais às aporias de *Lições sobre a consciência interna do tempo* (Husserl, 2017), que tinha acabado de ser publicada por Heidegger no mesmo anuário, em 1928. Essas aporias, como se sabe, são devidas à relativa abstração das análises husserlianas, abstração do *Jetztpunkt* (ponto-ágora) e do *Zeitpunkt* (ponto temporal) no fluxo uniforme do decurso de um *Zeitobjekt* (objeto temporal).

A primeira inovação de Fink, seguida de uma cadeia de outras inovações que em breve analisaremos, diz respeito à concepção de despresentificação (*Entgegenwärtigung*), não enquanto intencionalidade de ato, mas enquanto intencionalidade *de horizonte*. Trata-se, como escreve Fink, de toda intencionalidade “que constitui os horizontes viventes tais como a retenção, a protensão e a apresentação. Tais horizontes não são nem apresentações (*Gegenwärtigungen*), nem presentificações (*Vergegenwärtigung*), mas... despresentificações” (Fink, 2019, p. 51). Ao invés de partir, como Husserl, da *Urimpression* (impressão originária) ou da *Urempfindung* (sensação originária) do presente de vivências para encarar as retenções como sua modificação temporal, Fink *parte desses horizontes de despresentificação* para pensar que “toda vivência é o que é apenas nos horizontes abrangentes do anterior e do posterior (*in umpannenden Horizonten des Vorher und Nachher*)” (Fink, 2019, p. 53). Desse modo, ele restabelece certo equilíbrio, rompido por Husserl ao se dedicar muito pouco àquelas protensões que, entre retenções e protensões, e enquanto intenções, se estendem sobre os horizontes de despresentificação – soterrando as retenções no esquecimento, e pré-figurando as protensões em um futuro subtraído; – esses horizontes são originários na medida em que “as despresentificações são a modalidade de temporalização da própria temporalidade originária” (Fink, 2019, p. 54). Isso significa, nos nossos termos, que não há presença sem que haja nela *horizontes de ausência* – e observemos ainda, sem nos demorar sobre isso, que a apresentação faz parte desses horizontes, o que é apropriado à abertura de novas possibilidades na elaboração da constituição do outro. Isso também significa que esses horizontes são *constitutivos* na medida em que as despresentificações “apenas margeiam continuamente uma impressão e a entrelaçam à estrutura do fluxo de consciência”, constituindo, portanto, a “condição de possibilidade de toda objetualidade” (Fink, 2019, p. 55). Mesmo que, nessas páginas (Fink, 2019, p. 53-55), Fink se mostre às vezes um tanto constrangido por sua fidelidade a Husserl, isso não o impede de concluir dizendo que a despresentificação em geral é uma *consciência de horizonte*, e que “o passado é *temporalizado* enquanto fenômeno *horizontal unitário* na despresentificação que lhe corresponde” (Fink, 2019, p. 55 – grifos nossos): é sob esse horizonte que a retenção pode aparecer como retenção de um conteúdo fugidivo no passado – ao que Fink se refere como “maiores ou menores relevos afetivos” (Fink, 2019, p. 55).

Nessa perspectiva, a própria presentificação aparece como uma penetração nos horizontes de latência das despresentificações, e como apresentação de um despresentificado (Fink, 2019, p. 54). Essa estrutura, portanto, é válida para a redefinição da rememoração (*Wiedererinnerung*) e da recordação antecipativa (*Vorerinnerung*).

Enquanto apresentação particular de um despresentificado, a rememoração tem o caráter de doação do seu objeto *enquanto passado*, em uma *Selbstheitlichkeit* (ipseidade) original, em que aquele que rememora está “por assim dizer, no próprio passado e em meio à situação mundana passada”, mas sem que isso possa ser identificado a uma consciência de imagem (*Bildbewusstsein*). (cf. Fink, 2019, p. 55-56). Fink afirma, com toda razão, que “a rememoração não tematiza inicialmente nem um objetivo imaginativo nem um ato imaginado e imanente, mas a mundanidade circundante (*Umweltlichkeit*) egológica na medida em que ela já aconteceu, é passado.” (Fink, 2019, p. 61, grifos nossos). Está aí presente sempre uma parte de motivação, ou seja, de associação ou, em termos husserlianos, de síntese passiva. E o “na medida em que é passado” significa que “o mundo da recordação tem, no entanto, um campo de presença inteiramente diverso daquele mundo circundante passivamente constituído do Eu presente” (Fink, 2019, p. 61), e isso porque, digamos, ele aparece na rememoração *dotado de uma distância própria em relação ao passado*, a qual não se reduz às “deformações” que provocam suas motivações. Nos nossos termos, a rememoração como *Gegenwärtigung* (apresentação) de um *Umwelt* (mundo circundante) despresentificado é a re-temporalização, na presença, desse *Umwelt* enquanto *passado* e, portanto, de uma fase da presença passada do mundo. Constitui um eterno problema fenomenológico o de saber qual é o papel desempenhado aí pela imagem (*Bild*) e pela

¹ *Presentificação e Imagem* foi a tese de doutorado que o jovem Fink apresentou a Husserl em 1929, tendo Heidegger como segundo avaliador. Sua primeira publicação se deu no *Jahrbuch* (anuário) de Husserl em 1930. [N.T.]



faculdade de imaginação (*Ein-bildungs-kraft*), tanto mais porque, como vimos, é o *próprio Umwelt* que aí se dá, mas enquanto passado.

Fiel à ênfase dada à consciência de horizonte, Fink notavelmente acrescenta que “de modo algum é possível esgotar, pela recordação, a totalidade do passado transcendental” (Fink, 2019, p. 68). Não há um início da consciência que seja acessível à rememoração, uma vez que não apenas a intenção da rememoração salta por sobre os “pontos mortos” e as “lacunas” do próprio mundo da recordação (Fink, 2019, p. 67), mas ainda, e principalmente, pelo fato de que a cadeia de recordações “cessa no momento em que se perde numa escuridão intransponível e impenetrável” (PI, 68). Fink chega a dizer que “mesmo Deus não é capaz de resgatar a totalidade do seu passado por meio da rememoração” (Fink, 2019, p. 68). Dito de outro modo, sempre segundo Fink: “a infinitude do passado consiste essencialmente em uma *escuridão que precede toda e qualquer rememoração possível*” (Fink, 2019, p. 68, grifos nossos). Enigma do nascimento que será, como se sabe, retomado na *VI. Meditação Cartesiana*, mas que indica suficientemente o fato de que *a distância do passado é horizontal e irredutível*. Nesse sentido, a rememoração que parece contrariar a despresentificação em sua apresentação, na verdade a reforça. Ou melhor, para dizer com nossas palavras: o que acontece de todo modo é que, através dessa inconvertibilidade de princípio do passado em rememoração, o passado do nascimento – passado indeterminado, de duração indefinida e constitutivo do mundo – é um *passado transcendental*. Ou seja, ele é, para nós, um passado que *nunca foi presente* – e por isso é que o mundo parece sempre já constituído (cf. Fink, 2019, p. 69). Esse horizonte de despresentificação último e originário talvez seja aquele horizonte no qual o horizonte das despresentificações retencionais por assim dizer se encadeia.

No que diz respeito à recordação antecipativa, Fink escreve desde o início que ela é, “segundo seu sentido, referida ao futuro” (Fink, 2019, p. 69), e que, diferentemente da rememoração que se refere ao passado, ela se refere à possibilidade. Ele acrescenta que a recordação antecipativa é, “de certo modo, um salto (*Vorsprung*) na direção da projeção futura já horizontalmente temporalizada, e traz à luz aquilo que *ali acontece de modo obscuro*” (Fink, 2019, p. 69, grifos nossos). Não se trata, portanto, de uma projeção ou de um pro-jeto na direção de um futuro ainda vazio mas, sobre o pano de fundo horizontal da despresentificação originária do futuro, diz respeito à antecipação daquilo que *já* está em vias de acontecer, com e na obscuridade da sua *distância em relação ao futuro*. Como afirma Fink com muita clareza, “na recordação antecipativa, portanto, já é *agora* aquilo que, na verdade, ainda não foi” (Fink, 2019, p. 70). A recordação antecipativa é, assim, de fato presentificação, apresentação, temporalização na presença (na fase da presença) daquilo que, a partir do futuro, permanentemente nos espera em sua obscuridade; nesse sentido, ela é a pré-doação (*Vorgegebenheit*) do que está em vias de acontecer (Fink, 2019, p. 70), sendo que essa pré-doação não significa que o esperado “seja” de antemão, de uma maneira qualquer, isto é, como um *datum* já fixado, *vorhanden* (disponível), que amortizaria a distância em relação ao futuro.

Independentemente das ambiguidades do texto de Fink (estaria ele amenizando seu pensamento para não ferir Husserl, ou estaria ainda em jogo uma dependência em relação a este?), ambiguidades estas que não poderemos analisar aqui em detalhes, é novamente surpreendente que a ênfase seja colocada sobre a consciência do horizonte, sobre a irredutibilidade da distância em relação ao futuro como horizonte de despresentificações específicas. Resta, todavia, uma ambiguidade global, que podemos indicar de duas maneiras correlatas. Por um lado, Fink poderia ter insistido, como ele fará na *VI. Meditação Cartesiana*, na irredutibilidade e sobretudo na inconvertibilidade do futuro em recordações antecipativas, em especial a respeito do futuro indeterminado da morte, uma vez que ele o fez a respeito do passado, no caso do nascimento. Ele teria obtido aí um *futuro transcendental* enquanto futuro daquilo que *jamais será presença*, um horizonte de despresentificação último e original, no qual poderia se encadear o horizonte de despresentificações protencionais. Por outro lado, permanece paradoxal falar em “recordações antecipativas”, do mesmo modo que mais paradoxal ainda será, como veremos a seguir, falar em “recordação do presente” (*Gegenwartserinnerung*). Se por *Vorerinnerung* (recordação antecipativa) entende-se aquilo que é chamado a se transformar em recordação (retenção) e depois em rememoração, e que alcança o presente de modo significativo, não estaria o peso do passado já demasiadamente deslocado sobre o futuro? Teria Fink sido conduzido a essa designação para evitar assimilar a antecipação a uma consciência de imagem? Por maior que seja nossa perplexidade, devemos admitir que há uma correlação entre a ausência de consideração, da parte de Fink, de um futuro transcendental e a caracterização disso que nomearemos aqui *premonição* para o termo *Vorerinnerung*, uma pré- ou pró-recordação.

Como já indicamos, nossa perplexidade não é menor em relação à noção fundamental de *Gegenwartserinnerung*, a recordação de presente. Fink introduz essa noção para explicar o caráter de mundo na *Gegenwärtigung* (presentação), bem como na temporalização do mundo na forma do presente. Depois de ter mostrado, seguindo Husserl, que a redução estrita ao conteúdo puramente presente das percepções arruinaria completamente o sentido objetivo da toda objetualidade, pelo fato de que as potencialidades “atuam, com efeito, no mesmo sentido das intencionalidades que informam sobre o presente, do mesmo modo que as próprias percepções” (Fink, 2019, p. 74), Fink ressalta que não há presente no mundo sem “motivações apresentantes”² incluídas em toda intencionalidade (Fink, 2019, p. 74). E coloca então a questão à qual responde implicitamente pela afirmativa: “Talvez pertença ao sentido mais autêntico

² Em questão estariam aqui as motivações que tornam algo presente. [N.T.]



do apresentar o fato de que ele também tem em si uma horizontalidade em relação à qual ele estabelece uma relação análoga àquela entre a recordação e o passado, entre a antecipação memorativa e o futuro” (Fink, 2019, p. 74). Longe de conduzir à conversão (demasiado imprudente, como o que vem sendo feito tão alegre e amplamente nos dias de hoje na França) da apresentação em presentificação, isso nos leva, ao contrário, a aceitar a existência de uma distância horizontal na *própria presença*. Com efeito, Fink escreve que “é somente a partir desse ponto que a conexão de espaço e tempo poderia ser radicalmente elucidada. O ‘espaço’ [...] não é primariamente um momento dos objetos, mas o ‘em que’ (*Wohin*) que lhes torna possível, a *horizontalidade do presente*.” (Fink, 2019, p. 74, grifos nossos). Há, portanto, uma *espacialidade do presente* (da presença) e, assim, acrescentemos, poderia haver igualmente uma espacialidade do passado e do futuro. Mas por qual mediação?

Segundo Fink, precisamente pela mediação da recordação de presente. O *Umwelt*, escreve Fink, é um espaço circundante (*Umraum*) que nos circunscreve (*umringend*) (Fink, 2019, p. 75), e seu campo se abre sobre um *horizonte aberto* que “se dá, em primeiro lugar, como potencialidade de um possível penetrar aí” (Fink, 2019, p. 75), ou seja, como horizonte de explorações possíveis do *Umwelt* enquanto campo de presença. Nesse contexto, a recordação de presente é a exploração do horizonte de presença aberto na medida em que ela é simplesmente presentificada (cf. Fink, 2019, p. 75). É, por exemplo, aquilo que presentificamos a nós mesmos como estando acima ou para além das montanhas, e que não é atualmente visto. Nesse sentido, isso poderia ser tanto uma recordação antecipativa, caso eu nunca tenha estado lá, quanto uma rememoração, no caso contrário. Há, portanto, na recordação de presente, uma despresentificação originária que se articula com a despresentificação na recordação antecipativa e na rememoração. A recordação de presente é uma espécie de apresentação originária de co-presentes do mundo atualmente não-presentados; ela é, portanto, originalmente e potencialmente *plural*, articulada, acrescentemos, à experiência sempre possível do outro e distribuída no *espaço* ou, antes, na *espacialidade do mundo* (Fink, 2019, p. 76). Isso é o que *mantém* unido, ao mesmo tempo, *simultaneamente*, todos os co-presentes possíveis do mundo, quer eles sejam ou não presentificados na recordação de presente. A *ausência* (da despresentificação), portanto, *já está na presença*, ela é irredutível e horizontal pelo fato de que ela não é, por princípio, totalmente convertível em recordação de presente, além de ser propriamente *espacializante*. Deste modo, é por meio da recordação de presente que a rememoração e a recordação antecipativa se articulam *igualmente* à presença. Ou melhor, é pela espacialização originária e despresentificante da presença e na presença que a distância do passado e a distância do futuro são ainda distâncias em relação ao mesmo mundo, e que o mundo da rememoração, tal como o mundo da recordação antecipativa, sejam *ainda e já* o mundo, irredutíveis à irrealidade da presentificação de imagem. A parte de ‘intuitividade imaginária’ que existe tanto em um como no outro permanece um problema fenomenológico verdadeiramente formidável.

Resta saber a razão pela qual Fink fala de uma “recordação de presente”, expressão paradoxal – que poderíamos traduzir por “interiorização” de presente, caso Fink tivesse insistido nisso, mesmo que com um hífen entre ‘er’ e ‘innerung’³ –, quando ele poderia muito bem ter falado de apresentação do presente, ou mesmo de apresentação do co-presente. A razão disso seria o fato de que ele vê aí, na recordação de presente, o ponto de articulação entre a rememoração e a recordação antecipativa? Qual a razão desse peso implícito sobre o passado quando, na verdade, trata-se aí da simultaneidade de presentes possíveis? Seria pelo fato de que o mundo se dá sempre como sendo já *constituído* e porque haveria aí um atraso na origem da presentificação na recordação de presente sobre o próprio co-presente, desde sempre já constituído? Veremos que este é de fato o pensamento mais profundo de Fink, mas a questão é que talvez haja aqui uma confusão entre *Umwelt* e *Welt*. Qual seria, finalmente, a diferença entre apresentação e presentificação? Esse é um ponto crucial, uma vez que não pode existir apresentação sem despresentificação, como vimos, e uma vez que a presentificação é sempre a presentificação de uma despresentificação originária. Essa função é cuidadosamente afastada por Fink no momento em que ele agrupa as presentificações temporais sob o termo genérico de recordação. Ter-lhe-ia faltado outra concepção de imaginação, de uma “imaginação sem imagem”?

No que diz respeito à questão da imaginação, todavia, Fink nos oferece um esclarecimento importante. Ele escreve: “quanto mais o Eu atual estiver absorvido na execução de uma presentificação, tanto menos a intuitividade do mundo da presentificação terá o caráter do como-se, do meramente-imaginado.” Ou ainda: “quanto maior o absorvimento, tanto mais se forma a aparência do apresentar” (Fink, 2019, p. 86). E Fink cita, dentre outros, o exemplo das “imaginações patológicas” – pensemos aqui nos casos de psicose. Por outro lado, ele acrescenta, “unicamente no estado de vigília de um Eu atual é que o ato de presentificar pode, em contraste com o caráter de intuitividade dos objetos efetivamente experimentados, ser evidenciado como um quase-experimentar; assim se constitui para o Eu o caráter do como-se. Somente na atitude de vigília as coisas imaginadas são experimentadas conjuntamente *como* imaginadas, a irrealidade como irrealidade.” (Fink, 2019, p. 87). Em oposição estão, portanto, a experiência da vigília e a experiência do sono e, neste, a experiência do sonho, no qual o mundo, como escreve Fink, é possuído “no modo de extrema absorção”, estando o ego de tal modo absorto no e pelo sonho, que tudo se passa conforme as

3 A fração ‘innerung’ de *Erinnerung* tem o sentido de ‘interiorização’, o que constitui parte do sentido da palavra alemã *Erinnerung*, traduzida como ‘recordação’. Para maiores detalhes sobre a escolha dessa tradução, cf. “Nota à tradução brasileira” em Fink, 2019, pp. 22-23. [N.T.]



sínteses passivas (Fink, 2019, p. 95). Aí, poderíamos dizer, não há mais nenhuma diferença precisa entre apresentação e presentificação, visto que a experiência presentante supõe a *distância*, o hiato da ausência própria à espacialização despresentificante, às apreensões intencionais apresentantes compartilhadas, e essa distância é o *despertar* que preserva o ipse, o ego, de sua absorção no mundo “presentificado”. Ali onde a distância interna colapsa com a presença – e transforma ao mesmo tempo todo o conteúdo fenomenológico da *intuitividade* em presença –, surgem essas “lacunas” da temporalização e da espacialização próprias tanto aos sonhos quanto às diversas patologias “psíquicas”. Mas isso não deve levar ao nada, visto que Fink indica justamente que, por exemplo, “na incoerência de um acontecimento ilógico do mundo do sonho se revela a *coerência de um mundo caótico*” (Fink, 2019, p. 96, grifos nossos).

II. Tempo, Espaço e Mundo nos Inéditos de 1930-1934

Agora que dispomos dos elementos da “doutrina” de Fink ao final dos anos 1920, é chegado o momento de seguir, por meio de alguns de seus textos inéditos, o traçado de sua especulação deveras ousada sobre o tempo, o espaço e o mundo. Observemos de início que o que se segue deve ser tomado por “proposições” e não constitui em nada um estudo exaustivo, tal como o empreendido por R. Bruzina e G. Van Kerckhoven. Nossa ênfase recairá, portanto, sobre o aspecto “especulativo”, ou seja, filosófico, da primeira fenomenologia de Fink, a fim de investigar até onde ele pode conduzir a fenomenologia, acrescentando aí que esse aspecto certamente será encontrado nos cursos do pós-guerra – cuja publicação progressiva é devida aos bons cuidados da senhora Fink e de F. A. Schwartz –, mas eventualmente com menos vigor e menos frescor; em todo caso, diriam alguns, com menos ingenuidade.

Em uma observação datada de Chiavari, 21/09/1930⁴ e dedicada à recordação de presente, Fink, ciente de inverter o ponto de partida husserliano, declara que “os horizontes são ao menos estritamente tão precoces quanto as ‘percepções’”, na medida em que são “primariamente “retiradas” (*Entziehungen*)” (Fink, 2008, p. 39). Penetrar (*eindringen*) nos horizontes de retirada, ele acrescenta, é descobrir o retirado (*Entzogen*), mas não a própria retirada (Fink, 2008, p. 39), o que, para retomar a distinção entre o temático e o operatório, sempre operou de modo a ser omitida pelo temático, ou seja, pelo conteúdo (*Inhalt*). Ora, sabemos que a descoberta da retirada é presentificação e, em particular, a “recordação de presente”. A descoberta da própria retirada, portanto, só pode proceder de uma tematização da operatividade da retirada, o que de início é uma nova reflexão que, ao invés de se prender ao *Inhalt*, dirige-se ao *Enthalt*, que traduziremos, por falta de opção melhor, por “contenente”⁵. Isso é o que Fink designava em *Presentificação e Imagem* (Fink, 2019, p. 41) como o “para onde” (*Wohin*). Dessa forma se esclarece o status da “recordação de presente”: ela é “simplesmente a *consciência de acesso*, e de modo algum a consciência constituinte, *do horizonte do presente*” (Fink, 2008, p. 39, grifos nossos). E Fink acrescenta: “Na recordação de presente intui-se (*veranschaulichen*) o *simultâneo*, e todavia *espacialmente* inacessível. A experiência originária só pode perceber posteriormente aquilo que está, no presente, dado simultaneamente (se ainda o está!). Aqui, então, o ente e a experiência originária (a acessibilidade na experiência) se separam. Aquilo que é espacialmente subtraído (*entrücken*) é, portanto, já o presente, o agora (*Jetzt*), por sua vez simultâneo à minha experiência de agora, que se refere ao recorte de mundo (*Weltausschnitt*) que me é presente” (Fink, 2008, p. 40). Por conseguinte, há aí algo sempre já sido precedentemente (*vorhergewesen*), e esta é, segundo Fink, a função *constituente de um horizonte* e, nesse caso, a do espaço enquanto despresentificação (cf. *ibid.*).

Meditemos sobre essas poucas linhas porque elas certamente valem o esforço. De início, contrariamente ao que se observa ao menos nas análises de Husserl, não é a consciência que atua como constituinte do horizonte, mas o próprio horizonte atua como constituidor da consciência. No caso da recordação do presente, atuante é o *espaço como despresentificação*, ou seja, como horizonte de ausência, de inacessibilidade presente. Isso significa que há, na presença de mundo, co-presenças que o espaço mantém unidas na condição de *Enthalt*, de contenente, mas nas quais eu não estou e não posso estar presente. Isso é o que motiva o termo “recordação de presente”, ainda que de maneira paradoxal: a inacessibilidade espacial dos co-presentes do mundo *não* significa sua inacessibilidade *temporal* a essas presentificações, que são as recordações do presente – e estas só o podem ser porque elas presentificam os co-presentes sempre com um *atraso em relação a eles*, e mesmo *em ausência inicial*, caso um ou outro co-presente não tenha jamais sido temporalizado presentemente na experiência efetiva da consciência. A recordação do presente é, portanto, a recordação de um co-presente sempre já passado na presentificação e, assim, eis o paradoxo, de um co-presente que pode de fato ser presumido na medida em que ele pode muito bem nunca ter tido uma apresentação original. A partir disso se separam, portanto, na experiência, o que resulta do ente (presente, atualmente visado), e o que resulta da acessibilidade. Por sua vez, essa acessibilidade não procede, como se

4 O material citado era inédito à época da redação do texto de Richir, e foi citado seguindo uma seleção feita por Ronald Bruzina (provavelmente na ocasião do *Simpósio-Fink*, realizado em 1985 na *Pädagogische Hochschule* de Freiburg), seleção a partir da qual Richir traduziu e publicou, em francês, os fragmentos ora citados. A referência da tradução francesa é: FINK, Eugen. “Sur le concept phénoménologique de Monde” (1930 et 1934), Esquisses pour l’écrit: “Monde et concept de monde, une recherche théorique du problème” (1935), tradução de Marc Richir. In *Les cahiers de Philosophie n.15/16: Le monde – de la phénoménologie à la politique*. Inverno de 1992/93, Lille, pp. 71-88. O mesmo material, no original em alemão, foi publicado no contexto das *Obras Completas* de Fink (EFGA); cf. Fink, 2008. As citações feitas aqui por Richir, em sua tradução para o francês, foram cotejadas com os originais em alemão, agora disponíveis. [N.T.]

5 “*Tenant*” no original em francês, no sentido do que contém, ao contrário do que é conteúdo (*Inhalt*). [N.T.]



vê, daquilo que um heideggeriano demasiado ávido por uma conclusão compreenderia como *Vorhandenheit* (subsistência) do mundo, mas de possibilidades múltiplas e infinitas do mundo que entram em jogo desde a presentificação originariamente em curso na espacialização do mundo. Sem poder apreender a totalidade de tais possibilidades, totalidade esta puramente intelectual (ou ideal), visto que tais possibilidades não podem ser inteiramente convertidas em presentificações, a consciência só pode, por assim dizer, sobre a base de sua acessibilidade, presentificar aí algumas dessas possibilidades segundo um *atraso originário* coextensivo à presentificação em determinadas “recordações de presente”. Por meio deste notável paradoxo de um atraso na origem da temporalização originária em relação à espacialidade originária interna à presença, podemos abandonar nossas perplexidades quanto à escolha finkeana da expressão “recordação do presente”⁶ se a compreendermos como presentificação original de uma despresentificação originária (originariamente espacializada) que *jamais* foi apresentada. Poderíamos acrescentar ainda que a abertura a esse horizonte como “potencialidade da *irrupção possível*” reforça, na medida em que se trata de irrupção, ou seja, de acontecimento, aquilo que H. Maldiney chamou *transpassibilidade*, a recordação de presente que reenvia arquitetonicamente aquilo que é trans-possível na transpassibilidade ao registro da possibilidade da presentificação.

Trata-se, portanto, em relação à espacialidade despresentificante originária do mundo, do que ao menos diz respeito a uma dimensão do mundo *como* mundo: trata-se de uma retirada originária, de uma ausência na própria origem em que o mundo se dá como mundo, ou seja, o mundo como horizonte, como aquilo que tem ou contém já e sempre toda experiência ótica, a partir de seu estar fora (*Aushalten*) enquanto *Enthalt*. A partir daí podemos ler essa proposição fundamental de Fink: “A intencionalidade de campo como condição de possibilidade da intencionalidade de ato é um manter-se-fora (*Aushalten*) preliminar do conteneente (*Enthalt*) para os ‘conteúdos’ (*Inhalte*)” (Fink, 2008, p. 14). Ao nomear esse “manter-se-fora” (*Aushaltung*) como “extensionalidade”, Fink acrescenta: “toda consciência intencional (como intencionalidade de ato) se funda sobre a consciência extensional, que é não temática” (Fink, 2008, p. 15). E ele propõe a seguinte classificação: “1) A intencionalidade de ato e as modificações modais; 2) as habitualidades; 3) a extensionalidade; 4) as despresentificações” (Fink, 2008, p. 15). Segundo Fink, as primeiras e as segundas caracterizam a consciência quanto ao seu conteúdo; a terceira e as quartas não têm conteúdo, não assinalam nada, o que não poderia ser diferente, uma vez que elas são consciências de ausências. No entanto, afirma Fink, a extensionalidade (a intencionalidade de campo) é o que torna possível a intencionalidade de ato e suas modificações, da mesma forma que as despresentificações tornam possível as habitualidades. É, com efeito, no campo de presença (o mundo), cuja maior parte está ausente, está retirada e mantida fora como *Enthalt*, que qualquer coisa de presente pode ser tematizado juntamente com seu sentido no ato intencional e suas modificações. Do mesmo modo, os hábitos sedimentados da consciência estão aí em algum lugar, mas não na atualidade da consciência que se reflete na presença, visto que eles por princípio e frequentemente lhe escapam: se eles estão aí em alguma parte, estão para fora da consciência, no lugar ao qual lhes atribuem as despresentificações. E não se pode estar seguro – ao contrário do que Husserl nunca deixou de pensar – de encontrar no passado aquilo que deveria ter sido e, por reativação, de encontrar no passado o que teria sido projetado, como a fonte presente dos hábitos. Associados às despresentificações, os hábitos poderiam muito bem ser *originários* – e isso é o que designamos, de nossa parte, pelo que interessa em sua doação sem origem, muitas vezes inapercebida, de *instituição simbólica*.

Sobre o primeiro registro, a saber, o da tematização em um campo, Fink traz ainda precisões de grande utilidade. É necessário retornar ao “modo a cada vez (*die jeweilige Weise*) do livre oferecer-se (*Freibietung*) à instauração dos objetos sensíveis” (Fink, 2008, p. 18), ou seja, retornar à intencionalidade de campo como “estrutura do mundo” (Fink, 2008, p. 18). Nesse sentido, antes de falar do espaço em geral, é necessário pensar, por exemplo, o espaço óptico como “modo do espaço relativo ao livre oferecer-se para a instauração do visível” (Fink, 2008, p. 18) e o espaço acústico como “modo do livre oferece-se para a instauração do audível” (Fink, 2008, p. 18), o que se distancia fortemente da doutrina husserliana, que tomava a duração do som como paradigma de objeto temporal (*Zeitobjekt*). Isso modifica completamente o pensamento da temporalização, libera a fenomenologia dos ingredientes do sensualismo ainda presentes em Husserl e confere um estatuto inteiramente diverso à *hyle* perceptiva. Fink escreve, com efeito, em uma nota intitulada ‘som-silêncio’: “A intencionalidade de ato do ouvir se funda no manter-se-fora do silêncio (i.e., na extensionalidade). A *extensionalidade é despertar*: essa é razão pela qual o sono não tem vivências originárias impressionais, pois ele é em si mesmo *a volta do manter-se-fora*. Daí o problema temporal (*temporal*) da extensionalidade! A ‘realidade efetiva’ não é um momento nos objetos, mas *condição prévia*; o ‘presente’ não é um momento nos objetos, mas *condição prévia*; estariam ‘realidade efetiva’ e ‘presente’ em conexão com a ‘extensionalidade’? Essa triplicidade é uma unidade. ‘Presente’ e ‘extensionalidade’: a tese kantiana da imaginação como ingrediente da percepção! Presente, extensionalidade e despresentação? Sua unidade: unidade de oscilação (*Schwingungseinheit*) do tempo vazio. Debilidade (*Brüchigkeit*) do tempo vazio: preenchimento do tempo como ‘constituição’! A unidade de oscilação: do presente-extensionalidade como ‘realidade efetiva’ ao sentido estrito; do passado-presente (extensionalidade)-futuro como realidade efetiva ao sentido amplo: ‘possibilidade’ como ‘não-realidade efetiva’. Problema da unidade total do tempo: realidade

⁶ Tratamos desse problema em nossas *Méditations phénoménologiques*. Grenoble: Millon, 1982. Ver em particular a 5ª Meditação, §1.



efetiva e não-realidade efetiva!” (Fink, 2008, p. 16).

Aqui trata-se uma vez mais de uma dessas notas sobre as quais é necessário refletir, seguindo passo a passo o movimento. Se o silêncio é a base sobre a qual o som irrompe, isso se deve ao fato de que o silêncio é ‘extensional’, ele ‘se mantém-fora’, como campo ou como espaço sonoro, como *Enthalt* no qual pode surgir o *Inhalt*. Isso supõe um despertar como consciência de horizonte, ou de ausência, consciência de distância sem a qual não haveria nenhuma impressão originária no sentido husserliano. Se a consciência é absorvida pelo voltar a si da extensionalidade, como acontece no sono, então já não há essa distância, esse horizonte, essa espacialização originária por meio da qual, e tão somente por meio da qual, as vivências existem. A consciência está, por assim dizer, inteiramente no fora, sem o retorno reflexivo sobre ela mesma que a transforma em con-(s)ciência, isto é, no sentido formado na visada intencional e no tempo. Isso significa que não é a consciência intencional do objeto que abre o presente mas, ao contrário, é o presente – ou, antes, como acreditamos, a presença – que se abre na e a partir da extensionalidade, em um início mais originário da temporalização na presença. A temporalização na presença do presente e da realidade efetiva é, a partir disso, *anterior* em relação *àquilo* que surge como presente na temporalização, e *ao que*, nele, dá-se como o conteúdo efetivamente real (*réel*). Ou ainda, a presença, junto *àquilo* que nela irrompe, é já de início um *horizonte* da temporalização no qual se mantém juntos realidade efetiva (*Wirklichkeit*), presente e extensionalidade. Isso significa que existe originariamente uma espacialização e igualmente uma despresentificação na própria percepção, e que isso é exatamente o que Kant pensou como sendo a imaginação na percepção, no seio da ‘dedução transcendental’ da primeira *Crítica*. Como Merleau-Ponty dirá mais tarde, a ausência importa para a presença, que só abstratamente se reduz ao ponto do *Zeitpunkt* ou do *Jetztpunkt*.

Ainda não terminamos de atravessar esse caminho escarpado. Se a despresentificação é originária, e se, como sabemos, ela articula de uma só vez a ‘recordação de presente’, a ‘rememoração’ e a ‘recordação antecipativa’, então isso significa que ela não apenas atua como espacialização originária da presença de mundo mas, na medida em que se trata aqui da *temporalização* na presença, ela atua também como abertura na oscilação dos horizontes do tempo como horizontes do passado e do futuro, visto que o horizonte da presença não pode existir sem esses últimos. Abertura em oscilação: somos tentados a dizer, com nossos termos, *intermitência fenomenológica*, na medida em que, assim, é a presença do mundo que se fenomenaliza como fenômeno, ao mesmo tempo com seu passado retencional e seu futuro protencional. Mas, é necessário mencionar de antemão, isso não é propriamente o que pensa Fink, uma vez que ele separa (e ab-strai), como o fez Heidegger na mesma época, a extensionalidade da fenomenalidade. Há em Fink, como em Heidegger, uma espécie de “hipóstase” do “transcendental”, na qual o mundo emerge como *Enthalt* e, aqui, os horizontes do passado e do futuro do mundo emergem como horizontes do “tempo vazio”, ou seja, do tempo por assim dizer “*enthaltlich*”, sem conteúdo. É este “tempo vazio” que oscila, a partir de sua retirada originária, na unidade de presente, extensionalidade e despresentificação. Há uma espécie de “tempo vazio” em oscilação na espacialização da presença, como há, igualmente, a espacialização no “tempo vazio” em oscilação: é esta espacialização que misteriosamente articula recordação de presente, rememoração e recordação antecipativa como dados no *mesmo* mundo.

Se há, portanto, temporalização na presença enquanto horizonte temporal do presente, isso se deve ao fato de que há, segundo a expressão de Fink, uma *debilidade* do tempo vazio. Em nossas palavras: consola⁷ original do horizonte da presença em relação aos outros horizontes do tempo, e consola que distancia a presença originariamente de si mesma ao abri-la a um vazio que desta vez apela espontaneamente por seu pleno preenchimento, visto que este vazio é ele mesmo como um apelo – no sentido de uma “rajada de ar”⁸ que convoca, apela – à presença que pode apenas persistentemente fugir por entre as protensões e retenções *mutáveis*. Há, portanto, dois tipos de *Wirklichkeit* (realidade efetiva): o primeiro, em sentido estrito, diz respeito à realidade que se atualiza em geral como vivacidade do presente que foge do abismo ou do precipício na oscilação da presença; o segundo, no sentido amplo, diz respeito ao *horizonte* do que se instaura na presença *por meio* da oscilação dos *horizontes* de passado e futuro transcendentais. Aí Fink retorna à rememoração da presentificação do passado e à recordação antecipativa de presentificação do possível, sobre o pano de fundo dessa oscilação. Dessa forma, na oscilação do “tempo vazio”, o todo do mundo necessariamente atua igualmente sobre a temporalização do mundo na direção do passado e sobre a temporalização do mundo na direção do futuro, irredutivelmente *a priori*, como um misto de *Wirklichkeit* (realidade) e *Unwirklichkeit* (irrealidade).

Em uma outra nota, Fink afirma que “o tempo vazio não é um tempo que contém a si mesmo, mas um momento estrutural essencial do tempo concreto” (Fink, 2008, p. 15), sendo o outro momento o fluxo intratemporal como o colocar em jogo (*Einsatz*) do ser: é preciso portanto pensar na “unidade de oscilação”, e Fink propõe a seguinte progressão: “I Futuro presente passado. II Unidade de oscilação e presentificação (tempo vazio e preenchimento do tempo). III Despertar como modo fundamental do tempo (*kinesis*).

⁷ “*Porte-à-faux*”, em português chamado de ‘cantiléver’ ou ‘consola’, é um tipo de instalação em que uma extremidade da estrutura serve de base à outra extremidade, que permanece suspensa, sem nenhum suporte imediato abaixo. Todo o peso da extremidade suspensa é, portanto, sustentado pela extremidade que lhe serve de base. As varandas de edifícios são um exemplo desse tipo de estrutura. [N.T.].

⁸ Jogo de palavras intraduzível. Richir emprega aqui a expressão “*appel d’air*”, traduzida por “rajada de ar”, que todavia ressoa o verbo ‘*appeller*’ no sentido do apelo, da convocação. [N.T.]



