

Os transcendentais e Nietzsche na aurora da cosmologia de Eugen Fink

*The transcendental and Nietzsche at the dawn of
Eugen Fink's cosmology
Los transcendentales y Nietzsche en los albores de la
cosmología de Eugen Fink*

DOI:10.18226/21784612.v28.e023026

José Fernandes Weber¹

Resumo: O objetivo deste artigo é mostrar que a interpretação que Eugen Fink faz do pensamento de Nietzsche está profundamente marcada pela sua compreensão da filosofia a partir do problema dos transcendentais. Em um primeiro momento, é discutida a possibilidade de apropriação da filosofia de Nietzsche pela fenomenologia; posteriormente são apontados os distintos momentos de apropriação de Nietzsche por Fink; na sequência são apresentadas considerações gerais sobre os transcendentais em Fink; e, num último momento, é exposta a tese de Fink, de acordo com a qual a crítica nietzscheana à metafísica repousa em uma compreensão metafísica de ser.

Palavras-chaves: Eugen Fink. Friedrich Nietzsche. Transcendentais. Mundo. Metafísica.

Abstract: The purpose of this article is to show that Eugen Fink's interpretation of Nietzsche's thought is deeply marked by his understanding of philosophy starting from the problem of the transcendentals. In a first moment, the possibility of appropriation of Nietzsche's philosophy by phenomenology is discussed; then, the different moments of appropriation of Nietzsche by Fink are pointed out; then, general considerations about the transcendental in Fink are presented; and, in a last moment, Fink's thesis according to which the Nietzschean critique of metaphysics rests on a metaphysical understanding of being is exposed.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8402-7224>. Email: jweber@uel.br. Pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq/Brasil, por meio da concessão de Bolsa de Pós-Doutorado Sênior (Processo: 101957/2022-0), desenvolvida como Estágio de Pós-Doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) supervisionada pelo Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal e Bolsa de Produtividade em Pesquisa, nível 2 (Processo: 313373/2021-3).

Keywords: Eugen Fink. Friedrich Nietzsche. Transcendentals. World. Metaphysics.

Resumen: El objetivo de este artículo es mostrar que la interpretación que Eugen Fink hace del pensamiento de Nietzsche está profundamente marcada por su concepción de la filosofía a partir del problema de los trascendentales. En un primer momento, se discute la posibilidad de apropiación de la filosofía de Nietzsche por parte de la fenomenología; a continuación, se señalan los diferentes momentos de apropiación de Nietzsche por parte de Fink; después, se presentan consideraciones generales sobre lo trascendental en Fink; y, en un último momento, se expone la tesis de Fink según la cual la crítica nietzscheana de la metafísica descansa en una comprensión metafísica del ser.

Palabras clave: Eugen Fink. Friedrich Nietzsche. Transcendentales. Mundo. Metafísica.

Ivan Blecha, no artigo *Nietzsche in der Tchechischen Phänomenologie – Patočka und die Frage nach dem Sinn*, em que explora a presença de Nietzsche na fenomenologia tchecha, após constatar a pouca atenção dispensada por Patočka a Nietzsche, sentenciamos:

Até onde sei, também Husserl praticamente não deu atenção a Nietzsche, e é possível sustentar a impressão de que a filosofia de Nietzsche não tem utilidade alguma para a fenomenologia. É verdade que Martin Heidegger lidou com Nietzsche minuciosamente e que o confronto com Nietzsche teve uma influência significativa no desenvolvimento do seu pensamento. Porém, nesse caso não estamos mais lidando com a fenomenologia “pura” da concepção de Husserl, mas sim com um confronto com a metafísica e com suas peripécias históricas, que, de acordo com Heidegger, encontraram sua conclusão no conceito de vontade de poder (BLECHA, 2007, p. 493).

