

A fenomenologia negativa de Eugen Fink à luz de um projeto de contrametafísica

Eugen Fink's negative phenomenology in the light of a countermetaphysics Project

Anna Luiza Coli

Bergische Universität Wuppertal / Charles University Prague¹

33

RESUMO

Conhecido como último assistente e mais importante colaborador de Husserl, Eugen Fink foi uma figura decisiva no desenvolvimento final da fenomenologia husserlianas. Mas muito ainda se discute se sua obra posterior à morte de Husserl poderia ou não ser considerada um projeto propriamente fenomenológico. A hipótese deste trabalho é de que o pensamento que Fink desenvolve após a Segunda Guerra pode ser entendida como uma fenomenologia que todavia se volta ao um conceito radicalmente distinto de 'fenômeno'. Essa radicalidade, por sua vez, se deixa compreender à luz de um projeto fundamental, que caracterizo como *contrametafísica*.

PALAVRAS-CHAVE

Ser; experiência ontológica; fenomenologia negativa; fenomenalidade

ABSTRACT

Known as Husserl's last assistant and most important collaborator, Eugen Fink was a decisive figure in the final development of Husserlian phenomenology. But much is still debated about whether his later work, subsequent to Husserl's death, could still be considered as a properly phenomenology. The hypothesis of the present paper is that Fink's post-Second War philosophy can be understood as a phenomenology, nevertheless a based on a radically different concept of 'phenomenon' one – which, in its turn, is grounded upon his late philosophical project, which I characterize as *countermetaphysical*.

KEYWORDS

Being; ontological experience; negative phenomenology; phenomenality

¹ E-mail: annaluizacoli@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3008-7541>

INTRODUÇÃO

Que o projeto filosófico de Eugen Fink, trabalhando diariamente com Edmund Husserl e incumbido de revisar e editar algumas de suas mais importantes obras², tenha sido um projeto fundamentalmente fenomenológico, é algo sabido e incontestável. E todavia permanece em aberto a questão de se o projeto filosófico que Fink empreendeu após o fim da Segunda Guerra (e mesmo antes, quando da morte de Husserl, em 1938), resguardaria ainda características que nos permitiriam considerá-lo como um projeto *fenomenológico*. A percepção geral é de que o segundo momento da produção intelectual de Fink teria se afastado irrevogavelmente tanto de Husserl quanto do projeto fenomenológico, segundo alguns adentrando uma vereda mais afeita à trilha heideggeriana (LAZZARI, 2011; 2016), enquanto outros enfatizam o impacto de suas reflexões num âmbito mais próximo aos estudos antropológicos e culturais (com uma atenção particular ao problema da educação e da pedagogia). (HILT; NIELSEN, 2005).

Minha intenção, neste artigo, é de argumentar que o projeto filosófico de Fink no pós-guerra pode ser interpretado como um projeto fundamentalmente fenomenológico na medida em que ele o apresenta enquanto um caminho que nos permite “voltar às coisas mesmas” de modo a tematizar “a fenomenalidade dos fenômenos” (FINK, 1970). Um primeiro argumento a favor da interpretação da obra “tardia” (COLI, 2020) de Fink como um projeto fenomenológico passa justamente pela centralidade do método e da intenção metodológica de alçar a reflexão a um campo de compreensão dos fenômenos que supere a relação imediata, característica da assim chamada *orientação natural*. Um segundo argumento, menos evidente e de articulação mais difícil, consiste em interpretar este projeto fenomenológico a partir de uma “virada cosmológica” no qual seu pensamento se articularia a partir de uma evidente reposicionamento de conceitos básicos da tradição metafísica – ser e mundo, p. ex. – cuja radicalidade nos permite argumentar em favor de uma estratégia *contrametafísica*. Somente a partir deste reposicionamento radicalmente crítico em relação ao contexto metafísico no qual surgiu a própria fenomenologia husserliana é que podemos compreender em que medida o pensamento de Fink permanece comprometido com um projeto fenomenológico.

Se as razões filosóficas para a insurgência que o projeto filosófico de Fink do pós-guerra levanta contra a tradição metafísica podem ser apenas especuladas, talvez não seja de todo descabido supor que a atrocidade da Segunda Guerra tenha desempenhado aí um papel determinante. Fink sobreviveu à experiência nazista, não sem muitos percalços (VAN BREDA, 1962), e não apenas testemunhou a destruição

² Fink foi encarregado da revisão e preparação do manuscrito do texto alemão das *Méditations Cartésiennes*, e assumiu a preparação do famoso “livro sobre o tempo” (*das Zeitbuch*), que deveria reunir o material manuscrito (*Manuscritos de Bernau e Manuscritos C*), suas reflexões mais atuais sobre o problema do tempo e da temporalidade. De modo mais evidente, Fink contribuiu diretamente com textos e com a organização da última grande obra de Husserl, *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (Cf.. BIEMEL, 1976).

monumental de uma nação e o falimento humano e moral de um projeto político baseado em ideias de pureza de raça e eugenia, que de modo incômodo encontravam respaldo numa arquitetura metafísica com pretensões universalistas (como a filosofia desde então não cessou de acusar³) – mas ele igualmente se viu diante do desafio de reerguer e reconstruir o projeto pedagógico de uma nação que pudesse tornar uma catástrofe político-humanitária de tal proporção evitável.⁴

Diante desta mínima contextualização histórica, podemos especular que a pergunta que se colocou a Fink nesse período foi, de início, pela possibilidade de retomar o projeto fenomenológico do ponto em que ele fora interrompido (BIEMEL, 1987), como se o horror da guerra nada tivesse abalado de estrutural no edifício do pensamento. O que a fenomenologia poderia ainda dizer diante de um mundo tão profundamente transfigurado? É diante desses questionamentos – que incidem claramente sobre o papel da razão e sua centralidade metafísica no edifício filosófico no qual surgiu a fenomenologia – que a tarefa de uma *outra* fenomenologia parece ter se imposto a Fink.