IV Sono como modo do tempo acinético. V Constituição do absoluto: *Tempus*” (Fink, 2008, p. 15). Mais adiante, numa classificação análoga, ele refina os pontos II e IV nos seguintes termos: “Oscilação de tempo e livre oferecer-se: debilidade. Tempo pleno e vazio. *Tempo e despertar* (intencionalidade de campo e despertar). Sono e tempo” (Fink, 2008, p. 17). Se nos recordarmos de que o “livre oferecer-se” é um modo a cada vez do espaço, isso significa que o espaço, nos seus modos a cada vez, irrompe como a debilidade (que se abre à intencionalidade de campo) dos horizontes do tempo na temporalização; mas, se compreendemos bem o pensamento de Fink, é sempre na temporalidade *em presença* que os outros horizontes do tempo oscilam. A debilidade, ele acrescenta em seguida, é o que faz da essência do tempo sua “preenchibilidade” ou sua “continência” (*Enthaltung*) (Fink, 2008, p. 18). Mas a doutrina de Fink permanece instável porque ele se sente obrigado a afirmar imediatamente: “o tempo é a unidade da oscilação quádrupla de passado, futuro, espaço, possibilidade e intencionalidade de campo (presente)” (Fink, 2008, p. 19). Isso significa que os horizontes primários do tempo são o passado – o passado transcendental (sempre transbordante: cf. *ibid.*), o passado da rememoração e o passado retencional – e o futuro – o futuro transcendental, o futuro da recordação antecipativa e o futuro protencional –, pois é na debilidade ou na consola desses horizontes primários que se desdobra, diante da presença e como sua condição de possibilidade, o espaço originário enquanto espaço de despresentificação da origem, o qual, por sua vez, é coextensivo à irrupção do possível, irrupção esta coextensiva à recordação de presente e à intencionalidade de campo na qual a presença, enquanto consola, é suscetível de se preencher indefinidamente de presentes perpetuamente fugidios, cuja vivacidade ou atualidade da fuga constitui a *Wirklichkeit* como uma espécie de *estrutura* horizontal *a priori* preenchível segundo a contingência dos encontros.

Nós optamos explicitamente por nos ater a esta versão como a versão definitiva do pensamento de Fink nessa época. Isso é de fato, como reconhecemos, um cume extremamente especulativo, uma concepção grandiosa, e não sejamos tão mesquinhos a ponto de enfadar nosso prazer diante de um pensamento tão ousado e tão original. A razão pela qual Fink não retomou esse pensamento após a guerra permanece, todavia, para mim, um enigma. De todo modo, visto que é de praxe, concluo com algumas observações.

II. Observações à Guisa de Conclusão

Insistamos, em primeiro lugar e sem mais delongas, visto que isso começa a se tornar conhecido graças aos exegetas do pensamento de Fink, na precocidade do seu interesse pelo problema do mundo e em sua insistência em arrastar a fenomenologia de Husserl na direção de uma *cosmologia*, de uma concepção inteiramente nova e sem dúvida igualmente difícil e problemática. O tripé tempo–espaço–mundo que vimos desde o início em ação atravessa, como se sabe, mais ou menos, e mais ou menos contra Husserl e contra Heidegger, o conjunto dos escritos de Fink. Ele portanto manteve, na posterioridade de Husserl, uma possibilidade da fenomenologia que não coincide com a possibilidade heideggeriana. É já deveras surpreendente, para que fique registrado, que hoje possamos felizmente recuperá-la da absorção de todo o “movimento fenomenológica” sob a soberania única de Heidegger.

A grande questão, muito mais importante, que surge aqui é a de saber em que sentido ou como a concepção finkeana da cosmologia permanece sendo fenomenologia – considerando que ela não é redutível, como se costuma crer, à sua versão husserliana. Não seria pertinente, um pronunciamento acerca da ortodoxia husserliana, a qual, como vimos, é nesse caso manifesta e abertamente transgredida. Há, no próprio espírito husserliano, tanto uma fidelidade boa quanto uma má a Husserl: a má fidelidade diz respeito àquela dedicada ao autor como escritor e ela nada tem de fenomenológico, uma vez que bem poderia ser dedicada a um autor inteiramente diverso, sem que sua natureza fosse alterada. A boa fidelidade é dedicada a determinada maneira ou a determinado estilo de formular as questões e os problemas – i.e., se o termo ‘fenomenologia’ não é uma palavra vã –, dedicada, afinal, a determinada atenção, absolutamente nova na tradição filosófica, aos *fenômenos em sua fenomenalidade*. Está aí certamente o ponto mais difícil, uma vez que não existe nenhuma definição clara e distinta – o que seria contraditório – da fenomenalidade dos fenômenos, senão talvez uma definição negativa, algo como sua *inapreensibilidade*; nesse sentido, Husserl teve uma experiência cruel com aquilo que ele nomeou “as vivências”, os fenômenos de sua fenomenologia.

No que acabamos de ver a respeito de Fink há qualquer coisa de “especulativo” e que parece ir de encontro ao que compreendemos como fenomenologia num sentido amplo. Encontramo-lo por acaso ao tematizar a “abstração” e mesmo a “hipóstase” dos horizontes – o que talvez já se deva à influência de Heidegger. Tem-se a impressão de escapar para fora do concreto da experiência, no abstrato de “algo” (*etwas*) que funcionaria sozinho, como pudemos observar na “maquinaria” heideggeriana de *Sein und Zeit*. É curioso que tenhamos nos sentido mais próximos de Fink quando fomos tentados a traduzir *Schwingung* por intermitência (fenomenológica, pois fenomenalizante) ao reconhecer de imediato a distância. Acrescentemos: há qualquer coisa nessa *Schwingung*, nessa oscilação da quintuplicidade na unidade do tempo, que preserva algo de fenomenológico na cosmologia de Fink na medida em que ela faz “se mexer” e “tremar”, no âmago do concreto, aquilo que, sem isso, seria de fato apenas a hipóstase metafísica de estruturas supostamente transcendentais. Certamente seria necessário sistematizar e ampliar a contribuição



de Fink em relação a Husserl, elaborar em particular a articulação, faltante em Fink, da espacialização do mundo com os horizontes do passado e do futuro transcendentais, mostrando que estes ainda se referem a horizontes do mundo – ou, como pensamos, de outros mundos, no plural. Enigmáticamente, Fink deixou isso indefinidamente em construção, por razões que pertencem apenas a ele, mas que fazem parte das razões filosóficas que podemos entrever em sua complexidade.

Uma dentre essas razões, sem dúvida, e talvez a principal, se deva ao fato de que, ao começar sua reflexão pela questão do status da *Unwirklichkeit* (e, correlativamente, da *Wirklichkeit*), Fink, dotado da força de irrupção de um gênio inocente e ainda muito jovem, desde o início virou do avesso os marcos clássicos da realidade e da irrealidade e, com isso, todos os marcos da língua clássica da filosofia. É preciso nada menos que uma reelaboração arquitetônica do conjunto da fenomenologia enquanto filosofia, por meio do abandono ou da *epochè* do privilégio do eixo *wirklich/unwirklich* (real/irreal), *seiend/unseiend* (ente/não-ente), presença/presente. Muitas páginas de *Presentificação e Imagem* e de alguns inéditos que citamos aqui permanecem ainda obscuros e complexos em função dessas reviravoltas, as quais provavelmente enlouqueceriam a *linguagem* clássica de Husserl (e, em vários momentos também a de Heidegger). É representativo que Heidegger também escreva, em 1928, a respeito da temporalização e da mundanização, da *Schwingung* (no *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*) (Heidegger, 1978). Ele estava se confrontado, *mutatis mutandis*, com as mesmas dificuldades – sinal de que a fenomenologia estava, à época, à procura de uma nova linguagem (o problema retornaria em Fink em sua *VI. Meditação Cartesiana*), de uma linguagem portanto que, por assim dizer, *não realiza o transcendental (ou o existencial)*. Para essa nova realização havia somente a via, enigmática e problemática nesse contexto, da *Schwingung*, da “oscilação” do transcendental (ou do existencial). Mas mesmo isso é como a indicação de um cume último, que novamente deixa *tudo* a ser ainda pensado. Talvez esse problema tenha sido grande demais para um único homem, ou mesmo para toda uma geração. Mas se há um problema que permanece colocado para fenomenologia, é de fato este. Cabe a nós a ousadia de enfrentá-lo.

Referências

- Fink, E. (2008). *Phänomenologische Werkstatt, Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (EFGA 3/2). Freiburg: Alber.
- Fink, E. (2019). *Presentificação e Imagem*. Trad. Anna Luiza Coli. Londrina: Eduel.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik (GA 26)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Husserl, E. (2017). *Lições sobre a consciência interna do tempo*. Tradutor desconhecido. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- Fink, E. (1992/3), “Sur le concept phénoménologique de Monde” (1930 et 1934). Esquisses pour l’écrit: Monde et concept de monde, une recherche théorétique du problème (1935)”, tradução de Marc Richir. *Les cahiers de Philosophie*, 15/16, 71-88.

Recebido em 19.08.2020 - Aceito em 19.09.2020



NOTAS SOBRE O PROJETO DA FENOMENOLOGIA MEÔNTICA DE EUGEN FINK

Notes on Eugen Fink's Meontic Phenomenology Project

ANNA LUIZA COLI*

Notas sobre el Proyecto de una Fenomenología Meóntica de Eugen Fink

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

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

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

Keywords: meontic phenomenology; constitution; image; transcendental.

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

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

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



Introdução

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

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

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

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

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



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

O Problema da *Constituição* do Mundo

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

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

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

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

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

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

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

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



e indireto na segunda e última seção dessa mesma obra, dedicada à consciência de imagem. Mas seu protagonismo se firma definitivamente no texto da *VI. Meditação Cartesiana* – anunciado, certamente, já nos materiais preparatórios para essa *sexta* Meditação (cf. Fink, 1988b) – e todavia, de modo ainda mais contundente e direto, no artigo de 1933 da *Kant-Studien*, *A filosofia fenomenológica de Edmund Husserl face à sua crítica contemporânea*, no qual Fink se propõe a apresentar o equívoco de interpretar o predicado “transcendental” da fenomenologia husserliana à luz do “transcendental” do criticismo kantiano e neokantiano. É nesse artigo que Fink registra a formulação que impactou definitivamente a recepção da fenomenologia husserliana no espaço francófono⁷ que acolheu diante das ameaças da ascensão nazista na Alemanha, no qual afirma que a “questão fundamental da fenomenologia, [...] que revela sua oposição radical ao Criticismo, deixa-se formular como a pergunta pela origem do mundo” (Fink, 1966, p. 101).

De modo muito geral e meramente à guisa de contextualização do problema, podemos dizer que a fenomenologia husserliana, particularmente nesse período do final dos anos 1920⁸, pensava o problema da constituição primariamente como *constituição de sentido* (De Almeida, 1972, p. 9), o que de certa forma a desobrigava de um enfrentamento direto com a questão da origem do ser que nos aparece à consciência – da origem do *fenômeno*, portanto. No escopo dessa “ontologia formal” (Cf. Husserl, 1976) no qual o ser é aquele que recebe intencionalmente seu sentido noemático pela ação que sobre ele exerce a consciência, a questão pela origem daquilo que nos aparece enquanto fenômeno surge como um falso problema na medida em que

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

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

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

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

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



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

Tese para “*Differenz...*”: A relação entre Husserl e Heidegger pode, em última análise, ser comparada à disputa entre duas pessoas em que uma diz sobre a outra que esta teria trocado os pés pelas mãos¹¹. Ou: Husserl inicia pela análise do conhecimento ôntico, Heidegger pelo ontológico. Husserl é cego para a transcendência, Heidegger para a constituição (Fink, 2008, p. 122).

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

A Situação da Redução como Fio Condutor Transcendental

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

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

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

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

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

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



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

É importante considerar, nesse ponto, que os *Manuscritos de Bernau* representam os primeiros esboços do método de análise genético-temporal da fenomenologia, através do qual Husserl se colocara a pergunta não apenas pela constituição dos objetos intencionais da consciência, mas igualmente pela autoconstituição da estrutura transcendental-constituinte da consciência intencional¹³. Husserl explora aí, em caráter experimental, o problema do fluxo originário, da dimensão passiva da experiência e propõe uma solução de compromisso – depois revista e reelaborada (Bernet & Lohmar, 2001)¹⁴ – segundo a qual a consciência constituinte ou absoluta seria ao mesmo tempo e necessariamente tanto a consciência dos objetos temporais iminentes quanto consciência de si mesma, constituindo-se na constituição mesma dos próprios objetos intencionais.

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

O Transcendente e o Transcendental

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



claramente fenomenológico-husserliano.¹⁷ Ou seja: Fink faz um uso “mascarado” do conceito de transcendental, na medida em que compreende o *transcendental* como o resultado constitutivo do movimento de transcender a si mesmo do absoluto meôntico¹⁸, do movimento de fundação da própria esfera fundante que deve ser ela mesma meôntica na medida em que atua como fundação do ôntico, do ser, do mundo. Não é outro o sentido que Fink alega para pensar o mundo como *transcendental*, como resultado constitutivo de uma constituição da qual ele é resultado, o constituído. O mundo é já transcendental porque sua constituição é resultado do movimento do absoluto meôntico de transcender a si mesmo, de tornar-se o contrário de si mesmo. Esse é, segundo Fink, o verdadeiro sentido da *constituição*: “O Absoluto é apenas enquanto sua manifestação. Não há primeiramente o Absoluto e só então ele se manifesta (ou constitui o mundo), mas ele é na medida em que se manifesta. Assim, ‘constituição’ significa, em última instância, a manifestação ou a aparência do Absoluto” (Fink, 2008, p. 302). Nesse sentido, o absoluto é aquilo que está “eximido, liberado do ser”, o que, em latim, corresponderia ao “*solutum ab esse*” (Fink, 2006, p. 321).

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

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

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

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

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



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

Referências

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



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

Submetido em 15.07.2020 – Aceito em 16.10.2020



FENOMENOLOGIA E REDUÇÃO TEMÁTICA DA IDEIA DO SER*

Phenomenology and Thematic Reduction of the Idea of Being
Fenomenología y Reducción Temática de la Idea de Ser

Guy van Kerckhoven**

Resumo: Nesse estudo detalhado sobre a colaboração de Fink e Husserl, Guy van Kerckhoven apresenta as questões e os problemas principais da *VI Meditação Cartesiana*, cujo objetivo principal consiste na apresentação da ideia de uma doutrina transcendental do método fenomenológico. Com essa “fenomenologia da fenomenologia”, Fink chega a formular explicitamente, tomando distância de Husserl, o projeto de uma redução temática da ideia do ser e de uma ontologia fundamental, que acompanha o desenvolvimento da sua fenomenologia meôntica. O projeto é analisado por van Kerckhoven nos três momentos essenciais que compõem a sua peculiar dinâmica dialética: 1) a “*Entmenschung*” (desumanização) redutora; 2) o da “*Vermenschung*” (humanização) constitutiva 3) o da mundanização da fenomenologia transcendental (mundanização secundária).

Palavras-Chave: VI Meditação Cartesiana, redução transcendental, método, mundanização, desumanização.

Abstract: In this detailed study on the collaboration between Fink and Husserl, Guy van Kerckhoven presents the main issues and problems addressed in the *VI Cartesian Meditation*, whose primary purpose is to present the idea of a transcendental doctrine of the phenomenological method. In his attempt to develop a “phenomenology phenomenology”, Fink established the project of a thematic reduction of the idea of being and of a fundamental ontology, which ultimately lead to the development of his meontic phenomenology. This conception is analyzed by van Kerckhoven in the three essential elements that compose its peculiar dialectics: 1) the reductive “dehumanization”; 2) the constitutive humanization, and 3) the return of transcendental phenomenology within the natural world (secondary enworlding).

Keywords: VI Cartesian Meditation, transcendental reduction, method, enworlding, dehumanization.

Resumen: En este detallado estudio sobre la colaboración de Fink y Husserl, Guy van Kerckhoven presenta las principales cuestiones y problemas de la *VI Meditación Cartesiana*, cuyo principal objetivo es presentar la idea de una doctrina trascendental del método fenomenológico. Con esta “fenomenología de la fenomenología”, Fink formula explícitamente, alejándose de Husserl, el proyecto de una reducción temática de la idea de ser y de una ontología fundamental, que acompaña el desarrollo de su fenomenología meôntica. El proyecto es analizado por Van Kerckhoven en los tres momentos esenciales que configuran su peculiar dinámica dialéctica: 1) la “*Entmenschung*” (deshumanización) reductiva; 2) la “*Vermenschung*” (humanización) constitutiva 3) la mundanización de la fenomenología transcendental (mundanización secundaria).

Palabras-Clave: VI Meditación Cartesiana, reducción transcendental, método, mundanización, deshumanización.

* Referência da publicação original: Texto da palestra apresentada pelo autor por ocasião do seminário internacional de estudos sobre a *VI Meditação Cartesiana* de Fink, realizado nos dias 18-21 de abril de 1999 em Gargnano, Itália. A tradução italiana foi publicada na revista *Magazzino di Filosofia* 5 (2001), pp. 23-46, e contém as atas completas do seminário. Tradução do italiano por Anna Luiza Coli, José Fernandes Weber e Giovanni Jan Giubilato.

**KULeuven, Bélgica. Email: vankerckhovenguy@gmail.com.



I

Como enfrentar [a obra de Husserl¹, ou seja,] uma obra que não se deixa reduzir a um ou dois escritos mas, antes, confunde-se com uma vida intelectual inteiramente dedicada à renovação da filosofia ocidental, munida de um radicalismo inédito e sem precedentes? Esta questão nunca deixou de preocupar o jovem Eugen Fink – e todavia não tanto como uma questão formal, relativa à escolha de uma atitude a ser adotada, de certa afinidade ou aversão, a se expressar e a se afirmar em relação a Husserl, mas como uma questão que envolvia a própria base de sua existência e obcecava incessantemente o seu espírito.

Levando em consideração apenas os textos escritos por Fink antes da guerra, publicados na coleção *Proximidade e Distância. Ensaios e conferências fenomenológicos* (cf. Fink, 1976), e sobretudo *A ideia da filosofia transcendental em Kant e na fenomenologia* de 1935 (cf. Fink, 1976, pp. 7-44), *O desenvolvimento da fenomenologia de Edmund Husserl* de 1937 (cf. Fink, 1976, pp. 45-74) e o artigo inédito em sua homenagem póstuma, de julho de 1938 (cf. Fink, 1976, pp. 75-97), a preocupação fundamental e profunda que neles se exprime diz respeito, sem dúvida, ao que acabo de indicar. Não se trata, neste caso, de uma compreensão hermenêutica, do significado da obra tal como o autor [Husserl,] a tenha entendido originalmente, ou do significado que se desenvolveu ou mesmo se transformou à medida que sua obra foi sendo concluída. Pelo contrário, trata-se de um sentido a ser interiorizado, um sentido que não deve ser construído ou reconstruído, mas retomado, para que a plena liberdade intelectual possa ser mantida. É o sentido do momento da “*Entscheidung*”, da resolução - ou melhor, para permanecer fiel ao significado da palavra alemã e ao que ela implica: o momento da superação da cisão, da de-cisão², daquele novo e diferente começo que todavia traz consigo e ao mesmo tempo parte de uma cisão, de uma divisão.

Ora, ao contrário de outros fenomenólogos, Fink debruçou-se longamente sobre este instante e este momento de decisão. E nesse sentido, sem dúvida tanto pelas circunstâncias particulares da sua vida privada, como pelo envolvimento filosófico sincero com [o desenvolvimento da fenomenologia husserliana, ou seja, com] um processo intelectual do qual ele não foi o ator principal – a de-cisão se realizou de forma metódica, permanecendo no centro da obra de Husserl. Mas não é de modo algum certo que este novo e outro começo da fenomenologia anunciado por ele já não fizesse sentido fora da divisão que ele introduzira no processo filosófico de Husserl.

É extremamente raro, em filosofia, poder testemunhar esses momentos decisivos: ou eles são produzidos de forma repentina, como uma mudança brusca, tal qual um terremoto no interior de uma obra que é então, nesse caso, julgada como uma obra “nova” ou “inaugural”; ou tais momentos nos são inacessíveis, visto que acontecem num lugar secreto da pessoa, longe dos olhares e dos escritos, sem deixar nenhum vestígio aparente. As *Meditações Cartesianas* (cf. Husserl, 2013), a *VI Meditação Cartesiana* (cf. Fink, 1988a) [escrita por Fink, muito embora sob a incumbência de Husserl] e os textos a elas relativos (cf. Fink, 1988b) são uma exceção a esta regra à qual toda renovação em filosofia parece obedecer. Assistimos a um evento incandescente que, a uma só vez, une um “esforço criativo” a um “impulso explicativo” – uma mistura de “*Schaffen*” [criação] e “*Explication*” [explicação].

Explicação, claro, do sentido da filosofia ao qual a fenomenologia aspira; uma explicação certamente urgente, já que esse sentido é objeto de perigosas “meta-compreensões”; uma explicação que serve para reajustar, se necessário, o ângulo da fenomenologia, para lançar luz sobre o objetivo final que ela pretende alcançar. O texto desenvolve com infinita precisão e regularidade o caminho das meta-compreensões consecutivas que fazem da *VI Meditação Cartesiana* o que Kant chamou de “*Negativlehre*” [“doutrina do negativo”]: uma disciplina da razão fenomenológica através da negação daqueles pressupostos que estão na base de seu uso equivocado ou excessivo.

E criação, sem dúvida, uma vez que, diante do seu verdadeiro e último propósito, a fenomenologia ficava afundada, enterrada na ingenuidade proveniente tanto das atitudes naturais e das ciências positivas quanto da própria tradição filosófica. Era necessário, portanto, que a própria fenomenologia renovasse o sentido de sua ação filosófica, que reexaminasse tanto seu ponto de partida quanto o método utilizado até aquele momento; que descobrisse e revelasse as restrições e as limitações do seu estilo analítico, desenvolvendo estratégias que lhe permitissem ir mais longe. Por esta razão, a *VI Meditação* se apresenta como uma

1 O texto original, tal como publicado em forma de ata do *Seminário Internacional de Estudos sobre a VI Meditação Cartesiana de Eugen Fink*, não compreende a totalidade do contexto em que a conferência de Guy van Kerckhoven foi feita, qual seja, o contexto de uma leitura específica do confronto entre as ideias de Fink e Husserl, tal como constituintes do pano de fundo da *VI Meditação*. Por meio de pequenos acréscimos ao texto (como, nesse caso, a referência direta à obra de Husserl), a presente tradução pretende compensar minimamente a ausência de referências textuais ao contexto de debate. Esses acréscimos serão assinalados [entre colchetes]. [N.T.]

2 A palavra alemã *Ent-Scheidung* é composta pelo substantivo *Scheidung*, divisão, cisão, e pelo prefixo “*Ent-*” que, apesar da variedade de sentidos pode, nesse caso, ser tomado aos moldes do prefixo “*des*” ou “*de*” em português, indicado que a decisão (a *Entscheidung*) é o momento em que a cisão das alternativas cessa. [N.T.]



crítica à primeira (e ingênua) fenomenologia das *Meditações Cartesianas*, e talvez mesmo como uma crítica fundamental ao estilo da análise “intencional” da fenomenologia transcendental enquanto tal – sem pressupor, todavia, que fosse impossível encontrar traços de uma fenomenologia não-intencional no âmago da obra de Husserl.

É evidente que o esforço inicial de enfrentar uma obra como a legada por Husserl foi mais que audacioso, e que a decisão existencial de Fink de seguir um caminho que o conduziu à sua própria autonomia filosófica não foi isenta de riscos, já que comprometia a pessoa e não apenas o sujeito filosófico. Sem querer duvidar da autenticidade do esforço, comparável ao esforço do próprio Husserl em renovar a experiência do início de sua fenomenologia transcendental, e considerando que os seus destinos [de Husserl e Fink] tenham se cruzado num nó inextricável durante muitos anos, talvez seja útil, se não mesmo preferível (antes de reduzir o problema a uma única questão, ou de expô-lo apenas nos termos do texto filosófico estabelecido, ou mesmo antes de seguir o curso dos acontecimentos que constituem o contexto imediato de um texto filosófico nascente) deter-se por um momento na estratégia básica, na forma como a obra husserliana é abordada e acompanhada por Fink.

Foi somente depois dos muitos anos passados com Husserl, na primavera de 1940, que Fink, em um texto intitulado *Elementos para uma crítica a Husserl* (relativo ao projeto de um *Tratado sobre a pesquisa fenomenológica*)³ foi capaz de capturar completamente, e com grande lucidez, o significado da abordagem husserliana. Cito uma tese que me parece mais do que instrutiva, até mesmo decisiva. Fink escreve:

34. É mais fácil discutir os “métodos” explícitos de uma filosofia do que as atitudes e as disposições fundamentais que estão, de certo modo, ainda pendentes e que ainda não foram condensadas num método, as quais formam, por assim dizer, a atmosfera de um filosofema, daquele conjunto quase incompreensível de pressupostos tácitos.

É inegável o fato de que o esforço de Fink em enfrentar o trabalho de Husserl não diga originalmente respeito aos métodos já estabelecidos pelo próprio Husserl, a saber: a análise intencional estática, a análise intencional genética, e a análise da história sedimentada dos sentidos.

A *VI Meditação Cartesiana*, intitulada *A ideia de uma teoria transcendental do método* ou ainda, se quisermos ser mais cautelosos e reservados, mantendo-nos mais próximos do original alemão e distanciando-nos da força cativante do espírito das línguas neolatinas, *A ideia de uma doutrina [Lehre] do método transcendental*,⁴ não propõe simplesmente uma reflexão sobre os métodos já implementados na primeira fenomenologia das *Meditações cartesianas*. Ela nos oferece o acesso a um campo em que as influências não se restringem aos limites de um método que pode ser deduzido por si mesmo. Este campo, que o próprio Husserl nunca deixou de anunciar, desde suas *Meditações*, não como um solo estável de determinações infinitamente progressivas, mas como uma terra ainda desconhecida da fenomenologia transcendental, é o campo da “historicidade transcendental”. Campo este que, com efeito, pertence à segunda fenomenologia e é caracterizado por um modo de ser constantemente em espera, por suas posições flutuantes e atmosféricas, perante as quais os pressupostos silenciosos que estão em jogo na primeira fenomenologia estão destinados ao naufrágio.

Visto que não se trata absolutamente de uma “teoria”, de um método já definitivamente estabelecido, e visto que o método transcendental em questão ainda nada tem de estável e fixo, mas se encontra, antes, em um estado inicial do caminho para si mesmo, Fink escreverá que a ideia de uma doutrina [Lehre] do método transcendental “precede” a si mesma, que ela “se pressupõe”. Assistimos, portanto, a um processo de cristalização da ideia de um método transcendental através de um procedimento dirigido ao próprio método, e não a uma influência teórica baseada na ideia de um método transcendental já bem definido, e que repousa sobre si mesmo. Por esta razão, talvez seja prudente evitar a confusão entre “doutrina” e “teoria”, especialmente porque Fink insiste no fato de que a primeira pertence a uma estrutura da compreensão [Verstehen] fenomenológico-transcendental e ao seu autocondicionamento [Selbstbedingtheit], enquanto a “teoria” tem, por sua vez, um teor incondicional [unbedingt], e não se refere à compreensão, mas ao conhecimento [Wissen] Sinal precursor do fato de que tanto o *logos didonai* da fenomenologia transcendental, quanto a ação de dar sentido à fenomenologia, e desta de dar sentido a si mesma, foram revirados.

Se esta primeira forma de enfrentar a obra de Husserl não diz respeito a uma vontade de inverter os métodos explicitamente empregados aí, a fim de trocá-los por um outro método igualmente já concluído, mas, antes, diz respeito a uma vontade de escavar mais afundo, a fim de alcançar o que nessa obra pode ser considerado como uma atitude flutuante, como um arquejo ofegante, um fenômeno de puro “ambiente”, no qual um sopro pudesse ser aí ouvido (teríamos que reler os artigos já citados de Fink sob esse prisma), a segunda [forma de enfrentar a obra de Husserl] consiste em uma cristalização dos pressupostos

³ Do *Tratado sobre a pesquisa fenomenológica* conservam-se, no *Arquivo-Fink*, pelo menos três esboços da introdução e da estrutura planejada para seu conteúdo. A sequência do manuscrito, como anota Fink em um bilhete, preservado junto ao manuscrito original, “foi perdida no verão de 1940, em consequência da deflagração da guerra na Bélgica”. Cf. infra a tradução e a apresentação dos *Elementos para uma crítica a Husserl* neste Dossiê. [N.T.]

⁴ O autor se refere ao título da tradução pioneira da *VI Meditação* para o francês, realizada por Natalie Depraz: *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode* (cf. Fink, 1994), no qual a palavra em alemão “Lehre” foi traduzida por *teoria*, ao invés de por *doutrina*, como ele aqui sugere. [N.T.]



intangíveis, tacitamente em ação na fenomenologia transcendental. Estamos nos encaminhando na direção daquilo que pertence à projeção – ao *Entwurf* – da ideia de um método transcendental para a fenomenologia. A cristalização dos pressupostos intangíveis e tácitos tem a intenção de delimitar e circunscrever a “situação” a partir da qual a “projeção” pode se projetar. Esta afinação dos pressupostos fundamentais da fenomenologia transcendental através dos seus métodos operacionais é executada com a finalidade de atingir os limites do poder filosófico que ela exerce. Se o *Ent-Wurf*, a pro-jeção da ideia de um método transcendental para a fenomenologia não pode ser definida pelo mero traçar dos seus limites, isso se deve ao fato de que ele anuncia uma mudança fundamental de plano, um des-encerrar, uma *Ent-schränkung*,⁵ no sentido de uma abertura da própria fenomenologia transcendental. Precisamente sobre este ponto de des-encerramento da fenomenologia transcendental, os *Elementos para uma crítica a Husserl* nos oferecem pistas preciosas. Quero citar umas das teses mais significativas:

3. A recondução da pesquisa fenomenológica à filosofia (minha exigência!); o antagonismo entre especulação e análise só pode ser fecundo caso o conceito especulativo inaugure a condição de possibilidade da compreensão analítica.

4. A concepção husserliana do estilo descritivo-analítico é determinada por seu preconceito a respeito da tradição especulativa da filosofia (especulativo = formal = abstrato = primazia do conceito = distância da intuição!).

10. [...] Exame das pressuposições dos métodos que têm por objetivo a “ausência de pressuposições”, por exemplo, exame do método da redução fenomenológica. No caso de Husserl: algumas obviedades são fixadas em uma metodologia que, em si mesma, não é transparente quanto aos seus principais preconceitos e pressuposições. Uma forma mais radical de redução como *desideratum*: exame das posições [*Setzungen*] que se realizam nos conceitos originalmente alumiantes, que iluminam de modo originário.

21. A exigência de um estilo analítico para a filosofia diz respeito à exigência de uma consciência de simultaneidade infinitesimal, uma espécie de onisciência finita, uma atualidade permanente da cognição, primazia da cognição [*Erkennen*] sobre o saber [*Wissen*].

26. [...] A fenomenologia de Husserl não tem nenhuma ligação autêntica com a metafísica (no sentido da “projeção ontológica”) nem com a história da metafísica; contudo, ela não diz respeito apenas a uma rejeição da metafísica, mas a uma má interpretação.

31. Husserl absolutiza a aparição, fixa-a como absoluta, elimina o ente em si, cancela a transcendência do além-do-humano (do *theion*) e estabelece a subjetividade finita como absoluta.

32. A filosofia do Husserl não conhece a *metaphysica generalis*, ou seja, a teoria dos conceitos que iluminam de modo originário. A filosofia do Husserl pertence à tendência moderna da expulsão do ente-autêntico do âmbito do questionamento humano, pertence, portanto, à situação do orgulho do ser humano de si mesmo enquanto “sujeito cultural autônomo”.

Somos testemunhas, aqui, em termos inequívocos, de uma mudança de perspectiva que conduz a fenomenologia transcendental como um todo a um projeto novo, de teor essencialmente ontológico. Pode-se dizer que Fink chega até aqui ao confrontar à fenomenologia transcendental de Husserl uma postura filosófica que ao mesmo tempo descobre um campo completamente liberto dos pressupostos fundamentais da fenomenologia transcendental. Este campo, referido a uma ontologia fundamental ou, como o Fink preferiu denominá-lo, campo da “*experiência ontológica*”, será o tema dos primeiros estudos finkianos no pós-guerra,⁶ dedicados sobretudo a Hegel e a Heidegger. Tais estudos extinguem progressivamente o universo das “construções” fenomenológico-transcendentais que, numa doutrina do método transcendental para a fenomenologia, tem precisamente a tarefa de responder às questões – inteiramente legítimas – colocadas por uma fenomenologia de tipo existencial. Este campo não está, portanto, totalmente separado da fenomenologia transcendental, uma vez que, para Fink, o universo dos “conceitos priori do ser” justamente inaugura as condições de possibilidade da compreensão analítica própria à fenomenologia transcendental. Neste sentido, se o que se esboça aí é da ordem de uma ruptura com a fenomenologia transcendental de Husserl, de uma *Ent-schränkung* disposta a romper com os limites desta fenomenologia, esta *Ent-schränkung* não seria possível sem a própria fenomenologia.

Defrontar-se com Husserl, sobretudo no âmbito de seus próprios projetos de fenomenologia trans-

⁵ A “*Ent-Schränkung*” seria literalmente uma “des-limitação”, o contrário da limitação e, portanto, algo como uma ‘abertura’, uma ‘expansão’. Pela estranheza do neologismo deslimitação, mas principalmente por sua proximidade com o termo ‘delimitação’ – sinônimo, portanto, de ‘limitação’ –, optamos pelo termo ‘desencerramento’. [N.T.]

⁶ Cf. p. ex. a palestra *Sobre o problema da experiência ontológica* apresentada pelo Fink em 1949 no Primeiro Congresso Nacional de Filosofia de Mendoza, Argentina (cf. Fink, 2020). [N.T.]



cedental, percorrendo seu caminho até chegar aos problemas mais importantes da “historicidade transcendental” e da “subjetividade absoluta”; logo, tendo que alterar os fundamentos, reposicionar-se sobre o campo de uma ontologia fundamental dos conceitos apriori do ser, dos conceitos que iluminam de modo originário, os quais excluem o campo daquilo que se poderia oferecer como fenômeno à fenomenologia transcendental: eis aí toda a complexidade da situação filosófica de Fink naquele ponto de viragem no qual ele teve de repensar, para si próprio, a filosofia de Husserl.

Se a ideia de um método transcendental para a fenomenologia é instável e de alguma forma chega mesmo a nos perturbar, isso talvez se deva ao fato de que a transcendência que se deixa conceber aí não é pensada apenas a partir de fenômenos, nem colocada ao lado dos noumenos [*noumena*], mas é, não sem esforço, tomada por objeto de uma investigação que parte do mistério do ser do mundo que se oferece a nós.

II

Se nos atermos àquilo que, segundo Fink, a ideia de um método transcendental para a fenomenologia traz consigo – seja em seu desdobramento sobre a obra de Husserl, seja enquanto projeto que ultrapassa essa obra – notamos que essa ideia consiste, por um lado, em uma contestação e, por outro, em uma proposta.

A primeira diz respeito à contestação – já presente nos primeiros esboços para uma “Obra sistemática da fenomenologia” (cf. Fink, 1988b, p. 3-105), elaborados em Chiavari em 1930 e a seguir discutidos em detalhes com Husserl em dezembro do mesmo ano e no início de 1931 – de qualquer interpretação da fenomenologia transcendental que a reconduza a uma espécie de “antropocentrismo idealista”. Nesse caso, a fenomenologia transcendental trataria simplesmente da “imanência humana” e das “ideias” que nela surgem, ou seja, das estruturas eidéticas da consciência (como aponta Husserl nas *Ideias*), livres de quaisquer problemas relativos à individuação da consciência, entendida como individuação particular. Nesse sentido, o campo de ação da fenomenologia transcendental seria limitado ao problema da transcendência do mundo, considerado a partir da imanência da consciência livre de sua própria autoaprecepção mundanizante e individualizadora) e dos fenômenos puros (ou “reduzidos”) da consciência imanente enquanto “dados intencionais” a serem sucessivamente analisados em sua estrutura noético-noemática. O mundo seria assim um *Gegenstandsfeld*, um campo de objetos e de suas diferentes formas de pré-doação, a ser descoberto com base numa forma de relação intencional de fundamental importância para uma “teoria fenomenológica do conhecimento”, qual seja, a modalidade intencional absolutamente originária da *presencialidade*.

Tal interpretação da fenomenologia transcendental como analítica da consciência humana “reduzida”, ou seja, da consciência humana liberada de suas próprias autoaprecepções mundanizantes e objetivadoras e, além disso, submetida à redução eidética que identifica as estruturas gerais e invariantes da consciência pura imanente, poderia vir a ser gravemente exposta à crítica e à acusação de acessar *uma* única camada abstrata da “concreção da totalidade da existência” da subjetividade. Segundo essa crítica (formulada por Heidegger e retomada por Fink), na medida em que está centrada na experiência interna ou imanente, e em seu campo temático, a fenomenologia transcendental considera apenas “uma estrutura” ou “uma camada” do humano concreto, perfilando-se, assim, como uma “fenomenologia formal”. A fenomenologia transcendental seria sustentada por um “metodismo excessivo” e pela tendência a assegurar para si mesma um ponto de partida inquestionável: o da existência apodítica que regula a esfera da existência puramente imanente.

Esta crítica – e a urgência da sua refutação – não pode ser subestimada, uma vez que obriga tanto Fink como Husserl a *repensar e redefinir* desde o início o sentido da redução fenomenológico-transcendental e a considerar, como escreve Fink no plano preparatório para a obra sistemática, “uma explicação temática da ideia da redução fenomenológica” (Fink, 1988b, p. 6). Tal explicação, de fato, dá origem a uma “fenomenologia da redução fenomenológica” que se deixa antever já no esboço da parte inicial de uma *Introdução à fenomenologia* de 1930 (Fink, 1988b, p. 10-105), que se encontra igualmente nas reformulações e elaborações do texto da *I Meditação* de Husserl (propostas por Fink no verão de 1931 e no outono de 1932) (Fink, 1988b, pp. 119-133; 158-219), e que é concluída nos primeiros parágrafos da *VI Meditação Cartesiana* (especialmente nos parágrafos de §2 a §5).