Assim, Nietzsche nada teria a ver com a fenomenologia, ao menos, não com a fenomenologia em seu sentido puro, expressa na centralidade das noções de subjetividade transcendental, intencionalidade e temporalidade da consciência, *epoché*/redução, intersubjetividade, mundo e a priori universal da correlação. E mesmo conceitos como corpo, crise/nihilismo, centrais à fenomenologia, mas também decisivos em Nietzsche, não remeteriam a um possível influxo de Nietzsche na tradição fenomenológica, haja visto terem

sido constituídos a partir de um horizonte de problemas e referências em que Nietzsche não desempenhou posição de destaque algum. Por fim, o argumento de Blecha parece adquirir maior consistência na medida em que não nega a presença de Nietzsche no pensamento de alguns fenomenólogos, apenas indica que o vínculo não se dá em torno de temas e problemas genuinamente fenomenológicos. Por este motivo, a disjunção entre Nietzsche e a fenomenologia pura se intensificaria: não apenas Nietzsche não seria uma fonte para a constituição da fenomenologia no seu sentido puro, como também, e mais ainda, sua presença no pensamento de alguns fenomenólogos representaria um sinal de abandono do solo genuíno de motivações da fenomenologia em seu sentido puro. A centralidade de Nietzsche expressaria ao mesmo tempo um ponto de ruptura e um signo de identificação: quanto mais próximo de Nietzsche e mais sujeito à sua influência, mais distante das orientações de uma fenomenologia pura.

Se a argumentação de Blecha é correta ao destacar o fato de que Nietzsche não é uma “fonte” ou “referência” para a criação dos conceitos clássicos da fenomenologia de Husserl acima apontados (e quem defenderia o contrário?), ela perde, contudo, seu poder de convencimento quando confrontada, tanto com a ideia de que Nietzsche seria “inutilizável” para a fenomenologia, quanto com a possibilidade de uma incorporação produtiva do pensamento nietzscheano à uma consideração fenomenológica do conceito de mundo, na medida em que esta consideração permite, não apenas apreender um solo frutífero comum de aproximação entre Nietzsche e a fenomenologia, mas, mais do que isso, permite identificar a insuficiência daquela disjunção sugerida por Blecha. A crítica à metafísica, motivada pela influência de Nietzsche naqueles fenomenólogos que não se mantêm fiéis à “orientação fenomenológica genuína”, não expressa um desvio de rota da fenomenologia, e sim, um prolongamento e uma intensificação de um dos conceitos mais importantes da fenomenologia pura, qual seja, o conceito de mundo. Se aceitarmos a célebre caracterização da fenomenologia, apresentada por Paul Ricoeur em *Na escola da fenomenologia*, de acordo com a qual

Ainda que a fenomenologia no sentido lato seja a soma da obra husserliana e das heresias que nasceram de Husserl,

é também a soma das variações do próprio Husserl e, de modo particular, a soma das descrições propriamente fenomenológicas e das interpretações filosóficas pelas quais reflete e sistematiza o método (RICOEUR, 2009, pp. 08-09).

Então, seria preciso complementar dizendo que “a fenomenologia no seu sentido genuíno”, não apenas não se reduz à fenomenologia no sentido conferido por Husserl a este termo, portanto, não constitui o todo da fenomenologia, como também, que as heresias não são totalmente estranhas à própria obra de Husserl, na medida em que resultam de uma incorporação crítica e de uma radicalização das “variações do próprio Husserl”, e que, a esse respeito, Nietzsche pode ser considerado uma referência central para a constituição de uma feição da fenomenologia que, desviante do seu sentido inicial, encontra na recolocação do problema do mundo, o ponto meridiano de contato destas duas linhas a princípio tão divergentes do pensamento. Ou seja, dar atenção ao problema fenomenológico do mundo permite acompanhar a constituição da fenomenologia pós-husserliana como uma resposta crítica ao ponto de partida transcendental do próprio Husserl, e com isso, a uma reavaliação do que seria a fenomenologia no seu sentido “puro”. Complementarmente, também possibilita identificar em Nietzsche uma referência pré-fenomenológica na qual a noção de mundo desempenha uma função decisiva para a crítica de qualquer fundamento transcendental, não porque Nietzsche teria sido uma fonte para a constituição dos temas e orientações da fenomenologia de Husserl, e sim, porque em seu pensamento a crítica à metafísica e à forma substancial de sujeito são partes de um mesmo movimento que consiste na reabilitação do problema filosófico do mundo. Se há, como quer Novotny (2021), um *cosmological turn* na fenomenologia, Eugen Fink é um autor incontornável para abordar estes problemas, pois, ao mesmo tempo em que identificou seu esforço filosófico com a criação de uma filosofia cosmológica, também concedeu a Nietzsche uma posição central em sua crítica ao “esquecimento do mundo”. Portanto, na filosofia de Fink, encontra-se o caso mais emblemático do cruzamento entre as linhas da fenomenologia de Husserl e da filosofia de Nietzsche e o problema filosófico do mundo. Às inevitáveis tensões resultantes deste cruzamento, somam-se as difíceis questões inerentes à abordagem