1 A CONTRAMETAFÍSICA; OU EM QUE CONTEXTO A FENOMENOLOGIA AINDA É POSSÍVEL?

A tarefa de localizar textualmente o momento de uma suposta virada cosmológica do pensamento de Fink é tão ociosa quanto impossível, tendo em vista que os materiais datados de desde o início de sua perseguição intelectual – devido à proximidade com Husserl, que Fink nunca escondeu ou renegou – até o início de sua carreira acadêmica, permanecem inéditos. E, ainda assim, é possível vislumbrar, no material já disponibilizado (FINK, 2006; 2008), como o jovem Fink continuamente flertava com regiões limítrofes da fenomenologia, a começar pela sua tese inaugural de 1929, *Presentificação e imagem* (FINK, 2019), cujo subtítulo a descreve como “contribuições à fenomenologia da irrealidade”. Ora, se consideramos o pensamento de Husserl deste período a partir do foco privilegiado ao âmbito de uma correlação noético-noemática e, portanto, àquilo que podemos nos referir como uma *ontologia formal* (ALMEIDA, 1972, p. 20), e que metodologicamente opta, mediante execução da epoché fenomenológica, por não tematizar a existência efetiva do que aparece à consciência enquanto aquilo de que ela é consciente, então a proposição de uma “fenomenologia da irrealidade” por si só anuncia o esforço de Fink em reposicionar a

35

3 Mesmo reconhecendo que o pensamento filosófico europeu do pós-guerra tenha sido quase todo ele profundamente impactado pela dimensão do horror da experiência da Segunda Guerra, alguns nomes merecem destaque em razão da contundência de suas posições e da sofisticação de seus diagnósticos. Dentre eles, e de modo enfático, cito Adorno e os esforços interdisciplinares da Escola de Frankfurt, mas também, do lado francófono, a atitude em favor do pensamento e da filosofia da diferença e da afirmação radical da alteridade, o que de algum modo aproxima trabalhos importantes como os de Derrida, Deleuze e Lévinas, por exemplo.

4 É importante ressaltar que em 1946 Fink se tornou professor da Faculdade de Pedagogia (não de filosofia) da Universidade de Freiburg, participando ativamente dos projetos e das propostas de reconstrução das escolas alemãs.

fenomenologia num debate do qual ela se retirara (a ontologia), e ao qual Heidegger parecia querer conduzi-la de volta em *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2010).⁵

A hipótese fundamental deste trabalho é, portanto, a de que Fink retorna a um projeto fenomenológico apenas a partir de um giro ou uma virada de base à qual me refiro como “virada cosmológica”. Ela se deixa caracterizar como o momento em que Fink empreende uma crítica radical da metafísica tradicional e do caminho privilegiadamente ontológico que a determinou desde a postulação de um ser que se delimita em relação ao não-ser e dele deve ser purificado, “pois o mesmo é pensar e ser” (PARMÊNIDES, 2002, B3), e se o ser é da ordem das essências, como o pensamento, o não-ser pertence apenas à aparência, ao transitório. Para Fink, nessa encruzilhada que opôs o ser ao mundo enquanto devir é que a metafísica se tornou uma ontologia esquecida do mundo (FINK, 1957). Fink vale-se de Nietzsche (FINK, 1960; 1979; 2020b) na empreitada de denunciar o momento em que a sabedoria trágica e a experiência de uma existência que suportava em si mesma o contraditório, o impulsivo e a embriaguez dionisíaca foi ofuscada por uma disposição moralizada e purificadora de ordenação apolínea, por meio da qual o pensamento buscou apaziguar a angústia e o desamparo de mundo sem redenção, tal como celebrado pelo espírito trágico, na projeção de um trás-mundo ideal, imutável, intelectivo.⁶

A extirpação do não-ser e, com ele, de toda a ordem da aparência, do movimento e do devir do mundo teria levado a metafísica ocidental à “consideração depreciativa de espaço, tempo, movimento, e seu banimento para a esfera da aparência” (FINK, 1957, 106). Proteger o ser de tudo o que ameaçaria sua unidade, universalidade, e imutabilidade implicava a depreciação do mundo, em sua concretude efetiva, como campo do devir que a tudo cria e a tudo destrói, à dimensão secundária de imperfeito reino do aparente e transitório, sem legitimidade filosófica. Assim é que a separação entre ser e mundo representou, para Fink, “a decisão mais importante da história do nosso pensamento”, uma vez que estabeleceu categórica e inapelavelmente

[...] a separação entre o ser e o nada. O ente é significa: o ente não é e tampouco é nulo. Ele é apenas à medida que existe, nada mais. Nada de nulo deve se abrigar junto ao ser, mas o ser deve, sobretudo e a todo momento, ‘ser’ completa e inteiramente. Esse pensamento é dinamite: ele faz saltar ao ar todo o mundo familiar no qual outrora vivíamos protegidos e aconchegados na familiaridade do ser (FINK, 1957, p. 50).

Essa mediação do mundo pelo filtro ontológico que o descobriria, assim, como *essência*, teria sofrido, na visão de Fink, um segundo e mais duro golpe na

5 Para além deste exemplo mais evidente, contudo, há um sem-número de outros conceitos que poderíamos evocar, como o próprio conceito de *meôntico* e de uma *fenomenologia meôntica* (sobre isso Cf. COLI, 2020), o de horizontes transfinitos (FINK, 2006; 2008), a extensionalidade (FINK, 2006; 2008), etc. Sobre o conceito de extensionalidade, cf. o importante artigo de Marc Richir sobre as inovações ao método fenomenológico apresentadas pelo trabalho do jovem Fink (RICHIR, 2020).

6 “Numa concepção trágica do mundo, não há redenção” (FINK, 1960, p.17). Para uma discussão mais detalhada sobre a presença e a importância de Nietzsche nessa virada metafísica, bem como uma caracterização, a partir das proximidades e distâncias que Fink toma em relação ao ‘martelo’ nietzscheano (cf. COLI; GIUBILATO, 2021).

Modernidade, quando a reatualização do desafio cético no campo epistemológico fez com que o campo ontológico se espremesse ainda mais, agora confinado aos estreitos limites da razão humana, inteiramente identificado às faculdades de conhecimento (Kant), ao espírito (Hegel) e mesmo à consciência transcendental (Husserl) (FINK, 1957; 1970). Fink propõe uma reconstrução da metafísica ocidental como a história da transformação do mundo em um problema derivado da pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento e, assim, em um problema meramente epistemológico, conjugada à história de uma ontologia que homogeneizou o ser ao identificá-lo com o modo específico de ser e pensar do humano (FINK, 1970).