De acordo com o plano sistemático, esta explicação “temática” da redução fenomenológica se opõe a uma realização meramente “indicativo-formal” da redução transcendental. Enquanto realização “efetiva”, ela deve romper definitivamente com o antropocentrismo, deve definir a si mesma como estando apoiada sobre a “totalidade da existência”, sobre os elos estruturais da vida e não apenas sobre os elos intencionais da consciência perceptiva ou aperceptiva. E essa explicação temática da redução transcendental, em sua realização efetiva, já é renunciada na introdução da sua tese de doutorado, intitulada *Presentificação e Imagem* (Fink, 2019), nos termos da “situação projetiva existencial” da redução fenomenológica. Todavia, a explicação temática da ideia da redução fenomenológica não atinge uma exposição literária satisfatória na *VI Meditação*. Citemos aquilo que escreve Fink ao final do parágrafo 5:

Não pudemos ainda obter, desse modo, uma noção mais concreta da tarefa a ser realizada por uma fenomenologia da redução fenomenológica. Mas ficou claro, afinal, que somente a objetificação do reduzir, i.e., a tematização explícita do acontecimento transcendental que ocorre sob o título de ,re-



dução transcendental', pode alcançar uma compreensão satisfatória, que não apenas tem disponível uma resposta apropriada a todas as objeções e ponderações, mas que também torna possível uma apresentação literária da redução que seja transparente e dotada de compreensibilidade transcendental. (Fink, 1988a, p. 53).

O que impede o desenvolvimento do projeto existencial de redução fenomenológico-transcendental, destinado a superar o suposto antropocentrismo idealista da fenomenologia transcendental, não é outra coisa senão aquela esfera – expressamente excluída por Husserl da fenomenologia pura ou reduzida – que diz respeito aos problemas da *individuação*, do ego “modal-situacional” e das estruturas da sua *Befindlichkeit*, da situação em que se encontra.

Na fenomenologia da redução fenomenológica dever-se-ia, portanto, concretizar o modo como ocorre o “acontecimento transcendental” da redução fenomenológico-transcendental do ser humano histórico-concreto em seu estar-no-mundo diante dessas estruturas globais da vida humana concreta, diante desse conjunto das instâncias [*Instände*] – incorporações, acumulações. Esse “acontecimento transcendental” da redução fenomenológico-transcendental diz respeito, em primeiro lugar, à *epoché*, à *Welteinklammerung*, à colocação do mundo entre parêntesis, mas diz respeito sobretudo à sua possibilidade de se tornar “universal”. Como não se limitar à colocação entre parênteses dos objetos que nos são dados previamente, de um campo de objetos (do qual faço parte), com o intuito de fundi-los a seguir com os atos objetivadores intencionais que partem de uma “região” de consciência pura, muito distinta, mas mesmo assim concebida como “uma pequena parte do mundo”, resguardada da maré das incertezas como se fosse uma pequena ilha da autoevidência imediata e indubitável?

A este problema do antropocentrismo idealista acrescenta-se aquele de sua errônea interpretação especulativa.⁷ Esta última se refere não tanto ao momento da *epoché*, da *Einklammerung* no processo de redução fenomenológico-transcendental, mas ao momento específico da “redução”, da *Zurückleitung* (do conduzir de volta), da ascensão até uma subjetividade “transcendental” em sua *Vor-weltlichkeit*, em sua pré-mundanidade: (ou seja, até o *ego puro*). O que é aqui questionado [por Fink], diz respeito a um momento preciso do procedimento fenomenológico, ou seja, àquele processo que, a partir da redução eidético-psicológica, chega a uma redução “transcendental” específica. Ao invés de se contentar com o fato de que o tema da fenomenologia transcendental seria, na verdade, “a interioridade humana”, e portanto de “analisá-la psicologicamente”, o fenomenólogo modifica o sentido de suas análises “na atitude abstrata dirigida à ‘camada de consciência’ do humano que existe concretamente” por meio de uma interpretação especulativa absolutamente construtiva. Assim, ele transforma a antecedência da consciência a respeito do ente do qual faz a experiência em uma antecedência ontológica. O ponto-chave dessa construção especulativa, que substitui a *Erkenntnisvorgängigkeit* [antecedência de conhecimento] pela *Seinsvorgängigkeit* [antecedência ontológica, de ser], consiste naquela “experiência de aniquilação do mundo” que fingiria não abalar a subjetividade transcendental, o ego pré-mundano que seria, portanto, “absoluto”.

A errônea interpretação especulativa da fenomenologia transcendental, própria do antropocentrismo idealista, baseia-se portanto na *Seinsvorgängigkeit* atribuída ao ego puro ou transcendental, pré-mundano – o ego das chamadas atividades de “constituição” do mundo. Nesse ponto, a argumentação de Fink se torna extremamente sutil, e se encontra num ponto de virada absolutamente decisivo. A antecedência ontológica, atribuída à subjetividade transcendental constitutiva, não diz respeito a uma antecedência ontológica munda-no-ôntica. A antecedência puramente intencional da consciência não é negada ao tomá-la por uma consciência “constitutiva”: ela é tão simplesmente submetida a uma interpretação e a um esclarecimento transcendentais. A experiência interna ou imaneente não consiste em seu caráter de evidência apodítica de si mesma, transformada em “ser absoluto”.

Em que consiste, nesse caso, esse esclarecimento e essa interrogação transcendentais? Sua importância reside na distinção introduzida por Fink entre o “ser ôntico-mundano” e o “pré-ser [*Vor-Sein*], não-mundano e não-ôntico”. O ser da imanência da consciência mundana apodítica é precedido, de modo constitutivo, pela subjetividade transcendental. Mas “esta antecedência constitutiva [*konstitutive Vorgängigkeit*] não pode ser compreendida a partir do fio condutor de uma relação de dependência ôntico-mundana” (Fink, 1988a, p. 53).

Esse sentido de antecedência não pode ter a forma da antecedência de um ser mundano que precede outro. O sentido do “ser absoluto” da subjetividade transcendental deve ser diferenciado de qualquer sen-

⁷ Esse trecho faz uma referência direta à passagem da *VI Meditação Cartesiana* (1988a, p.52), na qual Fink trata da objeção feita pelos críticos da fenomenologia transcendental, segundo a qual ela, por meio da redução que ultrapassa a esfera psicofísica do ser transcendental em direção à subjetividade transcendental como constituinte do mundo e, portanto, absoluta, seria uma mera construção especulativa. Isso evidentemente não corresponde ao sentido filosófico do termo ‘especulativo’ que é próprio à proposta – em grande medida, especulativa – de Fink, para o qual tanto a construção fenomenológica quanto a lógica especulativa de inspiração hegeliana assumem um papel fundamental. O projeto finkeano de uma fenomenologia meôntica é muitas vezes referido pelo próprio Fink como um pensamento especulativo, o que deve ser compreendido num sentido hegeliano, e não num sentido de emprego vulgar do termo ‘especulativo’, referido correntemente a um “devaneio da razão” para além da realidade factual. Para o projeto de uma fenomenologia meôntica e sua referência como especulativa, cf. Fink, 2008, em especial os seguintes fragmentos: “As determinações do ‘Absoluto’ em Hegel como ‘razão’, em Husserl como ‘consciência constitutiva’ são ‘determinações especulativas’. Para Hegel, a fenomenologia do espírito é o caminho do espírito finito ao saber absoluto; para Husserl, ‘fenomenologia transcendental’ – desdobramento da redução” (p. 72), e “Dialética no sentido de Hegel é pensamento me-ôntico. A diferença entre uma elocução habitual e uma ‘especulativa’ é mesma que existe entre uma elocução ôntico-ontológica e uma meôntica” (p. 106). [N.T.]



tido de ser concebido a partir da mundaneidade e, portanto, só pode ser pensado como estando livre da ordem do ente enquanto tal. Numa formulação muito significativa, encontrada por Ronald Bruzina nos manuscritos inéditos, Fink escreve: *Absolutum esse = solutum ab esse* (cf. Fink, 2006, p. 321).⁸ “Ser absoluto” significa “ser absolvido” ou “estar livre” da ordem do ser do ente-mundano.

O projeto de ontologia constitutiva que assim se anuncia e que começa a tomar forma a partir da superação da interpretação antropocêntrico-idealista da fenomenologia transcendental, ao refutar sua errônea construção especulativa, revela que a “projeção existencial” da redução transcendental fenomenológica só é possível se acompanhada por uma “redução temática da ideia de ser” em uma simultaneidade coordenada. Esta redução expressa a intenção de distinguir a pré-mundaneidade e a subjetividade transcendental constitutiva de toda forma de identificação apressada com uma subjetividade mundano-humana que esteja “no mundo”. O sentido da antecedência da subjetividade transcendental constitutiva do mundo é radicalizado numa direção que não nos permite identificá-la novamente à subjetividade mundano-humana em relação a um mesmo conceito de ser. Isso é já um importante sinal precursor de certa *Aufhebung* (suprassunção), senão de uma verdadeira interrupção da *síntese da co-incidência* que, segundo Husserl, reúne regularmente ego transcendental e ego empírico. E de fato não estamos seguros de poder chamar a subjetividade transcendental “absoluta” em questão ainda de “eu”.

III

Vejam agora o outro extremo do procedimento que Fink inscreveu na ideia de um método transcendental para a fenomenologia e desenvolveu com grande cautela. Aqui não se trata tanto de refutar uma interpretação antropocêntrico-idealista da fenomenologia transcendental; o que interessa a Fink é, antes, propor *uma nova forma do seu idealismo transcendental*. O idealismo transcendental da fenomenologia – esta é a surpreendente proposta apresentada no parágrafo 12 da *VI Meditação* – é um *idealismo constitutivo*, ao qual, no entanto, pertence uma tese ontológica com um significado completamente novo. A análise dessa tese ontológica, referente ao idealismo transcendental-constitutivo da fenomenologia, opõe-se tanto ao idealismo “mundano” quanto ao realismo filosófico, visto que ambos, por suas respectivas naturezas, permanecem na situação “mundana”. A esse respeito é interessante observar como esta estratégia expositiva será logo retomada no artigo publicado em 1933, na revista *Kant-Studien*, sobre *A fenomenologia de Edmund Husserl frente às críticas contemporâneas* (Fink, 1966, p. 79-156), não tanto na forma mas certamente no que diz respeito ao sentido interno da firme refutação tanto do idealismo antropocêntrico quanto de sua interpretação erroneamente especulativa – realizada através de uma concepção de idealismo transcendental cuja “própria ideia é absurda” segundo Fink (1988a, p. 178) – ao quais normalmente se opõe um realismo filosófico natural.

O idealismo mundano argumenta “aos moldes de uma reflexão universal sobre a doação dos entes à nossa (i.e., minha) experiência” (Fink, 1988a, p. 175). E, ao final de “investigações concretas e sistemáticas acerca do referimento universal de todo ente às modalidades subjetivas de doação” (Fink, 1988a, p. 176), ele chega à conclusão que “justamente o sentido do ser do mundo deve ser deduzido do fato de que o mundo é o que é apenas enquanto unidade universal de validade da nossa vida que aí crê, aí experimenta e aí intenciona” (Fink, 1988a, p. 176). Aceitar um mundo em si, “por trás” do mundo que nos é dado e que é atestado na nossa experiência através de vivências constantemente confirmadas significaria, aos olhos desse idealismo mundano, “uma duplicação absurda do ente”. A hipótese de outro mundo “por trás” do mundo que nos é dado é inútil. Esse idealismo, portanto, chega à tese segundo a qual “o ser do mundo exterior tem, em princípio, apenas o sentido de um correlato de vivências subjetivas que intencionam e conservam o ser” (Fink, 1988a, p. 176).

Frente ao idealismo, o realismo filosófico não contesta a tese segundo a qual “a ideia do ser é inseparável da ideia de sua acessibilidade”, “o ente é inseparável do dado” e, portanto, é “o correlato da nossa vida de experiência” (Fink, 1988a, p. 176). Mas o sentido de ser do ente não se esgota nesta relação com a vida da experiência. O ser do ente não depende onticamente da nossa existência, mesmo que o seu conhecimento só seja possível dentro da nossa vida de experiência. Assim, o realismo filosófico afirma que “o referimento de experiência do ente ao sujeito cognoscente não exclui e, se bem compreendido, ao contrário, justamente inclui a independência ôntica do ente em relação à vida que o experimenta” (Fink, 1988a, p. 176). O realismo filosófico tem aqui a função de refutar a interpretação especulativa do idealismo mundano, que transformaria a antecedência de conhecimento em uma antecedência ontológica, como vimos.

Ora, o idealismo transcendental-constitutivo da fenomenologia está, segundo Fink, *separado do idealismo mundano por um abismo*, embora tenha “o mesmo teor de pensamento do idealismo anteriormente mencionado” (Fink, 1988a, p. 177). Por outro lado, o idealismo transcendental-constitutivo da fenomenologia não nega as conquistas do realismo filosófico. Nesse sentido, ele não elimina “os caracteres de doação do ente à experiência humana, tais como a independência, a autonomia, etc.” (Fink, 1988a, p. 177) e, assim, o idealismo transcendental-constitutivo “não transforma o mundo exterior em um produto da criação humana”. Mas, por outro lado, ele não compartilha a mesma base nem com o realismo filosófico, nem com o idealismo mundano.

⁸ A citação completa do fragmento é a seguinte: “A consciência absoluta, enquanto extramundana, não pode deter absolutamente nenhum ser, ou, dito de outro modo, a pergunta pelo ser só pode ser significativamente colocada no contexto do mundo. A absolutidade da consciência transcendental é *absolutum ab esse*. *Absolutum esse = solutum ab esse*”. (N. T.)



Fink descreve a base comum do idealismo mundano e do realismo filosófico como “a conduta empírica pré-teórica do humano em relação ao ente” (Fink, 1988a, p. 177). E acrescenta: “ambos permanecem presos a uma ingenuidade nunca por eles tematizada, a saber, no horizonte do mundo” (Fink, 1988a, p. 177). A base comum ao idealismo mundano e ao realismo filosófico é definida como a “situação intramundana”, constituída pela relação entre “transcendência intramundana” e “sujeito intramundano”, “relação intramundana sujeito-objeto”, ou *relação “do sujeito humano mundano com o mundo exterior”* (Fink, 1988a, p. 177). Para Fink, portanto, não há dúvida alguma de que esse idealismo mundano corresponda ao antropocentrismo idealista, e de que o realismo filosófico, ao qual ele apela, possa ajudar na refutação de sua interpretação especulativa equivocada. O idealismo mundano produziria, de fato, “uma absolutização da consciência (de uma camada abstrata do ser humano concreto)” e, portanto, uma pura “filosofia da imanência” (Fink, 1988a, p. 177).

Somente conhecendo melhor esta base em comum intramundana de realismo e idealismo, essa situação fundamental na qual nenhum dos dois transcende “o horizonte do mundo”, podemos medir o verdadeiro alcance da tese “ontológica” do idealismo transcendental-constitutivo da fenomenologia, proposta e introduzida por Fink. Ao mesmo tempo, Fink é claramente consciente das dificuldades.

Ambos, todavia, tanto o idealismo quanto o realismo, concordam sobre o fato de que eles têm sua origem na atitude pré-teórica do humano em relação às coisas com as quais lida, que experimenta, que conhece, que define de modo mais preciso, sobre as quais ele pode estar enganado, que são comprovadas por experiências unânimes, etc. Essa atitude humana pré-teórica, baseada em uma confiança imediata nas coisas, não é em si mesma nem “idealista” nem “realista”, não duvida do ser do mundo exterior nem espera dele uma comprovação. Essa atitude é o que chamamos de atitude vital imediata da subjetividade humana que habita o mundo e nele atua de modo prático. Mas essa postura como um todo se torna questionável quando surge o problema ao qual tanto o idealismo quanto o realismo pretendem oferecer uma resposta. Um como o outro – embora eles já não estejam nessa imediatividade vital da confiança originária no mundo – tematizam essa imediatividade segundo elementos que devem ser argumentativamente analisados, a fim de tornar suas teorias convincentes no retorno à atitude pré-teórica.” (Fink, 1988a, p. 175).

O abismo que separa o idealismo transcendental-constitutivo da fenomenologia do realismo e igualmente do idealismo mundano se revela no fato de que a fenomenologia abala definitivamente essa base comum a eles. O idealismo transcendental-constitutivo coloca em questão, portanto, a própria “situação intramundana” enquanto tal.

E é precisamente aqui que a perspectiva anteriormente evocada de uma “situação de projeção existencial” da redução fenomenológico-transcendental adquire todo o seu peso e todo o seu significado. Mesmo que, no contexto de uma “teoria do conhecimento”, tanto o idealismo quanto o realismo já não se encontrem mais totalmente imersos na familiaridade originária do mundo, na imediatividade da vida, eles ainda assim questionam e analisam o comportamento pré-teórico da experiência que liga o homem ao mundo exterior. A redução fenomenológico-transcendental, por outro lado, causa uma ruptura muito mais radical, que abala inteiramente aquela familiaridade originária do habitar o mundo que é própria da subjetividade humana mundana. Portanto, em relação à situação intramundana de familiaridade com o mundo, produz-se uma *alienação*, uma “*Entfremdung*” profunda que interrompe a “*conexão vital*” da vida natural do homem enquanto ente no mundo. A redução fenomenológico-transcendental assume o andamento “existencial” de uma verdadeira “desumanização” [*Entmenschung*] do ser humano, que nos expulsa da situação intramundana, da relação do sujeito mundano com o mundo exterior, para descobrir a “transcendência do próprio mundo”, que se situa para além do horizonte intramundano da relação de experiência imediata o mediada por outros.

A redução fenomenológico-transcendental alcança, portanto, os dois extremos da situação intramundana: tanto o lado do sujeito intramundano como o lado do mundo dos objetos exteriores.

Não se trata aqui da antecedência de um ente mundano (sujeito) em relação a outro ente (objeto), mas se trata de uma interpretação que concerne igualmente todo e qualquer ente. (Fink, 1988a, p. 178).

A tese ontológica do idealismo transcendental-constitutivo da fenomenologia consiste, portanto, na “interpretação do ser a partir da constituição preexistente [*vor-seiend*]”; e o andamento “existencial” da redução fenomenológico-transcendental se dá através de uma verdadeira *redução temática da ideia do ser*: uma recondução da transcendência do mundo à sua constituição “nas operações da vida da subjetividade transcendental, preexistente” (Fink, 1988a, p. 178).

Não apenas o ente no modo de doação da ‘transcendência’ pode ser considerado um produto unitário constitutivo, mas igualmente o ente enquanto ‘imanência’ e o todo do mundo enquanto conjunto das interioridades imanentes da vida e do mundo exterior transcendente (Fink, 1988a, p. 178).



A tese ontológica do idealismo transcendental-constitutivo sobre o mundo não tem, assim, o objetivo de “explicar o ente através do ente”, mas de expor a “interpretação do ser a partir da constituição preexistente”. Em vez de “subjativizar” (num sentido inadmissível) o mundo exterior, relacionando-o “a um sujeito que pertence ele próprio ao mundo”, o idealismo transcendental-constitutivo da fenomenologia destrói completamente a abordagem do idealismo mundano “que tenta compreender a dependência transcendental do ente em geral a partir da subjetividade preexistente e, do mesmo modo, a dependência da transcendência a partir da imanência existente.” (Fink, 1988a, p. 179). A esse idealismo transcendental-constitutivo da fenomenologia, para o qual a “idealidade” da subjetividade transcendental que constitui o mundo se revela como sendo de natureza me-ôntica, preexistente em relação à ideia mundana de ser, não se opõe, segundo Fink, nenhum conceito. De fato, este idealismo “relativiza” toda relação mundana entre sujeito intramundano e mundo exterior de objetos intramundanos ao referi-la, através da clarificação idealista-transcendental do mundo, ao processo de “constituição que a forma como *situação constituída*” (Fink, 1988a, p. 179).

Por meio da refutação do antropocentrismo idealista e da proposta da tese ontológica fundamental do idealismo transcendental-constitutivo esclareceu-se progressivamente a ideia de um método transcendental para a fenomenologia. O método cuja ideia é aqui delineada deve fazer o percurso que parte da relação mundana até aquilo que a “forma”, que a constitui justamente enquanto relação (entre sujeito e mundo) já constituída. Uma vez que essa relação mundana consiste, em primeira instância, na familiaridade originária com o mundo por parte de um ente no mundo (graças à experiência pré-teórica e prática que este ente faz do mundo circundante), e que esta familiaridade guia a nossa compreensão do ser, a busca do que constitui tal relação mundana enquanto “situação constituída” (na qual eu já me encontro sempre com os outros) só pode começar por um *abalo abrupto e fundamental dessa profunda familiaridade e dessa crença incessante que tenho no mundo*. A “situação de projeção existencial” que caracteriza a redução fenomenológico-transcendental deve, antes de tudo, descrever esta relação mundana como uma situação *insuperável*, na qual me encontro como um sujeito humano intramundano “constituído”, e na qual a questão da transcendência do mundo, para além do horizonte intramundano dos objetos do mundo exterior, só pode surgir a partir de uma *epoché em relação a este mundo familiar enquanto mundo-pátrio [Heimwelt]*.

Certamente, nesses termos, a ideia do método transcendental parece ainda flutuante e permanece ainda indeterminada numa progressão que foi apenas iniciada. Ainda não se compreende bem como seria possível empreender *a ascensão a partir da relação mundana, “enquanto situação constituída”, até sua formação [Bildung] nas operações vitais da subjetividade transcendental absoluta*. Estas operações vitais da subjetividade transcendental já não se encontram numa ordem mundano-ôntica, não fazem parte da homogeneidade ontológica que pertence ao mundo, mas acabam justamente por se libertar dela, existindo apenas enquanto “preexistente”. Se uma redução temática da ideia de ser é possível, de todo modo ela não poderá ser realizada aos moldes de uma redução do ser dos objetos intramundanos ao atos de uma subjetividade intramundana e às sínteses de identificação realizada por ela. Não é de todo impensável que tal redução “temática” da ideia de ser possa ser efetivamente realizada apenas como *pura colocação em questão do ser do mundo*.

Nesse ponto pode ser útil voltar uma vez mais ao plano sistemático esboçado por Fink em 1930, em particular à segunda seção (ponto B, sobre a redução fenomenológica) da primeira parte, intitulada *Sobre o início e o princípio da filosofia*, que é de fato a única parte que Fink chegou a formular. A segunda parte (*A fenomenologia regressiva*) seria, na prática, uma reorganização muito ampla do texto das *Meditações Cartesianas*, enquanto a terceira (sobre a *fenomenologia progressiva*) e a quarta partes (*lineamentos fundamentais da metafísica fenomenológica*) nunca foram escritas e são brevemente mencionadas no texto da *VI Meditação* através de indicações furtivas. Sobre a relação mundana enquanto “situação constituída”, da qual o antropocentrismo idealista não consegue sair, permanecendo inevitavelmente preso nela, Fink escreve: “A forma antropocêntrica preliminar da redução fenomenológica permanece fundamentalmente presa ao mundo pré-dado, permanece nas autoapercepções da subjetividade como subjetividade *humana*. Interpretação preliminar do conceito *transcendental* de ‘orientação natural’” (Fink, 1988b, p. 5-6). Logo depois acrescenta: “Instrução para a execução efetiva da colocação entre parênteses do mundo pré-dado ou da ‘orientação natural’ [...]. Discussão dos perigos internos à compreensão da redução fenomenológica. Aporia! O problema metodológico da conceitualidade fenomenológica: transformação dos conceitos ôntico-mundanos em conceitos transcendentais. Fonte da aparência transcendental” (Fink, 1988b, p. 6).

A refutação do antropocentrismo idealista, ou do idealismo mundano – já que ambos permanecem na relação mundana como uma situação já constituída e cujos exemplos fundamentais são, segundo a afirmação de Fink em seu plano sistemático, “o retorno de Descartes ao ego cogito” (Fink, 1988b, p. 5) e, como se pode ler no parágrafo 12 da *VI Meditação*, “a redução da transcendência intramundana ao sujeito intramundano (e que este seja concebido simplesmente como ser humano, ou, de uma forma mais refinada, simplesmente como consciência, como o ‘eu da teoria do conhecimento’ (Rickert)” (Fink, 1988a, p. 177) – esta refutação requer uma análise concreta e detalhada dessa situação, particularmente em função de “um conceito transcendental da orientação natural”. Este conceito transcendental da orientação natural é aquele da subjetividade transcendental “mundanizada” e “humanizada”, “fora de si”, que se encontra e se mantém no patamar do “ser-constituído de uma forma definitiva” (Fink, 1988a, p. 194).



A proposta de uma tese ontológica radicalizada da fenomenologia transcendental enquanto fenomenologia me-ôntica (ou seja, enquanto análise da constituição preexistente) pode ser desenvolvida concretamente apenas a partir desse nível de “constituição final” da subjetividade, mundanizada e humanizada, para então regredir às suas origens. Ora, este *conceito transcendental da orientação natural* que indica a situação “constituída” da “relação mundana” (e Fink não deixa de insistir neste ponto), é basicamente o conceito do mundo pré-dado, da “*Vorgegebenheit*”. A realização efetiva da redução transcendental acontece concretamente, portanto, apenas ao colocar entre parêntesis *toda* a dimensão pertencente à “*Vorgegebenheit*”, especificamente através da “*Einklammerung*” das autoapercepções do ser humano que regulam o interior dessa dimensão mesma de pré-dação (ou seja: a “colocação entre parêntesis” das várias maneiras pelas quais o ser humano é pré-dado a si mesmo em sua orientação natural, pelas quais ele está familiarizado consigo mesmo, pelas quais ele já esta aberto, tematicamente, ao seu ser-humano).

Este esquema de um conceito transcendental da orientação natural não é isento de problemas. Com efeito, ele introduz na noção da vida da subjetividade transcendental uma espécie de “história da queda”, uma “*Verfallsgeschichte*”, cujo testemunho filosófico seria precisamente a interpretação estritamente antropocêntrica do idealismo fenomenológico-transcendental. Deste desenvolvimento de um conceito transcendental da atitude natural surge então a questão sobre o sentido que se deve atribuir à orientação transcendental da fenomenologia transcendental, ou seja, sobre seu grau de “excentricidade” em relação a uma concepção idealista estritamente antropocêntrica. Se, como afirma Fink, às “diretrizes para a realização efetiva da redução enquanto colocação entre parênteses do mundo pré-dado” pertence “a discussão dos riscos internos para a compreensão da redução” (e, sobretudo, a discussão do risco de que o campo da subjetividade transcendental descoberto seja ainda concebido como uma espécie de “*Vorgegebenheit*” e, assim, submetido a uma constante e inevitável “ontificação” de sua dimensão essencialmente “pré-ôntica”), então estamos muito próximos da seguinte “aporia”: na verdade, toda a dimensão da subjetividade transcendental, em seu sentido absoluto, nos escapa. Assim como o problema do sentido da transcendência do mundo (para além da relação intramundana e do seu “horizonte” de pré-dação) provavelmente só pode existir na forma da *Seinsfrage* (da pergunta pelo ser), tampouco é improvável que a subjetividade transcendental, em seu sentido absoluto e preexistente (ou seja, antes de cair em sua mundanização humanizadora, onde acontece a *Bildung* da constituição do mundo), esteja inevitavelmente para além da nossa capacidade de compreensão.

O problema metodológico referente à conceitualidade fenomenológica, no qual Fink insiste desde seu primeiro plano sistemático, ou seja, o problema da “transformação dos conceitos ôntico-mundanos em conceitos transcendentais”, é muito mais que um problema ocasional e contingente da ideia do método transcendental. Ele é, antes, a expressão perfeita daquela “ideia” – certamente problemática – segundo a qual a subjetividade transcendental enquanto tal, e na sua forma absoluta, desligada da sua união pessoal com um sujeito intramundano, é “ontologicamente opaca”, como Fink já escrevera na sua notável dissertação *Presentificação e Imagem* (Fink, 2019, p. 33). Ou se preferimos outra formulação: “ela é o vir-a-ser daquilo que, em si, não é”.

A ideia de um método transcendental para a fenomenologia carrega, portanto, o traço do que “em si” não é, mas que tampouco é um mero “nada”: o que é ab-solvido do ser ôntico-mundano. É nesse sentido que Fink introduz, neste ponto, a noção de “aparência transcendental”. Com esta noção ele anuncia, ao lado da refutação do antropocentrismo idealista e da proposta da radicalização ontológica da fenomenologia transcendental que conduz à meôntica, um terceiro tema.

Em oposição ao conceito transcendental da orientação natural enquanto primeiro nível da subjetividade transcendental mundana e individualizada, “fora de si mesma”, existente sob o fardo de um esquecimento completo da sua dimensão absoluta e meôntica (a este respeito Fink fala de um ocultamento e de um sono, antigo como o mundo) (cf. Fink, 1988a, p. 26, 124), está aqui em questão o problema de um “retorno” da orientação transcendental da fenomenologia constitutiva no interior da orientação natural. Este retorno é marcado pela noção de “*Erscheinung*” (aparição) transcendental, no sentido de que a orientação transcendental da fenomenologia aflora, ou “aparece”, na orientação natural, na qual deve expressar e objetivar os dados de suas análises transcendentais, estabelecendo uma ciência transcendental, intersubjetivamente acessível aos fenomenólogos e aos não fenomenólogos (embora através de registros de compreensão muito distintos), estabelecendo finalmente uma tradição e uma história da prática da ciência fenomenológica.

Este tema, que aparece já nas primeiras páginas da tese de doutorado de Fink, *Presentificação e Imagem*, nos é familiar sobretudo em função do ensaio publicado na revista *Kant-Studien*.⁹ O problema de uma orientação transcendental que aflora em meio à orientação natural tampouco é alheio à questão da “queda” da subjetividade transcendental absoluta para fora de si, afora de seu ser para si – enquanto “*Ver-menschung*” ou “humanização” da subjetividade transcendental que, segundo Fink, exerce uma mobilização passiva sobre o sujeito que pratica a *epoché* transcendental e que inicia sua ascensão à subjetividade absoluta –, e diz respeito à livre decisão do fenomenólogo de regressar à orientação natural para expressar, comunicar, objetivar aí os dados da análise transcendental-constitutiva.

⁹ Ou seja, o já citado ensaio *A fenomenologia de Edmund Husserl frente às críticas contemporâneas* (Fink, 1966, p. 79-156). [N.T.]



Por esta razão, Fink se refere aqui a uma “mundanização secundária” da fenomenologia transcendental, a uma “aparição”, uma “exteriorização” da ação filosófica da fenomenologia. Esta é “secundária” não apenas porque se segue à *mundanização primária da subjetividade transcendental absoluta* que se auto-objetiva na subjetividade humano-mundana, anulando-se e ocultando-se aí, mas ela é secundária sobretudo porque, *ao contrário da mundanização primária, cujas razões não nos são transparentes, a mundanização secundária e as verdades aparentes que dela resultam são duplamente transparentes*: tanto no sentido transcendental, exteriorizado, muito embora apenas nas palavras da orientação natural e em constante insurreição contra o sentido natural delas, quanto nas razões, na necessidade e no alcance mundano dessa exteriorização e objetivação por meio de palavras ou escritos. O que está em jogo aqui é a instituição de uma ciência duradoura que possa interromper para sempre o solilóquio na qual ela mesma nasceu, e que, além disso, questione e incite os não fenomenólogos, que os conduza gradualmente à redução transcendental. Naturalmente, este tema exerce um grande fascínio e, não por acaso, ocupa um lugar importante, se não dominante, tanto na *VI Meditação* como nas reelaborações das cinco *Meditações* husserlianas, ao lado da fenomenologia da redução.

Os movimentos 1) da redução “desumanizante”, 2) da constituição humanizadora pensada como a queda fora de si da subjetividade absoluta e, finalmente, 3) da mundanização secundária da fenomenologia (tanto como predicação quanto como fundação da sua cientificidade), constituem portanto a trama da ideia de um método transcendental e a dinâmica interna de sua ideia segundo a exposição da doutrina (“*Lehre*”) do método. Por mais abrangente e totalizante que seja esta dinâmica interna, não se pode esquecer que aquilo que criou grande expectativa no plano sistemático de 1930 (ou seja, o desenvolvimento da fenomenologia regressiva, o desenvolvimento da fenomenologia progressiva e as características fundamentais de uma metafísica fenomenológica), pode ser encontrado na *VI Meditação* em apenas dois parágrafos (os §§ 6 e 7), os quais tratam da atividade fenomenológica “enquanto análise regressiva” e da “fenomenologia construtiva”. Eles são, de fato, os únicos parágrafos da *VI Meditação* realmente “determinados pela estrutura da teoria transcendental dos elementos” (Fink, 1988a, p. 74), ao menos se seguirmos as indicações do § 2, onde se diz que “o objeto da teoria transcendental dos elementos é a constituição do mundo (como mundo dado e constituível)” (Fink, 1988a, p. 12) e que, de acordo com o esquema geral da obra, o problema da redução transcendental fenomenológica deve ser diferenciado dessa teoria dos elementos.

Os dois parágrafos que tematizam a atividade fenomenológica “como experiência teórica” e experiência “de ideação” (os §§ 8 e 9), por outro lado, são os únicos “relativos à atividade fenomenológica em geral, ou seja, desconsiderando seu modo de funcionamento em cada caso específico” (Fink, 1988a, p. 74). De fato, a partir do momento em que tem início a discussão sobre a *predicação transcendental* e a *cientificação da atividade fenomenológica* (nos §§ 10 e 11), encontramos um “modo de funcionamento específico”, determinado não pela especificidade do campo em questão – enquanto dado ou constituído – mas pela *especificidade da própria função fenomenológica*, que é tanto a da comunicação intersubjetiva quanto a da própria objetivação, em princípio, “para todos”. Deve-se notar que Fink também questiona se estes modos de funcionamento específicos da atividade fenomenologizante, em sua mundanização secundária, podem encontrar correspondências precisas na ordem transcendental-constitutiva, ou seja, se podem testemunhar um movimento no interior da subjetividade transcendental absoluta: o movimento que a leva a “tornar-se si mesma”, não apenas através do sujeito individual que faz fenomenologia – enquanto expoente funcional individual (Fink, 1988a, p. 44) que opera tacitamente –, mas através do processo da mundanização secundária da atividade fenomenalizante. Estas reflexões são o tema da última parte do parágrafo 11 (Fink, 1988a, p. 155), inteiramente dedicado à discussão sobre a designação da ciência transcendental fenomenológica como “absoluta”.

Se não perdermos de vista o fato de que, ao escrever a *VI Meditação*, a elaboração do plano sistemático de 1930 ainda não havia sido concluída em seus componentes essenciais (aqueles da fenomenologia regressiva, fenomenologia construtiva e, finalmente, dos lineamentos para uma metafísica fenomenológica), compreenderemos melhor que a ideia de um método transcendental para a fenomenologia estava sendo ainda esboçada. A abertura aos problemas da constituição preexistente era ainda substancialmente obscura, bem como o era a *Meditação* notável que Fink propunha a Husserl. A autoprodução dessa subjetividade absoluta “em si e para si”, assim como a produção da transcendência do mundo para além do horizonte da intramundidade, permaneciam envoltas em uma profunda opacidade. Ademais, mesmo as razões para a concepção da finitização [*Verendlichung*], inicialmente num estado de completo esquecimento e, em seguida, no estado de *suprassunção* desse profundo esquecimento, do seu despertar no expoente funcional que é o espectador transcendental, permaneciam problemáticas. Finalmente, a conclusão do movimento de ascensão através da mundanização secundária da fenomenologia, graças à pluralização dos “expoentes funcionais” e à objetivação das suas respectivas intenções transcendentais – finalização essa que tem raízes profundas na subjetividade transcendental absoluta, a qual tende a “ser para si mesma” numa autocompreensão última e ilimitada –, confronta-nos com o movimento de uma dialética caracterizada por fases de emanação e reflexivo-regressivas de extrema complexidade.

Não há dúvida de que, por mais provisória que tenha sido a posição expressa na *VI Meditação* (segundo a qual *unicamente o pensamento especulativo poderia desocultar, “na finitude”, as condições de possibilidade da análise descritiva da fenomenologia transcendental*, iniciada por Husserl), nesse notável diálogo entre Fink e



Husserl, o vasto universo das “infinidades transcendentais” no seio de um projeto ontológico constitutivo – sob o título de uma “meôntica do espírito absoluto” – foi tema de inúmeras discussões e de observações críticas recíprocas.

IV

Pudemos obter até aqui uma imagem mais precisa da *VI Meditação* e dos problemas que surgem no interior desse texto formidável, “em muitos sentidos deslumbrante, mas difícil precisamente por causa da sua densidade original”, segundo Marc Richir.¹⁰ Três são os temas principais.

A refutação do antropocentrismo idealista ou idealismo mundano, injustamente atribuído à fenomenologia transcendental de Husserl (que de fato não tem uma base em comum nem com o cartesianismo de uma filosofia imanente da consciência nem com qualquer teoria do conhecimento do tipo neo-kantiano), e que só foi possível por meio de uma tematização explícita da força inaudita e do alcance extraordinário do método fenomenológico da redução transcendental. Se toda relação entre a subjetividade mundano-humana e seu correlato, o mundo dos objetos intramundanos, em vez de reduzir o campo da fenomenologia transcendental ao nível abstrato da consciência humana, fosse submetida a um esclarecimento transcendental, uma *nova explicação “temática” da redução fenomenológica* seria absolutamente inevitável. Impor-se-ia uma nova forma de redução em relação à redução (ou a uma série progressiva de passos redutivos) que se realiza na direção da “orientação temática direta” típica da orientação natural, orientação esta da consciência humano-mundana, aberta apenas à pré-doação intencional do mundo. Fink a chama de “*redução transcendental-reflexiva*” porque ela reflete sobre a totalidade da situação intramundana na qual parecia permanecer a primeira fenomenologia, ainda “ingênua”, das *Meditações Cartesianas*.

