

## Fenomenologias do começo. Sobre a essência da filosofia em Husserl, Heidegger e Fink

*Phenomenology of the Beginning. Husserl, Heidegger and Fink on the Essence of Philosophy*

José Fernandes Weber, Giovanni Jan Giubilato\*  
Universidade Estadual de Londrina  
jweber@uel.br, giovannijangiubilato@hotmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.3234859

Recibido: 19/02/2019    Aceptado: 14/05/2019

**Resumen:** O artigo tem por objetivo investigar a particular relação que se estabelece entre a temática do início da filosofia (ou do filosofar) – que é de extrema importância para toda a “escola fenomenológica de Freiburg” – e a concepção da essência da filosofia tal como desenvolvida especificamente no pensamento de Martin Heidegger e Eugen Fink. A partir da reinterpretação e radicalização operadas em relação à abordagem estabelecida pela fenomenologia husserliana, mostraremos como a figura de Husserl se impõe tanto como pano de fundo quanto como alvo polêmico das reflexões de Heidegger e Fink. Assim, se o primeiro desenvolve uma concepção da filosofia como práxis radical de um “outro” pensamento, que procede por tentativas e experimentações, o segundo transforma a fenomenologia husserliana no sentido de uma filosofia da liberdade

**Abstract:** This article aims to investigate the specific relationship between the thematic of the beginning of philosophy (or philosophizing) – which is absolutely central for the entire “phenomenological school of Freiburg” – and the conception of the essence of philosophy, as specifically developed in the thought of Martin Heidegger and Eugen Fink. Starting with the reinterpretation and radicalization, operated in their work, regarding the approach established by Husserlian phenomenology, we will show how the figure of Husserl stands out both as background of their respective positions and as a controversial target of their critiques. If Heidegger develops a conception of philosophy as a radical *praxis* of a “different” thinking, which proceeds by attempts and experimentation, Fink transforms the Husserlian phenomenology in the sense of a philosophy of freedom

**Palabras clave:** Início, Fenomenologia, Husserl, Heidegger, Fink.

**Keywords:** Beginning, Phenomenology, Husserl, Heidegger, Fink.

\* José Fernandes Weber es brasileiro, Doctor en Filosofía UNIOESTE y en Filosofía de la Educación UNICAMP. Magíster en Filosofía UNICAMP y en Filosofía de la Educación UEM. Profesor del Departamento de Filosofía y Vice-Coordinador del Programa de Posgrado en Filosofía de la *Universidade Estadual de Londrina* (UEL). Coordinador del *Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia* e del *Núcleo de Pesquisa Schopenhauer-Nietzsche*, ambos en la UEL. En 2014 publicó *Formação (Bildung), Educação e Experimentação em Nietzsche*.

Giovanni Jan Giubilato es italiano, Doctor en Filosofía Bergische Universität Wuppertal. Magíster em Filosofia Università di Padova, Licenciado en Filosofía Università di Bologna. Post-docFellow PNPD/CAPES no Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Londrina (UEL). Miembro do *GT Fenomenologia*, do *Círculo Latinoamericano de Fenomenología* e coordinador do *Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia*. Es editor de la *Eugen Fink Gesamtausgabe*. En 2014 publicó *Freiheit und Reduktion*, en 2018 *Lebendigkeit der Phänomenologie* (org).

## 1. Introdução

O problema do *começo* da filosofia, ou seja, do (sempre possível) início do filosofar, é uma questão com indubitáveis implicações pedagógicas, mas que, por outro lado, implica uma reconsideração do que se compreende como filosofia e em que consiste sua essência. Só a filosofia pode decidir sobre o seu próprio começo. Além das importantes considerações históricas (no sentido de uma história da filosofia e das ideias), antropológicas e sociais, um semelhante questionamento das próprias condições de possibilidade e das modalidades do próprio surgimento implica evidentemente, pela via filosófica, igualmente a necessidade de explicitar a compreensão (por vezes realizada de maneira inexpressa) de sua própria *essência*. Assim, as considerações que seguem pretendem investigar a relação entre *começo* e *essência* da filosofia tal como desenvolvida especificamente no pensamento de Martin Heidegger e Eugen Fink a partir da reinterpretação e da radicalização que suas obras representaram em relação ao problema tal como estabelecido pela fenomenologia husserliana. É a figura de Husserl que aqui se impõe tanto como o berço quanto como o pano de fundo de suas respectivas posições e “respostas”.

As razões para a escolha desses dois autores remontam não apenas à reconhecida importância da problemática do começo, da essência e da especificidade do pensamento filosófico para toda a tradição da “escola de Freiburg” (e, de modo fundamental, para a fenomenologia husserliana), mas sobretudo à elevação desta questão, tanto em Heidegger como em Fink, ao centro dos próprios projetos filosóficos, com implicações ontológicas (Heidegger) e pedagógicas (Fink).

Heidegger, por exemplo, já no primeiro curso do semestre de 1919, *Para a determinação da filosofia*,<sup>1</sup> afirma um amplo projeto de renovação, transformação e até mesmo de destruição da filosofia.<sup>2</sup> Esse projeto de reconfiguração da filosofia se estende até as reflexões sobre *o começo da filosofia ocidental*<sup>3</sup> dos anos de 1930, os

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57). Klostermann, Frankfurt, 1987.

<sup>2</sup> Cf. GIUBILATO, Giovanni Jan. «El arte de pensar. Performance e transformación estética de la filosofía en Martin Heidegger». En *Revista Artefilosofía*, N° 22, Ouro Preto, 2017. pp. 126-141.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, Martin. *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* (GA 35). Klostermann, Frankfurt, 2012.

tratados onto-históricos sobre o início<sup>4</sup> e a rarefação poética das tentativas experimentais dos anos 1950 e 1960 de aperfeiçoar um dizer (*Sagen*) filosófico que possa corresponder (entrar em ressonância) com a *experiência* do pensar.<sup>5</sup>

Em Fink, por outro lado, é possível seguir a problemática que liga começo e essência da filosofia desde (1) as considerações juvenis e ainda pertencentes ao projeto transcendental dos anos de colaboração com Husserl – principalmente em *Sobre o início da filosofia* de 1930<sup>6</sup> –, passando (2) pela primeira preleção de 1946, intitulada *Introdução à filosofia*,<sup>7</sup> na qual ressalta-se a importância, nunca simplesmente metodológica, da problemática do início, até (3) a obra fundamental sobre os *Problemas fundamentais da existência humana*,<sup>8</sup> que problematiza a particular autocompreensão da existência que surge com a filosofia.

Além disso, a necessidade de articular este estudo considerando o conjunto das relações que se estabelecem entre os pensamentos de Heidegger e Fink, é testemunhada pelo diálogo e pelo confronto de ambos com o mestre Husserl, cujo início remonta já ao final da década de 1920, quando o jovem Fink frequenta todas as preleções ministradas por Heidegger em Freiburg até 1938, e culmina quase quatro décadas depois, na ocasião da organização por ambos do famoso seminário sobre Heráclito no semestre de inverno de 1966/67.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> HEIDEGGER, Martin. *Über den Anfang (1941)* (GA 70). Klostermann, Frankfurt, 2005.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976)* (GA 13). Klostermann, Frankfurt, 2002.

<sup>6</sup> FINK, Eugen. VI *Cartesiana Meditation. Teilband 2*. Kluwer, Dordrecht, 1988, pp. 10-104.

<sup>7</sup> FINK, Eugen. *Einleitung in die Philosophie (1946)*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985.

<sup>8</sup> FINK, Eugen. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg: Karl Alber, 1979.