Diante desse cenário de estreitamento do escopo dos problemas filosóficos, legitimado e exortado por uma tradição de pensamento refratária a toda a borda de incoerências e contradições que, se por um lado foi excluída das considerações filosóficas, por outro lado não deixou de engrossar a linha divisória da parcela a cada vez diminuída daquilo que ainda persistia a cada empreitada crítica e purificadora da razão iluminista, Fink compreende que o único modo de recuperar todo o campo excluído da metafísica para a reflexão filosófica não passa por um abandono da metafísica (aos moldes do que propõe Heidegger a partir da década de 30), mas pela afirmação de uma metafísica capaz de combater a tradição que consolidou o percurso metafísico da filosofia ocidental que fragorosamente desmorona com as guerras da primeira metade do século XX. A esta metafísica combativa, que tem seu marco inicial na afirmação de uma *metafísica do jogo* de Nietzsche, sustentada por uma *ontologia do dever* (FINK, 1960; 1946), e que determina, para Fink, os rumos possíveis de todo projeto filosófico – incluindo aí a fenomenologia – chamamos aqui de “*contrametafísica*”⁷. Uma *contrametafísica* tem a pretensão de recuperar os problemas filosóficos tradicionalmente silenciados e, nesse sentido, de recuperar a plasticidade dos problemas-base sobre os quais se ergue o edifício metafísico, tornando-o menos enrijecido. A estes pilares, Fink deu o nome de ‘transcendentais’: ser, mundo, verdade, Deus (FINK, 1970). Ora, se a intenção da revisão metodológica da fenomenologia husserliana transitava, já para o jovem Fink, em 1929, pela recuperação do mundo enquanto “*acervo fenomênico*” (FINK, 2019) e pela reinserção da fenomenologia no debate ontológico, seu projeto fenomenológico no pós-guerra não é demovido da intenção de tratar dos problemas de ser e mundo. E no entanto é precisamente sobre a compreensão de ser e de mundo (e também de verdade) que incide todo o giro cosmológico que reescreve os pilares sobre os quais uma fenomenologia que se pergunta por ser e mundo deve transitar. É a esta fenomenologia, confrontada à reforma *contrametafísica* de seus pilares metafísicos, que caracterizo aqui como uma *fenomenologia negativa*.

37

2 OS TRANSCENDENTAIS E O ALICERCE CONTRAMETAFÍSICO

⁷ A escolha do termo ‘*contrametafísico*’ tem a intenção de expressar a recuperação de possibilidades metafísicas progressivamente excluídas do fio tradicional de seu desenvolvimento. Para uma justificativa mais extensa do uso (Cf. COLI-GIUBILATO, 2021).

Fink resume o afunilamento das questões filosóficas da metafísica tradicional, ao mesmo tempo em que assenta as bases de sua contrametafísica, valendo-se da denominação que os Escolásticos encontraram para o conjunto dos conceitos fundamentais que, de modo mais ou menos regular, são apontados desde a Antiguidade como os pilares da metafísica – os *transcendentais*. Sem entrar de modo pormenorizado no debate medieval, e ao mesmo tempo incluindo nessa ordenação outras formulações de conceitos norteadores da reflexão filosófica (como as *categorias* de Aristóteles e sua atualização sob a pena de Kant), Fink trabalha com a hipótese de que, historicamente, a filosofia gravitou em torno a algumas (poucas) questões fundamentais, as quais todavia assumiram formas e formulações distintas ao longo do desenvolvimento das ideias. Os transcendentais, pensados como os conceitos que transcendem todos os demais em termos de abstração e generalidade, podem ser sinteticamente reunidos em quatro (ou três) conceitos básicos: *on – hen – alethes – agathon*; ou, em seus correspondentes latinos: *ens – unum – verum – bonum*, ou ser, mundo, verdade, bondade⁸ (FINK, 1970).

Deixando de lado a discussão que remonta a Heidegger e a Hegel enquanto categorização do Ser como a categoria mais indeterminada e abstrata, que é predicado de tudo o que é, e ao mesmo tempo não se predica de nada – pois toda predicação seria uma determinação e portanto uma delimitação do indeterminável –, nos interessa aqui marcar o ponto fundamental segundo o qual os transcendentais (e não apenas o ser) são resgatados como um limite do apreensível, expresso pela ideia de que tão logo atribuímos ao ser qualquer determinação, recaímos necessariamente no discurso sobre o ente.⁹ Ora, se o primeiro gesto contrametafísico consistiu, de início, num desafunilamento do problema do ser como transcendental privilegiado, incluindo nesse mesmo patamar os problemas filosóficos referidos ao mundo e à verdade, então o gesto contrametafísico subsequente consistiu em introduzir um segundo ponto-limite de demarcação dos *transcendentais*. Se conceitos os mais abstratos e indeterminados como *ser, mundo e verdade* configuram uma espécie de limite do que pode ser apreendido e conceitualizável na medida em que são a condição de apreensão de todas as coisas e, ao mesmo tempo, não podem ser eles mesmos apreendidos conceitualmente, i.e., na medida em que são transcendentais porque operam num

8 O pensamento do jovem Fink foi permeado pelo ideário católico a ponto de conceber a filosofia como uma ascensão mística na qual a reflexão humana assumiria o lugar sistemático da volta a si de um absoluto que, coincidindo com uma *subjetividade transcendental absoluta* (Cf. COLI, 2020), pode ser facilmente sobreposto à imagem católica de Deus. Há, na aproximação da redução fenomenológica a um processo de *Absolução* [*Absolution*], a concepção sistemática (embora não fática) de um abandono progressivo da finitude humana e de suas limitações, num processo que foi igualmente nomeado como desumanização [*Entmenschung*]. E no entanto, apesar de uma juventude católica, e malgrado a nomeação, já num segundo momento de sua vida (após a Guerra), de um quarto “transcendental” referente a Deus, ao *bonum* ou *agathon*, Fink não o explora como categoria propriamente filosófica, limitando-se a tratar apenas os demais transcendentais ser, verdade e mundo, e a referir-se ao grupo dos transcendentais como triádico.

9 Como vimos, Fink considera que o privilégio atribuído ao Ser como a categoria mais abstrata e de maior indeterminação não é filosoficamente justificável mas corresponde, antes, a um sintoma do caráter ontológico da metafísica tradicional. Estas mesmas características serão atribuídas aos demais transcendentais que, junto ao ser, configuram o ‘todo’ do perguntar filosófico. Assim é que os transcendentais “não designam três nomes para três temas distintos, mas eles são três perspectivas sobre uma mesma coisa. O problema do ser, o problema da verdade e o problema do mundo estão indissolivelmente interligados.” (FINK, 1970, p. 59)

registro de abstração e indeterminidade que escapa à apreensão teórico-conceitual, Fink propõe um segundo ponto-limite em relação ao qual esses conceitos também transcendem nossa capacidade de apreensão: o limite do radicalmente concreto e radicalmente determinado. Se as categorias mais abstratas e indeterminadas desafiam nosso pensamento à medida que escapam a toda determinação, a toda predicação, o mesmo vale para o que de mais radicalmente concreto constitui nossa experiência de ser, de mundo e de verdade: toda categoria e predicação, mesmo enquanto operações linguísticas, necessariamente introduzem uma generalização mínima que nos permite reunir coisas distintas sob um determinado predicado. Mas se lidamos com o mais radicalmente determinado, nossos predicados inevitavelmente fracassa em dizer o que não aceita nenhum grau de indeterminação, de abstração, de generalização.