da singularidade de uma vida filosófica e do posicionamento de Nietzsche na história da metafísica. Tudo isso permite sustentar uma interpretação fortemente distinta daquela apresentada por Blecha na passagem acima destacada: Nietzsche pode, sim, ser “utilizado” na fenomenologia e de um modo em que a crítica à metafísica figura, não como um elemento externo aos problemas fenomenológicos, e sim como um dos tópicos mais importantes da reabilitação filosófica do mundo.

A presença de Nietzsche no pensamento de Eugen Fink

Desde suas primeiras anotações do início da década de 1930, quando trabalhava diariamente como assistente de Husserl, até o final da sua vida, Fink manteve um diálogo contínuo e intenso com a filosofia de Nietzsche, manifesto, seja na gradativa irrupção de Nietzsche – documentada em suas anotações de trabalho da década 1930 – como um horizonte crítico persistente e incontornável na constituição dos problemas diretores do seu próprio pensamento; seja num envolvimento mais direto com a sua obra – documentada em seus cursos e escritos dedicados diretamente à filosofia de Nietzsche; ou ainda, expresso mais indiretamente, por meio da citação de passagens de sua obra em momentos cruciais dos seus cursos, dedicados tanto a temas clássicos da metafísica e da ontologia, quanto a temas ligados aos problemas da pedagogia, da formação, da ética, da sociabilidade.

Em termos esquemáticos, este diálogo poderia ser assim apresentado:

Nietzsche na década de 1930

Os quatro volumes que compõem a parte 3 da edição da Eugen Fink Gesamtausgabe, intitulada *Phänomenologische Werkstatt*, reúnem textos que abarcam o arco temporal de 1927 a 1941. Manifestação de um verdadeiro *Ateliê fenomenológico*, compreendem notas de leituras, anotações de estudo para projetos a serem desenvolvidos futuramente, notas críticas às filosofias a cujo estudo se dedicava, desbravamento de horizontes temáticos a partir dos quais vislumbrava uma expansão do horizonte por vezes limitado da fenomenologia a partir do diálogo com a tradição filosófica. Em meio à massa de referências filosóficas da tradição

filosófica ocidental e da fenomenologia de Husserl e Heidegger, principalmente, a presença de Nietzsche se impõe gradativamente como a alternativa filosófica mais lúcida para pensar um caminho alternativo, tanto à tradição quanto à fenomenologia, para pensar o problema do mundo, que já nesta década é chamado de cosmológico. Na década de 1930, Nietzsche, jogo, vida, *patos*, filosofia são termos que compõem os rudimentos da sua filosofia cosmológica – que configura seus esforços “não mais fenomenológicos” – e compõem uma primeira aproximação à pergunta, diretiva desde o início do seu labor filosófico, qual seja: “o que é mundo”? No conjunto de manuscritos catalogados sob a rubrica Z-XXIII, datados de 1938, e que serão publicados proximamente no *Phänomenologische Werkstatt 3*², é possível ler: “1) ‘Jogo’ – como metáfora alcançada na interpretação nietzscheana para o ser da vida, para a ‘imagem prática do mundo’; que o filosofar não pode ser compreendido como uma categoria cultural, e sim, reabilitação da natureza do conceito de filosofia como paixão” (pp. 193-194). Nessa primeira aproximação, Nietzsche figura como o filósofo que impôs o desafio de repensar a filosofia a partir de um novo questionamento sobre o mundo. E o jogo seria a metáfora mais adequada para instaurar tal desafio.