<sup>9</sup> FINK, Eugen; HEIDEGGER, Martin. *Heraklit: Seminar Wintersemester 1966/1967*. Klostermann, Frankfurt, 2014. Nesse contexto recordamos também que a publicação do curso de inverno de 1929/30 de Heidegger sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo – finitude – solidão*, o primeiro volume da *Martin Heidegger Gesamtausgabe* a ser publicado (1975), é expressamente dedicada à memória de Fink, quem “ouviu esta preleção com uma circunspeção meditativa e experimentou com ela algo impensado que determinou seu caminho”. Justamente, como acrescenta Heidegger, é provável que resida aqui uma das fontes (e um dos objetivos polêmicos) primários do pensamento de Fink, e que “se tenha de procurar aqui a razão pela qual ele expressou repetidamente, nas décadas passadas, o desejo de ver esta preleção publicada antes de todas as

Finalmente, sobre a base de textos ainda inéditos ou de publicação recente, será possível pôr em destaque a novidade e a especificidade do pensamento de Heidegger e Fink tanto *sobre o começo e a essência da filosofia* quanto sobre as condições de possibilidade do saber filosófico na época atual. A atualidade de suas posições e questionamentos os tornam autores de referência para um pensamento que se propõe pensar tanto o sentido de nossa existência diante da necessária e inevitável imersão no mundo contemporâneo, quanto dos desafios existenciais que este mesmo mundo impõe ao pensamento.

## 2. O começo

Aristóteles determina o começo como o ponto a partir do qual todas as coisas surgem, enquanto ele próprio, por sua vez, não surge de nada pois é a razão do surgimento de todas as coisas. Essa famosa definição, apresentada na *Poética*, aplica-se à doutrina da arte (à tragédia e à poesia épica), mas talvez de modo ainda mais evidente à filosofia, o verdadeiro pensamento do começo. O questionamento *filosófico* do começo da filosofia e da sua *essência* – a ser delimitada com respeito às outras formas do saber humano – tem produzido uma extensa tradição das suas formas históricas.

No princípio era a maravilha. Desde a antiguidade o nascimento do espírito filosófico foi identificado com o sentimento de maravilha e de estupefação (θαυμάζειν) diante do mundo. Segundo a famosa formulação de Aristóteles dada no início da *Metafísica*, todos os homens (πάντες ἄνθρωποι, isto é: o ser humano em geral, ou melhor, a espécie humana) tendem por natureza (φύσει) ao conhecimento (τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται). Em consonância com essa inclinação inata e essencial do ser humano, os homens “agora e antes, começaram a filosofar”. A causa eficiente da busca do conhecimento e do amor ao conhecimento, a razão desencadeadora do perguntar filosófico, é identificada – tradicionalmente a partir de Aristóteles – na maravilha (ἐξ ἀρχῆς θαυμάσαντες).

Diante dessa tentativa de reconstruir o conteúdo remoto de teorias e concepções munidos de ferramentas e fórmulas da pesquisa histórica, comum aos estudos da

---

outras” (HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo – finitude – solidão*. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2011).

antiguidade, a grande tentativa de Colli apresentada em *O nascimento da filosofia*<sup>10</sup> consiste em lançar o olhar para além dos séculos VI e V da Grécia clássica, além do IV século de Aristóteles, a fim de abarcar o período anterior dos deuses homéricos e pré-homéricos. Nessa perspectiva, cuja inspiração é evidentemente nietzscheana e, portanto, contrária à justaposição clássica de λόγος e μῦθος, a fonte da filosofia remonta à época arcaica, àquele “*pathos* do escondido”, representado tanto pelo *enigma* da esfinge, quanto pelas figuras da divinação, do labirinto, dos oráculos de Apolo e mesmo da famosa inscrição no templo de Delfos: “conhece-te a ti mesmo”.

O monumental resgate da tradição clássica no contexto das questões suscitadas pelas três grandes religiões monoteístas que caracterizaram o período do que hoje chamamos “filosofia medieval” (sobretudo a Escolástica e a filosofia cristã de Tomás de Aquino e Santo Agostinho, mas igualmente a tradição monástica do cristianismo primitivo), não puderam, do mesmo modo, evitar o enfrentamento referente ao problema do começo. Com o *meditatio mortis*, o homem é instigado a se afastar dos “bens deste mundo”, para escapar do “vale de lágrimas” que define a condição humana e, assim, abrir-se ao merecimento da graça de Deus.

A filosofia como caminho de ascensão a Deus repercute ainda na motivação cartesiana da fundação da filosofia moderna a partir da instauração da “dúvida radical” de que tudo, incluindo o mundo no qual o *meditans* vive, poderia não ser nada além de uma mera ilusão, um engano maligno. Já na contemporaneidade, marcada pela desconstrução do paradigma cartesiano e, conseqüentemente, do paradigma do humano como *animal rationale*, um exemplo interessante de tematização do começo da filosofia é oferecida pelo texto *O animal que logo sou* de Derrida, no qual a reflexão filosófica tem início a partir de uma experiência particular: a vergonha da própria nudez diante do olhar de seu gato<sup>11</sup>.

Partindo dessa breve reconstrução da pergunta sobre o “princípio da filosofia” e da centralidade que a concepção grega do θανμάζειν assume ao longo da história da filosofia ocidental, é possível reconhecer a importância que essa problemática assume no quadro geral dos prolemas tratados pela escola fenomenológica de Freiburg. A

<sup>10</sup> COLLI, Giorgio. *L'inizio della filosofia*. Adelphi, Milano, 1975.

<sup>11</sup> DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Editora UNESP, São Paulo, 2002.

necessidade de um confronto radical e intensivo com a concepção grega antiga é, desse ponto de vista, central tanto para Husserl quanto para Heidegger e Fink, dada sua estrita funcionalidade em termos da definição do que há de específico e peculiar no pensamento filosófico diante das demais formas de conhecimento.

### 3. Husserl

Segundo Husserl, “a essência da filosofia é a tentativa de um começo solitário, a luta solitária pelo verdadeiro começo”<sup>12</sup>. Todo pensamento filosófico verdadeiramente radical, portanto, diz (também) respeito à determinação de seu começo. Mas, podemos nos perguntar agora: qual é a verdade do começo sobre o qual se combate no próprio íntimo, ou seja, de uma forma – como nos diz Husserl – solitária?

Considerando a definição aristotélica, essa verdade inicial tem um duplo sentido. Em primeiro lugar, o de que o começo não se segue de nada mas, ao contrário, todas as coisas se seguem dele. Em segundo lugar, representa a necessidade de uma correlação que se estabeleça entre o começo e aquilo que é daí começado. O elemento primeiro do qual tudo o mais vem é, portanto, o princípio da sequência a partir daí gerada. A relação entre o começo (*principium*) e o começado (*pricipiatum*) é definida por Aristóteles como necessária. Essa necessidade diz respeito tanto ao *principium* quanto ao *pricipiatum*. Em relação ao começo, esta necessidade significa sua autonomia, ou seja, significa que o começo não se segue de nenhuma outra coisa. Por outro lado, no que se refere ao começado, ela expressa a dependência necessária em relação ao *principium*. O fato de derivar-se dele é, portanto, um decurso necessário. A partir desta relação de começo e começado, que interconecta os dois polos em uma necessidade dupla, o começo ainda pode ser definido como *fundamentum*, isto é, como o fundamento (*Grund*) do que necessariamente surge a partir dele. O começado se baseia em um fundamento (um motivo) primeiro. Finalmente, o fundamento é um *fundamentum inconcussum* (um fundamento inabalável) na medida em que é necessário. A questão de um fundamento primeiro inabalável e necessário de conhecimento caracteriza, portanto, o problema do começo da filosofia.