Esse limite imposto pelo registro do mais concreto corresponde, portanto, ao campo de um devir radical que resiste a toda generalização e fixação conceitual à medida que implica um ininterrupto processo de desidentificação consigo mesmo, de alteração, de devir. Ora, a volta a Nietzsche, munido da intenção de ler sua crítica à metafísica como a proposição de uma *ontologia do devir* encontra aí sua justificativa última: a recusa do edifício da metafísica tradicional é, em última instância, a recusa de um pensamento que depende categoricamente de toda fixação (que é também uma ficção) de identidades como entidades que preservam, em maior ou menor grau, um subsistente qualquer que nos permita identificar algo a si mesmo e, da mesma forma, aos seus semelhantes. No limite, o constante devir do radicalmente concreto escapa à mínima generalização e, portanto, perde-se diante de toda e qualquer identificação – mesmo a si mesmo. A intuição fundamental de Fink ao instituir esse segundo limite do apreensível e, portanto, esta segunda dimensão do transcendental, é a constatação (de inspiração tanto nietzschiana quanto heraclítica) de que nosso modo de pensar, de falar sobre as coisas e de articulá-las depende sobremaneira do fato de que o discurso, a atribuição e o pensamento se façam a partir de identidades, de unidades mínimas de referência que garantam que pensamos e falamos sobre um mesmo referente. Ora, isso significa dizer, em última instância, que nosso modo de referenciar e agir sobre o mundo – e, conseqüentemente, também de pensá-lo – depende do estabelecimento e do sucessivo reconhecimento de identidades, sem o qual a vida prática, a necessidade de comunicar e agir sobre coisas, e junto a pessoas, seria impossível.

Delineia-se, assim, a direção fundamental da empreitada contrametafísica de Fink: se há um limite para o pensamento representado pela borda da indeterminação, da abstração e da generalidade de ideias básicas como ser e mundo, há, por outro lado, um segundo limite, preterido pela tradição, mas igualmente inescapável pela nossa própria condição de seres de linguagem, e que diz respeito ao domínio do mais radicalmente concreto, no qual somos confrontados à constante desidentificação de tudo aquilo que nosso modo mais básico de referência insiste em identificar. Este segundo limite escancara o fato de que a pressuposição de que tudo o que é deve ser sempre igual a si mesmo – e podemos pensar aqui nas fórmulas que proclamam como tautológico o juízo $A = A$ – dizem muito mais sobre a modalidade *humana* de apreensão do mundo e das coisas do que diz das “coisas elas mesmas”. Aqui fica já demarcada

uma primeira pergunta fundamental ao método fenomenológico, que retomaremos mais ao final da argumentação: o que significa “a coisa mesma” pela qual nos perguntamos?

Para ilustrar a disparidade entre o modo mais concreto de ser enquanto devir e a modalidade humana de apreensão daquilo que é, Fink recorre ao personagem mitológico Midas (FINK, 1970, p. 144-45), soberano da Frígia a quem é dado o poder de transformar tudo o que tocasse em ouro e que, ao se descobrir impossibilitado até mesmo de se alimentar, percebe que este poder é, de fato, uma maldição mortal. Numa atualização da história, Fink compara a linguagem e a nomeação humana como o poder de transformar tudo o que é ser em ente, de modo a se apropriar do ser. Tragicamente, no entanto, é o ser ele mesmo que irrevogavelmente escapa ao “toque de Midas” da apreensão humana. E se com esta história Fink chama atenção para o fato de que o ser escapa a toda apreensão e identificação asfixiante do pensamento, isso todavia não significa dizer que o ser não pode ser visto e intuído – como de resto tampouco Midas era privado da visão daquilo que jamais poderia ser tocado. Nesse sentido, Fink aproxima a agonia de Midas àquela de Tântalo (FINK, 1977b, p. 316) – e ambas à própria agonia humana –, outro personagem mítico que ilustraria a relação humana com os transcendentais enquanto os conceitos básicos, ao mesmo inapreensíveis e condição de toda apreensão. Como a Midas e a Tântalo é dada a visão do que lhes saciaria a fome e a sede, ao passo que a satisfação ela mesma lhes é interdita, também ao humano resta apenas a intuição daquilo que poderia apaziguar-lhe o desamparo do sem-sentido, muito embora ele jamais possa de fato redimir-se da condição de ser assolado pelo que não pode conhecer.

Fink corrobora o diagnóstico de Nietzsche segundo o qual a sabedoria trágica grega seria o oposto diametral à tradição de uma metafísica que, diante do martírio irredimível de Midas-Tântalo, encerra-se cada vez mais radicalmente dentro dos próprios limites pelo temor de ver-se asfixiada pelo que lhe escapa – como de resto se vê paradigmaticamente formulada no projeto crítico da filosofia kantiana (FINK, 1977b, p. 23; 1990, p. 134). Se a metafísica tradicional se agarra às ficções das essências e das ideias universais, o espírito trágico representaria a ousadia do lançar-se ao campo de forças de um devir sem designo, sem teleologia, sem finalidade moral que a tudo cria e a tudo destrói. O que para Nietzsche seria a ousadia da afirmação do espírito trágico, é o que Fink poderia atribuir à ousadia do empreendimento contrametafísico, i.e., a audácia de recusar toda e qualquer ilhas de segurança, de repouso e identificação que nos fizessem esquecer de que a verdadeira natureza de todas as coisas é ser movimento, fluxo, diferença. E a cada vez que a filosofia e o pensamento recuam diante da natureza paradoxal de mundo e ser, que é ser tanto quanto é não-ser, que se transforma ao mesmo tempo que permanece, que é apenas ao se tornar diferente de si mesmo, eles se tornam grandes muros que tapam a vista daquilo que não podem possuir para se convencer de que tudo o que há é precisamente aquilo que possuem. Como se Midas quisesse a todo custo se convencer de que o ouro poderia saciar-lhe a fome e a sede. “Somente quando e à medida que o filosofar é consciente desses paradoxos, permanece ele originário; se, contudo, o elemento paradoxal do paradoxo deixa de ser a pedra de toque do pensamento, então o filosofar perde-se numa trás-

mundidade (*Hinterweltlerei*) fantástica.” (FINK, 1977b, p. 37). A originalidade do filosofar, à medida que consiste em reafirmar o paradoxo do que lhe escapa à compreensão e lhe desafia os limites, consistiria, portanto, em afirmar a filosofia ainda possível a partir de uma atitude necessariamente *contrametafísica*.