Essa redução de tipo transcendental-reflexivo tem, na verdade, a tarefa de identificar a *motivação* concreta para uma superação radical da análise intencional do mundo pré-dado. Com esse propósito, foi indispensável a introdução de um *conceito transcendental* de “orientação natural”, um conceito da orientação natural enquanto nível da subjetividade transcendental mundanizada e individualizada, da subjetividade transcendental “fora de si mesma” ou externalizada, e objetivada no ser humano, numa união pessoal com ele, mas aberta a uma única dimensão ontológica: a do ser ôntico-mundano enquanto nível “abstrato” do ser já constituído – o nível da “*Endkonstitution*” (do resultado final da constituição). O conceito transcendental da atitude natural expressa a “disposição afetiva” [*Befindlichkeit*] da compreensão fenomenológico-transcendental e, em particular, aquela “*Befindlichkeit*” na qual a primeira fenomenologia das *Meditações Cartesianas* constantemente se move ao conceber o ser da subjetividade transcendental segundo estruturas abstratamente isoladas dentro de uma subjetividade humana concreta e individualizada – como a subjetividade egológica ou monádica, aberta a uma mera ampliação intersubjetiva do campo intencional da experiência do mundo no qual essa subjetividade egológica “habita”.

A reflexão sobre a ideia de um método transcendental para a fenomenologia surge, então, da constatação de uma “*disposição afetiva*” fundamental da compreensão fenomenológico-transcendental, à qual a fenomenologia das *Meditações Cartesianas* não poderia escapar a não ser através de uma radicalização explícita do processo em que estava envolvida. Se a “ideia” do método transcendental para a fenomenologia é declarada oficialmente “diferente” em relação ao mero registro dos métodos fenomenológicos já implementados nas *Meditações Cartesianas* (ou seja: a redução egológica radicalizada em redução primordial, e então ampliada, a partir desta esfera primordial, ao campo de uma intersubjetividade), e se Fink insiste ao mesmo tempo no fato de que, através dessa ideia de método, ele não aspira a algo como um “a priori” do campo da pesquisa transcendental fenomenológica, isso só reforça suas intenções: ele não poderia mais levar em consideração a “*disposição afetiva*” fundamental da fenomenologia transcendental das *Meditações*, a situação em que se realiza a análise fenomenológica. Trata-se de um distanciamento em relação à *concepção fenomenológica, ainda intramundana, da ideia do ser* – uma concepção que ainda determinava tacitamente a noção de subjetividade transcendental. Este última, em sua pré-mundanidade, tinha sido de fato descrita como um “quase ente”, como uma espécie de “*Vorgegebenheit*”, como o nível abstrato de uma subjetividade mundana individualizada: o nível da consciência purificada, do puro ego.

Para trazer efetiva à luz essa *Befindlichkeit*, essa *disposição afetiva* radical da fenomenologia transcendental das *Meditações Cartesianas*, i.e., a situação de compreensão intramundana da ideia do ser (que também influencia a noção de subjetividade transcendental), foi necessário tematizar e problematizar o próprio sujeito dessa “*Befindlichkeit*”, submetido a ela em sua compreensão inicial e ainda ingênua do campo transcendental: o sujeito “fenomenologizante”, ou o “espectador imparcial”.¹¹ A “união pessoal”, na qual a subjetividade transcendental e a subjetividade mundano-humana individualizada eram mantidas juntas em uma “conexão vital única” – união da vida da experiência transcendental que, em constante síntese de identificação, se junta ao sujeito da experiência empírica para que uma “grafia da empiria transcendental” possa acontecer, i.e., uma descrição da vida da experiência transcendental – trazia consigo o risco de uma transferência constante e ilícita de estruturas da subjetividade mundana e individualizada para explicar as conexões da subjetividade transcendental. A radicalização da redução transcendental da fenomenologia

¹⁰ Referência não encontrada. [N.T.]

¹¹ Cf. p. ex. Husserl, 2013, p. 75. [N.T.]



através de uma redução “transcendental-reflexiva” e não mais “direto-temática”, junto ao desenvolvimento de um “conceito transcendental” da orientação natural, tinha o único propósito de colocar o sujeito fenomenológico em sua “situação”, mostrando a sua *“Befindlichkeit”* no estado de análise transcendental-fenomenológica desenvolvido nas *Meditações Cartesianas*.

Além disso, o esforço de circunscrever a situação em que o sujeito fenomenologizante se encontra seguia o único propósito de servir como um trampolim para um novo procedimento, o qual Fink descreveu como a sendo “situação projetiva” existencial da redução transcendental fenomenológica, com vistas à radicalização da compreensão ontológica da subjetividade transcendental. Precisamente nesse ponto se anuncia o segundo tema principal da *VI Meditação*, o do “projeto ontológico” fundamental no qual ela desemboca. Aproximamo-nos aqui da ideia do método transcendental da fenomenologia naquilo que a fenomenologia preserva de originário, de indicativo, de “indicação formal”, de esboço: o fato de ter que antecipar-se a si mesma, de ser representar apenas uma diretriz e não de ser já constitutiva, para que uma renovação radical da filosofia fenomenológica transcendental possa acontecer. Esta projeção, este *“Entwurf”* ontológico se encontra, como Fink nunca se cansa de repetir, naquele estado de abertura que é também ruptura, de *“Durchbruch”* para além da análise intencional da totalidade da pré-doação do mundo, à qual a fenomenologia husserliana das *Meditações* permaneceu presa. O *“Entwurf”* (projeção) é introduzido como uma “tese” ontológica cujo alcance fundamental é delineado apenas no horizonte das indicações formais dispostas ao longo do texto da *VI Meditação*. Esta tese ontológica fundamental diz respeito a uma redução “temática” da ideia do ser, redução esta que pretende romper com a intramundaneidade da ideia de ser que determina, ainda que dissimuladamente, a compreensão da “pré-mundaneidade” da subjetividade transcendental constituinte. A redução temática da ideia do ser tem amplo alcance na medida em que se conecta igualmente à redução “temática” tanto da ideia de ciência mundana quanto da ideia de linguagem mundana [*Sprache*] e finalmente de *eidós* mundano. Isso é indicativo do fato de que toda relação “mundana” sobre a qual o antropocentrismo idealista se baseava, ou seja, a situação da *“Binnenweltlichkeit”*, da intramundaneidade da compreensão do ser (que engloba tanto a transcendência do mundo objetivo como a imanência da consciência mundano-humana, embora reduzida de forma abstrata às estruturas puramente noéticas), encontra-se impactada e coagida pela “projeção” ontológica em questão.

A palavra-chave desse projeto ontológico fundamental é *“Aufhebung”*, suprassunção: *Aufhebung* da *“Befindlichkeit”* própria ao entendimento fenomenológico-transcendental, no duplo sentido de *aniquilação* e *superação*. Por um lado, é certamente *aniquilação* dos pressupostos operacionais presentes na fenomenologia transcendental das *Meditações Cartesianas* e relacionados à intramundaneidade do conceito de ser que influenciou a análise da esfera transcendental. Concretamente, esta aniquilação só poderia ocorrer por meio da destruição da união pessoal que reunia sujeito transcendental e sujeito mundano humano numa “conexão vital única”, ou seja, por meio de uma efetiva “des-humanização” ou *“Entmenschung”*. Por outro lado, é também *superação* do espectador transcendental, do sujeito fenomenologizante, para além da esfera transcendental constantemente “ontificada”, referida a um “quase ente” ou a uma espécie de *“Vorgegebenheit”*, para finalmente confluir na verdadeira direção do transcendental: a do “vir-a-ser” do ser do mundo nos processos da sua *“Bildung”*, na vida originária da subjetividade absoluta, cuja “subjetividade” já não deve mais ser pensada a partir da subjetividade mundano-ôntica, da subjetividade do ser humano reduzida de forma abstrata ao “ego” de uma consciência imanente. É, antes, necessário concebê-la como *campo de uma originariedade absolutamente nova, desprovida do suporte da “analogia entis”*. Trata-se, de fato, de um campo e não de um ego pré-mundano, mas daquilo que Merleau-Ponty chamou mais tarde de “origem”, *“Ursprung”* da transcendência do mundo, que incorpora os objetos intramundanos e o sujeito da consciência humana imanente. Uma “origem” que Fink caracterizou através de uma indicação formal: *“Vor-sein”*, pré-ser.

A efetiva realização deste projeto existencial da redução fenomenológico-transcendental não exigiu apenas uma profunda ruptura com a análise intencional da pré-doação do mundo e, portanto, a superação do horizonte a partir do qual a fenomenologia regressiva havia ancorado seu ponto de partida nas *Meditações Cartesianas*: a *“Welthabe”*, a “posse de mundo” na facticidade, que é devida a uma profunda crença nesse mesmo mundo e é operante nas sínteses perceptivas e aperceptivas que constituem a dinâmica da vida intencional. Essa realização efetiva consistiu ainda numa reflexão contínua sobre as possibilidades de mudança e de transformação da *“Welthabe”*, sobre as *“Weltmöglichkeiten”* – as possibilidades de mundo, os estilos pré-determinados e preestabelecidos da constituição do mundo a partir dos significados intencionais sedimentados na história da vida intencional, com seus hábitos concretos. E, finalmente, exigiu também uma análise dos limites últimos da existência factual do mundo e das suas possibilidades factuais por meio de um questionamento do “início” e do “fim” dessa vida subjectiva e intersubjetiva de crença no mundo – daquela existência que de fato escapa a todas as formas possíveis de doação intencional (com suas modalidades concretas da originariedade presencial ou apresentativa), podendo unicamente ser “construída”.

A partir destas indicações preliminares fica já evidenciado o fato de que Fink não pretendia colocar a *“Seinsfrage”* (a questão do sentido da transcendência do mundo enquanto tal) prematuramente e, por assim dizer, num salto abrupto, quase arrastando-a para uma espécie de vazio. Em vez disso, ele se esforçara por colocá-la a partir de uma redução “reflexiva” transcendental que refletisse sobre os resultados da



análise fenomenológica realizada nas *Meditações* – uma análise ao mesmo tempo progressiva e regressiva, com o objetivo de explicar em detalhes a situação fundamental do sujeito fenomenologizante ativado nas análises fenomenológicas, e de conhecer e dar conta da forma como, a cada vez, ele coloca a si mesmo junto ao seu tema, em um conjunto analítico concreto. Portanto, o projeto existencial de redução transcendental fenomenológica evidentemente só poderia ancorar seu ponto de partida nas margens, nos “*Ränder*” da análise regressiva – no conjunto daquelas *construções motivadas* nas quais a superação do horizonte da análise regressiva se tornou inevitável.

Insistindo na situação do projeto, na “*Befindlichkeit*” concreta do sujeito fenomenologizante das *Meditações Cartesianas*, o tema fundamental da *VI Meditação* é, sem dúvida, o da “ontificação” da vida transcendental constitutiva – um tema que serve de impulso à redução “temática” da ideia do ser. Já na introdução de *Presentificação e Imagem* Fink oferecera uma ideia muito precisa das duas tarefas fundamentais estabelecidas pela situação projetiva existencial da redução fenomenológico-transcendental: 1) a de uma fenomenologia da constituição concreta, da “*Bildung*” do mundo no interior dos processos da vida transcendental absoluta; 2) a de uma fenomenologia da mundanização da subjetividade transcendental e do seu alcance.

Quanto à primeira, Fink buscou evitar a todo o custo que à fenomenologia fosse feita “a acusação de ser uma fenomenologia da consciência afastada do concreto” (Fink, 2019, p. 42), acusação que provinha principalmente da “filosofia da vida” e que fora dirigida à fenomenologia da constituição transcendental. Esta objeção só podia ser refutada através de uma maior atenção e cautela fenomenológica. A questão que Fink colocava era a seguinte: “Já não obtivemos, com a redução enquanto transformação do mundo em fenômenos noemáticos, a garantia de que os sentidos noemáticos objetivos – sobre os quais toda elucidação constitutiva deve se orientar – são corretamente determinados? Evidentemente não” (Fink, 2019, p. 42). Era necessário, portanto, insistir na pré-doação adequada dos “fios condutores transcendentais” para uma fenomenologia da constituição transcendental: “Certificar-se que a análise transcendental seja capaz de apreender o sentido do noema tal como ele é efetivamente visado enquanto unidade intencional é de decisiva importância para evitar que, por uma indicação imprecisa da unidade que guia a análise, realize-se uma passagem igualmente imprecisa à constituição noética” (Fink, 2019, p. 41-42). Nesse ponto, a ontologia mundana assumira, para a fenomenologia, uma importância fundamental, pois “a formação da totalidade da ontologia mundana em sua arquitetônica alicerçada de modo essencial [...] só dispõe de seu sentido filosófico à medida que fornece os fios condutores transcendentais” (Fink, 2019, p. 42). Esta ação fenomenológica através da ontologia mundana acompanha também a outra forma possível de proceder da fenomenologia transcendental: “uma vez em orientação transcendental, pôr primeiramente em prática uma tipologia e doutrina eidéticas do mundo dado, sempre tematicamente orientado ao sentido idêntico e, em seguida, trazer à luz o universo do sentido intencional enquanto tal nessa estrutura de identidade” (Fink, 2019, p. 42). Esta segunda forma de proceder era aquela que Husserl chamava de “estética transcendental”.

Esta transição, que em sua estrutura arquitetônica interna faz a passagem da fenomenologia transcendental à ontologia do mundo, representa um ponto de inflexão rico em consequências: de fato era necessário admitir, segundo Fink, que a psicologia eidética e intencional, que até então tinha servido como ponto de partida para a análise transcendental nas *Meditações*, era precedida pela ontologia do ser humano. Esta ontologia e metafísica do ser humano restituía evidência às suposições implícitas da análise analítica das vivências psíquicas humanas. No contexto de uma fenomenologia da constituição transcendental, a ontologia fundamental deveria, então, encontrar-se com uma fenomenologia explícita da mundanização concreta, ou seja com a “elaboração do problema da constituição do caráter mundano do sujeito transcendental absoluto (a constituição de sua finitude, de sua ‘humanidade’)” (Fink, 2019, p. 33). A fenomenologia da “*Bildung*”, da constituição transcendental concreta da transcendência do mundo, continha, assim uma fenomenologia da constituição daquela “humanidade” na qual a subjetividade transcendental absoluta se mundanizava. Refletindo sobre esta fenomenologia da mundanização, já em sua tese de doutorado, Fink reconhecera a urgência “um complemento importante que radicalize essencialmente toda <a> problemática” (Fink, 2019, p. 38) da redução transcendental. Segundo seu ponto de vista, não devemos contrapor de modo absoluto as orientações natural e transcendental, “orientações estas que pareciam excluir uma à outra. A verdade é que ambas estão essencial e indissolivelmente ligadas, envolvem-se reciprocamente e se referem uma à outra” (Fink, 2019, p. 38). A orientação natural, que é a orientação essencial do ser humano:

é o agregado [*Inbegriff*] das autoapercções da subjetividade transcendental igualmente co-pertencentes ao sentido da vida constituinte. [...] enquanto o ser do humano no mundo segundo todas as suas modalidades, é um “*resultado*” constitutivo e, enquanto tal, um elemento integral da própria vida transcendental. Por outro lado, a “orientação transcendental” é ela própria um acontecimento no mundo pré- doado e pertence à vida psíquica real de um humano que ali filosofa. Dito de outro modo: a redução tem ela própria sua situação mundana na qual emerge. Por outro lado, a “orientação transcendental” é ela própria um acontecimento no mundo pré- doado e pertence à vida psíquica real de um humano que ali filosofa. Dito de outro modo: a redução tem ela própria sua situação mundana na qual emerge e na qual, de certo modo, permanece (Fink, 2019, p. 38-39).



Neste ponto, podemos observar o terceiro tema principal da *VI Meditação* em seu estado inicial: o tema da mundanização da própria fenomenologia transcendental (não a mundanização primária da subjetividade transcendental constitutiva, mas a *mundanização secundária*, realizada pelo sujeito fenomenologizante, que exerce a fenomenologia transcendental) – um problema que Fink definirá mais tarde define através da noção de aparência transcendental. Embora a dissertação ainda não esclareça em detalhes o sentido existencial dessa situação mundana da fenomenologia, “a importância para a vida da derradeira aventura do conhecimento” (Fink, 2019, p. 39), já em 1929 Fink considerava o seguinte: “o elemento mais decisivo dessa situação mundana consiste no fato de que a redução fenomenológica se institui e só pode se instituir como suprassunção [*Aufhebung*] da orientação natural sobre a base da ingenuidade anteriormente estabelecida da vida natural, i.e., sobre a base de uma história” (Fink, 2019, p. 39). Estamos aqui muito próximos do tema da “história da queda” e da perspectiva de uma “historicidade transcendental”. Como Fink escreve em *Presentificação e Imagem*: “a redução fenomenológica salta regressivamente em direção à vida constituinte absoluta a partir daquela situação na qual esta vida já constituiu um mundo finalizado e aí mundanizou a si mesma. (Deixaremos de lado a questão do significado dessa tese para a colocação dos problemas assim chamados “genéticos” da fenomenologia constitutiva)” (Fink, 2019, p. 39).

Contudo, em relação a esta situação mundana da fenomenologia transcendental, e em primeiro lugar, em relação à situação em que a redução transcendental deve poder acontecer e se produzir, Fink propõe uma dupla reflexão. De início, a situação exige a *facticidade do sujeito* fenomenologizante que realiza a redução transcendental.

Em primeiro lugar, a facticidade daquele que executa a redução, fundada na situação mundana, caracteriza a subjetividade redutivamente aberta enquanto vida egoica transcendental própria àquele que opera a redução. A redução se torna a via a cada vez minha em direção à origem absoluta. Este ser a cada vez meu, esta facticidade insubstituível e invariável daquele que opera a redução, é o que determina a amplitude de sua autoexplicação transcendental e irrompe na escolha e na inspeção dos fenômenos tematizáveis (Fink, 2019, p. 39).

Encontramos aqui, em estado bruto, o tema do autocondicionamento [*Selbstbedingtheit*] da compreensão fenomenológico-transcendental. A isso se segue, no entanto, uma segunda reflexão que diz respeito ao problema da “cientificidade” da autoexplicação transcendental e, mais especificamente, ao seu grau de “objetividade”. Diferentemente da psicologia, que quer se apresentar como uma ciência objetiva com aspirações a proposições universalmente válidas e objetivas em matéria de “psiquismo” (uma vez que este último, enquanto “objetividade”, pertence ao mundo existente e, portanto é, pelo menos a princípio, acessível em seu ser em si mesmo), a autoexplicação transcendental da fenomenologia não pode aspirar a tal objectividade. E todavia a fenomenologia transcendental pode ser uma ciência, do mesmo modo que as análises fenomenológicas podem ser acessíveis *ex post*, a posteriori, a todos, a qualquer pessoa que adote a indispensável orientação transcendental. Isto é possível porque “a análise egológica pode ser ‘ciência somente pelo fato de que ela possui, na passagem [*Übertritt*] essencialmente possível à “orientação natural” e no que é abrangido por meio desta, uma situação mundana” (Fink, 2019, p. 40).

A situação mundana em questão não é, neste contexto, o resultado da mundanização da subjetividade transcendental constitutiva, mundanização esta que arrasta passivamente o sujeito fenomenológico que empreende o processo redutor, e que o entranha de facticidade. É, antes, uma passagem livremente escolhida e ativa, um “*Übertritt*” na orientação natural, um retorno ativo a essa orientação e *para* ela. Na conclusão de sua reflexão, Fink escreve: “justamente pelo fato de que a situação mundana – na qual a autointerpretação transcendental do ‘fenomenólogo’ consiste em um acontecimento no interior da orientação natural – exige, por fim, uma explicação constitutiva, é que a fenomenologia funda seu caráter cognitivo próprio como sendo mundano-objetivo” (Fink, 2019, p. 40). Esta é a marca distintiva da diferença que caracteriza a cientificidade da fenomenologia, a qual não é da mesma ordem que a de qualquer outra ciência mundano-objetiva.

V

Qual avaliação podemos fazer desse notável percurso finkiano e da *VI Meditação*, da qual acabamos de traçar o perfil e as características essenciais e que – enquanto esboço – foi submetida ao olhar atento do pai da fenomenologia? Em nosso artigo, identificamos três momentos essenciais: 1) a “*Entmenschung*” redutora; 2) a “*Vermenschung*” constitutiva (como análise tanto da constituição concreta da auto-objetificação que torna finita a subjetividade transcendental absoluta, quanto da construção do mundo existente em seu ser já constituído) e, finalmente, 3) o da mundanização da fenomenologia transcendental (como mobilização passiva do sujeito fenomenologizante através do movimento da constituição, no qual reconhecemos sua facticidade como sujeito concreto da filosofia fenomenológica, que executa a fenomenologia transcendental, e como livre decisão de “retornar” à orientação natural, no intuito de expressar e objetivar os resultados da análise transcendental). Nestes três momentos de sua dinâmica, a *VI Meditação* certamente revolucionou a imagem de si mesma que a fenomenologia de Husserl havia projetado naquele texto extremamente concentrado, escrito quase como uma obra matemática, que foram as *Meditações Cartesianas*.



Podemos nos perguntar em que medida esse trabalho de Fink foi capaz de satisfazer a ousada intenção de Husserl, que queria finalmente responder à situação da filosofia alemã através de uma introdução à sua fenomenologia que fosse todavia diferente daquela que tinha apresentado em suas palestras na *Sorbonne* (em que manifestou a pretensão de complementar não a obra, mas a intenção filosófica fundamental de Descartes). Com razão, portanto, podemos nos perguntar se a *VI Meditação* é um trabalho relacionado essencialmente com aquilo que a peculiar situação da época exigia: antes de tudo, a análise ontológica do *Dasein* – em relação à qual Merleau-Ponty afirmou: “todo o *Sein und Zeit* nasceu de uma indicação de Husserl e é, em suma, apenas uma explicitação do ‘*natürlicher Weltbegriff*’ (conceito de mundo natural) ou da ‘*Lebenswelt*’ (mundo da vida) que Husserl, ao final de sua vida, apresentava como o tema primeiro da fenomenologia” (Merleau-Ponty, 2011, p. 2). Talvez tivesse havido também outras conexões, mais sutis, através das quais esse novo processo da fenomenologia transcendental se conectaria à análise sinérgica do “*Lebenszusammenhang*” em suas categorias essenciais, especialmente a da “*Bedeutung*”, à qual Dilthey se dedicara em seus últimos escritos¹² e que Georg Misch¹³ tinha desenvolvido com grande honestidade intelectual? Estaria a *VI Meditação* (enquanto esboço da ideia de um método transcendental para a fenomenologia, e essencialmente como elaboração da primeira parte de um trabalho sistemático da fenomenologia transcendental, dedicado à busca de um início e de um princípio de filosofia fenomenológica), portanto, apontando para o início das preocupações e das expectativas da fenomenologia transcendental, as quais, nas *Meditações Cartesianas*, não puderam ser ainda correspondidas com suas análises concretas?

Ou teria a *VI Meditação* representado uma crítica profunda a estas *Meditações* sem, todavia, mostrar seu verdadeiro rosto a Husserl? Crítica (como Fink declarou mais tarde, quando apresentou esse trabalho como tese de livre docência, em dezembro de 1945), “na medida em que ela questiona especificamente a ingenuidade metodológica das *Meditações Cartesianas*, que consiste na transposição acrítica do modo de compreensão relativo ao ente à compreensão fenomenológica da constituição do ente” (Fink, 1988a, p. 184). Crítica que, portanto, dizia respeito à diferença “canônica” estabelecida pela razão fenomenológica entre a ordem mundano-óptica e o preexistente, não mundano-óptico. Aliás, uma diferença que termina na “aporia de se e como o horizonte a partir do qual o ‘ser’ deve ser entendido, não é, ele próprio, um ‘ente’, e de se e como o ser da temporalização do ente é determinável” (Fink, 1988a, p. 184). Meditação, então, que de alguma forma vai em busca de si mesma, na medida em que ainda lhe faltam os “conceitos originários” a partir dos quais se pode iniciar a superação do mesmo ser, enquanto “*Seiendes im Ganzen*” (ente em totalidade), situado além do horizonte da análise intencional e da pré-doação do mundo. Meditação, finalmente, intermitente entre um aquém e um além do cartesianismo da fenomenologia transcendental, retrospectivamente hiper-reflexiva, é claro, mas prospectivamente centrada em torno de um lugar vazio, ainda desocupado, que gira em torno de uma “*Leerstelle*”. E de fato: como podemos ter acesso às operações da vida transcendental absoluta, onde acontece a transcendência do mundo, enquanto mundo existente, simultaneamente à mundanização, na finitude, dessa mesma subjetividade transcendental?

Enfrentar Husserl só foi possível para Fink ao preço de aceitar este não-lugar da fenomenologia transcendental, para que esta se aproximasse finalmente da *experiência ontológica* fundamental: a de uma origem preexistente, uma pura *Nichtigkeit* [nada], para que o ser e o ente pudessem aparecer em sua totalidade. No prefácio que antecedeu a primeira publicação do volume dedicado às *Meditações Cartesianas*, na série da *Husserliana*, o fundador do Arquivo-Husserl, o padre Van Breda, explicou com uma riqueza de argumentos as ideias por detrás da publicação da obra transmitida por Husserl e os princípios aos quais a edição crítica aderiria. Ele insistiu em observar que a fidelidade aos escritos husserlianos não implicava que a direção do Arquivo, ou seus editores, fossem partidários de qualquer ortodoxia husserliana: “Segue-se que as teses e as demonstrações de Husserl que nós publicamos envolvem apenas o seu autor, e não podem ser consideradas, sem mais, como a expressão do pensamento dos editores” (Husserl, 1973, p. xii). Após a publicação deste primeiro volume, a *VI Meditação* e os textos resultantes das várias tentativas de reelaboração das *Meditações Cartesianas* eram destinados a encontrar um lugar absolutamente específico na série *Husserliana*, uma vez que surgiram do esforço filosófico conjunto de Fink e Husserl. É possível que eles revelem apenas uma faceta do destino espiritual das *Meditações Cartesianas*; ao mesmo tempo já se pode ver neles o destino extraordinário do mais jovem dos assistentes de Husserl, dotado de uma força intelectual e franqueza sem precedentes. Da edição dos inúmeros manuscritos e anotações privadas do Fink, muitas vezes em forma de mosaico, que a Sra. Fink e Ronald Bruzina estão preparando para a publicação, aguardamos ansiosamente por mais ensinamentos.¹⁴ Na *VI Meditação* há pontos mortos e passagens vertiginosas

¹² Cf. sobretudo os escritos *Das Wesen der Philosophie* de 1907, e naturalmente *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* de 1910. [N.T.]

¹³ Georg Misch (1878-1965), aluno de Dilthey, no ensaio sobre *Filosofia da vida e fenomenologia* (de 1930) havia destacado as possibilidades de utilizar a análise de *Ser e Tempo* no contexto do historicismo da matriz diltheyana. Embora reivindicando para esta última um espaço autônomo na pesquisa filosófica, Misch reconhece o papel fundamental da hermenêutica heideggeriana da facticidade, especialmente na superação do idealismo e na consolidação de uma concepção histórico-vitalista da existência. Ele vê em Heidegger um momento fundamental da *Lebensphilosophie*, da “filosofia da vida”, destacando a concretude vital da constituição do *Dasein*, mas ao mesmo tempo negligenciando as críticas que Heidegger havia dirigido a esta corrente (em *Ser e Tempo*, no § 10, Heidegger afirma que a expressão “filosofia de vida” soa tão absurda como a “botânica vegetal”). De Heidegger Misch retoma também a idéia do caráter hermenêutico da linguagem, argumentando que toda linguagem já inclui uma certa compreensão do mundo (cf. Misch, 1931). [N.T.]

¹⁴ O autor refere-se aos textos agora disponíveis nos volumes 3/1 e 3/2 das *Obras Completas* de Eugen Fink (cf. Fink, 2006; 2008). [N.T.]



da fenomenologia. Evidentemente, ela permanece estendida sobre um abismo; é necessário que um raio de luz nos revele suas profundezas.

Hoje, a bela frase de Van Breda, que exonera um curador da sua tarefa e o devolve às aventuras da filosofia, deve encontrar aplicação. A filosofia não recompensa a fidelidade a uma obra, por muito esplêndida que seja a *VI Meditação*. Mas nada nos impede de permanecer muito perto dela, mesmo que em longo silêncio.

Referências

- Fink, E. (1966). *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1976). *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Fink, E. (1988a). *VI Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht: Kluwer.
- Fink, E. (1988b). *VI Cartesianische Meditation. Teil 2: Ergänzungsband*. Dordrecht: Kluwer.
- Fink, E. (1994). *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*. Trad. N. Depraz. Grenoble: Millon.
- 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.
- Fink, E. (2019). *Presentificação e imagem. Contribuições à fenomenologia da irrealidade*. Trad. A. L. Coli. Londrina: Eduel.
- Fink, E. (2020). Sobre o problema da experiência ontológica (1949). *Phenomenology, Humanities and Sciences*, 1/1, 200-203.
- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Hua I)*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (2013). *Mediações cartesianas e conferências de Paris*. Trad. P. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Fenomenologia da Percepção*. Trad. C. A. Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- Misch, G. (1931). *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Leipzig: Teubner.

Recebido em 10.04.2020 – Aceito em 19.09.2020



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

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

Giovanni Jan Giubilato*

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

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

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

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

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

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

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



I. Introdução

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

III. A Integração da Ontologia Fundamental no Projeto Fenomenológico Transcendental

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

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

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

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

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

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



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

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

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

1) Podemos:

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

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

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

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



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

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

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

IV. Teoria e Praxis

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

V. Ser e Verdade

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

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



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

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

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

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

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

VII. A Ética da Autenticidade e a Interiorização

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

Referências

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



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

Recebido em 20.08.2020 – Aceito em 25.09.2020



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-existentes 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 nº 62 dos *C-Manuskripte* (Husserl, 2006, p. 269) e uma nota de rodapé no texto nº 35 da *Husserliana XV* (Husserl, 1973, p. 613).



O DESPERTAR DO INFINITO NA FINITUDE. UMA ANÁLISE DO “JOGO COMO SÍMBOLO DO MUNDO” DE EUGEN FINK

The Awakening of Infinity in Finitude. An Analysis of Eugen Fink’s “Play as Symbol of the World”

CAMILA FERREIRA DE OLIVEIRA*

El despertar de la infinidad en la finitud: un análisis del juego en la obra de Eugen Fink “El juego como símbolo del mundo”

Resumo: Este artigo objetiva apresentar uma breve análise da compreensão finkiana de jogo a partir de uma perspectiva filosófica cosmológica, noção estruturada por Eugen Fink em “Jogo como Símbolo do Mundo” (1960). Na obra, o autor reivindica a possibilidade de uma abordagem do jogo como um problema filosófico legítimo e se propõe a pensar esse tema para além dos contornos estabelecidos pela metafísica tradicional, por meio da filosofia platônica, a qual concebe o jogo como uma mera reprodução da realidade. Fink se volta para os cultos ritualísticos na vida das comunidades primitivas e argumenta que, nesse contexto, a “não-realidade” do mundo do jogo tinha um caráter ontológico elevado em relação às coisas ordinárias da realidade cotidiana. É a partir desse caminho que o autor desenvolve a sua interpretação do jogo, com base em três noções estruturantes: a totalidade, a medialidade e a noção de símbolo. Nesse sentido, delinea-se a compreensão de jogo como uma abertura extasiante em relação à totalidade do mundo, como manifestação do infinito do mundo no ser humano finito.

Palavras-chave: Fink; Jogo; Mundo; Símbolo; Ser humano.

Abstract: This article aims to present a brief analysis of the Finkian understanding of the play from a cosmological philosophical perspective, a notion structured by Eugen Fink in “Play as Symbol of the World” (1960). In this work, the author claims the possibility of approaching play as a legitimate philosophical problem. He proposes to think it beyond the outlines established by traditional metaphysics, mainly through Platonic philosophy, which conceives the play as a mere reproduction of reality. Fink turns his attention to ritualistic cults and life of primitive communities and argues that, in this context, the “non-actuality” of the play world had a higher ontological character compared to the ordinary things of everyday reality. Therefore he develops his interpretation of the play on the basis of three structuring notions: totality, mediality and the notion of symbol. In this sense, the understanding of play is outlined as an ecstatic opening in relation to the totality of the world, as a manifestation of the infinity of the world in the finite human being.

Keywords: Fink; Play; World; Symbol; Human being.

Resumen: Este artículo pretende presentar un breve análisis de la comprensión finkiana del juego desde una perspectiva filosófica cosmológica, una noción estructurada por Eugen Fink en “Juego como Símbolo del Mundo” (1960). En la obra, el autor reclama la posibilidad de un acercamiento al juego como un problema filosófico legítimo y se propone a pensar este tema más allá de los esquemas establecidos por la metafísica tradicional, a través de la filosofía platónica, que concibe el juego como una mera reproducción de la realidad. Fink recurre a los cultos ritualistas en la vida de las comunidades primitivas y argumenta que, en este contexto, la “no realidad” del mundo del juego tenía un alto carácter primordialmente ontológico en comparación con las cosas ordinarias de la realidad cotidiana. Es a partir de este camino que el autor desarrolla su interpretación del juego, basada en tres nociones estructurales: totalidad, medialidad y la noción de símbolo. En este sentido, la comprensión del juego se perfila como una apertura extática en relación con la totalidad del mundo, como una manifestación del infinito del mundo en el ser humano finito.

Palabras clave: Fink; Juego; Mundo; Símbolo; Ser humano.

* Universidade Estadual de Londrina, Paraná. Email: camilafeoli1@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9783-2513>.



“O pior é que, justamente nesse momento, quando quase ninguém ainda aprendeu a levar a pedra até o Céu, a infância acaba de repente e se chega aos romances, à angústia do divino foguete, à especulação de outro Céu ao qual também é necessário aprender a chegar. E, por se ter saído da infância . . ., esquece-se de que, para alcançar o Céu, é preciso ter, como ingredientes, uma pedrinha e a ponta de um sapato”
Julio Cortázar, O jogo da amarelinha.

Introdução

Objetiva-se neste texto apresentar uma breve análise da compreensão finkiana de jogo a partir de uma perspectiva filosófica cosmológica, noção estruturada pelo autor na obra *Jogo como Símbolo do Mundo* (1960)¹. Este estudo insere-se em um projeto de pesquisa mais amplo, o qual tem por finalidade realizar um mapeamento das diferentes dimensões da noção de jogo delineadas na filosofia de Eugen Fink, com base nas seguintes perspectivas: fenomenológica, ontológica, metafísica e cosmológica². É possível interpretar que a questão fundamental relacionada à temática do jogo, ainda que sob abordagens e perspectivas distintas, permeia os escritos de Fink e se faz presente em diferentes fases da sua obra. Isso dá margem para indagar se não seria essa, então, uma questão central na estruturação de toda a sua filosofia, como problematiza Sepp no prefácio da tradução brasileira da tese de doutorado de Fink, chamada *Presentificação e Imagem* – doravante *PI* (Sepp, 2019, p. 14): “até que ponto o problema enfrentado por Fink em sua tese de doutorado já prefigura – como indicado no início – a obra de toda sua vida?”. Segundo Sepp (2019, p. 15), já em *PI* “se oculta um paralelismo entre jogo e imagem. No pós-guerra, o jogo se torna símbolo da existência humana e de seu fundamento imaginário, da vida produtora de sentido e vivente nessas estruturas de sentido”. E Fink não somente se propõe a elaborar uma compreensão da existência humana tomando o jogo como fio condutor, como também busca “empreender um trabalho de reconstrução cujo objetivo seria o de compreender o próprio mundo”. Esse objetivo diz respeito ao problema fundamental que atravessa a obra de Fink como um todo, a saber, a tentativa de compreender em que consiste a experiência que o humano faz do mundo e de si mesmo, estando, desde sempre, já no mundo. Nesse sentido, o jogo ganha protagonismo na filosofia de Fink, porque passa a ser entendido pelo autor como o “modelo” ôntico a partir do qual podemos pensar, por analogia, a relação do humano com a totalidade do mundo.

Para construir esse caminho argumentativo em *Jogo como Símbolo do Mundo*, Fink se volta, primeiramente, à tarefa de argumentar sobre a possibilidade de tomarmos o jogo como um problema filosófico legítimo. Segundo o autor, a compreensão cotidiana do jogo tira dele o peso de uma “genuína significação vital” (Fink, 2011, p. 223) e o toma como uma forma de recreação e distração que ocupa o tempo livre ou, escrevendo de outra maneira, o tempo em que não se está trabalhando. Essa forma de compreender o jogo coloca-o em contraposição ao trabalho, à seriedade da vida e, ao fazê-lo, interpreta-se o jogo como uma atividade complementar da existência e, em certa medida, admitido de forma irrestrita apenas à infância. Para Fink, essa compreensão comum do jogo, que o toma apenas como lazer ou como uma mera atividade ingênua, é uma evidência de um longo processo de desvalorização e depreciação de tal temática, forjada, segundo ele, pela metafísica ocidental, principalmente a partir da influência da teoria platônica, a partir da qual o “jogo é explicado fundamentalmente como reprodução e imitação, é determinado enquanto *mimesis*” (Fink, 2016b, p. 107). Esse conceito de *mimesis*, para o autor, significa “o verdadeiro desencanto do jogo”, pois o concebe apenas como “mera reprodução da ‘realidade’” (Fink, 2016b, p. 125), conforme se verá adiante.