<sup>12</sup> HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Nijhoff, Den Haag, 1959,1 p. 328.

Ao reconhecer a temática do próprio começo como problema, a filosofia deve se empenhar para garantir as condições do próprio começo, o que também a distancia das chamadas ciências positivas, cujo campo de aplicação de suas respectivas pesquisas parte de uma consideração do ser já existente e por assim dizer pré-dado. Mas, segundo Husserl, os filósofos haviam até então entendido mal não apenas a questão do começo mas o próprio começo. Daí a sua exigência: “deveremos adquirir por nós mesmos tudo aquilo que nos possa servir de ponto de partida filosófico”<sup>13</sup>. O pensamento fenomenológico, segundo ele, é, assim, “o único ponto de partida de um verdadeiro começo daquelas discussões que podem nos conduzir à peculiar problemática da razão já *pode ser encontrado* [...] no princípio de todas as novas filosofias”<sup>14</sup>.

O novo começo da filosofia enquanto ciência rigorosa tal como projetado por Husserl significa, assim, a renovação da filosofia com base em sua auto-justificação apodítica. Isso só pode ocorrer em virtude de uma ausência total de pressuposições e de uma autonomia conceitual derivada das próprias evidências – em última análise: da pureza descritiva de uma *inspectio sui* do *ego*. Como Husserl afirma no §3 das *Meditações Cartesianas*:

com a decisão de filósofos que começam radicalmente, começamos então, de novo, cada um por si e em si, por pôr de lado, desde logo, todas as nossas convicções até agora válidas e com isso, também, todas as nossas ciências<sup>15</sup>.

Essa almejada ausência total de pressuposições, preconceitos e convicções, é possibilitada pelo método fenomenológico de *ἐποχή*. A *ἐποχή* é o “universal pôr fora de validade (‘inibir’, ‘pôr fora de jogo’) todas as tomadas de posição perante o mundo objetivo pré-dado”<sup>16</sup>. Graças a este “pôr entre parênteses”, o mundo da experiência e as validades que normalmente lhe pertencem (nas quais se incluem também as validações fornecidas pelas ciências), produz-se, ao mesmo tempo, uma mudança na atitude perante as coisas e o mundo: uma redução (*Reduktion*) da visão

<sup>13</sup> HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2013, p. 51.

<sup>14</sup> HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, p. 328.

<sup>15</sup> HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*, p. 55.

<sup>16</sup> HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*, p. 58.

filosófica ao sujeito transcendental, ao puro *ego cogito* enquanto o último fundamento apodítico sobre o qual uma filosofia radical deve se basear. Somente o *ego cogito*, tendo em vista a inadequação da experiência externa que, por sua própria natureza, não exclui a possibilidade do engano (e, por conseguinte, da correção), pode fornecer aquelas evidências básicas que se inserem sistematicamente numa ordem bem fundamentada de conhecimento. Consequentemente, a questão fenomenológica sobre o começo é caracterizada como a questão pelas bases do conhecimento que devem e podem levar à fundação e à construção coerente do conhecimento universal. Segundo Husserl, essa *prima philosophia* só pode ser encontrada na evidência apodítica do *ego cogito*, na percepção interna indubitável. Esse *topos* transcendental é portanto o lugar imanente do começo, é o lócus primordial de todo significado e de toda constituição de significatividade. A redução, em certa medida, introduz um movimento de ascensão que conduz a subjetividade mundana (o homem psicofísico) à “subjetividade transcendental”. Essa subjetividade transcendental, no entanto, nada tem a ver com um antropologismo transcendental ou uma psicologia pura. Como afirma Husserl na terceira lição do breve ensaio *A ideia da fenomenologia*:

requerem-se, porém, novos passos, novas reflexões, para que possamos pôr firmemente o pé no novo país e não acabemos por naufragar diante da sua costa, pois esta tem escolhos e sobre ela pairam as nuvens da obscuridade, que nos ameaçam com os ventos tempestuosos do ceticismo”<sup>17</sup>.

O continente transcendental deve, portanto, ser primeiramente alcançado, e só então se pode projetar a partir daí um mapa sistemático; mas o caminho (ou a navegação) que leva até ele é longo e difícil. A partir disso, podemos concluir que o problema do começo na fenomenologia de Husserl diz respeito à questão da abordagem – sem prejuízos nem pressuposições, e a partir da apoditicidade do *ego cogito* transcendental – de uma ciência universal que busca, portanto, uma autojustificação transcendental.

As preleções de 1907 dadas por Husserl em Göttingen são uma das primeiras tentativas de desenvolver sistematicamente a ideia da fenomenologia e suas

<sup>17</sup> HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Edições 70, Lisboa, 2008, p. 72.



características metodológicas seguindo o questionamento da dúvida de Descartes. Elas podem, portanto, ser lidas como considerações sobre o primeiro começo de uma nova ciência original, sob a intenção de renovar a tradição do pensamento europeu. Dizem também respeito a uma fase dessa nova ciência filosófica universal, baseada na fenomenologia transcendental, que fica ainda mais próxima a uma psicologia fenomenológica descritiva. Como observa Husserl:

era um novo começo, infelizmente não compreendido nem aceito pelos meus discípulos, como eu esperava. As dificuldades eram também grandes, e não podiam ser superadas logo à primeira tentativa<sup>18</sup>.

Novas tentativas para esclarecer e aprofundar a ideia básica da fenomenologia foram feitas nos anos seguintes, a exemplo das *Ideias para uma fenomenologia pura*, publicadas em 1913, e das preleções de 1923/24, dedicadas à fundação sistemática da filosofia primeira. 1929 é o ano das duas palestras intituladas “Introdução à Fenomenologia Transcendental”, proferidas por Husserl no anfiteatro Descartes da Sorbonne, em Paris. A questão do melhor caminho capaz de conduzir o pensamento da ingenuidade da atitude natural ao rigor filosófico da atitude fenomenológica ocupou Husserl durante toda a sua vida. Esse problema se tornou um assunto clássico de inúmeras contribuições de sua filosofia. O problema do caminho para a fenomenologia é, de fato, um verdadeiro *τόπος*, um dos *loci classici* da pesquisa fenomenológica. De acordo com a crença fundamental de Husserl, ninguém adentra a filosofia de modo fortuito, ninguém se torna fenomenólogo por acaso. Portanto, é de fundamental importância compreender a possibilidade de acesso à filosofia e definir o modo de se introduzir no (ou transformar-se para o) *bios teorikos*.

Husserl concebeu diferentes modos de alcançar a filosofia. “Diferentes caminhos levam ao mesmo *desideratum* de uma ciência da subjetividade transcendental”, afirma-se no famoso *Prefácio* de 1930 às *Ideias I*<sup>19</sup>. A melhor forma possível de introdução à fenomenologia transcendental, segundo Husserl, gira basicamente em torno da questão da modalização da atitude natural que, uma vez executada a

<sup>18</sup> HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Edições 70, Lisboa, 2008, p. 15.

<sup>19</sup> HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, p.148.

redução, ou seja, uma vez superada a ingenuidade inicial da atitude natural, mostra-se capaz de abrir (*freilegen*) ao campo da experiência transcendental. Por essa razão, a questão do caminho para a fenomenologia coincide basicamente com a questão do caminho para a execução ou realização da ἐποχή e da redução fenomenológica. Nas preleções e nos manuscritos dos anos 1920-30, Husserl elaborou, testou e comparou especialmente as diferentes modalidades de “ascensão à fenomenologia”<sup>20</sup>.