Três questões nortearão as considerações que se seguem acerca de um proposta fenomenológica *negativa*, baseada sobre uma atitude fundamentalmente *contrametafísica*: em primeiro lugar, a questão pela possibilidade do aparecer do ser (no sentido original do grego *phainomena*). Ora, se o ser é aquilo que escapa aos nossos esforços de compreensão e apreensão, como fazer fenomenologia disto que me escapa – como fazê-lo *aparecer*? Em segundo lugar, como derivação da primeira questão, somos levados à problematização do próprio conceito de *fenomenalidade*. Voltamos, assim, à provocação que Fink dirigia, já em 1929, ao princípio norteador da fenomenologia husserliana de “voltar às coisas mesmas” como um imperativo que deve, antes, problematizar o que são as coisas mesmas, perguntar-se sobre o que pode vir à luz (*zum Vorschein kommen*) (FINK, 1970) no aparecer dos entes que nos vêm encontro no mundo, e todavia para além de sua doação em *orientação natural*. Em terceiro e último lugar, essas perguntas nos levam de volta ao problema do método: se o ser (e os transcendentais em geral) se esquiva a toda tentativa de apreensão e apropriação, o que a fenomenologia (e a filosofia em geral) pode ter a dizer sobre o ser (e mundo, e verdade)? É importante esclarecer, nesse ponto, que a fenomenologia negativa de Fink, cujo alicerce ontológico está assentado sobre uma ontologia do devir, tem o propósito de formular conceitualmente um tipo de experiência diferenciado, possível apenas, segundo Nietzsche, aos artistas e às crianças enquanto experiência trágica de um conflito para o qual não há redenção possível e tampouco moralidade atribuível, uma experiência que se realiza em meio ao conflito inconciliável de forças opostas e absorve em si a tensão como afirmação da potência criadora e criativa da vida. “O trágico é a primeira fórmula básica de Nietzsche para sua experiência ontológica. A realidade é para ele a contradição dos opostos primordiais” (FINK, 1960, p. 17). Com efeito, Fink percebe a insinuação de um tipo marginal de experiência que desafia o campo hegemonicamente instituído pela tradição filosófica: “Com Kierkegaard, mas sobretudo com *Nietzsche* se anuncia uma nova originalidade; eles são os arautos de uma nova experiência ontológica, muito embora totalmente incapazes de expressar em conceitos suas intuições sobre o ser” (FINK, 2020b, p. 200). Esta experiência anunciada mas não conceitualizada é o que Fink pretende formular conceitualmente ao buscar em Hegel e no prefácio à sua *Fenomenologia do espírito* a inspiração para o conceito de uma *experiência* (FINK, 1977a, p. 24) que corresponde ao movimento dialético que compreende o ser, por um lado, como devir e, por outro, como sendo não contrário à aparição do ente mas se manifestando precisamente nesse aparecer do ente no mundo (FINK 1977b). Em suma, o ser não pode ser apropriado, apreendido enquanto um saber conceitualmente fixável, mas ele é o objeto de uma experiência diferenciada que se abre à natureza movente de um ser que vem à luz (*kommt zum Vorschein*), enquanto radical concretude, no aparecer do ente (*im Erscheinen des Seienden*) (FINK, 1970). A compreensão de como a construção desta experiência

radical do ser *no ente*, como o fazer aparecer à experiência de algo que não aparece da mesma forma que o ente aparece no mundo – respondendo às questões abertas acima – é o que permitirá reposicionar uma nova compreensão da *fenomenalidade dos fenômenos* e, com ela, o sentido de uma fenomenologia *negativa*.

3 O MÉTODO DE UMA FENOMENOLOGIA NEGATIVA

Se Fink, na esteira da consideração do ser em seu aspecto o mais abstrato, indeterminado e simples, já evocada por Hegel e também por Heidegger, está igualmente ciente da impossibilidade de se perguntar diretamente pelo ser – o que leva Heidegger, em *Ser e tempo*, a perguntar-se, antes, pelo *sentido* do ser, e endereçar a pergunta ao ente que somos nós –, ele também deve se valer de um recurso através do qual o ser deve poder *vir à luz*. Mas diferentemente de Heidegger, Fink não interroga o ente que nós mesmos somos, mas dirige a pergunta à aparição (*Erscheinung*) mesma do ente, das coisas que são à medida que são e que compõem o campo de forças de um devir num mundo que é igualmente o campo de forças de uma situação espaço-temporal. É justamente “porque o ser se aninha no ente enquanto movimento subjacente, enquanto vórtice do aparecer, enquanto o ascender e o desaparecer das coisas finitas, é a filosofia essencialmente um ‘caminho’: um caminho de etapas e contradições.” (FINK, 1970, p. 38). Ora, argumenta ainda Fink, “O aparecer do ser é a razão pela qual existe o ente” (FINK, 1970, p. 79), então é justamente na interrogação do ente, do aparecer do ente, que o aparecer do ser pode ser *experimentado*. Mas como a filosofia, enquanto caminho através do qual o ser se manifesta, pode possibilitar a experiência do ser enquanto seu vir à luz (*phainomena*) no aparecer mesmo do ente? Qual o caminho que faz da filosofia o caminho rumo à experiência ontológica?¹⁰