O objetivo de Fink é, portanto, remover as “lentes do desencanto”, com as quais a metafísica tradicional fez enxergar o jogo como mera reprodução da realidade e, para além disso, estabelecer um “novo horizonte” pelo qual poderia ser possível interpretar o jogo sob uma perspectiva distinta. Esse “novo horizonte” é encontrado por Fink ao se voltar com um olhar atento ao passado, mais especificamente à vida das comunidades arcaicas. Outro possível caminho interpretativo para o jogo começa a se delinear a partir da sua dimensão presente nos cultos ritualísticos. Segundo o autor, “o jogo-do-culto constitui o centro do mundo da vida primitiva, o ato fundamental da sua autocompreensão e autointerpretação” (Fink, 2016b, p. 160). E, para Fink, o ponto fundamental é que, nos cultos das comunidades primitivas, “a ‘não-realidade’ do mundo do jogo possuía um caráter ontológico elevado, acima das coisas ordinárias do

¹ Para o presente estudo foram consultadas tanto a edição original em alemão (Fink, 1960) como a tradução em língua inglesa (Fink, 2016b). As traduções em língua portuguesa foram feitas pela própria autora deste artigo, portanto optou-se por utilizar, nas citações referentes a essa obra, apenas o ano de 2016b.

² Tendo como obras referenciais os textos “*Fenômenos Fundamentais da Existência Humana*” (1955), “*Oásis de Felicidade*” (1957), “*A metafísica nietzscheana do jogo*” (1946) e “*Jogo como Símbolo do Mundo*” (1960), respectivamente.



cotidiano” (Fink, 2016b, p. 206). Por fim, Fink apresenta uma terceira interpretação do jogo, que o compreende como uma relação que a existência humana estabelece com o mundo, uma “relação-mundo”. Tal interpretação construída por Fink (2016b, p. 206) concebe o “jogo humano de uma forma especialmente distinta, na qual a existência se relaciona com a compreensão do todo do qual faz parte, e deixa que o todo ressoe através dela”. Esta análise seguirá em diálogo com a organização da obra em estudo, em que Fink desenvolve sua concepção de jogo por meio de três noções estruturantes: a totalidade, a medialidade³ e a noção de símbolo.

As interpretações do jogo na metafísica e no mito Jogo e metafísica

Fink (2016b, p. 93) interpreta que é na filosofia de Platão que se constrói sistematicamente a base da metafísica ocidental, pois o pensamento platônico “opera por meio da distinção entre a realidade arquetípica e a reprodução de imagens primordiais, a fim de realizar separações ontológicas fundamentais”. O fato é que, ao estabelecer as noções de mundo inteligível e de mundo sensível, Platão precisou explicar a relação entre ambas, e é exatamente esse ponto da teoria platônica que interessa à interpretação do jogo para Fink (2016b, p. 93): “a noção de que cada coisa finita e transitória se refere à ideia e é testemunha dela, manifestando-se como uma reprodução imperfeita de imagens primordiais”.

Como algo finito e transitório, pode se assemelhar a algo não-transitório, à ideia? A resposta platônica aponta para as noções de “sombra”, “reprodução” e “espelhamento” (Fink, 2016b, pp. 93-94). Segundo Fink, Platão usa esses fenômenos particulares, que pertencem ao domínio das coisas sensíveis, como “modelos operativos de pensamento”, por meio dos quais busca explicar essa complexa relação que se estabelece entre a realidade e a não-realidade, entre o mundo inteligível e o mundo sensível. Na perspectiva platônica, “o pintor e o poeta não produzem nada real; eles criam apenas imagens . . . imagens-espelho da realidade ordinária das coisas evidentes aos sentidos” (Fink, 2016b, p. 103). Portanto, o artista apenas reproduz aquilo que já é uma reprodução de algo mais elevado; escrito de outro modo, ele produz imagens-espelho a partir do mundo sensível, o qual, por sua vez, é uma reprodução imperfeita do mundo das ideias. Segundo Fink (2016b, p. 95), realiza-se uma “distinção onto-conceitual” quando, por exemplo, uma pessoa se olha no espelho e estabelece uma diferença entre a coisa em si mesma diante do espelho e a reprodução dessa coisa que se forma por meio da imagem-espelho, uma aparência-espelho. Toma-se a coisa em si mesma como “real” e a sua imagem-espelho como “não-real” e, apesar de haver familiaridade com tal processo, torna-se embaraçoso explicar por que é feito. Assim, a imagem de uma árvore refletida na superfície da água, exemplifica Fink (2016b, p. 96), “não repousa sobre a água como uma peça de roupa, como uma camada de tinta, uma mancha de óleo, ou coisa semelhante; repousa sobre ela de tal maneira que nós vemos ao mesmo tempo sua irrealidade”. A imagem da árvore se apresenta às pessoas, então, como algo irreal na superfície real da água. De acordo com Fink (2016b, p. 97):

A imagem-espelho copia. Mas, à medida que copia, é dependente da original, abre, em primeiro lugar, uma região de um estranho “Ser”: nós vemos em uma dimensão irreal, por assim dizer. A imagem-espelho funciona para nós como uma “janela” para um terreno não-real e, ainda sim, visível.

Conforme coloca Fink (2016b, p. 117), “interpretar o jogo como uma imagem tem legitimidade”, mas não garante que possamos tomá-lo como uma “imagem-espelho da realidade”. No mais, ainda que o autor conceba certa noção de correspondência do jogo à realidade, esse “corresponder” não acontece como uma “reprodução”, ou seja, como uma “referência ao original”. Nesse ponto, nota-se a crítica de Fink à teoria platônica e à tradição da metafísica ocidental soar mais incisiva. Faz-se importante aqui tecer uma espécie de parênteses e pontuar algumas questões no tocante à relação entre as noções de “imagem” e “jogo” na filosofia de Fink. Para compreender tal relação, é fundamental levar em consideração que houve um processo de amadurecimento da compreensão do autor em relação a essas noções.

Em *PI*, a noção de imagem é tomada como “consciência de imagem”, porque, naquele contexto, Fink ainda partia dos pressupostos husserlianos das análises dos atos intencionais da consciência. À medida que a filosofia de Fink vai se distanciando do paradigma da fenomenologia husserliana, que ocupava-se, grosso modo, da subjetividade transcendental (o centro das reflexões husserlianas era a consciência absoluta) e da sua consideração secundária do problema do mundo como uma crença a ser suspensa pela *epoché*⁴, a imagem e, principalmente, o jogo passam a ser considerados em sua qualidade mundana, para

3 Sobre o conceito de medialidade, reproduz-se aqui uma nota da tese de Coli (2020, p. 207): “O conceito de *medialidade* enquanto tal não diz respeito a um conceito estabelecido e usado por Fink. O que aqui se compreende como ‘medialidade’, portanto, refere-se a uma convergência semântica dos conceitos de ‘medial’, ‘medialidade’ e ‘medializante’, que podem ser encontrados nas notas privadas de Fink (*Phänomenologische Werkstatt* 3.1 e 3.2), mas igualmente da expressão ‘atos mediais’, formulada na tese *Presentificação e Imagem*. Aqui seguimos, portanto, o uso que Hans Rainer Sepp faz do termo ‘medialidade’ em seu artigo de grande influência para a recepção do pensamento de Fink em geral, a saber, *Medialidade e Meôntica: a projeção especulativa de Eugen Fink*”. O artigo de Sepp em questão foi publicado em *Internationale Zeitschrift für Philosophie* I, 1998, p. 85-93.

4 Cf. Husserl, 2010; sobretudo os §§ 7-8 da *I Meditação*.



além da correlação dos atos da consciência relativos à sua percepção. Nesse contexto de “reabilitação do mundo” como problema da fenomenologia, Fink passa a compreender que a sobreposição da “realidade” e da “irrealidade” (que antes ele interpretava ser possível por meio dos atos mediais da consciência, como a imagem) diz respeito ao próprio modo de ser do mundo. Ou seja, no mundo, “realidade” e “irrealidade” encontram-se sempre já sobrepostas; configuram, por assim dizer, o campo da possibilidade⁵. No mais, as dimensões puras como “realidade” e “irrealidade” são criações da consciência e não são, como tais, rigorosamente separadas no mundo, como são na consciência. Assim, a imagem tomada como “janela”, que em *PI* é compreendida como um ato medial da consciência, isto é, um ato pelo qual a consciência intermediava domínios que, em princípio, encontravam-se separados, deixa de fazer sentido para Fink. Nessa perspectiva, o jogo passa a ser compreendido pelo autor como um fenômeno mais apropriado para tratar da noção de medialidade, pois, ainda que seja legítimo interpretá-lo como uma imagem, não é o caso compreendê-lo como uma imagem-espelho da realidade, nem mesmo mais como janela, pois ele não significa uma passagem do “real” para o “irreal”, mas a criação de um contexto no qual as fronteiras habituais que estabelecem os limites da realidade e da irrealidade se embaralham e se reconfiguram constantemente, tal como no mundo. Para Fink, portanto, compreender o mundo do jogo e a “não-realidade” por meio da qual ele opera como uma “reprodução residual” de uma realidade “mais válida”, por assim dizer, é interpretar o fenômeno do jogo a partir de uma perspectiva negativa. E se mudarmos essa maneira de interpretar a “não-realidade”? E se pensarmos que, talvez, ela não seja *menos*, mas *mais* [grifo do autor] que a simples realidade das coisas? E se essa “aparência” que se instaura com o fenômeno do jogo for algo além de mera semelhança? (Fink, 2016b, p. 119).

Jogo e mito

Não é uma tarefa simples para nós, humanos da contemporaneidade, pensar o mundo mítico e absorver a importância do culto na manutenção da vida do ser humano primitivo, porque, segundo Fink (2016b, p. 138), falamos da “perspectiva do espectador, que compreende o mito como uma realidade antropológica, mas não como uma verdadeira expressão do sentido da vida”. O ser humano arcaico ainda não tinha à sua disposição a infinidade de conceitos e de esquemas científicos rigorosos para interpretar o desconhecido; ele fazia uso das narrativas mitológicas para explicar o inexplicável; acreditava em demônios para justificar as forças superiores que agiam sobre sua vida; “eles contemplavam através das imagens aquilo que, genuína e essencialmente, era a sua tarefa na terra, a sua fé e o seu propósito” (Fink, 2016b, p. 137). Essas imagens, de acordo com o que coloca Fink, tinham a função de expressar um sentido, mas não eram meras reproduções de algo que já existia no mundo do ser humano primitivo. Para o ser humano mítico, “a contemplação da imagem é um ato criativo visionário de entendimento do sentido da vida. E esse ato produtivo de contemplação é encenado originalmente em uma comunicação coletiva” (Fink, 2016b, p. 137). Assim sendo, no culto, a esfera da encenação das narrativas míticas, ou a esfera do “não-real”, torna-se o lugar do hiper-real” (Fink, 2016b, p. 162). Por isso, segundo Fink, é uma tarefa importante questionar a respeito da relação entre o culto e o jogo, “porque, no culto, talvez, a forma mais primordial do jogo humano apareça, e porque o aspecto da ‘não-realidade’ que pertence a cada tipo de jogo significa aqui (no culto) uma intensificação e elevação para além das coisas habitualmente reais”. Nesse sentido, o jogo, na vida do ser humano arcaico, que se dá por meio da encenação imagética dos mitos nos cultos, não pode ser compreendido como uma cópia da realidade, mas como uma tentativa de se voltar a algo mais primordial da relação do humano com o mundo. Nessas encenações imagéticas dos mitos, tornavam-se visíveis os poderes demoníacos, os quais eram associados pelo ser humano primitivo à manifestação do poder divino. E os demônios, conforme afirma Fink (2016b, pp. 141-142), representam, para o ser humano primitivo, um poder superior, que interfere no curso da vida e contra o qual ele não consegue lutar. “Os demônios estão sempre mascarados, eles nunca aparecem para os humanos como realmente são na sua verdadeira forma; eles têm um poder mágico; estão em constante transformação, transição, metamorfose. Enquanto isso, os seres humanos são sempre a mesma coisa”.

Portanto, cabe salientar a colocação de Fink (2016b, p. 133) de que “o jogo se torna a única possibilidade de o ser humano contrariar o poder mágico dos demônios ou desviar a sua maldade do entorno. A máscara do jogador torna-se uma força mágica”. A máscara, então, é uma característica essencial do jogo do culto, que, em seu nível mais fundamental, é definido por Fink (2016b, p. 151) como o “encantamento das máscaras”. O jogo humano, que se desenvolve primordialmente na esfera do culto, é experienciado a partir do momento em que o ser humano se vê capaz de confrontar os demônios, pois encontra na máscara a possibilidade de ter uma aparência ambígua e polissêmica. Fink não quer afirmar, no entanto, que a máscara é capaz de transformar o ser humano em um demônio. O que há de peculiar e fantástico é que, ao se mascarar para confrontar os demônios ou para se colocar em relação aos deuses, o ser humano abre o espaço onde não vigora a cisão entre “realidade” e “irrealidade”; estabelece, desse modo, o espaço do jogo.

⁵ É importante compreender que a superação proposta por Fink a partir desse movimento não é especificamente da oposição “realidade-irrealidade”, mas de toda dualidade radical, porque esta estabelece limites fixos e imutáveis e impede a compreensão de tudo que não se encaixa em um dos lados da dualidade, como é o caso da possibilidade.



O vestir de uma máscara é uma forma elementar de encantamento. O objetivo básico da máscara humana não é enganar os outros humanos para que eles acreditem em algo, para parecer ser algo para os outros que de fato não se é. Aquele que veste uma máscara quer parecer diverso para si mesmo; quer, com a máscara, entrar no feitiço mágico do demoníaco . . . a máscara não supõe enganar; supõe encantar (Fink, 2016b, p. 151).

Com as encenações, as festas e os espetáculos ofertados aos deuses, o jogo do culto se torna uma “epifania do poder divino e um paradigma do sofrimento humano” (Fink, 2016b, p. 160), tendo em vista que evidencia a completa exposição do ser humano – como ente finito – à esfera divina. De outro modo, pode-se afirmar que o jogo do culto presentifica o jogo dos deuses.

Contudo, o que Fink entende por “jogo dos deuses” é bastante distinto do jogo do culto, ou seja, do jogo humano. Embora os deuses joguem com os seres humanos como se estes fossem os seus brinquedos, esse jogo não possui um caráter simbólico como o jogo humano. “O jogo dos deuses não tem o caráter de representação imaginária. Ele não precisa abrir um espaço para a manifestação simbólica da onipotência, ou seja, um ‘mundo não-real do jogo’” (Fink, 2016b, p. 176). Enquanto o jogo dos deuses expressa a própria dinâmica do curso do mundo à qual estão sujeitos os seres humanos, o jogo do culto representa, para o humano primitivo, uma profunda necessidade de se relacionar com o mundo nesse âmbito mais primordial. Por isso, Fink (2016b, p. 169) defende a ideia de que “a verdade do jogo dos deuses é o jogo do mundo”. E “o mundo em si mesmo não é sagrado como Deus e nem profano como os sacrilégios do ser humano” (p. 187). Sendo o jogo uma forma extasiada do ser humano de se colocar “para além de si e interpretar o papel do mundo de uma maneira repleta de significado” (p. 46), ou seja, sendo o jogo uma abertura para o mundo – que não é apenas uma experiência do mundo, mas do sentido da existência humana inserida no mundo – faz sentido continuar se questionando sobre ele.

O jogo como símbolo do mundo Realidade e irrealidade: jogo e medialidade

Conforme já foi pontuado em outros momentos, o jogo é a chave para se compreender a noção de medialidade em Fink, principalmente no contexto de *Jogo como Símbolo do Mundo* – doravante *JSM*. Há, na experiência do jogo, uma abertura ao campo do possível, no qual as fronteiras habituais que demarcam precisamente os limites entre “realidade” e “irrealidade” se reconfiguram por meio de novos recortes. No jogo, tal como no mundo, não há o “real” e o “irreal” como dimensões fixas e imutáveis, mas, sim, o “possível”, como o campo no qual se atualizam e se reinventam as possibilidades do que se compreende como “real” e “irreal”, “belo” e “feio”, “verdade” e “mentira” etc.

No jogo, o ser humano transcende a si mesmo, supera as determinações pelas quais ele se cercou e por meio das quais ele se compreendeu enquanto real, torna as irrevogáveis decisões revogáveis por conta da sua liberdade, liberta-se de si mesmo e mergulha, de cada fixa situação, para as possibilidades que singram no nível mais primordial de sua vida – ele sempre pode começar de novo e se livrar da carga da história de sua vida (Fink, 2016b, p. 206-207).

No jogo, o ser humano experimenta uma liberdade que se constitui como uma abertura para o inesperado, para as diversas possibilidades que irrompem no mundo do jogo. Fink reconhece, no entanto, que essa liberdade experimentada pelo ser humano no domínio do jogo é limitada, pois acontece no contexto do jogo e, por isso, não o “livra” daquilo que é e não o isenta das responsabilidades que tem. Na esfera cotidiana da vida, costuma-se “dividir o que é real da mera aparência, o que é concreto do que é meramente imaginado, o que é certo e seguro do que é questionável e meramente suposto” (Fink, 2016b, p. 208). E é totalmente compreensível e necessário que o ser humano o faça, a fim de garantir a sobrevivência no mundo. No jogo, no entanto, tais distinções se reconfiguram e isso permite que o ser humano se coloque em relação a si, aos outros e ao mundo de uma forma completamente distinta, em uma espécie de êxtase profundo.

A existência humana e o mundo: fragmento e totalidade

Nós não *temos* o mundo, nós *estamos* no mundo. Porém, esse *estar* não é uma condição do ser que ora está em um lugar, ora está em outro; não é um mero posicionamento em um lugar. Nós estamos *envolvidos* no mundo e tal envolvimento se dá por conta da relação que estabelecemos com os outros entes que também habitam o mundo. O mundo, para Fink (2016b, p. 47):

não é objeto – mas é possivelmente a região de todas as regiões, o espaço de todos os espaços, o tempo de todos os tempos (...). O mundo não é também o objeto total da nossa consciência humana unificada (...). nós nunca encontramos o mundo nos confrontado como uma coisa, como um ser, como um objeto.



Nesse âmbito, o mundo é o todo circundante que envolve todas as coisas finitas e que permite que elas existam em suas individualidades, na multiplicidade. É *no* mundo que cada coisa intramundana existe de acordo com os contornos que a delimitam em sua individualidade: suas características, seu espaço, sua duração e assim por diante. Somos, portanto, seres *no* mundo, mas o que nos difere propriamente dos outros entes e nos faz fundamentalmente humanos, para Fink, é a nossa finitude, o que significa afirmar que nós não apenas nascemos e morremos, mas nos colocamos em relação a esse processo. Segundo Fink (2011, p. 61), “A certeza da morte atravessa todas as nossas possibilidades”, assim sendo, a morte é um dado constitutivo do humano, pois a existência humana é concebida por meio de um horizonte de certeza em relação a esse fato. Desse modo, nós nos colocamos em relação à nossa finitude durante nossa existência, nós vivemos a vida nos relacionando com a morte. Nessa perspectiva, a busca pela compreensão da existência é uma característica constitutiva do humano, uma possibilidade fundamental de nossa existência.

A autoabertura da existência é essencialmente ao mesmo tempo abertura ao mundo. Neste ato de compreender a morte acontece uma “tensão” da nossa completa existência aberta a si e aberta ao mundo, não meramente uma intensificação de acordo com uma vivência, nem uma temperada tonalidade de um “saber” de um estado de coisas (Fink, 2011, p. 66).

Precisamente porque a nossa existência possui esse caráter de autoabertura em relação ao sentido, que é “essencialmente ao mesmo tempo abertura ao mundo”, que nos comportamos como fragmentos em relação à totalidade do mundo da qual fazemos parte, mas que nos escapa, no sentido de escapar à nossa compreensão. Como fragmentos, apontamos para uma totalidade que, mesmo não sendo disponível a nós, regula a nossa existência, pois dá-lhe regras e contexto. No jogo e no contexto que ele cria por meio das regras que possibilitam seu acontecimento, o ser humano pode ter uma experiência de totalidade. Ou seja, ao estabelecermos um contexto que opera pelas suas próprias regras, em que o humano explora a sua capacidade de constituir sentido, o jogo é ele mesmo “sentido de totalidade”, uma vez que indica o modo como os seres humanos se comportam em relação ao mundo e, também, o modo como opera o próprio jogo do mundo.

O jogo humano tem significado de mundo, tem uma transparência cósmica – é uma das imagens de mundo da nossa existência finita. Enquanto joga, o ser humano não está preso no domínio de sua interioridade psíquica, mas ele, extasiado, sai para além de si em um gesto cósmico e interpreta o papel do mundo de uma maneira repleta de significado (Fink, 2016b, p. 46).

Jogo, mundo e a noção de símbolo

“Ao se tornar profundamente-mundo, uma coisa se torna um símbolo; o *symbollein* do ser e do universo toma lugar. É isso é o mais primordial encantamento: o inominável poder da totalidade aparece entre as coisas frágeis” (Fink, 2016b, p. 121). No final do segundo capítulo de *JSM*, Fink (2016b, p. 120) dá uma definição de símbolo: “*Symbolon* vem de *symbollein*, ‘coincidente’, e significa a coincidência da parte com aquilo que a completa”. Para o autor, como já exposto, somos seres finitos e intramundanos; seres que dizem respeito a um tempo e a um espaço específicos; seres que possuem uma duração limitada; seres que aparecem e desaparecem no mundo e que, fundamentalmente, colocam-se em relação a esse processo. Para Fink (2016b, p. 85), “cada ser humano é um projeto vital; cada um acrescenta um tom único à imemorable e eterna melodia da existência”.

Afirmar que cada um de nós é um “projeto vital” significa que planejamos a nossa vida, estabelecemos objetivos e trilhamos o nosso caminho em relação a eles. Nós definimos diversos “fins” em direção aos quais caminhamos em nosso viver. Mas, e o mundo? Teria ele também um objetivo? Teria o mundo um fim em direção ao qual se move? Fink (2016b, p. 212), nesse aspecto, coloca que o mundo é infundado e “em si mesmo não possui objetivos e também não tem valor e permanece fora de qualquer análise moral, está ‘além do bem e do mal’”.

O mundo é . . . sem fundamento e sem finalidade, sem sentido e sem objetivo, sem valor e sem plano – mas contém em si as bases que fundamentam os seres intramundanos. Abrange, em sua universalidade sem rumo, todas as trajetórias nas quais se batalha pela conquista de objetivos. Abarca até mesmo, sem juízo de valor, os seres diversamente ordenados, conforme os níveis de força ontológica (Fink, 2016b, p. 212).

O todo-do-mundo não possui *equivalência* com as coisas intramundanas, mas *brilha* em algumas delas em determinados contextos. “A predominância mundana do onipotente acontece sem fundamento e sem objetivo, sem rumo e sem sentido, sem valor e sem plano. Essas são as características do mundo que brilham de volta no jogo humano” (Fink, 2016b, p. 212). Portanto, nós, humanos, que fazemos da nossa vida um projeto; que vivemos o nosso cotidiano distinguindo o real do imaginário; que agimos dentro de



um campo previamente determinado de possibilidades; que nos habituamos a nos compreendermos a partir de uma unidade, de uma sólida armadura a qual chamamos “eu”, somos capazes de abrir um espaço em que os limites que demarcam tais fronteiras desaparecem e dão lugar a um êxtase profundo, no qual o brilho do mundo se faz presente.

O jogo humano é como um símbolo do mundo. As características de ser infundado, sem sentido e sem rumo, que emergem no entendimento humano, desembarcam na leveza onírica e despreocupada que pertence à encenação do jogo. E é porque nós estamos abertos para o mundo e porque, nessa abertura, a existência humana caminha de mãos dadas com um conhecimento acerca da falta de fundamento do todo do mundo – é por conta disso que nós jogamos. O ser humano é essencialmente jogador porque ele é “mundano” (Fink, 2016b, p. 213).

No entanto, de acordo com Fink, a compreensão total e decisiva acerca do mundo não nos é possível, pois, apesar de nos colocarmos em relação à nossa existência e vivermos em uma “abertura para o mundo”, o todo-do-mundo nos ultrapassa em nossa finitude. É como se ao ser humano fosse possível experimentar apenas “lampejos” de compreensão dessa totalidade do mundo. Nesse viés, o jogo é compreendido por Fink como uma espécie de lampejo que aclara a imensa escuridão da totalidade do mundo que nos rodeia e nos ultrapassa. O jogo é símbolo do mundo, pois, a partir da sua própria dinâmica, permite que o ser humano experiencie a dinâmica do todo-do-mundo, isto é, por meio da experiência do jogo mundano, o ser humano finito se reconhece como parte do jogo do mundo, da manifestação do infinito.

Considerações Finais

Em *Jogo como Símbolo do Mundo*, a estruturação do pensamento filosófico de Fink a partir de um viés cosmológico fica evidente, pois o autor se propõe a pensar (ou a repensar) filosoficamente o jogo como uma abertura profunda da existência humana em relação àquilo que a transcende, àquilo que não conseguimos exprimir plenamente por meio de conceitos, mas que somos capazes de experienciar no êxtase do jogo: a mundaneidade do mundo! Ainda que o mundo não possa ser pensado por nós, seres intramundanos, em sua totalidade, o seu fluxo pode ser interpretado por meio de uma metáfora cósmica, como nos mostra Fink ao sugerir que o mundo é um jogo sem jogador. Assim também o fizeram, cada qual com suas particularidades, Heráclito⁶ e Nietzsche.

De acordo com Fink (1960/1988, pp. 21-22), “Nietzsche vê o mundo como um jogo trágico. Apreendendo a essência do mundo com o olhar da tragédia, decifra na obra de arte trágica a chave que abre, que descerra o acesso à verdadeira compreensão”. Fink se propõe a dialogar com tais autores a fim de tecer um novo caminho interpretativo para o jogo, que não estivesse fundamentado na compreensão dele como mera reprodução da realidade. Essa compreensão é forjada a partir do pensamento de Platão, e Fink interpreta que é na filosofia platônica, conforme já colocado, que se constrói sistematicamente a base da metafísica ocidental. Ao promover a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível e considerar este como verdadeiro e aquele como ilusório, Platão faz uso da noção de espelhamento para explicar a relação entre ambos. Nesse sentido, na perspectiva platônica, quando o artista joga, nada mais faz que criar imagens-espelho de uma realidade que, por sua vez, já é uma reprodução de algo mais elevado. Nesse ponto reside a crítica de Fink (2016b, p. 108) à interpretação do jogo na metafísica tradicional: “É realmente o caráter imitativo do jogo sua característica fundamental, a substância de sua essência?”. Esse é o questionamento que movimenta a busca de Fink por uma nova interpretação filosófica do jogo, pois é a partir dessa crítica que ele conduz a uma compreensão que enxerga na “irrealidade” do contexto do jogo algo muito mais profundo que uma mera reprodução da realidade. Dessa maneira, viu-se Fink caminhar em direção a uma compreensão do jogo como abertura extasiante para o mundo, como manifestação do infinito do mundo no ser humano finito. O ser humano joga quando experimenta, mesmo que por um breve instante, o “poder do todo-do-mundo”, e isso acontece por meio da liberdade e da desmesura da irrealidade do mundo do jogo. O autor chega ao “final” da sua abordagem filosófica com questões em aberto, a saber: a possibilidade de pensarmos o curso do mundo como um jogo sem jogador e em que medida pode-se dizer que o ser humano vive em conformidade com o jogo do mundo. Segundo ele, “fazer o jogo do mundo um tema do pensamento especulativo é uma tarefa que ainda precisa ser concluída”, e isso só será completamente possível quando nos livrarmos da “tradição metafísica que oculta o jogo e é hostil a esse tema” (Fink, 2016b, p. 215). Fink conclui *Jogo como Símbolo do Mundo* permitindo que as últimas palavras sejam ditas – ou talvez *cantadas* – por Zarathustra.

⁶ Há uma grande influência do pensamento de Heráclito em Fink, principalmente no tocante à compreensão do mundo. Segundo Elden (2008, p. 49), “para Fink, a principal fonte de inspiração para pensar a questão do mundo é um fragmento de Heráclito, número 52 na numeração de Diels-Kranz”. O fragmento em questão diz o seguinte: “Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado” (Tradução retirada de: Souza, J. C. (Org.). (2000). *Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os Pensadores), p. 93). Sobre a interpretação finkiana deste fragmento cf. neste *Dossiê* a tradução do texto *A metafísica nietzscheana do jogo*; sobre a relação Fink – Heráclito cf. infra as considerações da Nielsen no artigo *Categorias da physis*.



Se alguma vez descobri céus tranquilos sobre mim voando com as minhas próprias asas no meu próprio céu; se nadei, brincando, em profundos lagos de luz; se a alada sabedoria da minha liberdade me veio dizer: “Olha! Nem para cima, nem para baixo! Lança-te à roda, para diante, para trás, leve como és! Canta! Não fales mais!” (Nietzsche, 1954 conforme citado por Fink, 2016b, p. 215).

Parece que Fink convoca a nos reconhecermos como jogadores. Assumir essa premissa é reconhecer o risco de se viver num constante jogo; ainda mais, é compreender que fazemos parte de um jogo que nos ultrapassa, o jogo do mundo; é reconhecer que as leis que regem o mundo são análogas às leis da criança que vai do inferno ao céu jogando sua pedrinha e se equilibrando em suas pernas quando joga Amarelinha, como nos lembra Cortázar (2011). É reconhecer, ao mesmo tempo, um estar no mundo que desperta e vislumbra significativamente a totalidade, mas que também sucumbe; é se reconhecer parte do jogo, da roda que nunca para de rodar; é um convite para reconhecer o caráter trágico da nossa existência, pois o nosso “compreender humano se sustenta no mistério sem poder esgotá-lo” (Fink, 2011, p. 45). Isso significa que o nosso existir não pertence ao campo do imutável e do definitivo, mas, sim, ao campo do “enigmático e labiríntico”, ao jogo.

Referências

- Boronat, N. (2016). La Existencia como Juego: la Antropología Filosófica de Eugen Fink. Em S. P. Albert e I. C. Mingol (Eds.), *La interculturalidad en diálogo: estudios filosóficos* (pp. 77-87). Sevilla (Espanha): Estudios Thémata.
- Carrasco, A. M. (2018). Autoconocimiento, mundo y sociedad en Eugen Fink. Em E. Alarcón, A. Echavarría, M. García-Valdecasas & R. Pereda (Eds.), *Opere et veritate. Homenaje al profesor Ángel Luis González* (pp. 947-514). Navarra: Eunsa.
- Coli, A. L. (2015, 2º semestre). Notas sobre o sistema da filosofia em Eugen Fink: Nietzsche, Hegel e a metafísica cosmológica. *Outramargem: revista de filosofia*, Belo Horizonte, (3), 43-65.
- Coli, A. L. (2020). *Das Negative in der Philosophie Eugen Finks*. (Tese de Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Charles University Prague, Praga; Faculdade de Humanidades, Bergische Universität Wuppertal, Wuppertal.
- Cortázar, J. (2011). *O Jogo da Amarelinha*. (F. de C. Ferro, Trad.) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Elden, S. (2008). Eugen Fink and the Question of the World. *Parrhesial*, Melbourne (Austrália), (5), 48-59.
- Fink, E. (1960). *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kholhammer.
- Fink, E. (1979). *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. (V. E. Schütz e F.-A. Schwarz Eds.) Freiburg/München: Karl Alber.
- Fink, E. (1988). *A Filosofia de Nietzsche*. (J. L. D Peixoto, Trad.) Lisboa: Editorial Presença (Originalmente publicado em 1960).
- Fink, E. (2010). *Spiel als Weltsymbol*. Em C. Nielsen e H. R. Sepp (Eds.), *Gesamtausgabe 7*. Freiburg: Karl Alber.
- Fink, E. (2011, maio). Fenómenos Fundamentales de la Existencia Humana [extracto]. (C. Holzapfel, Trad.). *Revista Observaciones Filosóficas*, Libros y Recensiones. (Originalmente publicado como: (1995). *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg: Karl Alber).
- Fink, E. (2016a). *Per gioco - Saggi di antropologia filosofica*. (G. J. Giubilato & A. Fiamma, Trads.). Brescia: Morcelliana. (Traduções de: Nietzsche Metaphysik des Spiels (1946); Spiel und Feier (1975); Das kindliche Spiel (1958); Spiel und Philosophie (1966); Die Weltbedeutung des Spiels (1973); Spiel und Kult (1972-1973?)).
- Fink, E. (2016b). *Play as Symbol of the World*. (A. Moore & C. Turner, Trads.). Bloomington (EUA): Indiana University Press.
- Fink, E. (2019). *Presentificação e imagem: contribuições à fenomenologia da irrealidade*. (A. L. Coli, Trad.). Londrina: Eduel.
- Giubilato, G. J. (2014). Natura ed Esistenza, Eugen Fink Lettore di Pavese. Em A. Mincigrucchi & I. Pozzoni, Ivan, *Parole, Immagini e Situazioni* (pp. 117-130). Gaeta: deComporre.



- Giubilato, G. J. (2017). El camino a la libertad. Eugen Fink y el principio de la fenomenología. *Franciscanum* 167, Vol. LIX, 23-50.
- Giubilato, G. J. (2018). Beyond the Genesis, Toward the Absolute. Eugen Fink's architectonic foundation of a constructive phenomenology between a meta-critic of transcendental experience and his own project of a dialectical meontic. *HORIZON: Studies in Phenomenology*, St. Petersburg, 7(1)-I, 203-222.
- Halák, J. (2016, janeiro). Halák: Towards the World: Eugen Fink on the Cosmological Value of Play. *Sport, Ethics and Philosophy*, UK. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/17511321.2015.1130740>
- Holzapfel, C. (2011). Fenómenos Existenciales Fundamentales de Eugen Fink: Juego y Muerte. *Rev. filos., Santiago*, 67 [citado em 13 junho, 2019], pp. 201-214. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-43602011000100013&lng=en&nrm=iso
- Husserl, E. (2010). *Conferências de Paris e Meditações cartesianas*. (Trad. P. Alves). Lisboa: Phainomenon.
- Sepp, H. R. (2019). Prefácio. Em E. Fink, *Presentificação e imagem: contribuições à fenomenologia da irrealidade* (pp. 7-17). (A. L. Coli, Trad.). Londrina: Eduel.
- Souza, J. C. (Org.). (2000). *Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.
- Uzelac, M. (2016). A fenomenologia do mundo de Eugen Fink como esboço de uma estética universal pós-clássica. *Revista Filosófica São Boa Ventura*, Brasília, 10(2), 125-137.
- Weber, J. F. (2018). Filosofia, existência e finitude: Eugen Fink e a legitimidade de uma antropologia filosófica. *Ekstasis: revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, Rio de Janeiro, 7(1), 56-69.

Submetido em 15.06.2020 – Aceito em 16.09.2020



POBREZA DE SER. A TRADUÇÃO DE EUGEN FINK DAS ELEGÍAS DE DUÍNO EM REFLEXÃO FILOSÓFICA*

Poverty of being. Eugen Fink's translation into philosophical reflexion of the Duino Elegies.

HANS RAINER SEPP**

Pobreza de ser. La traducción de Eugen Fink de las Elegías de Duino en reflexión filosófica.

Resumo: Neste ensaio original, baseado em materiais inéditos de Fink, o autor nos introduz no universo ainda desconhecido da interpretação finkiana da poesia de Rilke. Em suas anotações Fink faz a tentativa de colocar em conceitos aquela “experiência transcendente” que constitui a essência de toda obra de arte. Nela, revelar-se-ia ao humano não apenas o que lhe excede, o ente supremo, mas também os limites do seu próprio ser, sua finitude radical. A potência transcendente e catártica da poesia fornece, assim, uma compreensão do estatuto ontológico do humano e da sua temporalidade radical. As *Elegias de Duino* possuem, portanto, segundo Fink, uma relevância ontológica: nelas encontram-se tanto a “experiência transcendente” da arte quanto a “experiência ontológica” da filosofia e seus conceitos.

Palavras-chave: Fink; Rilke; experiência transcendente; experiência ontológica.

Abstract: In this original essay, based on Fink's unpublished materials, the author guides us through the still unknown universe of Finkian interpretation of Rilke's poetry. In his sketches, Fink attempts to conceptualize the “transcendent experience”, which constitutes the essence of every work of art. Such experience confronts the human not only with what exceeds him, the supreme being, but reveals him the limits of his own being, his radical finitude. The transcendent and cathartic power of poetry thus provides an understanding of human's ontological status and of his radical temporality. The Elegies of Duino have therefore, according to Fink, an ontological relevance: they enable both the “transcendent experience” of art and the “ontological experience” of philosophy and its concepts.

Keywords: Fink; Rilke; transcendent experience; ontological experience.

Resumen: En este ensayo original, basado en los materiales inéditos de Fink, el autor nos introduce en el aún desconocido universo de la interpretación finkiana de la poesía de Rilke. Con sus anotaciones, Fink intenta poner en conceptos esa “experiencia trascendente” que constituye la esencia de toda obra de arte. En ella se revela al humano no sólo lo que le supera, el ser supremo, sino también los límites de su propio ser, su radical finitud. El poder trascendente y catártico de la poesía proporcionaría así una comprensión del estatus ontológico de lo humano y su temporalidad radical. Las *Elegías de Duino* tienen, por lo tanto, según Fink, una relevancia ontológica: en ellas se encuentran tanto la “experiencia trascendente” del arte como la “experiencia ontológica” de la filosofía y sus conceptos.