Em primeiro lugar, há o famoso caminho “cartesiano”, no qual um *ego* solitário e individual medita e invoca a ideia da ciência universal (*philosophia perennis*) e sua auto-justificação na evidência da experiência. Em segundo lugar, pode-se adentrar o campo transcendental também por uma transposição que atravessa a psicologia. Este caminho foi desenvolvido no contexto da discussão acerca das motivações científicas de uma possível psicologia pura. Husserl retoma aí o debate sobre o fundamento da psicologia, tema que marcou profundamente as discussões filosóficas da época.

Apesar de nunca ter negado a coerência factual de ambas as possibilidades de entrada na fenomenologia transcendental, durante os anos 1920-30, Husserl dedicou-se a enfatizar as deficiências do caminho cartesiano e a projetar uma entrada ainda mais abrangente na fenomenologia, que se daria através de uma extensão e radicalização do caminho psicológico. Em 1936, Husserl resume os resultados de sua gigantesca “visissecção de consciência”<sup>21</sup> em seu último grande trabalho *A Crise das Ciências Europeias e Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*, no qual ele também propõe uma terceira via para a fenomenologia através do “mundo da vida” (*Lebenswelt*). O âmbito subjetivo deixa todavia de ser centrado no sujeito individual da psicologia pura, ou seja, no *ego cogito*, entidade solipsista da dúvida cartesiana, para se alicerçar sobre a concretização completa, praticamente funcional, intersubjetiva da vida natural no mundo. Isso não significa, no entanto, uma rejeição do caminho cartesiano e psicológico. Trata-se, antes, de uma proposta complementar a ambas as abordagens anteriores.

<sup>20</sup> HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Kluwer, Dordrecht, 2002, p. 45. Em geral, três “caminhos” principais podem ser identificados. A pesquisa sobre a filosofia de Husserl concorda com isso, mas o número exato de caminhos planejados é ainda controverso, porque nos manuscritos de pesquisa de Husserl aparecem também formas híbridas.

<sup>21</sup> FINK, Eugen. *Nähe und Distanz*. Karl Alber, Freiburg/München, 1976, p. 208.

Sobre este pano de fundo, representado pela filosofia Husserliana, a qual será objetivo da crítica e radicalização por parte tanto de Heidegger quanto de Fink, será possível problematizar as concepções deles que giram em torno do problema do começo e da essência da filosofia.

#### 4. Heidegger

A partir de uma crítica explícita à fenomenologia husserliana e à sua disposição metódica de base, juntamente a uma crítica igualmente violenta em relação à tradição do pensamento ocidental como um todo, tipificado como tradição filosófica exclusivamente teoreticista, o grande e indiscutível mérito de Heidegger é o de ter pensado o acontecer da filosofia a partir da condição humana (*Faktizität*) para além de qualquer garantia de transcendência – seja esta religiosa ou até mesmo científica – e de ter trazido o problema da existência, em sua finitude radical, para o centro do palco filosófico da contemporaneidade.

Apagadas todas as luzes da transcendência, dos valores absolutos e das verdades perenes, colapsadas todas as garantias ontoteológicas da tradição, todos os valores universais da antropologia humanista e seus grandes pilares conceituais – da tradição grega antiga bem como da judaico-cristã – a filosofia é pensada em sua radical finitude enquanto movimento que surge da existência fática e recai sobre ela. O conceito de “*Dasein*” indica justamente a modalidade originária do movimento da vida humana anterior a qualquer atitude teórica de pura especulação diante do mundo. Consequentemente, ao final de um percurso de intensa elaboração filosófica (1919-1926) que significou ao mesmo tempo uma ruptura com o horizonte teoreticista tradicional e sua consequente reificação da vida humana como uma mera coisa dentre outras coisas, Heidegger apresenta, em *Ser e Tempo*, o modo de ser fundamental da κίνησις τοῦ βίου (a motilidade da vida) como *Dasein* e como poder-ser (*sein-können*), o que resulta em uma concepção essencialmente prática da filosofia, ou seja, filosofia enquanto φρόνησις.

Nesse sentido, Heidegger confronta os conceitos herdados acriticamente pela tradição metafísica, bem como os fundamentos tradicionais da antropologia humanística. A crítica de Heidegger se dirige fundamentalmente às duas raízes principais do pensamento ocidental: por um lado, a concepção grega antiga que

deriva da definição do humano como “animal político, dotado de razão e linguagem”, formulada por Aristóteles na *Política*: ζῷον λόγον ἔχων, ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.<sup>22</sup> Por outro, a concepção bíblica segundo a qual o humano é “pessoa” e por isso dotado de pensamento e vontade, i.e., capaz de entender e querer, uma vez “criado à imagem e semelhança de Deus” (*Gén.* I, 26). Contra a antropologia humanística Heidegger recusa o confinamento da essência do ser humano aos limites lógicos da definição de gênero mais diferença específica e busca, por sua vez, apreender o sentido originário da motilidade da vida humana enquanto abertura e possibilidade. Todas estas questões, segundo sua perspectiva, poderiam ser reunidas sob a guarida do que chamou “a questão tradicional da filosofia”, e reconduz o pensamento ao problema do ser no intuito de enfrentá-las a partir de uma perspectiva inteiramente nova, qual seja, a partir de uma análise da vida humana, de seu movimento e de suas dinâmicas particulares, mas também de sua característica capacidade de se modificar e de se adaptar às condições de seu estar no mundo de maneira a tornar possível uma orientação crítica do próprio movimento da vida e da existência.

A análise da existência que Heidegger apresenta em *Ser e Tempo* como seu modo alternativo de abordar a questão do ser e do sentido do ser é basicamente uma análise que, nascendo da própria experiência do humano no mundo por ele habitado, retorna à existência a fim de orientá-la e conduzi-la à sua realização, ao seu desdobramento apropriado, à sua forma completa e acabada. Heidegger concebe a existência humana como uma obra de arte à qual a justa orientação pretende conferir uma bela forma, uma forma apropriada à sua natureza. A partir disso se compreende que o *status* de *Ser e Tempo* em nada condiz com o de uma teoria meramente abstrata, que teria perdido seus legames com a dimensão prática da existência humana mas, ao contrário, diz respeito a uma verdadeira “filosofia prática”, que surge da vida e se volta à vida para realizá-la.

Tal compreensão da filosofia – essa modificação singular da vida que torna possível uma compreensão da vida – não se distancia da vida para observá-la em uma consideração teórica neutra (cf. θεωρία = observação e contemplação), como uma coisa entre outras coisas, um objeto entre outros objetos. Justamente por isso é que a

<sup>22</sup> ARISTÓTELES. *Política*, A1, 1253 a 2-3.

essência da filosofia para Heidegger não consiste em uma “suspensão” da vida (*Entleben*),<sup>23</sup> mas numa tentativa de proceder a uma *iluminação* da própria vida e do seu caminho, e de dirigi-la para o que “lhe é autêntico, o que lhe é próprio”, para a sua autenticidade (*Eigentliches*).

Dessa forma, a articulação conceitual da facticidade da vida, irredutível às operações intencionais da consciência, junta-se à criação de um léxico virgem – i.e., não contaminado pelas camadas de sentido da metafísica tradicional – a fim de revelar a dimensão prática de abertura e liberdade que caracteriza a essência da existência finita. Isso comporta tanto um abandono da teoria tradicional da autoconsciência, que encontrara seu limite na fenomenologia husserliana, quanto a inauguração de um domínio original do pensamento, no qual se fundamenta a possibilidade de que a vida humana se desprenda de sua dinâmica arruinante de degradação (*Ruinanz, Verfall*), de encobrimento (*Verdeckung*) e de precipitação (*Sturz*) para alcançar uma espécie de autossalvação independente, ancorada em sua própria capacidade de se orientar mesmo diante da obscuridade de uma finitude radical. Esta leitura do *magnum opus* heideggeriano se inscreve na linha interpretativa que o considera como uma obra de filosofia prática<sup>24</sup> e tem, portanto, a vantagem de enfatizar o movimento da própria libertação – que coincide com sua autossalvação –, de um livre agir inscrito na possibilidade mais característica da existência humana.