É no reposicionamento metodológico da fenomenologia – não mais pensada como fundamentação rigorosa e propedêutica às ciências, livre de todo e qualquer pressuposto a fim de atuar como pressuposto a toda pretensão científica do conhecimento, concepção husserliana da fenomenologia que Fink já recusava em sua tese inaugural de 1929 (FINK, 2019) – que Fink reencontra, no segundo momento de seu pensamento, aqui tematizado, o fio da meada do projeto fenomenológico de juventude de revisão metodológica da fenomenologia, o qual o levaria à proposição de uma *IV. Meditação Cartesiana* (1932) inteiramente dedicada à doutrina do método fenomenológico. Não por acaso, este trabalho ficou conhecido como a *fenomenologia da fenomenologia* (FINK, 1988; LUFT, 2002). Ora, é precisamente na Introdução a *Presentificação e imagem* (FINK [1929], 2019) que encontramos os princípios norteadores do reposicionamento que, fortemente inspirado por *Ser e tempo* e todavia crítico a ele, por um lado incorpora o ponto de partida da *situação mundana*, através do qual Fink vai reinsertar o mundo na dinâmica das análises intencionais da consciência – mundo este que a metodologia husserliana de início dos anos 1920 tinha colocado fora de

10 Que é também, pela inseparabilidade dos transcendentais, uma experiência *cosmológica* – referida ao mundo pensado como cosmos. No presente trabalho, no entanto, privilegio o problema ontológico, referido ao transcendental *ser*.

circuito com a operação de suspensão de sua tese geral (cf. HUSSERL, 1977) – e, por outro lado, postula que o interrogar da fenomenologia deve partir precisamente da pré-compreensão que temos deste mundo no qual irrevogavelmente existimos. O ponto de partida é, portanto, precisamente o desta compreensão imediata, confusa, pré-reflexiva, e todavia essencial para todo tipo de atuação prática no mundo. “Todo perguntar é o manter aberto de um horizonte tanto quanto de um panorama de possíveis respostas. O perguntar-se por... já pressupõe uma determinada pré-doação daquilo que está em questão na pergunta” (FINK, 2019, p. 27).

É justamente nessa pré-compreensão de ser que Fink localiza a função *transcendental* radicalmente simples e abstrata de ser: o *transcendental* ser, em sua radical simplicidade e indeterminidade, corresponde à ideia imediatamente presente no nosso modo de estar no mundo, chamada por Fink de “noção de ser” (*Seinsahnung*), e que embora nos permita agir praticamente no mundo e compreender vagamente o que significa para algo ‘existir’, não é suficiente para responder ao enigma da existência e à questão pelo ser.

A relação do humano com o ser acontece, todavia, como a projeção da noção do ser em nossa existência finita. Esta noção dá o rumo a todo pensamento filosófico. Na esfera da noção de ser é que o movimento dos conceitos ontológicos se realiza. A filosofia adentra a vida humana apenas porque estamos, de antemão e de modo mais originário, atravessados pela noção de ser (*Seinsahnung*). (FINK, 1970, p. 18).

43

Diante do ser como noção pré-reflexiva, imediatamente disponível e radicalmente simples que torna possível uma experiência prática do mundo no qual existimos, a filosofia deve se compreender como o caminho de sua problematização, i.e., como o colocar em movimento da noção indeterminada e simples que nos acompanha de modo todavia não tematizado. A filosofia deve, portanto, *tematizar* as noções que trazemos e incorporamos a toda experiência pré-reflexiva como sua condição (FINK, 1977b). Colocar em movimento ou, ainda, *tematizar* a noção indeterminada de ser significa, por sua vez, mediar a experiência confusa e imediata pelas vias do pensamento. Essa mediação – que evoca, por sua vez, a essência expressa pelo conceito hegeliano de *experiência* (FINK, 1977a) – é o caminho, próprio ao percurso da filosofia, através do qual a borda abstrata e indeterminada do ser como *noção de ser* se sobrepõe e se reúne à borda concreta e radicalmente determinada no ser como *devoir*. O caminho da reflexão filosófica põe a noção de ser em movimento de modo a desdobrá-la, a mediá-la, até que ela revele sua natureza de fluxo radical. O aspecto radicalmente concreto de ser coincide, afinal, com o aspecto radicalmente abstrato presente desde o início. O caminho que os faz coincidir à medida da mediação do imediato é a filosofia. O caminho que transforma a experiência imediata do ser indeterminado no vir à luz do ser radicalmente determinado é, portanto, a

fenomenologia: a tarefa de uma fenomenologia é, portanto, a de *trazer à luz* a experiência do ser em sua mediação e movimento.¹¹

Nesse ponto, é notório que a compreensão do propósito do caminho – e da determinação metodológica – que configura o caminhar próprio à investigação fenomenológica permaneceu, no segundo momento do pensamento de Fink, inalterada em relação às formulações de juventude. E se a influência de Heidegger e *Ser e tempo* foi decisiva à época de juventude, instaurada no cerne de uma reconstrução metodológica que pudesse preservar a fenomenologia do danoso “equivoco filosófico” causado pela “radicalização explícita do problema enquanto tal” de modo a “farejar a confusão e a obscuridade que residem nas ‘próprias coisas’” e, assim, que pudesse preservar a fenomenologia de se firmar como uma solução “alinhada ao ponto de se tornar um clichê” (FINK, 2019, p. 27), é desta mesma forma que ela ecoa no pensamento do pós-guerra de Fink. Com Heidegger e seu reposicionamento da fenomenologia do cenário ontológico é que se tornou claro, a Fink o fato de que as “coisas elas mesmas não estão sempre e imediatamente presentes e previamente dadas de modo acabado, mas só se pode compreender o que são as ‘próprias coisas’ a partir de uma perspectiva temática” (FINK, 2019, p. 27). Se este programa fenomenológico data de 1929, é curioso notar que o incômodo dirigido ao imperativo do “voltar-se às coisas mesmas” perdurou praticamente intacto ao longo dos anos. Antes como agora, prevalece a constatação de que a “coisa mesma” não deve ser insistentemente interpretada enquanto dado, imediato, intuitivo. A coisa imediatamente dada, disponível à percepção e atualmente percebida serviu de “protótipo metodológico àquilo que vale como a ‘coisa mesma’” (FINK, 1976, p. 143).

44

Talvez tenha se tornado questionável o que entendemos por “fenomenologia” ou por “interpretação”... As coisas mesmas, e apenas elas nos dizem respeito – e assim a cada um de nós, na medida em que nos esforçamos para compreender nossa existência (*Dasein*). [...] Queremos interrogar e perseguir as coisas mesmas. Mas será que sabemos o que é isso – a coisa mesma? Onde e quando há ‘coisas’ e ‘fatos’? (FINK, 1977a, p. 4).

A pergunta, portanto, pelo que são as “coisas mesmas” – por sua fenomenalidade – é o que deve guiar o caminho da fenomenologia. Mas se não estamos à busca do mero aparecer do ente da coisa atualmente percebida, mas o vir à luz do ser no aparecer do ente, qual deve ser a *fenomenalidade* a ser buscada nos fenômenos, naquilo que efetivamente aparece?