A conferência *A metafísica nietzscheana do jogo* (1946)

A conferência *A metafísica nietzscheana do jogo*, seguida de arguição por uma comissão avaliadora, foi apresentada por Fink em

² Embora Nietzsche e o problema do jogo sejam referidos com certa constância nos volumes já publicados da *Phänomenologische Werkstatt* (vols. 3.1 e 3.2), a publicação dos volumes 3.3 e 3.4, prevista para o ano de 2023, abrirá um campo novo e inexplorado para a compreensão, tanto das dificuldades, das motivações e dos problemas inscritos na formação da filosofia cosmológica de Fink, quanto da centralidade da noção de jogo e da filosofia de Nietzsche para a identificação do mundo enquanto problema fundamental da filosofia. Na medida em que até agora se tinha acesso apenas a uma pequena parte dos textos escritos por Fink durante a década de 30, pairava uma névoa sobre a exata importância de Nietzsche no duplo movimento de afastamento de Fink da fenomenologia de Husserl e da constituição da sua filosofia cosmológica, que adquire publicidade justamente nas conferências *A metafísica nietzscheana do jogo* (1946) e *Sobre o problema da experiência ontológica* (1949). Estes dois volumes das suas *Obras completas* impõem três perguntas – aqui apenas indicadas, mas não enfrentadas, pois, dada sua amplitude e complexidade, demandam um tratamento específico, o que será feito em um artigo posterior –, quais sejam: 1. Quais as implicações de interpretar a filosofia de Nietzsche como uma “metafísica da vida”, tanto para a interpretação da filosofia de Nietzsche como um todo, quanto para a compreensão de uma nascente filosofia cosmológica em que Nietzsche e o problema do jogo desempenham uma posição central? 2. Quais aspectos do problema filosófico do mundo são expressos mais adequadamente a partir do problema da experiência ontológica? Ou seria o conceito de mundo, já na década de 1930, o horizonte primitivo a partir do qual o problema da experiência ontológica é pensado?

9 de março de 1946, como parte do processo para obtenção da livre docência (*Habilitation*) na *Faculdade de Filosofia da Universidade de Freiburg im Breisgau*, Alemanha. Os protocolos do concurso de livre docência exigiam que, além da conferência, seguida de arguição, fosse apresentada uma tese de habilitação, exigência cumprida por Fink com o depósito da *Sexta Meditação Cartesiana*. Embora o texto da *Sexta Meditação Cartesiana* tivesse sido escrito na década de 30, não proxivamente a 1946, e apresentasse um conjunto de reflexões, a princípio díspares se comparados aos problemas abordados na conferência, possuem pontos gerais de convergência, como será visto mais à frente neste artigo. A coexistência de Husserl e Nietzsche em seu labor filosófico manifesta uma rara liberdade de pensamento e permite ver 1946, ano em que Fink retoma suas atividades acadêmicas, como uma encruzilhada filosófica e existencial³, exemplarmente expresso tardiamente no título de um dos seus livros: *Nähe und Distanz*. Proximidade e distância, parece ter sido, não apenas uma maneira de esclarecer seu posicionamento frente ao passado, mas a revelação de um procedimento, sempre atual, de situar seu próprio pensamento frente ao filosofar.

A ideia a partir da qual Fink interpreta a filosofia de Nietzsche na conferência é simples, direta, num certo sentido, convencional, em outro, inovadora. No seu entender, há em Nietzsche uma teoria do ser, isto a torna metafísica (interpretação convencional), mas, esta compreensão do ser, é expressa como jogo (interpretação inovadora). Daí o título: *A metafísica nietzscheana do jogo*.