A principal novidade introduzida por Heidegger em relação a Husserl reside – além da já conhecida interpretação transcendental-ontológica e não transcendental-fenomenológica da tarefa do filósofo – na maneira de compreender a *motivação*

<sup>23</sup> Já na sua primeira preleção de 1919, dedicada à “determinação da filosofia” (HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), p. 166), Heidegger trata da *Entlebung* e da consequente objetivação típica do processo de teorização das ciências mas também do método fenomenológico husserliano. Este consistiria, fundamentalmente, num processo de suspensão ou de “desvitalização” da experiência mundana através da *ἐποχή*.

<sup>24</sup> Com respeito à leitura “prática/aristotélica” da proposta filosófica de Heidegger remetemos aos seguintes importantes textos do Prof. Franco Volpi, ao qual o autor continua sendo, depois de muitos anos, devedor e grato: VOLPI, Franco. É ancora possibile un’etica? Heidegger e la filosofia pratica. *En Revista Acta Philosophica*, N° 9/2, 2002, pp. 291-313; VOLPI, Franco. Ser y Tiempo: Semejanzas com la Ética Nicomaquéa. *En Revista Signos Filosóficos*, N° 8/16, 2006, pp. 127-147; VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristotele*. Laterza, Roma/Bari, 2010.

*original* da qual a atitude filosófica surge e, conseqüentemente, o começo da filosofia. Se em Husserl a transição da atitude natural à fenomenológico-filosófica é produzida através da *ἐποχή*, para Heidegger, por outro lado, o questionamento filosófico se origina de uma espécie de conversão que não é produzida pelo homem através de um ato intelectual deliberado tal como a *ἐποχή*, mas acontece em meio à própria existência, ao ser capaz de tocá-la em sua profunda constituição afetiva e levando-a ao questionamento do sentido do ente em sua totalidade, ou seja, e sobre “o que é?” do seu ser. Essa *experiência*, portanto, não se origina *in primis* na dimensão teórica em virtude de uma observação neutra e destacada, mas surge de uma profunda perturbação e envolvimento *da e na* existência que se manifesta na forma de *tonalidades afetivas fundamentais* (*Grundstimmungen*) ontologicamente relevantes, cuja peculiaridade reside em emergir sem aviso, “quando menos se espera”.

Se o surgimento da questão metafísica sobre o sentido do ente na sua totalidade ocorre nesse nível profundo, então ela envolve todo o ser do humano. E a filosofia, de uma tarefa exclusiva do filósofo profissional, funcionário da humanidade encarregado do ser, torna-se um assunto de todos e de ninguém: de todos porque qualquer um pode ser tocado nessa profundidade que lhe pertence, e ao mesmo tempo de ninguém, porque ninguém já é, em si mesmo, filósofo, mas deve se tornar filósofo ao fazer a *experiência* de conversão que o leva a se questionar sobre o ente, transcendendo a imediaticidade da simples presença no mundo para buscar seu modo autêntico de ser. A necessidade da metafísica, portanto, precede a descrição lógico-científica do ente e é uma possibilidade enraizada na própria estrutura da existência humana. Em suma, a filosofia não é apenas uma escolha profissional (*Beruf*), mas uma conversão e uma vocação (*Berufung*), um fenômeno prático e moral que envolve toda a existência: ela é – nas palavras de Platão – uma “conversão da alma inteira”.

Entre as tonalidades afetivas filosoficamente relevantes em *Ser e Tempo* (recordamos o famoso § 40)<sup>25</sup>, bem como também na conferência de 1929 *O que é Metafísica*:<sup>26</sup>, privilegia-se a *angústia*. Enquanto possibilidade de desvio do persistente decair cotidiano na impessoalidade, característica da dimensão pública e inautêntica na qual a vida inicialmente e em geral (*zunächst und zumeist*) se encontra, a angústia

<sup>25</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. F. Castilho. Vozes, São Paulo, 2012, pp. 515-534.

<sup>26</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Vozes, Petrópolis/RJ, 2008, pp; 113-133.

representa a possibilidade de uma “assinalada abertura” ao sentido da existência humana e à recuperação de sua autenticidade. Já no curso de inverno de 1929/30, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, indica-se e utiliza-se o *tédio* como tonalidade afetiva fundamental capaz de despertar o perguntar filosófico autêntico e, assim, oferecer uma possibilidade de ultrapassar aqueles “desvios”<sup>27</sup> que estorvam o caminho da determinação da essência da filosofia.

Um segundo *magnum opus* de Heidegger, a saber, as *Contribuições à filosofia (do acontecimento apropriativo)*, embora seja o testemunho mais evidente de um “outro Heidegger” e de sua proposta em torno de um “outro pensar” que deixa de ser metafísica e tampouco se identifica com a ontologia fundamental desenvolvida em *Ser e Tempo*, por sua vez, dá continuidade à tematização do começo da filosofia a partir de uma tonalidade afetiva fundamental. Se todo conhecimento filosófico começa com uma “transformação do homem”<sup>28</sup> e com um “experimentar, de maneira fundamental”, desse mistério desconhecido que é o ser, então esse começo oscila entre as tonalidades afetivas do *espanto*, da *retenção* e do *podor*, essencialmente contrapostas ao *θαυμάζειν* grego e, por conseguinte, à concepção tradicional do começo da filosofia (e, segundo Heidegger, da metafísica). A dificuldade de nomear e definir mais detalhadamente a unidade dessas tonalidades afetivas perdura durante toda a fase do pensamento heideggeriano conhecida como “história do ser” e, somente nos anos posteriores à Segunda Guerra Mundial é que Heidegger caracterizará a atitude do filósofo diante da catástrofe do domínio planetário da técnica por meio de outro (e antigo) atributo: a serenidade (*Gelassenheit*)<sup>29</sup>. Junto à

<sup>27</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo – finitude – solidão*, p.8.

<sup>28</sup> Cf. o críptico diálogo – estruturado quase como uma peça de teatro – entre um pesquisador, um sábio e um mestre *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken (1944/45)*, no qual à pergunta do pesquisador sobre o que seria então a essência deste pensar não mais representativo, chamado de *Gelassenheit*, e sobre o que se teria que fazer nele, ou para ele, o mestre responde: “não temos que fazer nada, só esperar” (HEIDEGGER, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976)* (GA 13), pp. 42).

<sup>29</sup> Místicos como Mestre Eckhart e Seuse o empregavam no sentido de “devoto, devotado a Deus, pio”. O termo *Gelassenheit* era usado pelos místicos para caracterizar a paz que se encontra em Deus ao se distanciar das coisas mundanas. Significa também “calma, compostura, desapego, serenidade”. A palavra tem um sentido similar à *apatheia*, “impassividade”, recomendada pelos estoicos gregos, e ao humor básico da *Verhaltenheit*, a “retenção”, também explorada nas *Contribuições*.