4 REPOSICIONANDO A FENOMENALIDADE DOS FENÔMENOS – O SENTIDO DE UMA FENOMENOLOGIA NEGATIVA

¹¹ Essa argumentação é apresentada detalhadamente no curso em que propõe uma *interpretação fenomenológica da Fenomenologia do Espírito* de Hegel (FINK, 1977a). Nesse sentido é que Fink apresenta o intuito de um projeto fenomenológico.

Se voltamos à afirmação de Fink segundo a qual “o aparecer do ser é a razão pela qual existe o ente” (FINK, 1970, p. 79), podemos não apenas antever o fato de que é no ente e no seu aparecer que devemos buscar pelo vir à luz do ser, mas igualmente de que se estabelece entre eles uma relação consecutiva, afinal o ente *existe em função do ser*. Como entender essa relação? Fink nos responde ao dizer que o aparecer e o tão insistentemente desprestigiado reino da aparência são o *meio* absoluto através do qual o ser (e o mundo) encontram sua mediação (FINK, 1970). Nessa lógica, podemos supor que o ser, enquanto ponto de partida, enquanto *ideia* indefinida e abstrata, corresponde ao ser sem nenhum grau de mediação, ao passo que o ser enquanto ponto de chegada o “colocar em movimento” da fenomenologia, enquanto *devoir* e pura concretude é, por sua vez, o grau máximo da mediação. E o meio através do qual essa mediação pode ser feita é precisamente o ente, aquilo que é na medida em que se deixa apreender em sua individuação e em sua identidade consigo mesma. Nesse sentido, pode-se dizer que a existência do ente se deve à negação do ser enquanto negação do puro estado de imediaticidade e indeterminação. Ao existir enquanto algo que ocupa um determinado espaço e um determinado intervalo temporal, o ente só é enquanto determinação. Mas então, invertendo o raciocínio, podemos formular: se o ente nega o ser de modo a vir-a-ser, a existir efetivamente, então o ser se conserva no ente enquanto aquilo que foi negado, aquilo que saiu de si e tornou-se o oposto de si para que, finalmente, do ponto de alienação de si, possa voltar a si, pelas sucessivas mediações, de modo a experimentar de uma perspectiva mediatizada, aquilo que apenas de modo confuso estava presente desde o início. O ser está, portanto, conservado no ente enquanto sua negação. Mas não no ente *tout court*. Fink é bastante claro a esse respeito: “a absoluta mediação do ente no meio absoluto do aparecer do ente: o ente aparece” (FINK, 1970, p. 122). Dizer que o ente “aparece” significa, na arquitetura dos transcendentais, dizer que o ente ocupa um determinado espaço e um determinado tempo no agora do mundo.¹² Quando o ente é no “agora do mundo” (FINK, 1970, 1957), ele “aparece”. E apenas nesse aparecer, que tem a duração de um instante do agora, de um acontecer espaço-temporal, é que o ser vem à luz. Assim, o ser se *manifesta* na aparição do ente apenas na medida em que se *ausenta*, se *retira*.

Dizer que o meio no qual a mediação ou a relação de mediação entre ser e ente acontece é a aparição do ente enquanto “meio absoluto” (FINK, 1970, p.118) significa reconhecer que esse meio no qual ser e mundo se encontram enquanto a existência que nega o ser na medida em que habita o aqui e agora como negação do mundo se estabelece como um campo de forças:

12 A argumentação relativa ao transcendental ‘mundo’, deixada aqui de lado, tem semelhanças com a relativa ao ‘ser’ à medida que concebe igualmente dois extremos do abstrato-concreto. Se o extremo abstrato se refere ao mundo como grandeza cósmica inapreensível, o extremo concreto concebe o mundo como razão de toda existência na medida em que oferece um ‘agora’ de espaço e tempo a ser habitado pela existência. Nesse sentido, Fink concebe o movimento do sair de si (do negar-se) do mundo como aquilo que “concede espaço” (*Raumgebende* e “deixa tempo” (*Zeitlassende*) à existência. É quando o ente, enquanto retirada do ser, aparece na retirada do mundo (agora) é que a “verdade” (terceiro transcendental) se realiza como evento cósmico. Essa nota tem apenas o propósito de amarrar a ideia do “aparecer” do ser à argumentação da inseparabilidade dos transcendentais.

O evento fundamental do aparecer se retira e se esquivava à doação intuitiva, que por sua vez não é de todo “original”, mas é apenas e essencialmente enquanto atraso em relação àquilo que acontece no fundamento do aparecer. [...] O foco na “autodoação” é um sinal de que o “clarão ontológico” que se realiza no fundamento do ser, cuja “posição” [Setzung] não pode ser consumada dóxico-tematicamente e tampouco enquanto “produção sintética”, necessariamente escapa ao fenomenólogo. (VAN KERCKHOVEN, 2010, p. 123.)

Esse vir à luz do ser não pode ser conceitualmente apreendido, mas tem o caráter de uma epifania, de um relâmpago que, por uma mínima fração de segundos, ilumina tudo aquilo que conhecemos sob um escuro abissal, para no instante seguinte nos condenar novamente à escuridão mais profunda (FINK-HEIDEGGER, 1986). Essa alumião epifânico é a experiência, possível apenas às crianças e aos artistas no veredicto de Nietzsche, e que Fink foi de Kant (FINK, 1990) a Hegel (1977a) no intuito de expressar conceitualmente enquanto *experiência ontológica*, a experiência na qual um clarão fulminante ilumina, por um instante, a totalidade à qual podemos apenas ansiar, mas jamais nos apoderar, condenados que estamos aos limites do *medial*, da mediação e da medialidade inesgotável, irredimível. Essa experiência, que é do ser (e do ser no mundo enquanto acontecimento cósmico da verdade) – a experiência ontológica, nada mais é que o caminho de mediação da experiência do ser, que tem seu ponto de partida na pré-compreensão indeterminada do que significa *ser*, enquanto “noção de ser”, e procede de modo a tematizá-la, a problematizá-la e a colocá-la em movimento. Este caminho consiste, por outro lado, na superação da imediatividade que nos aprisiona à orientação natural, à qual Fink caracteriza como “aprisionamento no mundo” (*Weltbefangenheit* – FINK, 1988), i.e., na superação da ingenuidade que caracteriza o início da atitude filosófica, identificada à orientação fenomenológica.