Palabras clave: Fink; Rilke; experiencia transcendente; experiencia ontológica.

* Referência do texto original: o artigo *Seinsarmut. Eugen Finks Übersetzung der Duineser Elegien in philosophische Reflexion*, de Hans Rainer Sepp, apareceu pela primeira vez na revista *Trigon*, Vol. 8 (2009), pp. 159-167. Tradução do alemão por Anna Luiza Coli, José Fernandes Weber, Giovanni Jan Giubilato e Camila Ferreira de Oliveira.

** Charles University Prague / Central-European Institute of Philosophy. Email: hr.sepp@web.de. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3797-6184>



I

“Como é possível viver se os elementos da vida nos são inteiramente incompreensíveis?”. Esta pergunta, formulada por Rilke e citada por Fink, poderia ser tomada como fio condutor do próprio pensamento finkiano. A frase exprime um duplo paradoxo: 1) por um lado, viver *mas* não poder conhecer a vida; 2) por outro, viver *malgrado* o conhecimento da vida não seja possível. Mas *como* viver? Esta questão – o que significa, para o humano, viver? Ou: como é possível viver sobre o fundamento desse paradoxo existencial? Ou: em que medida essa possibilidade já configura uma resposta à pergunta inicial? – marca o tema fundamental da filosofia de Fink. Seria o caso que viver significa justamente que o fundamento dessa mesma vida jamais poderá ser alcançado? E não seria isso, exatamente, a única coisa que podemos conhecer dela? O humano revelar-se-ia então como um ser intermediário [*Zwischenwesen*], absolutamente peculiar; seu lugar seria o entremeio entre uma vida completamente absorvida em si mesma, por um lado, e uma vida totalmente transparente a si mesma, por outro. O humano não é nem uma coisa, nem outra. Ele é este “nem isso-nem aquilo” [*Weder-Noch*]. Assim, se o humano se define neste “nem isso-nem aquilo”, então o paradoxo formulado por Rilke não expressa meramente uma limitação, mas testemunha sua determinação ontológica.

Tal determinação do humano como “nem isso-nem aquilo” é desenvolvida por Fink no curso de uma intensa confrontação com as *Elegias de Duíno* de Rilke. Nascido em 1905, Fink estudou em Freiburg com Edmund Husserl e com Martin Heidegger. Em 1930, após seu doutorado com Husserl, tornou-se seu assistente privado e seu mais íntimo colaborador. Após 1933, quando o judeu Husserl foi progressivamente isolado no contexto da Alemanha nacional-socialista, Fink foi um dos poucos que lhe permaneceu fiel. Em 1938, após a morte de Husserl, Fink auxiliou o padre franciscano Herman Leo Van Breda a tirar do país os escritos e os materiais ainda não publicados de Husserl, e emigrou para Louvain, na Bélgica, com o intuito de viabilizar a preservação e o estudo do extenso espólio de Husserl. As anotações feitas por Fink sobre as *Elegias de Duíno* – cerca de 120 páginas de notas manuscritas – foram compostas neste período, aparentemente no inverno de 1939/40. Algumas páginas são datadas – 10, 17, 24 e 31 de janeiro de 1940 – e nos permitem supor que os temas aí tratados tenham sido apresentados por Fink em alguns encontros semanais no âmbito das atividades acadêmicas da Universidade de Louvain. Posteriormente, após o fim da guerra, Fink voltou a Rilke no inverno de 1947/48, na ocasião do curso sobre os *Sonetos a Orfeu*, ministrado na Universidade Popular [*Volkshochschule*] de Freiburg. Alguns manuscritos relativos a esse curso foram conservados, mas é evidente que a intenção de Fink era a de escrever um livro tomando por base esse conjunto de materiais – intenção esta jamais realizada.¹

De maneira geral, as notas de Fink sobre as *Elegias de Duíno* podem ser divididas em duas partes: na primeira delas, Fink reflete sobre aquilo que ele, como filósofo, teria de fato a dizer sobre a obra do poeta Rilke; neste caso, ele reflete também sobre o *status* da poesia em geral e das *Elegias* em particular. Uma segunda parte contém análises mais detalhadas: trata-se, em sua maior parte, de breves anotações aforísticas e mesmo de indicações de palavras-chave. Que Fink pretendesse, desde o início, elaborar suas análises sob a forma de um escrito mais amplo, comprovam alguns esboços de um “prefácio”, no qual ele oferece algumas justificativas para suas considerações metodológicas preliminares.

II

As reflexões, por meio das quais Fink busca tornar seu procedimento metodológico mais preciso, são acompanhadas por considerações sobre o que seria a obra poética em geral (e sobretudo a obra poética em questão), mas também sobre qual seria a função do autor. A concepção de interpretação proposta aí por Fink está, portanto, baseada em uma compreensão tanto do *status* da poesia quanto de seu resultado.

Poesias como as *Elegias de Duíno* representam, para Fink, “consagração” e “hierofania”. Seu objeto não são apenas ou principalmente as vivências íntimas, mas a referência ao divino. *Na* poesia e *com* a poesia, o autor traça um caminho que conduz o humano à experiência do divino, a ser extasiada pelo divino. Esta premissa básica tem duas consequências essenciais: a primeira diz respeito ao *status* do poeta, enquanto a segunda, à modalidade de “ser-extasiado” por algo além-do-humano [*Über-Menschlich*]. Por isso não se trata tanto, em primeiro lugar, de saber até que ponto um autor está refletido em sua obra. Tanto o autor quanto o interesse despertado por ele ficam aqui em segundo plano e recuam em favor da obra. Segundo Fink, este é o único modo de obter uma visão relevante sobre o autor: “A essência do poeta deve ser apreendida a partir da essência da poesia, não o contrário!”. Do pressuposto de que a obra abre um caminho para o divino segue-se que a finalidade da poesia não é “ornamentar”, tal como a do discurso hierofântico não ser “discurso decorativo”. A obra poética deve, antes, ser “reveladora”, “fundante”.

Ser reveladora e fundante é o que descreve, para Fink, a função central da poesia: na poesia se realizaria de modo literal a “transcendência do humano para o além-humano”. O ato de transcender da poesia deve ser tomado literalmente: nela, o humano *ultrapassa* a si mesmo em vista do divino que o excede. É evidente que este ultrapassamento não é real, o humano não se torna Deus. Ao contrário: na experiência do divino se revela ao humano não apenas aquilo que lhe excede, mas também, sobre esse

¹ Os estudos e as anotações ainda inéditos sobre a poesia de Rilke estão preservados no espólio de Eugen Fink, e sua publicação está prevista como Volume 10 das *Obras Completas* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber).



cenário, os limites do seu próprio ser lhe são ainda revelados. Nesse sentido, a força transcendente da poesia fornece uma compreensão do estatuto ontológico do humano e para Fink adquire, para Fink, relevância ontológica. Mais do que isso: a poesia articula esta compreensão de modo tão originário como nenhuma outra atividade humana seria capaz. “A forma poética é o modo mais apropriado do dizer”, escreve Fink. Enquanto forma expressiva que expressa o *status* ontológico do humano, experienciado no ultrapassamento transcendente, a poesia não é apenas “fundante”, i.e., um dizer “instituidor” que expressa os limites ontológicos do humano enquanto suas possibilidades de ser. Há, ainda, outro aspecto fundamental da poesia que, como será mostrado, reúne questões absolutamente centrais para o pensamento de Fink: a poesia é o “dizer do entusiasmo [*Enthusiasmus*]” – é o “dizer entusiástico na proximidade aos deuses”.

Ora, se a poesia expressa o ser do humano no ultrapassamento transcendente, então ela fornece a estrutura no interior da qual Fink considera possível uma interpretação filosófica da poesia. O destinatário também deve colocar-se em consonância com a experiência plasmada na obra. “A relação com a obra de arte é uma experiência transcendente”. Se se cumpre essa experiência transcendente exigida ao intérprete, então a radicalidade dessa experiência não pode ser suavizada pelo fato de que a obra e a palavra que aí se transforma em experiência são momentâneas. Ter a obrigação de suceder à obra, por um lado, e não querer ser menos radical no que se refere à sua qualidade de experiência, por outro – estes seriam, poderíamos dizer, os pilares daquilo que Fink concebe como uma interpretação filosófica da obra poética.

Se a interpretação é dependente da obra enquanto sua sucedânea, em comparação com seu caráter revelador e fundante, e com o adequado dizer da obra, no entanto, a interpretação é sempre, como diz Fink, um “dizer não originário”; enquanto tal, ela é “estranha” em relação à obra: “A interpretação estabelece sempre uma relação estranha com a obra de arte”. No entanto, ela é “legítima” e cumpre legitimamente uma função. Essa função se mede pela exigência de estar “à altura” da obra no que diz respeito à experiência aí plasmada. Enquanto tarefa filosófica que se segue à obra, a interpretação é reflexão e deve ser se realizar como a “apreensão reflexiva unitária do sentido” da obra. Fink se esquivava, assim, de interpretar a apreensão do sentido preservado em uma obra como uma “compreensão posterior”, ainda que tampouco a compreenda como uma ação “criativa” no mesmo sentido da obra de arte. Tratar-se, todavia, de uma questão de “envolvimento”: a reflexão estaria de tal forma envolvida com a obra que ela estaria disposta a lutar por esse “envolvimento”. Em outras palavras: o intérprete teria que se adaptar ao rastro da experiência transcendente.

Neste sentido, o intérprete cumpre uma função que lhe é única e específica, a saber: a função de revelar o rastro indicador da experiência da obra, desvendando-os a fim de simultaneamente testemunhá-los em seu revelar-se repetitivo: a fim de conferir uma “certificação” à obra. A obra reivindica o testemunho no sentido de que apenas por meio de seu ultrapassamento transcendente é que, como enfatiza Fink, a obra é “medial”: medial na medida em que, em seu exceder, ela, a obra, comunica ao humano a composicionalidade [*Verfasstheit*] do seu ser. Nessa função medial da obra se fundamenta a legitimidade, o testemunho da interpretação. Ser a testemunha significa ser o “eco”: a coisa que ecoa está, por assim dizer, presente no eco, embora apenas de modo consecutivo, na repetição.

Para Fink se trata aqui da possibilidade de que a própria coisa se dê novamente na recepção reflexiva – o que ele inesperadamente caracteriza pelo conceito de “gozo” [*Genuss*] – “a palavra mais caluniada da terra”, segundo sua formulação. “Gozar” [*Genießen*] tem um significado ulterior à referência hedonista e distinta em relação ao cômodo degustar autorreferente de uma obra. A palavra se refere à máxima intensidade e à plenitude ontológica de uma vivência que é assimilada por outrem: “o gozo como o deixar surgir de um outro, de um estranho” A palavra “gozo” não significa outra coisa que a repetição necessária da experiência transcendente. Gozo é o “estar aberto” no qual essa experiência acontece e corresponde, desse modo, a uma modalidade daquela abertura que possibilita toda e qualquer reflexão: “a reflexão deve ter transcorrido pelo gozo, e não o contrário”.

Se o gozo diz respeito à assimilação da existência que se doa à poesia, então a reflexão que se opera no terreno desse gozo seria a tentativa de verter essa assimilação em conceitos. Essa “versão” é caracterizada por Fink também como “apropriação” [*Aneignung*], como “atribuição de conceitos”, a qual de modo algum diz respeito a uma abstração mais ou menos arbitrária, mas a uma adequação à experiência. Essa adequação representa, ao mesmo tempo, o esforço de testemunhar o que é conservado na linguagem “mais apropriada” por meio do conceito filosófico – ou, como diz ainda Fink: “uma tradução da poesia em reflexão filosófica”.

III

Uma vez que o olhar filosófico almeja uma repetição, no conceito, da experiência transcendente plasmada na obra, e uma vez que essa experiência diz respeito ao modo de ser do humano, então claro está que estamos diante de uma conceitualidade ontológica, diante de conceitos com os quais iluminação poética da existência humana deve ser atestada num contexto filosófico. Ora, como Fink realiza este esforço conceitual no caso das *Elegias de Duino*? Tentaremos mostrar as linhas gerais e a coesão sistemática da aproximação finkiana às quatro primeiras *Elegias*.



Fink resume a primeira elegia com a seguinte fórmula: “o humano como abandono do ser”. Diante da potência do anjo, o humano experimenta a si mesmo como nulidade, totalmente abandonado a si mesmo. Com as palavras “Todo anjo é assustador”, Rilke expressa a interdição, à existência humana, de participar daquela forma de existência mais poderosa dos anjos. Isso significa ainda: ao experimentar a forma de existência mais poderosa, dos anjos mas também do divino, o homem ao mesmo tempo transcende ao si mesmo em sua própria existência e é devolvido novamente a ela – e isso de tal modo tal que só assim o humano se dá conta da própria fragilidade ou, como diz Fink, da própria “pobreza de ser”. Ou seja: ele revela seu ser a si mesmo apenas no momento em que o transcende. Esse dar-se conta do próprio ser significa, na formulação de Fink, “ingresso na situação, assunção do próprio ser” – e daí em diante, esse ser será marcado pela ambivalência, em função desse ingressar na situação que ao mesmo tempo revela um saber: ele é pobre de ser e ao mesmo tempo é disso consciente graças à distância que o separa do ser mais potente, do ser supremo. Ele sabe da própria pobreza não apenas porque transcende sua natureza mas, ao mesmo tempo, ele se dá conta da própria pobreza tão-somente pelo fato de que ele *é*, em seu ser, ser “além de si mesmo”. Desse modo, pobreza de ser e tendência à plenitude ontológica devem ser pensadas conjuntamente. O transcender é imanente ao humano enquanto forma do anseio [*Sehnsucht*]. Os “amantes” são “aqueles que transcendem”. A experiência de um ser mais potente abre-se ao amor. E, no entanto, toda tentativa de ancorar-se no mais potente e transpor a própria pobreza de ser é fadada ao fracasso; mesmo a “mais alta ascensão é momentânea” ou, nas palavras de Rilke, “em lugar algum está o permanecer”.

A segunda elegia acentua a anunciação do abismo ontológico que se abre entre humanos e anjos. A pobreza de ser do humano, que se fundamenta e se abre em sua tendência à plenitude ontológica, atribui ao humano um *status* ontológico intermediário “entre o nada e o ser supremo”. Nesse entremeio, somos “os desvanecentes”. Nessa formulação de Rilke, Fink reconhece um enunciado sobre a temporalidade da existência humana. Ao descrever a existência “desvanecente” do humano com a frase “somos o perecimento que também perece”, Rilke sugere, segundo Fink, que a estrutura reflexiva pertence à temporalidade na medida em que o humano é temporal tão somente porque ele tem a possibilidade de se relacionar com seu perecimento, i.e., com seu ser enquanto um ser que perece. Perecemos à medida que somos aqueles seres abertos ao próprio perecimento em virtude de nossa força transcendente.

Na terceira e na quarta elegias, Fink identifica a progressiva tematização daquilo que ele chama de “duplicidade de sentido”. A terceira elegia inaugura essa problemática expondo a duplicidade de sentido do amor. O amor não apenas desvincula o humano de si mesmo na ascensão transcendente ao divino, mas também o vincula de volta à terra, ao “abismo do sexo”. Mesmo o “sexo” deve ser tomado em sua duplicidade de sentido: enquanto sexual, orgiástico, por um lado, e enquanto separação dos mortos, por outro. Apenas um amor que inaugure o acesso à “violência abissal do ser” pode complementar aquele saber do lugar ontológico do humano: pois é apenas assim que se torna aquele que não apenas é pobre de ser, uma vez que ele se excede na ascensão ao ser supremo, mas ao mesmo tempo aquele que repousa sobre o violento solo do ser.

Se ao humano não é dado adquirir maior potência de ser, tampouco pode ele, enquanto vive, ser incorporado à natureza. Se ele sabe de sua pobreza por ter experimentado a potência e a violência do ser, ele todavia não as experimentou efetivamente, do mesmo modo que sua pobreza de ser se lhe foi revelada: ele *não habita* a dimensão em que reinam a potência e a violência do ser. Se a inquirição da potência de ser designa a própria essência da transcendência, do anseio, da ascensão, então Fink emprega, para se referir a ela, o conceito nietzscheano de “intuição” [*Ahnung*], entendido como um saber que nos habita, mas cuja origem nos é desconhecida. Fink também emprega esse conceito em referência à violência ontológica do reino dos mortos: o “sexo”, aí também estão os “ancestrais” [*die Ahnen*].² Assim como o celestial se prenuncia e todavia se retira na intuição, também os ancestrais se retiram para o abismo do sexo, sem todavia desaparecer completamente.

Se o humano, pobre de ser, de tal forma se precipita, no modo duplo do amor, na direção do inalcançável, então seu *status* ontológico deve ser designado como “dilacerado”. O lema da quarta elegia é a “dilaceração do humano”: o humano está dilacerado entre o aqui e o ir-além da transcendência, entre o aqui e o antes da violência de ser, entre a transcendência e a natureza. Mas a quarta elegia tematiza ainda uma segunda característica desse ser-dilacerado do humano, segundo a qual a existência humana está fendida até mesmo nesse “aqui”. O eu não habita a execução: ao se temporalizar e se tornar apto a se relacionar com as *ekstases* temporais do não-mais e do ainda-não, o humano por assim dizer transcende seu “aqui” no próprio “estar aqui”. Isso diz respeito a um tipo inerente de “reflexividade” humana que está no fundamento de sua temporalidade. Na medida em que a existência humana pode se deslocar simultaneamente a um “antes” e a um “depois”, sua ancoragem no “aqui” se torna uma espécie de banco de palanque a partir do qual ele observa sua vida passada ou futura. A Fink interessa particularmente a metáfora teatral de Rilke – “Quem nunca se sentou, temeroso, diante das cortinas do próprio coração?”. “Tema fundamental”,

² O rico jogo de palavras presente no original em alemão é infelizmente intraduzível para o português. Fink aqui chama a atenção para a origem em comum das palavras *Ahnung* – que, certamente por sua referência a Nietzsche, mas principalmente pelo sentido de um saber que aflora intimamente, e do qual não conhecemos a procedência, optamos por traduzir aqui por “intuição” – e *Ahne*, o antepassado, o ancestral. Há uma evidente correspondência entre esse saber intuitivo e aquela herança ancestral de um saber que muitas vezes carregamos conosco e em grande medida nos determina – de modo intuitivo –, mesmo que não problematizemos ou que nos apropriemos de sua origem. [N.T.]



anota Fink, é aqui “a dilaceração do ser do humano enquanto fundamento da possibilidade de assistir à peça”. E ainda: “a cisão como fundamento do situar-se como espectador de uma peça teatral.” Somente o fato de que o “aqui” pode ser cindido permite ao humano “assistir” a si mesmo, seu passado, seu futuro, assistir a todos os eventos e projetos e se posicionar diante deles. Essa estrutura temporal da existência, esse fundamento da cisão revela-se, assim, como condição de todo posicionamento diante da ascensão enquanto transcendência em direção ao ser supremo, bem como condição de todo posicionamento em relação ao caráter abissal do sexo. E todavia encontramos aí, ao mesmo tempo, a definição mais concisa do modo de ser da pobreza ontológica do humano: ele é pobre de ser porque ele é temporal no sentido de que ele não apenas perece, mas de que se relaciona ao próprio perecimento – e isso porque, de fato, ele nunca está apenas em seu “aqui”.

IV

Dentre as anotações de Fink, encontramos algumas reflexões em que ele, com base nas análises até então realizadas das *Elegias*, propõe uma determinação ontológica do gênero da elegia e de suas características essenciais. Fink resume aí o ganho de sua interpretação, e um breve olhar sobre elas nos permitira aprofundar a referida sistemática que perpassa sua *Tradução das Elegias de Duino em reflexão filosófica*.

Para Fink, portanto, a elegia não é um lamento sobre a perda sofrida, não é a expressão de uma emoção enlutada, em luto por “certa felicidade perdida” – a elegia é, antes, uma “tonalidade afetiva fundamental” [*Grundstimmung*]. Em oposição a emoções “atordoantes” como “a dor, a ira, o ódio”, mas também “o amor”, ela possui uma essência especialmente transitiva: nela se expressa a força transcendente e ontologicamente iluminadora do humano. As características essenciais da elegia consistiriam, portanto, em um incitar daquela força nas características fundamentais ontológicas. Fink elabora algumas dessas características – tais como a *despedida*, a *finitude*, a *plenipotência* e a *impotência*, o *anseio* e o *dizer poético* como o modo específico de suportar esta tensão ontologicamente iluminadora.

1. A *despedida* é “distanciamento”. Justamente por não ser uma emoção atordoante é que o elegíaco permite o ultrapassamento transcendente no qual, ao invés de experimentar a “plenitude de ser”, o humano experimenta sua própria “pobreza de ser”. O distanciamento que se realiza na elegia é, portanto, a condição de possibilidade desse chegar-a-si-mesmo do humano no sentido de que a existência humana é confrontada com sua verdade ontológica. A estrutura temporal do elegíaco é, por isso, chamada por Fink de “deixar ir”. O ultrapassamento transcendente pressupõe a dissolução daquele modo de ser temporalmente interessado. O olhar que “assiste” ao jogo de suas ekstases temporais, as “deixou ir”. Isto esclarece uma vez mais porque, para Fink, o elegíaco não é um lamento enlutado que pretenda conservar um passado determinado; O deixar-ir conduz frente ao “presente de todo perecer”, i.e., o próprio perecer é alcançado e se torna, assim, temporal – “o perecer perece” –, ou se torna um presente que se mantém “no todo do tempo”, que coloca o todo da temporalidade diante de si. A essência desse “deixar ir” é, para Fink, “dizer adeus”. Ao deixar ir se segue uma separação, uma “despedida”, a qual é, por sua vez, uma expressão do distanciamento que ocorre no elegíaco. Já no despedir-se de sua temporalidade, o humano experimenta uma verdade sobre sua existência, a saber, de que ele *é tempo* e de que o tempo, tal como sua existência, é apenas uma “parte”. Pois na observância de seu ser temporal, o humano faz ainda a experiência de que esse ser *não é tudo*, experimenta a força transcendente do ir-além sem jamais poder alcançar esse além para o qual ela aponta.

2. E, todavia, é exatamente isso o que descreve o caráter de *finitude* da existência humana. Sua existência é finita, para dizer em uma palavra, precisamente na medida em que o humano experimenta a si mesmo como sendo aquele que nem se deixa absorver totalmente em sua existência – visto que ele pode “deixar ir”, que ele pode se distanciar –, nem pode alcançar outro lugar. O humano existe nesse *entremeio*: entre um ser-desterrado e um não-alcançar. Se a estrutura temporal da existência revelou-se condição de possibilidade tanto para a transcendência em direção ao ser supremo, quanto para a relação com o caráter abissal do sexo, a saber, com o “ser revigorante da natureza”, e isso de tal maneira que nem um nem outro jamais estariam disponíveis, então evidente se torna agora o fato de que nem mesmo essa estrutura da temporalidade pode constitui um local confiável para a permanência humana. O humano não apenas se destaca da natureza, não apenas tem negada a possibilidade de alcançar uma maior potência de ser, mas ele é ainda expulso de si mesmo por própria estrutura ontológica temporal. Só isso pode descrever o sentido pleno da finitude da existência humana enquanto existência dilacerada – e dilacerada tanto em seu ser temporal quanto por causa de sua temporalidade –, seu abandono e seu desamparo ontológicos, seu desvanecer e sua pobreza de ser.

3. A existência experimenta essa *impotência ôntica*, porém, como mostra o elegíaco, somente quando ela é confrontada por uma *potência superior*, pela plenipotência do ser supremo. O onipotente a-terroriza; ele ataca e amedronta, mas ele sobretudo abandona e expulsa: ele expulsa o humano da ilusão de estar ancorado em um lugar seguro, e o abandona na medida em que o arrasta ao não-lugar de sua existência entre-medial. Esta é uma experiência da morte na vida, a experiência da mortalidade enquanto epítome da finitude da existência humana.



4. A experiência do ser supremo, contudo, não apenas expulsa e abandona; a experiência desse poder superior não apenas conduz de volta à impotência da existência. Ela se torna um impulso, a força propulsora de, justamente por saber da inatingibilidade do ser supremo, arriscar uma e outra vez a empresa do ultrapassamento. A motivação para isso não é um puro desespero; ao contrário, o ultrapassamento surge aqui como possibilidade genuína do humano, na qual ele é capaz de realizar sua *liberdade originária* mesmo diante das limitações impostas por sua existência finita. É essa a possibilidade que manifesta, para Fink, no referido “anseio”. Munido de um “entusiasmo sagrado” [*heilige Begeisterung*] pode-se responder ao confronto com o onipotente. A experiência do ser supremo já não devolve o humano à sua existência ontologicamente pobre. Em um movimento inverso, ele realiza permanentemente o ultrapassamento. Fink descreve esse movimento com a palavra “entusiasmo”. Se esse movimento oferece uma resposta à confrontação do onipotente, então claro está que essa vivência da onipotência se revela, ao mesmo tempo, como o pressuposto daquele movimento que responde. Esse movimento se realiza tão somente no “saber da finitude enquanto tal”.

5. É este o movimento da elegia, no qual a resposta ao influxo do onipotente se realiza. Para Fink, enquanto movimento do “saber”, trata-se ao mesmo tempo daquele movimento por meio do qual a experiência da própria finitude se expressa. É o lugar do “dizível”. Elegia é, então a “revelação de uma necessidade ôntica do humano” e, ao mesmo tempo, a tentativa de uma superação ontológica dessa necessidade: a arte é, na formulação de Fink, *conversão da necessidade*. A elegia empreende, assim, a tentativa de expressar em palavras a integralidade da existência humana a partir de uma vivência originária. Dessa forma, a palavra poética se torna um ponto de acesso filosófico à estrutura ontológica da vivência que é preservada na obra. Desse modo é que a obra realiza sua medialidade: ela é medial entre o que foi aberto em uma experiência originária e aqueles que a recebem. Fink apenas sugere a conexão entre esta mediação e a tentativa de integração sobre a qual ela se baseia. Estruturalmente, esta tentativa e o ser-medial da obra têm em comum o fato de que nenhum deles tem por meta algo já acabado: eles só perduram à medida em que se mantêm em constante movimento. Evidentemente, a integração nunca poderá alcançar definitivamente seu objetivo se a pobreza de ser do humano for irreversível; e da mesma forma, a função mediadora da obra possui uma incerteza que se projeta de dois lados: de um lado, ela nunca será capaz de realmente dizer em palavras aquilo a que ela pretendia se referir, a saber, ao ser supremo, do mesmo modo como a experiência sobre a qual ela se baseia – e apesar de seu dizer originário. Do outro lado, a obra está sempre referida a uma confrontação na qual sua experiência de ser se abre.

Se o exílio da existência humana se revela no movimento da despedida elegíaca, e se a existência humana se revela naquela existência intermediária que se em sua temporalidade, então o transcender se torna desejo-de-totalidade. O “anseio da transcendência” é “complemento”. Em um sentido determinado, no entanto, a existência se torna “inteira” apenas na abertura da “totalidade” instável de sua existência intermediária. Mas o fato de que a totalidade do ser supremo se manifesta no humano apenas por meio de seu desejo de se transcender e se superar em direção ao primeiro descreve uma relação peculiar entre a parte e o todo: a parte é experimentada enquanto tal, sem que o todo possa ser experimentado enquanto tal. O todo tampouco se mostra como continuação ininterrupta de suas partes. Ele “aparece” apenas de um modo negativo: como a retirada absoluta; “mostra-se” apenas como o ser-parte da parte em si mesma: na pobreza ontológica da existência humana e na força do transcender que nela se funda. Por se dar apenas no modo da não-doação, o todo mantém a tentativa de integração sempre em movimento, uma vez que, se a tentativa fosse de fato bem-sucedida, ou seja, se a existência humana fosse de fato integrada ao absoluto, ela própria seria suprimida. Mas se, por outro lado, a tentativa fosse interrompida, o ser do humano retrocederia, por assim dizer, para detrás de si mesmo e recairia no “aprisionamento do ente”; o ser do humano estaria, assim, cego para seu ser verdadeiro enquanto uma essência do entremeio.

Com isto fica claro qual é, segundo Fink, a tarefa central do artista e do filósofo: manter o ultrapassamento sempre em movimento, fazer incansavelmente a experiência do entusiasmo, ser o guia, como Orfeu ou Hermes, o mediador de mundos. Se o movimento transcendente no *medium* da arte significa, por sua vez, a mediação ou a comunicação do ser-intermediário do humano, então aqui – como afirma Fink – “o ser para si” do ser humano finito vem a si mesmo. Sendo o humano *para si* na medida em que pode ser espectador, então ele não é mais o espectador de uma peça qualquer na qual sua vida na terra esteja envolvida. Ao contrário, ele presencia o incomparável drama, qual seja, o drama de poder ser um espectador, e transmite este “poder-se observar como espectador” por meio da arte.

V

Quase contemporaneamente à sua interpretação das *Elegias de Duino*, Fink trabalhou em um pequeno escrito ao qual deu o título de *Da essência do entusiasmo*. O conteúdo desse escrito foi apresentado pela primeira vez em uma conferência dada do seu exílio, em Lovaina, em fevereiro de 1940. As considerações aí tecidas eram tão importantes para Fink que ele as apresentou novamente numa conferência após o fim da guerra, em 1946, no Castelo de Salém, antes de sua publicação final, em 1947. Podemos, com efeito, considerar este breve escrito como uma síntese das determinações ontológicas obtidas em sua interpretação de Rilke. Aqui encontramos novamente as afirmações centrais já desenvolvidas no contexto das *Elegias*



de Duíno. Fink trata aí do “modo de ser do humano” como “pura privação”, como “modo-de-ser da carência de ser”, bem como da “intuição do ente supremo” (Fink, 1947, p. 10). Perpassado por essa intuição, o “modo de ser do humano” é aqui igualmente caracterizado como “transcendência do anseio”; ao que Fink acrescenta: “nesta melancolia do espírito se enraízam todas as forças criativas” (Fink, 1947, p. 12). E aqui lê-se, ainda, que o movimento transcendente, o “deixar-ir” do finito (Fink, 1947, p. 26) é, na “necessidade metafísica da existência humana” (Fink, 1947, p. 10), aquilo que poderia proporcionar uma “inversão” em relação à sua pobreza ontológica – precisamente lá onde “a necessidade se mantém desperta” e é pensada enquanto “liberdade” para a “transformação”. “Essa inversão necessária acontece no entusiasmo” (Fink, 1947, p. 12).

Em *Da essência do entusiasmo*, essa concepção sobre a possibilidade da tal inversão se transforma em uma crítica da cultura e da época. Fink observa que, na modernidade, “redescoberta exitosa, no Renascimento, do humano e da terra excedeu a si mesma de tal maneira que o humano perdeu a pura visão das realidades que o circundavam”, o que culminou em um “aprisionamento do humano em si mesmo” (Fink, 1947, p. 20). Em uma passagem do diário de guerra de Fink, escrito entre os anos de 1940 e 1944 e intitulado *Eremitie*,³ Fink se refere a esse relacionar-se a si narcisista do humano como “verme vertiginoso antropocêntrico”⁴. Se tomamos essa figura e a comparamos com o ser autossuficiente e encerrado em si mesmo dos anjos nas *Elegias de Duíno*, então essas figuras expressam a relação da pobreza de ser com a potência do ser onipotente: o aprisionamento em si mesmo do humano secularizado é também expressão de sua pobreza ontológica, que ele tenta encobrir por meio da vontade indomável de se autodeterminar. Mas como o humano não é, de fato, a substância que ele deseja ser, seu ser-em-si e seu girar-em-torno-a-si se torna uma peça teatral ruim. É uma peça ruim porque lhe falta a distância. Essa distância, tanto quanto o verdadeiro ser-para-si que aí se funda, só podem ser todavia alcançados por meio de uma expulsão, de um deslocar-se para um “fora de si”. A essência do entusiasmo é, portanto, segundo Fink, o “ser-fora-de-si entusiasta”. (Fink, 1947, p. 22). Tendo em vista que o que é humano não pode ser realmente superado, o entusiasmo é, assim, o conduzir-se até os limites do próprio ser ou um “ser extasiado no ser do humano”: “o entusiasmo é o ultrapassamento de si finito da finitude”. Ao humano seria dada a possibilidade de ser “essencialmente” apenas mediante a realização da sua liberdade – em vez de estar “vinculado à natureza”, ou seja: “quando ele é mais do que pode ser segundo sua natureza” (Fink, 1947, p. 25-27).

Fink descreve o fato de que a “mais alta possibilidade” da existência humana consiste nesse “ser-fora-de-si-mesma” como a “*excentricidade* da existência humana” (Fink, 1947, p. 27). Ser “excêntrico”, i.e., permanecer no próprio ser e ao mesmo tempo alcançar seus limites, retrata, uma vez mais, o posicionamento do humano enquanto um “ser do entremeio”. Somente assim, enquanto a “inflexão entre Deus e animal, entre o nada e o ente efetivo”, como Fink vividamente o formula, pode o humano experimentar a si mesmo enquanto um “relacionar-se a”, pode ele estabelecer consigo mesmo uma “relação experimentante” (Fink, 1947, p. 26). Como já mencionado, este conceito de relação [*Verhältnis*] aparece na interpretação das *Elegias de Duíno* e se tornará central para o seu pensamento posterior, exprime o estado de coisas segundo o qual o humano assume seu ser e é ser-para-si-mesmo apenas na medida em que ele se relaciona: não na medida em que ele se fixa e se imobiliza em uma interpretação firmemente estabelecida daquilo que é, mas na medida em que se move e se transforma. Mas esse conceito da “relação” não abrange apenas o próprio fato do movimentar-se, mas igualmente as áreas ontologicamente afetadas por esse movimento: a temporalidade do seu ser e seu estar tensionado entre o natural e o absoluto, i.e., entre a natureza e a liberdade.

Para Fink, a pergunta de Rilke: “Como é possível viver se os elementos da vida nos são inteiramente incompreensíveis?”, pode ser respondida apenas pela existência entusiástica. Esta resposta reconhece-se como já estando contida na pergunta, no sentido de que a pergunta, para se transformar em resposta, deve ser simplesmente invertida: “precisamente porque os elementos da vida nos são inteiramente incompreensíveis, é possível viver”.

A vida humana é tal apenas na medida em que se obstina no inalcançável e, portanto, igualmente no incognoscível. Ao “aprisionamento em si mesmo” se contrapõe o *risco*. Por essa razão é que, segundo Fink, a pergunta de Rilke expressa a “incerteza essencial, o risco da existência humana”. Com essa formulação, Fink introduz o segundo aforismo do seu texto *Eremitie*. O primeiro aforismo diz, simplesmente: “Eremita é aquele que vive por sua própria conta e risco”.

Referências

Fink, E. (1947) *Von Wesen des Enthusiasmus*. Freiburg: Verlag Hans v. Chamier.

³ “Eremitia”, em tradução livre. A publicação desse texto fundamental está prevista como parte do terceiro tomo do Volume 3 – *Phänomenologische Werkstatt 3.3* – das *Obras Completas* de Fink. [N.T.]

⁴ A expressão é *anthropozentrischer Drehwurm*. “Drehwurm” tem dois significados principais, sendo o primeiro deles “verme”, e mais especificamente “tênia”. O segundo, mais interessante, aparece quando o *Drehwurm* é associado aos verbos *haben*, *bekommen*. “Den Drehwurm haben, bekommen” significa algo como “ficar zonzo”, “ter vertigem”. [N.T.]



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 ótica” 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 *Dossiê* 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 *arrhythmiston 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 *arrhythmiston 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 (*arrhythmiston*), 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 *arrhythmiston* – 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 *steresis*,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 *steresis*, 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 contrario, 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 “meontica”). 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 *ontica*” 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 originalidade 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 dionisíaca – 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

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



TEXTO CLÁSSICO



TRADUÇÃO – TEXTO CLÁSSICO

DISPOSIÇÃO PARA A EDIÇÃO DOS MANUSCRITOS DE BERNAU DE HUSSERL

EUGEN FINK (1928)

Apresentação¹

Quando Roman Ingarden visitou Husserl em Friburgo em 1927, a discussão entre os dois inevitavelmente recaiu sobre o problema da fenomenologia do tempo, e especialmente sobre as lições que Husserl tinha minis-trado em 1905 em Göttingen, e que na época (fim de 1927, começo de 1928) estavam sendo editadas por Heidegger sob o título *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Durante a conversa, de repente, Husserl convidou Ingarden a voltar no dia seguinte, pois ele queria lhe mostrar algo “muito mais importante” (Husserl, 1968, p. 155). Na verdade, no dia seguinte Husserl mostrou a Ingarden uma grande pasta que continha vários textos – cerca de 600 páginas de estenografia – que ele tinha escrito durante duas estadias em Bernau, uma pequena cidade no *Schwarzwald*, em 1917 e 1918; e pediu a Ingarden que os preparasse para uma publicação. Apesar do sentimento de gratidão, Ingarden teve que recusar, sabendo que não poderia completar o que ele considerava um empreendimento quase impossível, que somente o próprio Husserl poderia completar.

Como resultado, em 1928, Husserl confiou os manuscritos a seu novo assistente Eugen Fink. O fato de Fink ter começado a trabalhar neles já durante os primeiros meses da sua colaboração, como aluno e assistente de Husserl é demonstrado por numerosas anotações pessoais (cf. Fink 2006; 2008). Mas a familiaridade com este material é documentada ainda mais significativamente pelas observações e inclusive críticas esboçadas durante a elaboração de um índice sumário (datado de dezembro de 1928, cf. Fink 2006, p. 251) e também por uma tentativa de organizar os manuscritos, compilados juntamente com o esboço de um prefácio (cf. Fink 2006, 378).