“abertura para o mistério” (*Geheimnis*) e para o “sentido velado do mundo tecnológico”, a *Gelassenheit* pode, desde que cultivada, ou seja, desde que o homem seja devidamente preparado para tal, dotar-nos da capacidade de adentrar uma dimensão do pensamento constantemente ameaçada pela tecnologia. Na uniformidade do mundo tecnológico em que tudo, inclusive o próprio humano, reduz-se à condição de objeto disponível, o humano se torna um “animal mecanizado”, uma coisa em meio às demais coisas disponíveis, a *Gelassenheit* surge como a investida por meio da qual o filósofo tenta manter aberto o Aberto, tenta preservar o pensamento diante da *experiência concreta do pensar* sob as novas condições da contemporaneidade tecnológica.

É evidente, portanto, que as questões relacionadas à possibilidade do começo e da essência da filosofia representam um verdadeiro fio condutor através das muitas e diferentes fases do pensamento heideggeriano. Revela-se, assim, uma das suas características mais pedagógicas, vinculada à concepção de um pensar, que não é mais filosofia – porque não pensa mais “metafisicamente” como “pensamento representativo (*vorstellendes Denken*) – e que é chamado de “*be-wegendes Denken*”:<sup>30</sup> pensamento do movimento em caminhos. Nas publicações mais recentes da *Gesamtausgabe* podemos ler que Heidegger, nos anos 1949-1951, chega a afirmar que a *summa* do seu pensamento “consiste em um passo simples”<sup>31</sup> (*einfacher Schritt*): a saída do pensamento da representação para o pensamento que abre caminhos, que neles busca e experimenta (*erfahren*) o desconhecido. Ou seja: tanto como pensamento que surge de uma *experiência fundamental (Grunderfahrung)* – a qual, por sua vez, move o homem em direção à sua constituição essencial – quanto como pensamento que faz do caminho (*Weg*) a própria prática – a qual, por sua vez, consiste em continuamente buscar e experimentar (*versuchen*) na procura (*Suche*) e na pergunta (*Frage*) filosófica – a tentativa heideggeriana de superação (ou abandono) da tradição metafísica mostra, pelo menos, o potencial pedagógico e inovador da filosofia entendida como incessante caminho crítico de experimentação com pensamento e exercício dele.

<sup>30</sup> HEIDEGGER, Martin. *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/49-1951)* (GA 98). Klostermann, Frankfurt, 2018, p. 27.

<sup>31</sup> HEIDEGGER, Martin. *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/49-1951)* (GA 98). Klostermann, Frankfurt, 2018, p. 51.



## 5. Fink

Pensador de primeiro nível da tradição fenomenológica alemã, Eugen Fink é ainda pouco conhecido e estudado no continente latino-americano e, quando é o caso, considera-se-o sobretudo como um intérprete crítico das posições de Husserl e Heidegger. Freqüentador assíduo tanto dos cursos de Husserl quanto de Heidegger, conhecedor profundo da filosofia tanto de um quanto do outro, vem sendo cada vez mais reconhecido, nos últimos anos e graças à publicação das suas Obras Completas, como o proponente de uma terceira via que supera o confronto fundamental – e as vezes irreconciliável – que se estabeleceu entre Husserl e Heidegger.<sup>32</sup> Trabalhando diariamente como assistente e colaborador de Husserl entre os anos 1927-1938, Fink foi a princípio encarregado de organizar e editar o famoso *Livro do tempo* e, portanto, apresentar a posição final da fenomenologia husserliana em relação ao problema do tempo ao editar os *Manuscritos de Bernau* e, sucessivamente, reuni-los aos assim chamados *Manuscritos-C* de Husserl.<sup>33</sup> Mas Fink foi imediatamente envolvido em outros projetos que tangenciavam a necessidade de uma sistematização global dos vários estratos da “razão fenomenológica”, chegando a formular as bases de um “sistema da filosofia fenomenológica” a ser desenvolvido no contexto da revisão das *Meditações Cartesianas*, que Husserl acabou deixando inteiramente a seu encargo para, finalmente, dedicar-se ao maior projeto dos últimos anos de sua vida: a concepção da *Crise das ciências europeias e a fenomenologia*

<sup>32</sup> Sobre isso cf. NIELSEN, Cathrin; SEPP, Hans Rainer, *Welt bei Fink*. En NIELSEN, Cathrin; SEPP, Hans Rainer (organizadores), *Welt denken – Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Karl Alber, Freiburg/München 2011.

<sup>33</sup> Cf. BRUZINA, Ronald. The Revision of of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts I: status quaestionis. *En Revista Alter*, N° 1, 1993, pp. 357-384; BRUZINA, Ronald, The Revision of of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts II: New Ideas – Freiburg 1930-1933. *En Revista Alter*, N° 2, 1994, pp. 367-395. No seu último e imponente estudo sobre a colaboração entre Husserl e Fink nos anos 1926-1938, Bruzina faz menção ao testemunho do Prof. Von Herrmann segundo o qual o manuscrito original, resultado deste trabalho conjunto sobre a temática da temporalidade, ainda existia em 1970. Muitas anotações privadas de Fink fazem referência explícita a ele; todavia esse material nunca pôde ser encontrado entre os documentos conservados no Arquivo Fink. Especula-se que ele tenha sido destruído pelo próprio Fink, juntamente com os esboços relativos à continuação de sua tese de doutorado: *Presentificação e imagem, Parte II*. Cf. BRUZINA, Ronald. *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology*. Yale University Press, New Haven/London, 2004.

*transcendental*.<sup>34</sup> De fato, Fink não apenas concluiu uma minuciosa revisão das cinco meditações de Husserl como ainda escreveu uma *Sexta Meditação*,<sup>35</sup> que serviria de crítica metodológica às outras cinco – a chamada “doutrina do método transcendental” ou “fenomenologia da fenomenologia”.<sup>36</sup>

Esse cenário de total envolvimento e de uma contribuição diária e estrutural com o “pai da fenomenologia”, aliado ao interesse e profundo conhecimento que nutria ainda pelo pensamento de Heidegger, faz de Fink o ponto de convergência privilegiado que nos permite articular e recolocar em diálogo as monumentais filosofias de Husserl e Heidegger e, ademais, vislumbrar uma terceira via inteiramente original. A proposta de Eugen Fink a respeito do começo da filosofia, ao início do filosofar, é particularmente interessante pelo fato de, por um lado, retomar o caminho husserliano do mundo da vida e da profunda modificação que o método da redução fenomenológica nele institui e, por outro, por incluir nesse processo o tema fundamental da liberdade.<sup>37</sup> Paralelamente, Fink se dedica também a problematizar as possíveis formas “mundanas” da irrupção e começo da filosofia, já demarcadas de certa forma por Heidegger no contexto das *tonalidades afetivas* (*Stimmungen*).

No horizonte do mundo, situação básica e *a priori* de todas as possíveis situações especiais da vida humana, jaz, segundo Fink, o evento fundamental do existir no

<sup>34</sup> HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI). Nijhif, Den Haag, 1976; *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2012. Para referências sobre os detalhes desse projeto conjunto e as razões pelas quais Husserl julgava necessária uma revisão estrutural de suas *Meditações Cartesianas*, ver BRUZINA, Ronald. “Einleitung des Herausgebers”, *Phänomenologische Werkstatt*. Teilband 1. Karl Alber, Freiburg/München, 2006, pp. XXV-CVII.

<sup>35</sup> Esta obra de Fink foi durante bastante tempo considerada como uma obra de Husserl. Sobre isso, uma nota de Sebastian Luft é bastante elucidativa: “entre os fenomenólogos franceses da primeira geração, a VI. Meditação era tida como um escrito de Husserl; desta opinião era, por exemplo Berger e Merleau-Ponty”. LUFT, Sebastian. *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 2002, p.5.

<sup>36</sup> FINK, Eugen. *VI Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Teilband 1*. Kluwer, Dordrecht, 1988.