Buscar o vir à luz do ser para além do olhar aprisionado às urgências e demandas imediatas da existência mundana é reconhecer que a fenomenalidade capaz de expandir os horizontes finitos da nossa experiência não pode se limitar à fenomenalidade do que está atualmente dado à percepção – como se as coisas mesmas estivessem imediatamente disponíveis à intuição sensível. Nesse sentido, a reflexão filosófico-fenomenológica que se compreende como “superação da ingenuidade”, que determina nosso modo de ser e de experimentar ser e mundo na imediatividade da nossa existência, pode ser também concebida como a mediação da fenomenalidade do ente, que então supera a forma da aparência imediata dos entes tal como são dados à experiência igualmente imediata, de modo a fazer aparecer, nessa mediação, uma outra fenomenalidade, que por sua vez ‘aparece’ de uma maneira inteiramente distinta. A fenomenalidade de que deve se ocupar a fenomenologia ainda possível, ciente da urgência de marchar contra os pilares ruídos da tradição metafísica, é precisamente aquela que se recusa à doação imediata, sensível, intuitiva, mas que só se revela ao fim de um percurso que constrói a experiência enquanto experiência do ser ao mesmo tempo em que recusa a tendência sintetizante, identificatória e

amortizante do campo de tensões no qual o ser pode se manifestar. A paradoxalidade que caracteriza a experiência ontológica como a experiência que pode apenas fazer borda a tudo que se deixa apreender e apropriar conceitualmente recebeu de Nietzsche sua formulação mais poética na contraposição trágica dos impulsos apolíneo e dionisíaco, e na epifania do momento em que o solo dionisíaco primordial do fluxo moralmente inimputável do ser se lança ao reino das formas individuais, da aparência, e, assim, “fala a língua de Apolo, [e, assim] Apolo igualmente fala a língua de Dionísio.” (FINK, 1960, p. 26). A interpenetração de Dionísio e Apolo fundam o tecido do qual se nutre a tragédia antiga, mas no qual se espelha a própria valência do ser como “representação apolínea do Dionisíaco”. Apenas uma experiência capaz de fazer surgir essa tensão entre ser e devir, entre ente e ser do ente, é capaz de experimentar – como os artistas e as crianças – o ser enquanto campo de forças que a tendência tantalídea das epistemologias tradicionais tenta a todo custo amortizar, redimir, mas para o qual, em verdade, como nos legou a sabedoria trágica, “não há redenção possível” (FINK, 1960, 1970, 1977a-b).

REFERÊNCIAS

- BIEMEL, W. Schlußwort. In: *Eugen-Fink-Symposion Freiburg 1985*. Freiburg: Pädagogische Hochschule, 1987.
- COLI, A. L. Notas sobre o projeto da fenomenologia meôntica de Eugen Fink. In: *Phenomenology, Humanities and Sciences*. Curitiba, vol. 1-3, 2020, p. 423-435.
- _____. GIUBILATO, G. J. Fink e Nietzsche: os descaminhos da metafísica ocidental e as veredas de uma contrametafísica. In: *Nietzsche em diálogo: uma homenagem ao filósofo italiano Gianni Vattimo*. São Paulo: Recriar, 2021 (no prelo).
- ALMEIDA, G. A. *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*. Haag: Martinus Nijhoff, 1972.
- FINK, E. *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*. Haag: Martinus Nijhoff, 1957.
- _____. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960.
- _____. *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomens-Begriffs*. Haag: Martinus Nijhoff, 1970.
- _____. *Nähe und Distanz: phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg: Karl Alber, 1976.
- _____. *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg/Munich: Karl Alber, 1977a.
- _____. *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977b.
- _____. Nietzsche's neue Welterfahrung. In: Guzzoni (Org.) *90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*. Königstein: Hain, 1979.
- _____. *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985.
- _____.; HEIDEGGER, M., Heraklit. In: *Gesamtausgabe* Bd. 15 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976 – Seminare. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.
- _____. *VI. Cartesianische Meditation. Teil I*. Dordrecht: Springer, 1988.
- _____. *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.
- _____. EFGA Bd. 3. *Phänomenologische Werkstatt* Vol. 3/1 e 3/2. Freiburg/Munich: Karl Alber, 2006; 2008.

- _____. *Presentificação e Imagem*. Contribuições a uma fenomenologia da irrealidade. Trad. Anna Luiza Coli. Londrina: EDUEL, 2019.
- _____. Sobre o problema da experiência ontológica. Trad. Coli-Weber-Giubilato. In: *Phenomenology, Humanities and Sciences*. Curitiba, vol. 1, n. 1, 2020a.
- _____. A metafísica nietzschiana do jogo. Trad. Coli-Weber-Giubilato. In: *Dossiê Eugen Fink. Phenomenology, Humanities and Sciences*. Curitiba, vol. 1, n.3, 2020b.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas/Petrópolis: Unicamp/Vozes, 2012.
- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*. 2. Ed. Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Haag: Nijhoff, 1977.
- HILT, A; NIELSEN, C. (Org.) *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt bei Eugen Fink*. Freiburg/Munich: Karl Alber, 2005.
- LAZZARI, R. *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*. Milano: FrancoAngeli, 2009.
- _____. Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft* bei Eugen Fink. In: *Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks* (Org.) Cathrin Nielsen e Hans Rainer Sepp. Freiburg/Munich: Karl Alber, 2011, p. 38-56.
- _____. Nachwort des Herausgebers. In: FINK, E. *Sein und Endlichkeit*. EFGA Vol. 5/2. Freiburg/Munich: Karl Alber, 2016.
- LUFT, S. *Phänomenologie der Phänomenologie*. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink. Dordrecht, Boston, London: Kluwer, 2002.
- PARMÊNIDES. *Da natureza*. Trad. José Gabriel Santos. São Paulo: Loyola, 2002.
- RICHIR, M. Tempo, espaço e mundo no jovem Fink. Trad. Coli-Weber-Giubilato. In: *Dossiê Eugen Fink. Phenomenology, Humanities and Sciences*. Curitiba, vol. 1, n.3, 2020.
- VAN BREDA, H. L. Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Ano 67, N. 4, 1962, p. 410-430.
- VAN KERCKHOVEN, G. Vorfagen zum Phänomen-Begriff bei Eugen Fink“. In: *Konzepte des Phänomenalen: Heinrich Barth – Eugen Fink – Jan Patocka*. Sepp-Widermuth (Org.) Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 113-129, 2010.

Submetido: 10 de setembro de 2021

Aceito: 09 de outubro de 2021