Os rascunhos e as disposições para publicação (planejada junto com Husserl por volta de 1930) dos *Bernauer Zeitmanuskripte* foram coletados pelo próprio Fink junto com alguns outros materiais da época – especificamente aqueles relacionados ao projeto concomitante de elaborar e escrever um *Sistema da filosofia fenomenológica* – e entregues em 1969 ao *Arquivo Husserl* em Lovaina, onde estão agora catalogados como L I e L II. O seguinte texto, tradução do rascunho original de disposição de Fink para a publicação dos manuscritos, foi publicado em Fink, 2008, p. 347-356.

* * *

Disposição para a Edição dos *Manuscritos de Bernau* de Husserl (1928-1930)

Disposição preliminar de Eugen Fink para a publicação dos *Bernauer Zeitmanuskripte* de Husserl, durante a primeira fase de edição – ou seja, antes da completa revisão do projeto editorial e, portanto, antes do manuscrito *Zeit und Zeitkonstitution*, que continha apenas uns poucos textos manuscritos de Husserl.

Disposição preliminar para
“*Investigações de Edmund Husserl sobre a fenomenologia
do tempo transcendental*”

¹ Apresentação e tradução do alemão por Anna Luiza Coli e Giovanni Jan Giubilato.



Introdução: O problema do tempo transcendental: nesses ensaios, fundamentalmente dentro da redução egológica. Conexão com as *Ideias*: a redução realizada ali como primeira etapa da redução; caracterização da exposição do problema transcendental do tempo nas *Ideias* e nas *Lições* [para uma fenomenologia da consciência interna do tempo] - Nova apresentação da problemática da constituição fenomenológica. - Esboço do ensaio.

Seção 1: Análise do tempo imanente: (Análise intencional da percepção, da recordação; uma análise detalhada da rememoração. - O tempo imanente como uma multidimensionalidade de tempos, exposição das diferenças descritivas entre temporalidade dos atos e tempo dos dados hiléticos e [exposição] das aprioridades imanentes (relações essenciais, análise da consciência de sucessão).)

Seção 2: Constituição do tempo imanente: (Os atos como unidades na multiplicidade de fases da consciência interna do tempo: tempo e modalidade de tempo, objetividade e modalidades de tempo, apreensão [Auffassung] e conteúdo de apreensão, problema da percepção imanente; análise da intencionalidade temporal retenção e protensão, determinação do caráter fenomenológico do „desvanecimento“ [Abklang], discussão das aparentemente possíveis interpretações. - Toda a seção trata in extenso do problema da individualização, todavia na imanência; terrenos de uma noemática temporal!)

Seção 3: Autoconstituição da consciência interna do tempo: (aporia básica do retorno ao infinito e superação fundamental através da restituição fenomenológica de uma doutrina Aritóteles- Brentano! Diagrama do tempo. Tempo e ego: a unidade monadológica do tempo transcendental; não-temporalidade e temporalização do ego).

Referências

- Fink, E. (2006). *Phänomenologische Werkstatt, Vol 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*. Freiburg / München: Karl Alber.
- Fink, E. (2008). *Phänomenologische Werkstatt, Vol 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*. Freiburg / München: Karl Alber.
- Husserl, E. (1968). *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. Edited by R. Ingarden. Den Haag: Nijhoff.



TRADUÇÃO – TEXTO CLÁSSICO

ELEMENTOS PARA UMA CRÍTICA A HUSSERL

EUGEN FINK (1940)

Apresentação¹

O manuscrito original deste texto ainda inédito² se encontra no acervo do *Arquivo-Fink*, o qual faz parte do *Arquivo Central da Universidade de Freiburg im Breisgau*, e consiste em 20 páginas escritas a máquina (com algumas correções a mão, com caneta preta), coletadas em um envelope com a inscrição: “*Elementos para uma crítica a Husserl (primavera de 1940)*”. A numeração das teses (sendo ao todo cinquenta e cinco) foi feita pelo próprio Fink. Como consta já nas primeiras linhas do manuscrito, elas foram formuladas originalmente nos primeiros meses do ano de 1940, a partir de várias anotações preparatórias para um trabalho mais amplo, o qual seria intitulado *Tratado sobre a pesquisa fenomenológica*. O manuscrito referente a esse trabalho, no entanto, foi perdido em função da eclosão da Segunda Grande Guerra, e somente algumas anotações e esboços, reproduzidos nas primeiras cinco páginas do texto que ora se apresenta ao leitor brasileiro, puderam ser conservados. O *Tratado* – como Fink se referia ao trabalho dedicado à pesquisa fenomenológica – traria, por um lado, o resultado mais abrangente do profundo e ao mesmo tempo atribulado confronto crítico com a herança da fenomenologia husserliana após a morte do Husserl (em 1938) e, por outro, a realização concreta daquela exigência filosófica fundamental, expressa com clareza na tese Nr. 3: “a recondução da pesquisa fenomenológica à filosofia”. O *Tratado* representaria, portanto, um dos primeiros projetos filosóficos autônomos de Fink, então desobrigado do vínculo de colaboração com Husserl e, nesse sentido, de um inevitável comprometimento com os planos deste para a fenomenologia. Embora o trabalho de colaboração com Husserl tenha sempre permitido a Fink certo espaço para sua própria contribuição, é inegável que o peso e a influência de Husserl exerceram, ao mesmo tempo, um efeito limitante e restritivo sobre o jovem Fink.

No *Tratado*, portanto, Fink questionara duramente aquilo que, segundo ele, seria “o problema fundamental” da fenomenologia husserliana, qual seja, a limitação do método à mera “descrição que se refere ao ente, feita com determinados preconceitos em relação à natureza do conceito” (Nr. 7), os quais se concretizavam na “representação de uma descrição imediata” daquilo que o ente é enquanto *datum*, enquanto dado para a consciência e para a subjetividade. Perante a alegada cegueira da fenomenologia husserliana em lançar-se à mera “descrição sem projeção, sem posição [*Setzung*] do conceito”, Fink reivindicava a necessidade de expandir a análise fenomenológica, fundada na intuição, às próprias condições de possibilidade do pensamento especulativo. Mas isso, por sua vez, só poderia ser pensado a partir das ferramentas interiorizadas e elaboradas intensamente durante os anos de aprendizagem na “oficina fenomenológica” (cf. Fink, 2006; 2008) junto a Husserl, e por meio de uma radicalização das bases da fenomenologia, de modo a reivindicar “uma forma mais radical de redução como *desideratum*: exame das fundações [*Setzungen*] erguidas sobre os conceitos que iluminam de modo originário” (Nr. 10). Entre 1940 e 1945 o *Tratado* foi aos poucos se desenvolvendo e adquirindo a forma de uma obra inteiramente nova – *A experiência ontológica* –, que representaria um importante distanciamento do projeto fenomenológico de Fink em relação ao projeto husserliano, uma vez que ela estaria fundamentalmente baseada sobre severas críticas aos limites da fenomenologia de Husserl, segundo as quais esta não teria condições de sustentar “nenhuma ligação autêntica com a metafísica (no sentido da “projeção ontológica”) e com a história da metafísica” (Nr. 26). Essa crítica foi posteriormente revisitada e em grande medida

¹ Apresentação e tradução do alemão por Anna Luiza Coli, José Fernandes Weber e Giovanni Jan Giubilato.

² A publicação desses materiais está prevista para o volume 3.4 das *Obras Completas (Eugen Fink Gesamtausgabe – EFGA): Phänomenologische Werkstatt*, Bd. 3, Volume 4. (N.T.)



moderada no momento em que Fink reconhece o papel fundamental desempenhado pela fenomenologia husserliana no contexto mais amplo do desenvolvimento histórico da “filosofia da reflexão” e da “metafísica da subjetividade” (cf. Fink, 1992). Essa moderação, todavia, não abriu mão de uma postura crítica em relação aos fundamentos implícitos da fenomenologia e de uma problematização da já polêmica relação entre fenomenologia e filosofia.

No trabalho que levaria o título *A experiência ontológica*, Fink confrontava-se com os legados metafísicos não apenas de Husserl e Heidegger, mas sobretudo de Kant, Hegel e Nietzsche. As implicações e os desdobramentos da crítica à tradição metafísica tal como empreendida por Fink a partir do conceito de experiência ontológica estender-se-ão à totalidade de sua obra posterior. Destaca-se, nesse contexto, a preocupação em questionar abertamente os fundamentos da compreensão que a metafísica tradicional tem dos conceitos de “mundo” e “ser”: a encruzilhada parmenídica que opôs o ser ao não-ser teria condenado toda a ontologia ocidental a um “esquecimento do mundo” (cf. Fink, 1957). Esse trabalho traria consigo *in nuce* uma espécie de imperativo filosófico, de forte inspiração hegeliana, e que guiou o pensamento de Fink até sua morte em 1975, qual seja, o imperativo do trabalho radical sobre o conceito, mais especificamente, o trabalho sobre os “conceitos ontológicos que iluminam de modo originário” [*urlichtende Begriffe*]:

A hypothesis como projeção [*Entwurf*] da constituição estrutural do ente enquanto tal deve ser problematizada em sua mais íntima possibilidade. Quando essa projeção se realiza de modo verdadeiramente criador, ela é uma *experiência sobre o ser*, ou seja, uma *experiência a priori* que, portanto, precede e antecipa toda experiência empírica. Esta experiência criadora e a priori, na medida em que é *projeção variável da compreensão do ser*, é o acontecimento essencial na filosofia. No entanto, para adentrar na dimensão da “experiência ontológica”, para examinar o movimento do “modelo” do ente e da verdade e trazê-los à luz, é necessário elaborar a reflexão [*Besinnung*] que a possibilita.³

A filosofia se define, assim, como a preparação para uma reflexão [*Besinnung*] capaz de inaugurar a dimensão de uma “experiência criadora e a priori” a qual, “enquanto *projeção variável da compreensão do ser*”, seria o “acontecimento essencial” do pensamento. As implicações pedagógicas, teóricas e histórico-filosóficas dessa concepção foram objeto de várias vertentes da investigação finkiana no período do pós-guerra.

Do trabalho sobre *A experiência ontológica*, infelizmente inconcluso e incompleto, foi conservado um grande volume de anotações e esboços no *Arquivo-Fink*, os quais serão publicados em breve nos volumes 3/3 e 3/4 das *Obras Completas (EFGA)*. Apesar de incompleto, o projeto d’*A experiência ontológica* serviu de base para diversos outros trabalhos de Fink, que conservam uma relação próxima e às vezes mesmo imediata com suas ideias principais. Dentre eles podemos citar: 1) a conferência *Sobre o problema da experiência ontológica* apresentada no *Primeiro Congresso Nacional de Filosofia de Mendoza*, Argentina, realizado entre os meses de março e abril de 1949 (cf. Fink, 2020); 2) as lições do semestre de 1951/52, publicadas postumamente com o título *Sein und Mensch: Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*⁴ (cf. Fink, 1977); e 3) os lições do semestre 1946/47, publicadas postumamente com o título *Philosophie des Geistes*⁵ (cf. Fink, 1994).

* * *

ELEMENTOS PARA UMA CRÍTICA A HUSSERL (1940) Eugen Fink

Anotações da época da redação do *Tratado sobre a pesquisa fenomenológica*, primavera 1940. O manuscrito, semiacabado, foi perdido devido aos eventos da guerra.

1. Em Husserl, a consciência humana não é considerada em sua diversidade específica em relação aos animais e a outras coisas (como espíritos puros ou Deus); de fato, a essência da consciência humana não é a direcionalidade, a relação intencional, visto que esta está presente em todas as formas de consciência; a consciência humana é a conduta de um si mesmo, ou seja, é um relacionar-se ao próprio ser no ente, ou seja, uma conduta específica em relação ao ser dos objetos intencionais.

2. A exigência sóbrio-patética da fenomenologia de Husserl: “o trabalho efetivo e braçal”, “a resolução de problemas em estudos laboriosos”, etc. - nada disso vale um vintém em termos filosóficos. O suor do trabalho ainda não é um argumento. O pathos trabalhista de Husserl também corresponde a um lado do estilo anti-especulativo de seu pensamento.

3 Fragmento inédito: Z-XXIX, 286a (proximamente em EFGA 3/4).

4 *Ser e humano: da essência da experiência ontológica*, em tradução livre.

5 *Filosofia do Espírito*, em tradução livre.



3. A recondução da pesquisa fenomenológica à filosofia (minha exigência!); o antagonismo entre especulação e análise só pode ser fecundo caso o conceito especulativo inaugure a condição de possibilidade da compreensão analítica.

4. A concepção husserliana do estilo descritivo-analítico é determinada por seu preconceito a respeito da tradição especulativa da filosofia (especulativo = formal = abstrato = primazia do conceito = distância da intuição!).

5. O *milieu* intelectual de Husserl: positivismo, psicologismo, ciências naturais. Do positivismo, Husserl herda a postura antimetafísica, anti-especulativa e o ídolo da doação; do psicologismo, a ideia de intencionalidade; da cultura das ciências naturais, a ideia orientadora formal de uma filosofia como ciência rigorosa. É a atmosfera do final do século XIX (visão de mundo científica sem metafísica, psicologia dos fatos da consciência, culto positivista dos fatos); três nomes: Mach - Brentano - Weierstrass!

6. Descrição como postura é o estar-aberto ao ente na sua plenitude; mas este estar-aberto deve ser proveniente de um abrir-se, de um vínculo consigo mesmo da liberdade humana - e não, como em Husserl, na forma de um vínculo que não se origina numa projeção, mas que está vinculado a certa ideia do “dado”.

7. O método de Husserl é, antes de mais nada, “descrição” que se refere ao ente, feita com determinados preconceitos em relação à natureza do conceito e da linguagem na representação de uma descrição imediata; do lado do conhecimento ele [o método de Husserl] é “análise”: diferenciação infinitesimal e desenvolvimento do conhecimento do ente dado.

Descrição sem projeção, sem posição [*Setzung*] do conceito do que é dado, é positivismo cego em relação ao conceito; análise sem referência ao pensamento especulativo, que apenas desdobra um dado conhecimento ilimitadamente, é lorota, conversa fiada.

8. A fenomenologia de Husserl está muito longe da arte; não é por acaso que Husserl não colocou questões filosóficas sobre a arte.

9. Disposição para o *Tratado sobre a pesquisa fenomenológica*: A. Descrição e análise; B. Ideação e conhecimento de essência; C. Intuição e conceito; D. Objeto e ente.

10. A filosofia pretende questionar as “obviedades”. Pode haver, no entanto, alguma certeza de que as obviedades possam “valer” enquanto tais? Ou será se trata de obviedades poderosas, eficientes e importantes precisamente no modo (método) de investigar essas obviedades e colocá-las em questão? Uma tarefa: exame das pressuposições dos métodos que têm por objetivo a “ausência de pressuposições”, por exemplo, exame do método da redução fenomenológica. No caso de Husserl: algumas obviedades são fixadas em uma metodologia que, em si mesma, não é transparente quanto aos seus principais preconceitos e pressuposições.

Uma forma mais radical de redução como *desideratum*: exame das posições [*Setzungen*] que se realizam nos conceitos originariamente alumiantes, que iluminam de modo originário.

11. Não seria o método da *epoché*, da abstenção da crença no ser, correto e importante apenas na medida em que nós mesmos somos o ente sumamente existente? E no entanto, se esta pressuposição não se aplica, e nosso ser é, enquanto tal, o ser que se dirige ao ente sumamente existente (de uma relação de anseio impossibilitante), então, afinal, a *epoché* seria ela própria o impedimento de qualquer proximidade ao ente-autêntico, seria o arruinamento dentro de nós mesmos.

12. O conceito de “pesquisa fenomenológica” é muitas vezes usado de maneira vaga nos escritos contemporâneos. Faz-se necessária uma delimitação diante desses conceitos vagos: a. diante da equiparação com a captação descritiva e a sinalização do dado em geral; b. diante da postura morfológica das ciências naturais descritivas; c. diante da cautela do compreender (do apreender de algo dado como...); d. diante da “orientação pré-científica em relação à plenitude fenomênica do mundo da vida”; e. diante da concepção de que a pesquisa fenomenológica seria neutra em relação às perspectivas filosóficas, as quais, por sua vez, seriam interpretações de um material puramente factual e intersubjetivamente verificável (cf. Nicolai Hartmann); diante da interpretação da pesquisa fenomenológica como uma propedêutica pré-filosófica da filosofia; f. diante da interpretação da fenomenologia como se ela fosse um método a ser separado de todas as filosofias individualmente determinadas, uma espécie de instrumento de pesquisa intersubjetiva.

13. A abertura à coisa, a objetividade da fenomenologia, é, quando muito, a libertação catártica do “aprisionamento”, a superação do “interesse” humano pelas coisas. O perigo específico desta orientação:



o perder-se na coisa dada, ou seja: a paralisação da projeção catártica, a solidificação da “coisidade” num dogmatismo. Somente o pôr, a posição [*Setzung*] da coisidade das coisas, a projeção do modelo ontológico, possibilita uma orientação puramente-coisal que seja igualmente filosófica.

14. No *Tratado*, a fenomenologia de Husserl deve ser criticada em sua nova abordagem a-histórica, em sua falta de referência à antiguidade, em sua recusa da especulação, em sua omissão diante de uma projeção prévia da ideia da filosofia, em sua projeção dogmática de um método, em sua concepção balizadora da ciência rigorosa e no entrave para si mesmo representado pelas próprias exigências programáticas.

15. Descrição e análise! Qual é a principal? A descrição exige a análise ou vice versa? Em primeiro lugar, descrição = captação do que jaz diante de nós de modo ainda não interpretativo, sem antecipação compreensiva, sem preconceito: cautela das tendências interpretativas e explicativas! Análise = decomposição do que jaz diante de nós, ou seja, sem tomá-lo tal como ele se dá em seu reino de doação, mas enquanto penetração e desdobramento de um reino implícito oculto; o conhecimento da coisa é novamente transformado no processo cognitivo, que deve sempre permanecer desperto diante da multiplicidade das suas diferenças e fases; portanto, uma contraposição à tendência natural da vida de simplificar e esquecer, uma dissolução infinita da consciência.

A análise provavelmente só é possível sob uma forma descritiva, ou seja, na forma de conceitos por princípio retrospectivos. A descrição, no entanto, não equivale necessariamente à análise, visto que a descrição poderia ser apenas um inventário muito ingênuo e, assim, permanecer no terreno do entendimento comum.

16. Pressupostos ocultos da teoria de Husserl oriundos do mundo científico como um mundo de “símbolos e fórmulas substituídas”:⁶ a. fórmulas e símbolos que, em sua aplicação e origem, são relativos ao mundo da vida e estão relacionados às coisas sensoriais verdadeiramente reais, enquanto que as construções métrico-matemáticas seriam apenas abreviações de processos cognitivos sobre aquelas mesmas coisas sensoriais. Nesta tese Husserl faz um uso dileitante de distinções conceituais: em primeiro lugar, a relação entre o que é “meramente pensado” e o que é “real” não é determinada muito além do estado de irreflexão típico do senso comum; em segundo lugar, a relação entre “vivência” e “realidade” é considerada a partir de uma perspectiva completamente vulgar na medida em ao sensorial, ao que é palpável, concede-se valores de vivência superiores em relação aos objetos acessíveis apenas pelo pensamento. Pensar então não é vivenciar? E, além disso, estaria o vivenciar em geral limitado à vivência do que é meramente sensorial mesmo na esfera irrefletida do senso comum? A realidade imediata, vivida sem um esforço do pensamento, não seria também uma realidade já repleta de significatividade histórica, ou seja, não seria religiosa a um mundo que, para além do sensível, apresenta uma riqueza de caracteres mágicos, míticos, religiosos, morais, etc.? Mundo este que é a cada vez diferente, de acordo com a situação histórica, e que se distingue também enquanto mundo cotidiano de um povo, ou como o mundo de sua comoção, de seus grandes momentos históricos, de seu mundo poético, do mundo da proximidade ou da distância dos deuses?

17. A metodologia da pesquisa fenomenológica surgiu inicialmente do raciocínio de um “senso comum saudável” diante da diversidade dos filosofemas, um começo, portanto, localizado na atitude pré-filosófica da vida, a qual ingenuamente se julga justificada como atitude renovadora da filosofia. Husserl se encontra numa luta constante e duradoura contra esta ingenuidade; a investigação fenomenológica desenvolve seus princípios numa situação que de início não se relaciona com as filosofias antiga e moderna; ela parte, portanto, de um fundamento endurecido de preconceitos que são não apenas não-filosóficos, mas até mesmo antifilosóficos. O verdadeiro filosofar de Husserl teve que se realizar continuamente contra o obstáculo de um método preconcebido, todavia estabelecido por ele mesmo – numa constante transformação radicalizadora e numa constante reinterpretação do sentido do seu programa metodológico. O objetivo de sua “ciência rigorosa”, que consistia inicialmente em adotar o modelo metodológico da matemática, foi sendo cada vez mais invertido no decurso do desenvolvimento filosófico de Husserl, até o que o estilo metodológico das modalidades de conhecimentos matemático-lógico-físicas foi posto em questão.

18. A entediante descrição de tudo o que vem à boca que conversa fiado ou à caneta ágil de um “psicólogo da consciência” – só se ousaria considerar tais exercícios de estilo como filosofia numa época em que o sentido da verdadeira essência da filosofia tivesse desaparecido.

19. Husserl teria chegado a uma descoberta analítico-descritiva de “pressuposições” e “preconceitos” – ou todo reconhecimento de algo dessa ordem seria, em princípio, diferente de uma análise descritiva (e, afinal, um movimento de conceitos, uma “experiência” no sentido de Hegel)? E se o preconceito só pode ser reconhecido como tal ao dele se desvencilhar, ao escapar ao seu poder, ao defender-se do aprisionamento nele, isso não significaria, por sua vez, uma radicalização do conceito de “preconceito” diante dos preconceitos facilmente caracterizáveis?

⁶ Cf. p. ex. Husserl, 2012, p. 17, 38, 41. (N.T.)



20. É possível que a descrição se faça, em geral, de uma forma confiável e válida, sem que o modelo ontológico do ente enquanto objeto da descrição já tenha sido estabelecido?

21. A exigência de um estilo analítico para a filosofia diz respeito à exigência de uma consciência de simultaneidade infinitesimal, uma espécie de onisciência finita, uma atualidade permanente da cognição, primazia da cognição [*Erkennen*] sobre o saber [*Wissen*].

Análise = o saber *in statu nascendi*, apresentação constante (anti-especulativa e anticonceitual).

O papel da “nuance” é fundamental na análise! Seria isso uma sensibilidade para o rigor do conceito ou exatamente o contrário?

A cunhagem específica de Husserl: análise como análise de sentido, ou seja, como elaboração e exposição do intencionado conjuntamente, i.e., como análise intencional.

A decisão de Husserl pela análise é a decisão por uma extensão insondável das descrições: o que se vive habitualmente deve ser então vivido de modo a fixar a vivência explicitamente em uma interiorização introspectiva da vida, mantendo o sentido aguçado às diferenças mais sutis.

22. Somente a mais baixa pobreza de pensamento pode opor a orientação teórica como contemplação à vida ativa! Seria a *theoria* uma indiferença existencial ou uma ação da liberdade humana, na qual o ser humano se vincula ao ente mesmo?

23. Seria a análise fenomenológica algo mais do que uma “clarificação” analítica? Ou seja, seria ela apenas uma evidência da clareza?

24. É uma ingenuidade acreditar que bastaria ficar em silêncio, manter-se presente a si mesmo, apenas ouvir e olhar e, de fato, não fazer nada, para chegar à atitude teórica; ao contrário: trata-se de uma ação da liberdade, de um libertar-se para a face silenciosa e eterna das coisas, para o seu ser infinitamente simples. Em geral, estamos sempre atordoados pelo ruído que fazemos e no qual estamos envolvidos, enxergamos com olhos ávidos de utilidade na pressa das nossas necessidades e dos interesses volúveis. A “falta de interesse” seria apenas um afastamento dos interesses comuns e ordinários; mas a teoria é infinitamente superior, ainda que pensada como mera descrição!

25. A exigência programática de Husserl por uma ciência rigorosa é um postulado extrafilosófico – que permanece igualmente fora da filosofia que lhe é verdadeiramente própria.

O curioso da abordagem da fenomenologia é que ela começa com preconceitos maciços acerca da natureza da filosofia e, no entanto, deve ser-lhes infiel precisamente na tentativa de realizar seu programa. Como exemplo, podemos citar a “filosofia do trabalho” não-sistemática, exigida por Husserl em seu programa, e que ao longo do tempo se transforma em um “sistema” sempre mais constituído, ou ainda a proclamação de Husserl acerca da “instância” [*Instanz*] do que nos é dado, retomada na concepção de uma “fenomenologia genética”, e que todavia trabalha de modo extraordinário com construções.

26. Em momento algum a fenomenologia de Husserl realiza um confronto com a tradição filosófica (com exceção de sua interpretação de Descartes e dos empiristas ingleses); sua “interpretação” da filosofia antiga como uma regressão à “ciência” (no sentido moderno, não-metafísico), como por exemplo as ideias de Platão como abordagem de um ser em si físico-metafísico das coisas: ou seja, uma evidente má interpretação!

A fenomenologia de Husserl não tem nenhuma ligação autêntica com a metafísica (no sentido da “projeção ontológica”) nem com a história da metafísica; contudo, ela não diz respeito apenas a uma rejeição da metafísica, mas a uma má interpretação.

27. Deve-se atentar expressamente ao modo como Husserl, nas sucessivas transformações de seus princípios orientadores, não procede segundo o princípio orientador previamente estabelecido, mas o modifica no aprofundamento de seu filosofar. Nessas transformações estão os começos autênticos e as verdadeiras vertentes da fenomenologia de Husserl: nelas reside a contradição tácita entre o Husserl que se deixa levar por seu filosofar, e o seu “programa” previamente estabelecido. Assim, por exemplo, o pensamento segundo uma rigorosa ausência de preconceitos não implica ainda a tese do “ser do mundo” como um “preconceito”. Decisivo aqui é a descoberta dos preconceitos, é reconhecê-los enquanto tais antes que eles sejam entregues ao método da *epoché*. *Expôr* a obviedade do óbvio é, por isso mesmo, um ato fundamental da filosofia; geralmente o óbvio não pode ser questionado justamente em função da sua obviedade.

Na medida em que estabelece como “pressuposição” o que normalmente não é considerado como uma pressuposição ou como um preconceito, Husserl justamente transforma tanto a noção de “ausência de pressuposições” quanto a de “ausência de preconceitos”. Para dizer de outro modo: ao considerar preconceito e pressuposição a partir de uma perspectiva filosófica, Husserl radicaliza o princípio orientador num sentido inusitado. Por exemplo, para entender o procedimento de Husserl a partir das exigências



explícitas do seu método, não devemos partir do sentido conhecido de preconceito ou de ausência de preconceitos, mas precisamente o contrário: a definição dada por Husserl de algo como preconceito é o elemento decisivo que dá ao método da “ausência de preconceitos” o seu sentido filosófico.

Mas a questão então é a seguinte: por meio de qual método o preconceito pode ser encontrado, descoberto e reconhecido enquanto tal? Seria este método de descoberta igualmente uma “descrição sem preconceitos”? Evidentemente não.

Além disso, quais seriam as pressuposições tácitas do método husserliano, exercitado de forma não-temática, para a descoberta filosófica de “preconceitos”?

Deve-se portanto distinguir entre: a. o método proclamado por Husserl *antes* da filosofia; b. a transformação, na filosofia de Husserl, do método proclamado (através de um método não aclarado metodologicamente e portanto não-temático de descoberta de algo como um preconceito, o qual todavia não se situa no horizonte ordinário dos preconceitos possíveis); c. as pressuposições tácitas implícitas ao agora igualmente radicalizado método husserliano da *epoché* a respeito dos preconceitos, como a concepção de uma “autodoação” originária. Talvez a noção de tal ausência de preconceitos seja ela mesma já um preconceito!

28. A atitude filosófica está longe tanto de uma crença dogmática quanto de um ceticismo que desfruta de sua ingenuidade.

29. Husserl não supera a aparição [*Erscheinung*]; ele tenta, antes, regressar à imediaticidade [*Unmittelbarkeit*] e reabilitá-la.

30. A tendência de Husserl à imediaticidade da vida, à superação da primazia do ser coisal, à dissolução do ser fixado em formação vital, ou seja, sua tendência contrária ao “naturalismo”: em tudo isso, porém, o subjetivo não é tomado como liberdade, mas como “constituição intencional do mundo”. A tendência à vida como tendência à captação da vida vivida, a qual é, em geral, a pressuposição ôntica para o trato com as coisas.

31. Husserl absolutiza a aparição, fixa-a como absoluta, elimina o ente em-si, cancela a transcendência do além-do-humano (do *theion*) e estabelece a subjetividade finita como absoluta.

32. A filosofia de Husserl não conhece a *metaphysica generalis*, ou seja, a teoria dos conceitos que ilumina de modo originário. A filosofia de Husserl pertence à tendência moderna da expulsão do ente-autêntico do âmbito do questionamento humano, pertence, portanto, à situação do orgulho do ser humano de si mesmo enquanto “sujeito cultural autônomo”.

33. Questão fundamental: Husserl analisa uma determinada revelação do ente – ou ele procura primeiro pelo ente autêntico? Filosofia corresponde à fenomenologia exatamente na medida em que nesta o procurar se conserva vivo, mesmo que em sua forma mais oculta.

34. É mais fácil discutir os “métodos” explícitos de uma filosofia do que as orientações e as posturas fundamentais que estão, de certo modo, ainda pendentes e que ainda não foram condensadas num método e que formam, por assim dizer, a atmosfera de um filosofema, daquele conjunto quase incompreensível de pressupostos tácitos.

35. Em relação à orientação coisal da fenomenologia: ser “coisal” sem ter estabelecido o que é a “coisidade” da coisa é tão errado quanto julgar sobre o conhecimento antes de que este se tenha constituído na própria coisa.

36. A postura anti-especulativa de Husserl como uma fuga do conceito, uma fuga do geral em direção à “concretização” mais diferenciada. Mas a oposição geral-particular não é algo que corresponda verdadeiramente à distinção entre analítico e especulativo.

37. Ao esforçar-se em permanecer fiel ao seu “programa metódico” preestabelecido, a fenomenologia de Husserl mantém-se abaixo do seu verdadeiro nível filosófico.

38. A lógica pensada como “ontologia formal” (que, na realidade, tampouco é uma ontologia, mas uma teoria formal dos objetos) ocupa, em Husserl, o vazio da metafísica tradicional em seu trabalho.

39. Em sua interpretação, Husserl desnatura a filosofia antiga como “ciência”, a ideia platônica como “idealização”.



40. Por que, nas *Ideias*,⁷ Husserl insere um capítulo sobre o fato e a essência antes de iniciar a orientação natural e a redução? Por motivos sistemáticos, que ele mesmo não ressalta: dentro da orientação natural e do objetivismo fundamental que a caracteriza temos primeiramente o objetivismo das ciências, que se documenta, de forma exemplar, na matemática e na lógica (ciências de essências por excelência).

41. A orientação da imediaticidade não sabe do seu ser-imediató, e se considera absoluta; é uma tarefa fundamental da filosofia a de reconhecer e determinar a imediaticidade como tal e, assim, conduzir a existência nela aprisionada para fora dela e deixá-la refletir em si mesma. A postura imediata em relação ao mundo é (numa perspectiva filosófica) a estagnação da compreensão do ser, uma paralisação da “experiência ontológica”.

42. A filosofia de Husserl começa como uma crítica ao psicologismo (Brentano), ao positivismo (Mach, Avenarius) e ao cientismo (Weierstrass) (enquanto: a. ênfase na correlação intencional no contexto da lógica, b. extensão do conceito de intuição a toda tipologia básica de evidência, c. contraposição ao que é indireto, à mediação, à abreviação algorítmica). Mas justamente nesse criticar é que ele permanece ligado ao criticado; ele nunca se separa desses adversários, são eles que determinam, enquanto opositores, o perímetro da sua filosofia. Husserl não consegue se libertar do “problema das ciências”: a fundação das ciências como um dos principais interesses de sua filosofia; entretanto, ao perseguir esse objetivo, Husserl descobre a esfera “pré-científica” e, finalmente, a “consciência absoluta”, ao levar adiante um questionamento regressivo. Disso resulta a teoria “transcendental” da ciência, na qual todas as ciências mundanas estão incluídas.

43. A “pesquisa fenomenológica” metodologicamente paralisada = a simplicidade da falta de conceitos espelhada numa máxima, uma aversão fastidiosa ao conceito. – A essência do conceito é a concepção [*Begreifung*],⁸ i.e. o pôr, no sentido da posição [*Setzung*], de uma projeção que ilumina de modo originário.

44. Em que medida a tese (de Hegel), segundo a qual a filosofia consistiria sobretudo na “doação dos próprios conceitos”, representaria (em relação à fenomenologia de Husserl) algo inteiramente distinto de uma exigência prévia de crítica do conhecimento, mas também inteiramente distinto de um método da dúvida de tipo cartesiano, bem como de uma análise fenomenológica da origem de “conceitos”?

A doação de conceitos é o pôr [*Setzen*] do conceito de ente; certamente não sob a forma de uma representação subjetiva do ente, que não diz respeito ao ente em si, mas como a projeção dos conceitos ontológicos fundamentais que alicerçam toda e qualquer distinção entre o ente em si e sua representação subjetiva. A dúvida [*Zweifel*] pode, se levada muito adiante, significar um verdadeiro desespero [*Verzweiflung*] para o conceito, mas muitas vezes ela chega mesmo a ser só uma crítica da sensibilidade baseada no ceticismo antigo (embora sem preservar sua postura ontológica fundamental).

45. O caráter de abertura da fenomenologia de Husserl é tanto uma carência quanto uma vantagem: seria o índice de uma incapacidade sistemática ou de um manter-se livre para o sistema das coisas?

46. Diante pretensão de reformar a filosofia através dos métodos fenomenológicos de pesquisa, não dever-se-ia, antes, realizar uma reforma da própria pesquisa fenomenológica através da filosofia?

47. Ídolos da “pesquisa fenomenológica”: ídolo da ausência de pressuposições, ídolo da ausência de preconceitos, ídolo da doação imediata, ídolo do método da *epoché*, ídolo da antecedência do imanente, ídolo da ciência rigorosa, ídolo da fundação última.

48. Um preconceito descarado da descrição fenomenológica consiste na noção de uma simples doação anterior a todos os juízos intelectivos, como o fundamento pré-predicativo dos juízos expressos.

49. A fenomenologia de Husserl é, em sua postura, um fracasso diante da história, uma inaptidão para o conceito, um malogro da disposição de si mesma [*Selbstaufstellung*] da filosofia.

50. Em Husserl não há nenhuma projeção da filosofia enquanto tríplice disposição de si mesma (em relação ao problema, à modalidade do saber e à atitude existencial) – e, no entanto, expressa mesmo assim uma crítica à miséria filosófica dos nossos dias, que por vezes afunda até à objeção universal contra a multiplicidade incongruente dos sistemas.

⁷ Cf. Husserl, 2014, p. 33. (N.T.)

⁸ *Begreifung* é uma formação, não usual em alemão, feita a partir do verbo *begreifen*, que está na raiz da palavra *Begriff*, ou seja, “conceito”. O verbo *begreifen* é, em geral, traduzido como “compreender”, ou “apreender”. Nesse caso, optamos por traduzir *Begreifung* por “concepção” tanto para preservar a proximidade com a palavra “conceito”, quanto, e principalmente, para ressaltar a ideia de uma “criação”, uma “concepção”, implicitamente presente no termo criado por Fink, o qual expressa a ideia da criação de algo (novo) a partir de uma apreensão que é já compreensiva. (N.T.)



51. A ausência de pressuposições em Husserl é uma ideia formal, que ele então realiza como o regresso à facticidade originária do “ego cogito”, acreditando ter, assim, encontrado uma pressuposição definitiva e última para o ente em geral.

52. A postura negativa de Husserl em relação à ideia de um sistema da filosofia tem a sua razão de ser em sua concepção de “conceito” como algo derivado, fundado, referido à intuição.

53. A fenomenologia de Husserl teve início como uma divergência em relação ao primado do método (tal como na Escola de Marburg), adotando, não obstante, ela própria um método que desconsidera as argumentações metodológicas e as questões enigmáticas da crítica do conhecimento enquanto suposta apreensão imediata da plenitude da realidade dada. A polêmica de Husserl contra o “metodismo” tem um sentido completamente diferente daquela de Hegel: para Hegel, a própria objeção de Husserl seria ainda muito ingênua: coisalidade sem o conceito da coisa!

54. A imprecisa forma geral da pesquisa fenomenológica: nenhuma metodologia como postura gnoseológica artificialmente preparada, mas uma observação efetiva das coisas, imparcial, sem preconceitos; consentir à coisa mesma a primeira e última palavra; encontrar um acesso livre e sem desvios às coisas e segui-lo; uma descrição sem preconceitos das coisas, tal como elas se mostram justamente a este olhar, sem acréscimos nem omissões, sem explicação nem interpretação, no puro peso de sua realidade.