<sup>37</sup> Cf. GIUBILATO, Giovanni Jan. *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927-1946)*. Bautz, Nordhausen, 2017.

mundo próprio ao humano. Esse “acontecer do mundo” – que é *a priori* e “horizontalmente” anterior em relação a toda vida que nele acontece – acabou por recair em um profundo esquecimento e ocultamento. Dentre as múltiplas formas da pré-doação do mundo-ambiente concreto em um mundo-lar, “o” mundo permanece sempre oculto. Esconde-se, por assim dizer, por detrás das mais variadas formas de suas manifestações internas (*binnenweltliche Erscheinungsformen*). Esse ocultamento não tem, todavia, um significado totalmente negativo. Pelo contrário, esse ocultamento, esse encobrimento e essa não-doação são os únicos modos de “doação” genuína possíveis do horizonte do mundo. Esta situação oculta do mundo – em relação à qual nada sabemos e nada podemos conhecer – é a situação universal que suporta todas as situações particulares. A constante (pré-)suposição da existência do mundo é, segundo Fink, “não um ato que dependeria de nosso arbítrio”, mas “a essência mais íntima de nossa existência humana”<sup>38</sup>. Quando esta pressuposição natural e originária da vida no mundo se torna visível graças ao movimento “inatural” da ἐποχή/redução, o ser humano se torna capaz de avistar o principio da filosofia. A reflexão filosófica começa, assim, com um questionamento do homem acerca de sua situação no interior deste que é tanto o mundo-ambiente (*Umwelt*) quanto o mundo-lar (*Heimwelt*) em que ele se encontra.

A recondução e incorporação do “universo” relativo e portanto limitado de todo mundo-ambiente até um universo absoluto, bem como o esclarecimento das razões absolutas para o fenômeno de seu “esquecimento” e “ocultamento”, configura a tarefa do filósofo incipiente. Não na ideia de uma ciência rigorosa e de um purismo metodológico, mas justamente na análise mais radical da situação humana no mundo, do nosso estar-situados e “estar em casa” no mundo, da facticidade da existência humana, que se constitui o impulso mais profundo do perguntar filosófico. Consequentemente, foi possível desenvolver – desde o início – uma crítica vigorosa às introduções clássicas de Husserl à fenomenologia, a saber, ao caminho cartesiano e ao psicológico, como nos mostram com extraordinária clareza as anotações privadas (pasta Z-V) de Fink dos anos 1928-29 contidas em seu *Nachlass*.

O caminho cartesiano apresentado por Husserl nas *Ideias I* teria, segundo Fink, sido afetado por uma espécie de insuficiência metodológica que imporia um salto

<sup>38</sup> FINK, Eugen. VI *Cartesianische Meditation. Teilband 2*, p. 21.

“abrupto e repentino” da esfera da atitude natural à transcendental.<sup>39</sup> O problema residiria principalmente na determinação da ἐποχή, que, como vimos, é o processo por meio do qual, segundo Husserl, se opera a *mudança* de atitude- da natural à autenticamente filosófica (fenomenológico-transcendental).<sup>40</sup> O conceito formal de “colocação entre parênteses” ou de “pôr fora de validade” a tese geral (*Generalthesis*) da atitude natural (ou seja, da pressuposição ingênua de *que o mundo é*) não teria sido, segundo Fink, plenamente desenvolvido. Essa insuficiência se revelou desastrosa, senão fatal, para a compreensão genuína do projeto fenomenológico transcendental, uma vez que a tese geral, assim entendida, reduzir-se-ia ao caráter fundamental dos objetos *atualmente* encontrados na experiência, o que implicaria, por sua vez, numa inibição da “natureza em geral”, como consistentemente levada a cabo nas *Ideias I*, que só tem validade dentro dos limites do mundo *imediatamente e meramente presente*. O fato de o mundo ser progressivamente considerado como o conjunto dos objetos atuais (muito além de uma *summa entium*), decorre claramente da consideração das características mundanas da tradição e da historicidade, enfatizadas por Fink em sua descrição dos elementos que configuram o “conhecimento” humano – ou seja, de tudo aquilo sobre o que atua a ἐποχή. Em vez disso, a realização da ἐποχή, tal como configurada no caminho cartesiano proposto por Husserl, atua exclusivamente sobre a objetividade *presente* – uma seção da presença. Dessa inibição da atuação da redução a um recorte da presença resulta uma forma inadequada e insuficiente de aplicação do método fenomenológico, a saber, uma redução da experiência presente ao mero fluxo imanente das vivências (*Erlebnisfluss*). A redução fenomenológica como superação da atitude natural não atingiria, portanto, a sua fase final com a revogação (*Aufhebung*) da tese geral natural, embora esta continue sendo uma fase necessária. A exigida “colocação entre parênteses” do mundo e da sua validade como um todo deve passar primeiramente por uma compreensão mais detelhada e específica do que significa “mundo” para não cair em um estreitamento unilateral dos problemas filosóficos reais. Segundo Fink, mesmo Husserl teria, ao final, compreendido a necessidade de rever este ponto e, por conseguinte, teria se apropriado desta convicção essencialmente finkeana na

<sup>39</sup> Cf. FINK, Eugen. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1*. Karl Alber, München/Freiburg, 2006, p. 237.

<sup>40</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Ideias & Letras, São Paulo, 2006, p. 73-82.

medida em que ele, em seus últimos escritos, acabou por privilegiar “o caminho que da pré-dação do mundo vai até a subjetividade transcendental”<sup>41</sup> – ou seja, o caminho do mundo da vida.

A segunda forma husserliana de introdução à fenomenologia, qual seja, o caminho através da psicologia estava, todavia, aos olhos de Fink, ainda muito ligada à ideia de uma ciência *mundana*, a um ideal científico não transcendental, mas derivado das pré-compreensões tradicionais. Dessa forma, o ponto de partida da fenomenologia teria sido erroneamente orientado, desde o início, pela ideia enganosa que considera a “fenomenologia como uma ciência descritiva, que permanece na positividade natural da experiência”<sup>42</sup>. Por esta razão, o caminho psicológico teria recaído em uma espécie de psicologismo epistemológico (ainda que eidético), que nunca seria, portanto, capaz de superar a atitude natural e, assim, romper definitivamente com suas pressuposições e assunções ingênuas.

O caminho proposto por Fink é, finalmente, o de uma consideração anterior da vida natural do mundo. Ele perpassa, assim, a certeza da pré-dação do mundo e se estende até a irrupção, no próprio mundo, da necessidade de introduzir o método fenomenológico da redução. Na disposição para o *Sistema de Filosofia Fenomenológica*<sup>43</sup>, escrita em 1930 no contexto de sua colaboração com Husserl no projeto da “grande obra sistemática” da fenomenologia, a seção sobre “o princípio e o começo da filosofia” inicia, justamente, com o tema “*A filosofia no Mundo*”<sup>44</sup>. Depois de explicar a fundação autônoma da filosofia e sua absoluta justificação, o mundo pré-dado atua como o fio condutor para as considerações que conduzem à execução da redução. A tarefa de uma descrição inicial da pré-dação mundana consiste em uma tematização estendida do que é a “tradição”. Somente após uma interpretação do conhecimento do mundo em todas as suas dimensões, dentre as quais a história desempenha um dos papéis mais determinantes, é que Fink se dedica à introdução e à explicação da sua concepção de redução fenomenológica. Com base neste esboço preparatório, Fink elabora em 1930/31 a primeira parte do

<sup>41</sup> FINK, Eugen. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1*, p. 282.

<sup>42</sup> FINK, Eugen. *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*. Nijhoff, Den Haag, 1966, p. 93.

<sup>43</sup> FINK, Eugen. *VI Cartesianische Meditation. Teilband 2*, pp. 3-9.

<sup>44</sup> FINK, Eugen. *VI Cartesianische Meditation. Teilband 2*, p. 4.

trabalho no qual a redução receberia uma atenção mais detalhada.<sup>45</sup> No entanto, o texto resultante acabou sendo dominado por uma linha de pensamento diferente, certamente resultante da intervenção de Husserl e de sua fidelidade à ideia de “filosofia como uma ciência universal”. Essa mudança resultou em um adiamento da introdução e explicação da questão do mundo, retomado apenas no §5 do *Sistema de Filosofia Fenomenológica*. Apesar da tarefa de reconstruir o velho caminho de introdução à filosofia “familiar” a Husserl, Fink consegue, já nos primeiros parágrafos, transferir progressivamente o foco da “ideia da ciência universal” para o problema do mundo. Se a filosofia deve poder determinar autonomamente sua essência, então ela não pode ser determinada pela pressuposição de uma tradição. No entanto, ela existe desde sempre e necessariamente *a partir* de um pressuposto tradicional, ou seja, tanto como uma tradição histórica e intelectual do pensamento quanto como uma compreensão vaga e usual do que ingenuamente se entende por “filosofia”. Essa interpretação geral da filosofia é, para o pensamento inicial, “a ilusão mais perigosa”<sup>46</sup>, dado que a interpretação tradicional da filosofia entrava a obtenção de sua essência mais autêntica, representada pela “intenção universal da humanidade de uma compreensão final e radical de si mesma e do mundo”<sup>47</sup>. O perigo maior para um começo real da filosofia é, portanto, “a opinião de que [a filosofia] seja um empreendimento, apenas uma autorreflexão, como já a conhecemos”<sup>48</sup>. O elemento altamente problemático apontado aqui por Fink diz respeito ao significado não problematizado dessa universalidade. De modo algum “deveria ter lugar no pensamento filosófico a opinião popular de que o ‘universo’ ao qual a filosofia se refere coincide com a noção comum do universo enquanto mundo ou totalidade dos entes” (FINK, 1988, p. 149). A universalidade da filosofia não surge a partir seu objeto temático, o qual, segundo essa interpretação comum e errônea, seria o universo entes, a *summa entium*.

A universalidade da filosofia, caso ela de fato exista, diz respeito ao *modo* do questionamento filosófico. A filosofia como ciência universal não significa um questionamento factual do mundo, mas um questionamento a respeito da sua *origem* (*Ursprung*). É, portanto, uma questão que aponta para “além” do mundo, e

<sup>45</sup> FINK, Eugen. *VI Cartesianische Meditation. Teilband 2*, pp. 10-105.

<sup>46</sup> FINK, Eugen. *VI Cartesianische Meditation. Teilband 2*, p. 12.

<sup>47</sup> FINK, Eugen. *VI Cartesianische Meditation. Teilband 2*, p. 13.

<sup>48</sup> FINK, Eugen. *VI Cartesianische Meditation. Teilband 2*, p. 14.

que obtém um sentido supramundano através do movimento que transcende o mundo através da redução. No entanto, de acordo com Fink, isso requer uma longa jornada e uma variedade de estágios de elevação. Ele reconhece a força e a radicalidade específicas de um questionamento transcendental do mundo em um

ataque radical e inexorável a toda a nossa vida natural, comum a todas as pessoas, [...] um separar-se dos preconceitos essenciais e dos julgamentos básicos que são sempre vivos e que compõem o nosso viver naturalmente dentro do mundo da vida<sup>49</sup>.

Ser livre para o começo da filosofia e para dar início ao movimento do conhecimento significa, fundamentalmente, “estar pronto para o desconhecido”. Compete à filosofia, e só a ela, “entender nossa própria vida e o mundo que é o nosso mundo da vida, nas suas razões e fundamentos últimos”, i.e., na sua *origem*. E essa libertação não é uma interpretação intencional do mundo como um correlato da subjetividade transcendental, como em Husserl, mas uma reflexão sobre o mundo como a situação básica (*Grundsituation*) da nossa vida.

<sup>49</sup> FINK, Eugen. *VI Cartesianische Meditation. Teilband 2*, p. 15.

FERNANDES WEBER, José; GIUBILATO, Giovanni Jan. «Fenomenologias do começo. Sobre a essência da filosofia em Husserl, Heidegger e Fink».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2019, pp. 121-145

## Referencias

BRUZINA, Ronald. The Revision of of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts I: status quaestionis. *En Revista Alter*, N° 1, 1993, pp. 357-384.

BRUZINA, Ronald. The Revision of of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts II: New Ideas – Freiburg 1930-1933. *En Revista Alter*, N° 2, 1994, pp. 367-395.

BRUZINA, Ronald. *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology*. Yale University Press, New Haven/London, 2004.

COLLI, Giorgio. *L'inizio della filosofia*. Adelphi, Milano, 1975.

DERRIDA, Jaques. *O animal que logo sou*. Editora UNESP, São Paulo, 2002.

FINK, Eugen; HEIDEGGER, Martin. *Heraklit: Seminar Wintersemester 1966/1967*. Klostermann, Frankfurt, 2014.

FINK, Eugen. *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*. Den Haag: Nijhoff, 1966.

FINK, Eugen. *Nähe und Distanz*. Karl Alber, Freiburg/München, 1976.

FINK, Eugen. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Karl Alber, Freiburg/München, 1979.

FINK, Eugen. *Einleitung in die Philosophie (1946)*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985.

FINK, Eugen. *VI Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Teilband 1*. Kluwer, Dordrecht, 1988.

FINK, Eugen. *VI Cartesianische Meditation. Teilband 2*. Kluwer, Dordrecht, 1988.

FINK, Eugen. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1*. Karl Alber, Freiburg/München, 2006.

GIUBILATO, Giovanni Jan. *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927-1946)*. Bautz, Nordhausen, 2017.

HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Nijhoff, Den Haag, 1959.

HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Nijhoff, Den Haag, 1976.

HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Kluwer, Dordrecht, 2002.



FERNANDES WEBER, José; GIUBILATO, Giovanni Jan. «Fenomenologias do começo. Sobre a essência da filosofia em Husserl, Heidegger e Fink».

HYBRIS. Revista de Filosofia, Vol. 10 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2019, pp. 121-145

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Ideias & Letras, São Paulo, 2006.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Edições 70, Lisboa, 2008.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57). Klostermann, Frankfurt, 1987

HEIDEGGER, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976)*. Klostermann, Frankfurt, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Über den Anfang (1941)*. Klostermann, Frankfurt, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Vozes, Petrópolis/RJ, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo – finitude – solidão*. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. F. Castilho. Vozes, São Paulo, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides) (Sommersemester 1932)*. Klostermann, Frankfurt, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/49-1951)* (GA 98). Klostermann, Frankfurt, 2018.

LUFT, Sebastian. *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 2002.

NIELSEN, Cathrin; SEPP, Hans Rainer, *Welt bei Fink*. En NIELSEN, Cathrin; SEPP, Hans Rainer (organizadores), *Welt denken – Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Karl Alber, Freiburg/München, 2011.

VOLPI, Franco. É ancora possibile un’etica? Heidegger e la filosofia pratica. *En Revista Acta Philosophica*, N° 9/2, 2002, pp. 291-313.

VOLPI, Franco. Ser y Tiempo: Semejanzas com la Ética Nicomaquéa. *En Revista Signos Filosóficos*, N° 8/16, 2006, pp. 127-147.

VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristotele*. Laterza, Roma/Bari, 2010.