As coisas mesmas – poderia ser um imperativo da metafísica, entendido como a busca do ente autêntico e verdadeiro. Mas, no caso de Husserl: a solução da fenomenologia fala de uma virada não na direção do ente, mas na direção do objeto em sua dada doação [*gegebenen Gegebenheit*]; ou seja, [trata-se de] uma renúncia à metafísica que interpreta a si mesma como fome de realidade, fome da plenitude da realidade.

A qual forma do espírito corresponde este estágio da consciência? A alucinação de uma imediatidade, de um puro e simples registro de um ente que simplesmente jaz diante de nós, de uma coisa que se nos apresenta já pronta. A coisalidade das coisas não é discutida nem compreendida. Diz-se, por exemplo: os conceitos detêm a própria modalidade de doação imediata e puramente simples, eles são uma região dos objetos “de tipo ideal”, são fundados, etc.

55. Na *Lógica formal e transcendental* de Husserl a sobreposição típica de dois motivos é particularmente evidente: 1. o questionamento que parte da orientação-direta, de modo reflexivo, e vai até a vida subjetiva; 2. o questionamento que parte do mundo da ciência e vai até o mundo da vida e, a partir dali, até a constituição transcendental. A relação entre esses dois motivos está no fato de que o segundo se configura como uma repetição radicalizada do primeiro.

Um primeiro estágio da fenomenologia consiste na equalização de todas as evidências, no abandono do ideal normativo tradicional da evidência lógico-matemática. Retorno à consciência do objetivo que lhe é correlativa; o “anonimato da vida subjetiva” = uma modalidade negativa de atenção; a possibilidade de uma apreensão (percepção) reflexiva imediata da vida subjetiva = “fenomenologia estática”.

O segundo estágio: o entendimento que adentra a norma oculta de fundação das evidências através do retorno à história sedimentada e esquecida da formação do sentido, história esta que subjaz ao ser-objeto dos objetos sensoriais lógico-matemáticos = “fenomenologia genética”.

A fenomenologia genética de Husserl, no contexto do seu questionamento, deve ser claramente distinguida do notório problema do psicologismo: “origem da representação do espaço”, da “representação da coisa”, da “representação do tempo” e afins; de fato, o empirista psicólogo sempre pressupõe a existência daquilo cuja origem psicológica ele pretende pesquisar. Husserl suprime metodologicamente este “pressupor a existência” e, por um lado, supera (numa fantástica metafísica da subjetividade) o problema da psicologia, ainda que, por outro lado, permaneça preso a ele de forma sublimada.

56. Na maioria das apresentações sobre Husserl opta-se apenas por um dos três elementos de seu *milieu*, e isso altera seu ponto de partida a-histórico (no sentido da história da filosofia), que é, apesar de tudo, ele também histórica- e culturalmente determinado; por exemplo: a intencionalidade, o retorno ao dado, ou ainda a intuição de essências, ou o estilo cientificista. Mas é justamente a influência mútua de positivismo, psicologismo e cientificismo que constitui o hábito pré-filosófico da fenomenologia; assim p. ex. Husserl tem uma teoria positivista da intencionalidade (inclusive com elementos fortemente sensualistas), uma interpretação intencionalista da “doação”, uma teoria cientificista da intencionalidade. Todos os três elementos em mutação e transformação contínuas! A ideia da autodoação se transforma em “consciência originária”, e a seguir em constituição originária; a ideia de ciência passa pela conversão da ideia objetivista em uma ideia subjetivista da ciência; a ideia da intencionalidade se transforma em constituição. Na obra de Husserl, as recaídas nas posições iniciais e no raciocínio a elas correspondentes ocorrem repetidamente, precisamente como “recaídas”.



Referências

- Fink, E. (1957). *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1977). *Sein und Mensch: vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg / München: Alber.
- Fink, E. (1992). *Natur, Freiheit, Welt: Philosophie der Erziehung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, E. (1994). *Philosophie des Geistes*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Fink, E. (2006). *Phänomenologische Werkstatt Teilband 1. Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl (EFGA 3/1)*. Freiburg / München: Karl Alber.
- Fink, E. (2008). *Phänomenologische Werkstatt Teilband 2. Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie (EFGA 3/2)*. Freiburg / München: Karl Alber.
- Fink, E. (2020). Sobre o problema da experiência ontológica. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, 1/1, pp. 200-203.
- Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Trad. D. Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Husserl, E. (2014). *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*. Trad. M. Suzuki. São Paulo: Ideias & Letras.



TRADUÇÃO – TEXTO CLÁSSICO

A METAFÍSICA NIETZSCHEANA DO JOGO

EUGEN FINK¹ (1946)

Apresentação²

O breve ensaio *A metafísica nietzscheana do jogo* foi originalmente apresentado por Fink sob a forma de uma conferência seguida de arguição por parte de uma comissão avaliadora, no contexto relativo à obtenção de sua livre docência (*Habilitation*). O texto foi apresentado em 9 de março de 1946 à *Faculdade de Filosofia da Universidade de Freiburg im Breisgau*, Alemanha, e marcou a retomada das atividades acadêmicas de Fink logo após o fim da Segunda Grande Guerra. Como tese de habilitação, no entanto, Fink apresentou o texto da *VI Meditação Cartesiana*, escrito mais de uma década antes, durante o período de sua colaboração com Husserl, como a conclusão do projeto de publicação da versão atualizada e revisada das *Meditações Cartesianas* na Alemanha – projeto que, como se sabe, fracassou. Dentre as muito especuladas razões para esse malogro, o posicionamento crítico contumaz de Fink em relação ao texto das cinco primeiras meditações de Husserl, para as quais ele redigiu inúmeras alterações e até mesmo versões inteiramente novas, desempenhou certamente um papel fundamental³. – Em 16 de maio de 1946 e, portanto, após a bem-sucedida obtenção do título de livre-docente, da apresentação do texto da *VI Meditação Cartesiana* e da subsequente apresentação e discussão do ensaio que ora aparece em sua primeira tradução para o português, Eugen Fink foi nomeado docente da Universidade de Freiburg.

O ensaio *A metafísica nietzscheana do jogo* se destaca de imediato pela recusa preemptória de Fink a uma “interpretação existencial” da obra de Nietzsche, e igualmente pela firme convicção de que uma leitura radical do pensamento nietzscheano deve partir da consideração de sua obra como um conjunto sistemático. O próprio Fink reconhece que sua interpretação não é uma interpretação *imane*nte do pensamento nietzscheano e que, portanto, ele estaria submetendo sua obra a um critério que lhe é estranho. Isso explica as razões pelas quais, em muitos momentos, talvez até nos momentos principais, o Nietzsche que aparece é um Nietzsche que uma leitura exegética do seu pensamento recusaria. Nesse sentido, o centro sistemático do pensamento de Nietzsche é identificado como a “ontologia do devir” e, assim, como estando fundamentado em uma “ontologia do jogo” – a qual, todavia, teria despontado em Nietzsche apenas como uma “intuição metafísica”, não recebendo um ulterior desenvolvimento conceitual adequado.

Essa prevalência de intuições sobre desenvolvimentos conceituais se deve, segundo Fink, a uma *carência* típica do pensamento nietzscheano – da mesma maneira que, nos *Elementos para uma crítica a Husserl*, a mesma acusação é movida à fenomenologia husserliana – a saber: “o próprio Nietzsche não dispõe de um conceito de filosofia teoricamente elaborado, seja na forma de uma antecipação consistentemente diretiva, seja na forma de uma ideia acabada de sistema”. Assim, Nietzsche (como também Husserl) “revela um espantoso desconhecimento da natureza do conceito”. A importância absolutamente incontestável e central da temática da “natureza do conceito”, junto à questão da *dialética*, aparece de maneira fugaz nas últimas linhas do texto através da referência a Hegel, “o maior pensador metafísico”, que deve ser considerado, de fato, talvez a referência de maior importância no conjunto do projeto de uma *dialética cosmológica*,

¹ Referência Original: Fink, E. (2010). “Nietzsches Metaphysik des Spiels”. Em K. Nielsen & H. R. Sepp (Orgs.). *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks* (pp. 25-37). Freiburg: Karl Alber.

² Apresentação e tradução do alemão por Anna Luiza Coli, José Fernandes Weber e Giovanni Jan Giubilato.

³ Esse material de revisão e em grande medida de reescrita das primeiras *Meditações Cartesianas* de Husserl foi recentemente publicado, junto como o texto da *VI Meditação Cartesiana*, como segundo volume das *Obras Completas* do Fink (cf. Fink, 2019). Todavia, originalmente foi publicado no contexto da sistematização das obras de Edmund Husserl, como o segundo volume da série *Husserliana-Dokumente*: cf. Fink, 1988a; 1988b.



desenvolvido por Fink a partir de 1946. A relevância desse texto, portanto, não reside unicamente na evidente conexão com as mais famosas interpretações de Nietzsche produzidas por Fink nos anos seguintes (cf. Fink, 1983), mas reside também na primeira formulação de temas e questões que serão centrais para sua própria concepção do *jogo como símbolo do mundo* (cf. Fink, 2010).

* * *

A METAFÍSICA NIETZSCHEANA DO JOGO Eugen Fink

A metafísica nietzscheana do jogo – Este título nomeia aqui apenas uma *questão*, a saber, a questão a respeito do que é *filosofia* no conjunto da obra literária de Nietzsche.

É inquestionável que seus escritos testemunham uma existência filosófica de alto grau e uma colossal tensão, e que exprimem um estilo maravilhosamente sedutor, no qual todos os ritmos, semitons e matizes de tonalidades espirituais, bem como a arte da insinuação a partir de pensamentos abissais e fulminantes estão em ação. A grande maioria dos comentadores de Nietzsche interpreta sua filosofia a partir da problemática da sua existência. O filósofo Nietzsche, na multiplicidade de sentidos das suas atitudes, na alternância de suas máscaras, na extrema subjetividade da sua crítica e da sua proclamação, é posto como fundamento da interpretação, especialmente quando se toma sua existência como um tipo representativo do humano moderno e da sua situação histórico-espiritual, numa condensação fatal para a figura trágica daquele *ecce homo* que experimentou na morte de Deus o ocaso de toda sustentação significativa e o desespero do niilismo, e que, por necessidade, concebeu um novo projeto de sentido da existência humana.

Estas interpretações existenciais da filosofia de Nietzsche, consideradas em seu conjunto, movem-se no magnetismo desenvolvido pelo próprio Nietzsche como método virtuoso da *argumentatio ad hominem*, uma psicologia interpretativa das profundezas, que compreende um filosofema sobretudo como expressão vital, por detrás do qual deve se perguntar pela vida e pelo seu sentido mais secreto. O volume de tais interpretações do significado existencial subterrâneo da filosofia de Nietzsche é enorme. A imagem da sua existência filosófica é primeiramente transfigurada numa lenda mítica, para ser então desmascarada por uma psicologia do desmascaramento *à la* Nietzsche: O anticristo revelaria assim um infeliz apego cristão justamente por meio da paixão da sua negação; o imoralista, um sentido moralista por meio da vontade de absoluta proibição com respeito à genealogia amorosa da moral; o visionário da vitalidade transbordante e da “grande saúde” revelar-se-ia, nessa imagem de anseio, como um profundo sofredor e doente.

O inegável interesse de tais tentativas interpretativas repousa, em última instância, sobre uma neutralidade contra a filosofia: não a verdade do pensamento, mas o valor de expressão sintomático de um filosofema para existência que nele se manifesta ou que nele se revela a contragosto, torna-se a autêntica preocupação da interpretação, a qual, com isso, afunda-se numa doxografia psicologizante e historicizante.

A razão pela qual a filosofia de Nietzsche seguiu o destino de ser interpretada dessa forma reside não apenas na forma subjetiva dos seus livros, que são mais confissões do que tratados teóricos, mas sobretudo no fato de que ele próprio tenha cunhado o grande estilo desse tipo de interpretação. A polêmica kierkegaardiana contra Hegel, as interpretações nietzscheanas de Sócrates, Platão ou Spinoza são exemplos clássicos dessa moderna sofística existencial.

Se agora, renunciando à interpretação existencial do filósofo, pergunta-se pela filosofia de Nietzsche, impõe-se imediatamente a dificuldade de saber qual conceito filosófico pode servir de guia à interpretação, ou seja, de onde poder-se-ia buscar o critério segundo o qual o propriamente filosófico na obra de Nietzsche poderá ser abordado.

Das interpretações mais recentes que abordam diretamente o problema, são sobretudo as de Löwith e Baeumler as que escapam à aporia do critério ao assumir, para suas respectivas interpretações, o critério filosófico norteador do próprio Nietzsche, e isso de forma tal que cada um deles concebe um tópico distinto do pensamento de Nietzsche como sua ideia central – para Löwith, o “Eterno retorno do mesmo”; para Baeumler, a “Vontade de Potência”. Ambas as tentativas de interpretação são significativas e, contudo, padecem de uma violenta unilateralidade de perspectiva. Em vez de adentrar o princípio do qual resulta a multiplicidade das concepções fundamentais do pensamento de Nietzsche, uma única concepção é configurada, absolutizada e tomada como fundamento da interpretação. Contudo, o princípio interno da filosofia de Nietzsche não pode ser apreendido pela via de uma mera assunção na medida em que o próprio Nietzsche não dispõe de um conceito de filosofia teoricamente elaborado, seja na forma de uma antecipação consistentemente diretiva, seja na forma de uma ideia acabada de sistema. Nossa interrogação a respeito da filosofia na obra de Nietzsche não diz respeito a uma interpretação *imane*nte, e sim, concerne ao empreendimento, por si questionável, de submeter essa obra a um critério que lhe seja estranho – um critério que o próprio Nietzsche refutou com paixão e combateu.

Este critério é a ideia tradicional da metafísica ocidental enquanto pergunta pela natureza do ser. O que vale para nós como filosofia na obra de Nietzsche é a sua ontologia, seu projeto metafísico da essência



do ser, o qual é o pressuposto mais fundamental, embora geralmente oculto, da sua doutrina do além do humano, da vontade de potência e do eterno retorno do mesmo.

Mas tal prognose não significa a atribuição de um sistema a um pensador que, cheio da mais profunda desconfiança contra toda sistematicidade, possui, em suas próprias palavras, “o instinto epicurista de um amante de enigmas, que não quer tão facilmente abrir mão do caráter enigmático das coisas, [...] que deseja uma boa parcela de incerteza nas coisas e rouba-lhe os contrastes como amante de tonalidades intermédias, de sombras, de luzes poentes e mares infinitos”⁴. O certo é que Nietzsche pensou sistematicamente desde o início e não apenas no período tardio, quando buscou impor à sua obra sistemática o título de “Vontade de potência”. Ver em Nietzsche apenas o filósofo do paradoxo genial, da verdade vivida e da iluminação poético-profética da existência colocá-lo muito abaixo de sua dignidade.

Se com a pergunta acerca da ontologia de Nietzsche deixamos de lado tudo o que exerceu enorme força poder na história das ideias como diagnóstico e crítica da cultura moderna, como declaração de guerra contra o cristianismo, como profecia de uma nova imagem do humano, como psicologia do ressentimento, da decadência e do niilismo, também excluimos aquilo que a força do tempo fará desaparecer, e nos atemos ao mais simples e importante: à palavra de Nietzsche sobre o *ser*.

Para ilustrar a metafísica de Nietzsche, partimos do seu combate à metafísica na medida em que se destaca aí sua própria posição ontológica fundamental. Talvez se verifiquem ao final que sua polêmica antimetafísica repousa num conceito restritivo e insuficiente de metafísica.

I. Nietzsche e a metafísica

Animada por uma extrema hostilidade espiritual, a batalha de Nietzsche contra a ideia tradicional da metafísica ocidental pode ser sintetizada como oposição à Sócrates, Platão e Parmênides.

Em Sócrates, Nietzsche combate a metafísica como sintoma, em Platão como desvalorização do mundo, em Parmênides como abstração.

a. “Esta ideia desrespeitosa, de que os grandes sábios são tipos da decadência, tornou-se compreensível a mim primeiramente num caso em que o preconceito erudito e não erudito se opõe a ela mais fortemente: eu reconheci Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, como antigregos...”⁵ – assim escreve Nietzsche na seção intitulada “O Problema Sócrates”, de *Crepúsculo dos Ídolos*. A existência no diálogo sobre a piedade, o justo, o belo e sobre o ente vale para Nietzsche como sinal de uma decadência fisiológica, como dissolução da certeza instintiva, como degeneração patológica; a dialética, por sua vez, vale como sinal de modo de pensar vulgar e plebeu, como forma de vingança dos astutos mal-orientados contra os potentes de vida, os quais são seduzidos pelo fato de que a dialética se dirige ao seu instinto agonizante.

Assim, ao denunciar a metafísica na figura de Sócrates como um “movimento negativo”, como uma doença da vida, como vontade de morte e de quietude, Nietzsche crê apresentar uma decisiva réplica aos mais poderosos ídolos da história ocidental do espírito; precisamente pelo fato de ele questionar as tendências vitais que se escondem por detrás da fachada dos teoremas metafísicos, por considerar as teorias como *sinais e valores expressivos*, como sintomas de vida, ele teria descoberto uma verdade mais autêntica sobre a metafísica, uma verdade até agora encoberta e escondida, que poderia significar o fim da metafísica.

Mas o que interessa aqui é saber se esta arte da leitura de sinais e da psicologia enigmática, esta compreensão sintomatológica, é em geral um procedimento adequado à essência da filosofia – ou se, ao fim, revela a mais abissal incompreensão. Com efeito, Nietzsche impede-se de compreender a metafísica socrática na medida em que ele a mensura com categorias extraídas unicamente de uma compreensão psicológica da vida. A aparência de superioridade do método sintomatológico sobre a compreensão objetiva impede um confronto verdadeiro. De forma vulgarizada, a própria má interpretação da filosofia como sintoma da vida, psicologicamente como sintoma de uma existência, historicamente como sinal de uma situação histórico-espiritual, ou economicamente como expressão de uma situação social e, finalmente, biologicamente como expressão de uma raça, tornou-se ela própria a marca da época.

b. Na contraposição a Platão, Nietzsche se dirige contra a tendência da metafísica tradicional de desvalorizar a realidade sensível do mundo vivido como aparência e mundo ilusório, e a postular um mundo autêntico e verdadeiro daquilo que é verdadeiramente por trás do que nos é revelado. Para ele, Platão é o patriarca dos que buscam o ente por trás da *physis*, o inventor da “fábula” do além-mundo.

“Minha filosofia é platonismo invertido: quanto mais longe do ente verdadeiro, tanto mais puro, belo e melhor ele é. A vida na aparência como meta”⁶. Ou em *A vontade de poder*, aforismo 1046: “A absurdidade da filosofia até agora como sendo o maior absurdo da humanidade”⁷. Com isso não se rejeita a crítica epistemológica da sensibilidade nem tampouco se absolutiza a aparência, mas se nega a fuga do mundo para um além-mundo inventado no pensamento. Uma tendência ascética da vida, inclinada à fuga do mundo cria para si, no pensamento, um reino do ente estável e verdadeiro, que é, ao mesmo tempo, o reino do bom e do belo, do ideal.

⁴ As citações de Eugen Fink dos escritos nietzscheanos terão por referência a *Kritische Studienausgabe* (KSA). Aqui: KSA 12, p. 144.

⁵ KSA 6, p. 67.

⁶ KSA 7, p. 199.

⁷ KSA 11, p. 128.



Esta caracterização do platonismo por parte de Nietzsche é uma enorme incompreensão, não apenas porque ele interpreta a concepção ontológica de Platão como estando a serviço dos valores morais e como sua consequência, mas também porque ele recai no preconceito primitivo, senão vulgar, da *duplicação do mundo*. É impossível que Nietzsche tenha compreendido a problemática ontológica do pensamento de Platão e que tenha, com isso, se movimentado no âmbito da distinção entre ser e ente. Que Platão tivesse que falar do ser do ente, que para ele é o *eidos*, como se se tratasse uma coisa, do reino da essência como se se tratasse um mundo, é, afinal, a inevitável e necessária metáfora de toda a metafísica, cuja compreensão é a condição prévia de todo acesso a ela.

c. Finalmente, na polêmica contra Parmênides, a rejeição nietzscheana da metafísica tradicional alcança seu ponto alto – mas também o ponto alto das suas incompreensões. Nietzsche caracteriza o momento no qual Parmênides encontrou sua doutrina do ser de como o momento mais não-grego em toda a história de dois milênios da época trágica. “Naquele tempo era possível a um grego escapar à riqueza luxuriante da realidade, considerando-a como a um simples esquematismo fantasmagórico da imaginação [...], ao rígido jazigo mortal do conceito mais frio e menos expressivo, o ser”⁸.

Para Nietzsche, o “ente” de Parmênides é uma “abstração medonha”⁹. É o conceito oposto a tudo que é vivente, mutável, em-si-mesmo contraditório, ao múltiplo-real; é a simplicidade imóvel e imutável, atemporal, que reside somente no conceito e não na realidade. Assim, o ser é o conceito oposto ao devir vital. Para dizer com Nietzsche, “A verdade só pode habitar nas generalidades mais pálidas e usadas, nos invólucros vazios das palavras mais indefinidas, como numa casa de aranha” (*A filosofia na época trágica dos gregos*)¹⁰, em vez de na contemplação da plenitude concreta e da vitalidade diversificada do mundo.

Ao interpretar equivocadamente o conceito parmenideano de ente como um conceito abstrato, ou seja, como um conceito que foi retirado da plenitude das coisas concretas por meio de um processo de esvaziamento, um conceito vagamente geral, Nietzsche revela um espantoso desconhecimento da natureza do conceito. Em todo relacionar-se com as coisas, a cada vínculo de experiência, e mesmo na intuição mais colorida e variegada, está presente, desde o início, uma compreensão conceitual do ser: o ser-ente das coisas que são não é deduzido da experiência por meio da abstração; pelo contrário, é uma pré-suposição que primeiramente abre o espaço de toda experiência possível. Esta natureza apriorística do conceito de ente, de *on*, diz respeito a uma tradição que se conservou viva desde a metafísica antiga e que apenas esporadicamente foi ofuscada.

Os preconceitos cruciais de Nietzsche contra a metafísica ficam evidentes em sua crítica à Parmênides. São os seguintes: 1. A concepção dos conceitos metafísicos como abstrações; 2. A concepção do ser como um conceito oposto ao devir vital. Ora, uma vez que Nietzsche compreende sua própria concepção metafísica como uma intuição distante do pensamento lógico abstrato na qual ele parece reconhecer a natureza do devir que governa o mundo, é que ele pode definir sua filosofia como “uma visão de mundo antimetafísica – mas artística”¹¹ no aforismo 1048 de *A vontade de potência*.

A visão de mundo artística nietzscheana, porém, se distancia das posições antimetafísicas comuns, como a do positivismo. Esta é a sua metafísica, uma “metafísica de artista”, como ele afirma explicitamente em *O Nascimento da tragédia* e também em *A vontade de potência*, ou seja, tanto no início como no fim.

A negação nietzscheana da metafísica consiste numa caricatura: uma metafísica que opera com conceitos lógicos-abstratos, que foge do mundo real e desemboca na ficção de um além-mundo e de um ser imóvel, a serviço de uma extenuação obcecada pela morte e difamatória do mundo. A essa caricatura ele contrapõe uma visão baseada na adivinhação do mundo efetivo, em constante devir, sensível-sensorial, na própria essência do seu devir; à ontologia do “ser” imóvel, uma ontologia do devir.

A tese introdutória da nossa interpretação é de que esta ontologia do devir corresponde ao núcleo da filosofia de Nietzsche.

II. A Metafísica do Jogo

O mundo é um mundo do devir, “em si mesmo um mar de forças tempestuosas e transbordantes em eterna mudança, [...] um mundo do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio”¹². Estas são as características essenciais que definem o conceito nietzscheano de devir. Devir não significa primariamente o transcurso temporal dos acontecimentos aos quais as coisas estão submetidas, como o germinar, o maturar, o crescer, o transformar-se e assim por diante, e tampouco o devir intra-temporal, mas a *transformação da temporalidade*, na qual as coisas e os processos possíveis que nelas ocorrem, se tornam possíveis enquanto extensão temporal. Para Nietzsche o tempo não pode ser da ordem da simples “aparição”, como ocorreria, segundo sua interpretação, em Parmênides; o tempo é ao contrário o *horizonte de todo ser*, na medida em que tudo o que é, é sujeito ao devir e ao transcorrer. O Ser é ter-sido, estar no devir, e perecer. O que ultrapassa o devir é o próprio ser, e não o devir originário no ente. O devir,

⁸ KSA 1, p. 844

⁹ KSA 1, p. 842.

¹⁰ KSA 1, p. 844.

¹¹ KSA 12, p. 160.

¹² KSA 11, p. 611.



entendido como temporalidade, é o que torna o ente possível. Mas, enquanto possibilitador do ente, aquele devir originário é também o que consome e destrói. Assim, o tempo é tanto o deixar surgir como o deixar perecer, e não um após o outro, mas ao mesmo tempo: todo surgir é perpassado pelo perecer, e vice-versa. A potência do tempo é o entrelaçamento das forças criadora e destrutiva. E assim, na medida em que essa temporalidade em si mesma contraditória se identifica ao devir, à unidade do mundo e ao seu transcurso, ela é também o que possibilita em si o múltiplo, bem como as coisas que são.

Nietzsche acredita encontrar este conceito de devir em *Heráclito*. A respeito do problema do uno e do múltiplo, ele afirma sobre Heráclito: “A terceira possibilidade, a única que restou a Heráclito, não poderá ser adivinhada por ninguém por meio de uma sagacidade dialética e, por assim dizer, mediante o cálculo. O que ele descobriu é uma raridade, mesmo no domínio das incredulidades místicas e das inesperadas metáforas cósmicas. O mundo é o *jogo de Zeus*, ou, dito por uma expressão física, é o jogo do fogo consigo mesmo. Somente neste sentido o uno é, ao mesmo tempo, o múltiplo”¹³.

Isto significa que a essência do devir é o jogo; que a metafísica de Nietzsche é uma metafísica do jogo. O fragmento decisivo que sustenta a interpretação nietzscheana de Heráclito é: *αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐης*.¹⁴

Somente o sujeito estético, segundo Nietzsche, vê o mundo dessa maneira. “Um devir e um padecer, um construir e um destruir, sem nenhuma imputabilidade moral, em uma eterna e harmônica inocência, somente possuem neste mundo o jogo do artista e da criança. E assim como jogam o artista e a criança, também joga o fogo eternamente vivo, constrói e destrói, em plena inocência – e este jogo o *Aeon* joga consigo mesmo” (*A filosofia na época trágica dos gregos*).¹⁵ Em outro trecho Nietzsche define a arte como a “autêntica atividade metafísica da vida”.¹⁶ Criança e artista são o modelo ontológico para o conceito ontológico nietzscheano de jogo. O que isso significa? O ser do devir que governa o mundo é definido tendo em vista o ser da criança e do artista que se encontram fenomenicamente no mundo. Assim como eles jogam, joga também o *Aeon*. Neste “assim como” há uma analogia, uma metáfora. O elemento essencial, contudo, não é o fato de que se trata aqui de uma correlação e de uma correspondência cujo caráter é o da parábola; o elemento essencial é, antes, unicamente a *dimensão da relação* na qual a analogia pode ser realizada, uma vez que aqui não se trata de uma correspondência entre entes, mas entre *ente e ser*. O modelo ontológico do jogo infantil-artístico serve, para usar uma expressão de Heidegger, como “indicação formal” da natureza ontológica do jogo. (Assim também o conceito heideggeriano de “cuidado” não possui o sentido da preocupação ontológica e da inquietação, mas o sentido do fato que, para esse ente, o que está em jogo em seu ser é esse ser ele mesmo). Uma discussão da relação entre modelo ontológico e sentido ontológico é em si um pressuposto indispensável para uma interpretação adequada da metafísica nietzscheana do jogo. Porém, neste breve esboço não podemos tratar detalhadamente disso.

Como é sabido, o fenômeno da arte é interpretado por Nietzsche pelo fio condutor do contraste entre duas pulsões artísticas antagônicas, das pulsões dionisíaca e a apolínea. “Com a palavra dionisíaco se exprime a eterna vontade de geração, de fecundação, de eternidade, o sentimento de unidade da necessidade do criar e destruir... Com a palavra apolíneo, o ímpeto ao perfeito ser para si, ao indivíduo típico...”. (*Vontade de poder*, Af. 1050)¹⁷. O caos sem medida encontra-se em constante conflito com a forma ponderada, com a figura delimitada; o movimento incansável, com o que repousa na aparência do insistente repouso. Ora, mas o que é este conflito entre duas pulsões antagônicas, as quais constituem o fenômeno da arte? São elas duas forças heterogêneas que se chocam? É apenas a denominação mitológica de “Vontade” e “Representação” schopenhauerianas? Nada disso – se a essência da arte é o jogo, então esta é a unidade em si mesma contraditória do dionisíaco e do apolíneo. Jogar é a projeção que estabelece um mundo lúdico. Podemos distinguir entre o jogar e o jogo aí jogado. No jogar se forma a bela e desejada ilusão de um estabelecido mundo lúdico aparente, no qual o jogador se encobre por meio dos “papéis” que nele assume. O jogar é o esquecer-se de si mesmo do jogador, é o esconder-se em uma “máscara”, na figura de uma personagem do mundo do jogo; é o prazer de construir e de destruir a aparência estabelecida, que é tanto visada pelo prazer quanto é por ele ameaçada de destruição. O dionisíaco e o apolíneo se revelam, assim, como os dois momentos opostos e, justamente por isso, estimulantes do jogo: como o jogar criativo, produtivo-destruidor, e como a bela aparência do mundo do jogo. No fenômeno originário da arte, como Nietzsche diz em *O nascimento da tragédia*, “o construir lúdico e a destruição do mundo individual revela-se como a descarga de um prazer primordial, de modo semelhante ao momento em que Heráclito, o Obscuro, compara a força formadora do mundo com uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali, constrói montes de areia e volta a derrubá-los”.¹⁸ Na medida em que o prazer originário da força criadora do mundo se manifesta no fenômeno primordial da arte, este fenômeno serve então como modelo ontológico para o salto em direção ao sentido ontológico do jogo enquanto unidade do dionisíaco e do

13 KSA I, p. 827.

14 “O tempo é uma criança que brinca, movendo as pedras do jogo para lá e para cá; governo de criança”. Cf. Heráclito, fragmento B 52 (Diels & Kranz, 1960, p. 162).

15 KSA I, p. 830.

16 Em Nietzsche esta passagem corresponde a uma citação de Richard Wagner: “A arte como a tarefa autêntica da vida, a arte como atividade metafísica” (KSA 13, 228).

17 KSA 13, p. 224.

18 KSA I, p. 153.



apolíneo. Ontologicamente, o dionisíaco significa o devir que governa o mundo na condição de jogo do tempo temporalizante, enquanto o apolíneo diz respeito ao *principium individuationis*, ao temporalizado na temporalidade, à aparência da forma que permanece, ao mundo do jogo das coisas que são e permanecem.

Ainda que Nietzsche não o tenha dito em parte alguma, parece-me que sua intuição metafísica, tendo a dualidade existente na essência do jogo como metáfora ontológica, refere-se à autodistinção interna do ser em existir [*Daß-Sein*] (*existentia*) e ser-algo [*Was-sein*] (*essentia*).

Toda uma série de conceitos centrais, que possuem um significado metafísico para Nietzsche, como, por exemplo, a inocência do devir, são deduzidos do modelo do jogo infantil-artístico. Mostrá-lo em pormenores seria a tarefa de uma interpretação mais extensa. Aqui nos bastam algumas indicações para mostrar como tanto a doutrina nietzscheana do ser do humano como a do ser da natureza se fundam em sua metafísica do jogo.

Apesar de seus lemas combativos de cunho materialista, Nietzsche concebe o ser do humano fundamentalmente como a vida *que se determina a partir do espírito*, como um ser-transcendente. Seu modelo verdadeiro não é a magnífica animalidade da besta loira. O humano é, por assim dizer, *o animal que estabelece o ideal*. Por esse motivo, ele está separado de todo ser-animal meramente vital por um abismo: um animal não pode sequer se relacionar com o ser-presente ou com o ser-ausente de uma coisa desejada no instinto, e muito menos com um ideal enquanto possibilidade do seu poder-ser (ou do dever-ser). Embora o humano vegete, medíocre e banalmente, sobre o círculo de suas necessidades, a pergunta pelo seu ser é posta por Nietzsche precisamente como pergunta pelo ser do humano no *modo de ser da grandeza*. O ser do humano é definido na doutrina do além do humano. Na transição ao além do humano vem à luz a verdade do ser do humano. Porém, como acontece essa transição? É um salto evolutivo possível do *homo sapiens* num futuro longínquo – ou uma metamorfose possível em cada momento?

No primeiro discurso de Zarathustra são mencionadas três metamorfoses do espírito: nelas o ser humano transforma-se no além do humano. A primeira é simbolizada no “camelo”, o espírito de carga, que se submete à transcendência dos valores e dos ideais e que é aprisionado na ilusão da objetividade dos valores. Com a metamorfose em “leão”, o humano conquista para si a liberdade espiritual frente aos valores que lhe antecedem. Na terceira metamorfose, o espírito do humano se torna criança, torna-se *pais paizon*. “Inocência é a criança, e o esquecimento, um novo começo, um jogo, uma roda a girar a partir de si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer sim. Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, aquele que perdera o mundo conquista seu mundo”¹⁹. O além do humano diz daquele que para si próprio, como o projetor do jogo, liberta-se de todos os “papéis”, de todos os ideais e de todas as determinações de valor; diz do humano que se recupera do esquecimento de si no mundo lúdico dos papéis, em que os ideais não podem ser reconhecidos como construções e aparecem portanto como objetividade alheia. Isto é o além do humano: o humano que se apossou do projeto lúdico dos seus ideais.

Nietzsche define o ser da natureza, do ente na totalidade, como vontade de potência. Embora o humano pertença à *physis*, o sentido da vontade de potência não pode ser deduzido da pretensão à potência do humano, daquela titânica vontade de domínio sobre o que é feito e que é factível. Mas, o que é, então, a vontade de potência? Nada mais do que o indomável querer levantar-se de cada ente da *physis*, seu querer aumentar e crescer, seu insaciável anelo por ser tudo. A vontade de potência é a vontade de ser *na totalidade*; ela é a vontade desmedida da produção que produz a si mesma, o anelo criador que pulsa em todo ente. A vontade de potência é a pulsão dionisíaca. O mundo, nomeado e assim decifrado como vontade de potência, é definido por Nietzsche no último e decisivo aforismo de *A vontade de potência* como “o mundo dionisíaco, esse mundo do mistério da dupla volúpia”²⁰. E assim também a vontade de potência é compreendida como “jogo”.

Em que medida o terceiro conceito fundamental de Nietzsche, o eterno retorno do mesmo, está fundado no caráter lúdico da existência, interpretada ontologicamente, não pode ser explicado simplesmente com uma breve alusão. Contudo, o elemento decisivo é que a lei do devir, qual seja, o retorno do mesmo, não seja compreendida como uma causalidade referida à natureza como uma massa de matéria existente dotada de um sentido mecanicista; ela é, antes, a lei do jogo cósmico da formação e destruição do mundo, a *ἐκπύρωσις* de Heráclito.

“Que o mundo seja um jogo divino e além de bem e mal – nisto tenho como predecessores a filosofia Vedanta e Heráclito”²¹, diz Nietzsche, e ainda sobre Heráclito: “Aquilo que ele contemplou, a doutrina da lei no devir e do jogo na necessidade, deve ser eternamente contemplada a partir de agora: ele abriu as cortinas desse supremo espetáculo”²².

A ontologia nietzscheana do jogo é uma intuição metafísica. A sua inaptidão para o conceito impossibilitou não só uma análise fenomenal do modelo ôntico do jogo, mas também o desenvolvimento conceitual do seu sentido ontológico. Permanece uma questão aberta a de saber se sua visão artística do mundo como um “jogo divino” pode servir de estímulo para uma determinação ontológica da essência

19 KSA 4, p. 31.

20 KSA 11, p. 661.

21 KSA 11, p. 201.

22 KSA 1, p. 835.



criadora do ser. Parece-me que nesta pergunta reside o significado autêntico da filosofia de Nietzsche para o futuro.

Porém, o maior pensador metafísico, Hegel, afirma sobre o jogo que na sua indiferença e na sua extrema leveza reside, ao mesmo tempo, a mais sublime e a única verdadeira seriedade.

Referências

Diels, H. & Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker I*. Berlin-Neukölln: Weidmannsche.

Fink, E. (1983). *A filosofia de Nietzsche*. Trad. J. L. Duarte Peixoto. Lisboa: Presença.

Fink, E. (1988a). *VI Cartesianische Meditation. Teil I - Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht: Springer.

Fink, E. (1988b). *VI Cartesianische Meditation, Teil II – Ergänzungsband*. Dordrecht: Springer.

Fink, E. (2010). *Spiel als Weltsymbol (EFGA 7)*. Freiburg: Alber.

Fink, E. (2019). *Textentwürfe zur Phänomenologie 1930–1932 (EFGA 2)*. Freiburg / München: Alber.

Nielsen, K. & Sepp, H.R. (Orgs.) (2010). *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg: Alber.

Nietzsche, F. (1988). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. 15 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter.



Editor – Adriano Furtado Holanda

Departamento de Psicologia / Programa de Pós-Graduação em Psicologia
Universidade Federal do Paraná (UFPR) – <http://www.humanas.ufpr.br/portal/psicologia/>
Praça Santos Andrade, 50 – Sala 215 [Ala Alfredo Buffren]
80060.240 – Curitiba / PR – BRASIL
Email: aholanda@yahoo.com / aholanda@ufpr.br