Preleções e escritos sobre Nietzsche na década de 1950

A década de 1950 é o período em que Fink se dedica de modo mais intensivo a Nietzsche. Em 1954 ministra a *Vorlesung Nietzsches Philosophie*, da qual resultará uma parte dos materiais incorporados ao seu trabalho mais amplo sobre Nietzsche, o livro *A filosofia de Nietzsche*, publicado em 1960. No semestre de inverno de 1959/60, ministra o curso *Interpretationen zu Nietzsches "Zarathustra"*. As interpretações sobre o Zarathustra apresentadas neste seminário também foram incorporadas ao livro sobre Nietzsche, de 1960,

³ Isto se afigura como a seta do cata-vento ("Galo dos Ventos"), em que um dos polos aponta para o passado fenomenológico (Husserl), ao passo que o outro indica a direção do porvir (Nietzsche). E o ponto de contato entre tais referências é justamente o problema do mundo: da constituição do mundo (na década de 30) e do destaque ao esquecimento do mundo (a partir de 1946).

particularmente, no capítulo III, dedicado justamente a uma análise de *Assim falou Zaratustra*. Juntamente com a palestra *A metafísica nietzscheana do jogo*, incorporada em parte ao Capítulo I do livro de 1960, estes materiais compõem o conjunto das reflexões de Fink sobre Nietzsche⁴. Os artigos *Vision des Menschen bei Nietzsche* (publicado em 1965), e *Nietzsches neue Welterfahrung (apresentado no famoso Colóquio Nietzsche hoje? de Cerisy-la-Salle, em julho de 1972)*, retomam interpretações já assentadas nos textos e seminários acima referidos, não chegando a avançar nenhuma nova interpretação.

O ponto mais enigmático da interpretação de Fink sobre Nietzsche aparece no Capítulo V de A filosofia de Nietzsche, intitulado *A relação e Nietzsche com a metafísica enquanto catividade e libertação*, em que é possível ler:

[...] continua *em aberto* a questão de saber se Nietzsche, na intenção fundamental da sua maneira de *pensar o mundo*, não ultrapassou já o plano ontológico dos problemas da metafísica. Uma origem não metafísica de uma filosofia cosmológica encontra-se na sua ideia de <<jogo>>” (FINK, 1988, p. 203).

Enigmático porque, apesar de o problema da experiência ontológica e dos transcendentais continuar operante na interpretação de Nietzsche, Fink identifica na ideia nietzscheana de jogo, uma origem não metafísica de uma filosofia cosmológica. Também enigmático por ser o único momento em que Fink se separa das interpretações metafísicas do pensamento de Nietzsche. Por fim, enigmático porque o próprio Fink não desenvolve esta intuição nos seus escritos sobre Nietzsche. Fica como um enigma a decifrar⁵.

As referências a Nietzsche nos cursos (1946-1975):

Desde *Einleitung in die Philosophie* (1946), que marca o início da atividade docente de Fink como professor na Faculdade de Educação da Universidade de Freiburg, Nietzsche se mantém como

⁴ A totalidade dos escritos de Fink sobre Nietzsche aqui indicados, além de protocolos dos Seminários dedicados à sua filosofia, serão publicados, porém, ainda sem data prevista para a publicação, no Vol. 15 da *Eugen Fink Gesamtausgabe*.

⁵ Tanto as implicações desta afirmação de Fink na interpretação do conjunto da filosofia de Nietzsche, quanto as implicações desta ideia para a própria filosofia cosmológica de Fink, serão desenvolvidas em artigos futuros.

uma presença discreta, embora constante em seus cursos. Com exceção dos dois cursos acima mencionados, do livro resultante do curso de 1954 e dos dois artigos, Nietzsche não recebeu um tratamento tão destacado, se comparado ao envolvimento de Fink com Kant, Hegel, Heidegger e Heráclito, aos quais dedicou cursos seguidamente por vários anos. Apesar disso, Fink inseriu-o pontualmente em todos seus cursos, seja como aliado na crítica à metafísica, seja como alvo das críticas derivadas das suas próprias concepções filosóficas. Ou seja, Nietzsche opera como um desafio incontornável: ora como aliado, ora como alvo.

Apesar das diferenças de enfoque, de modos de expressão e de alcance das análises, presentes de modo distinto em notas de trabalho, nos cursos, nos artigos e nos livros, é comum ao diálogo de Fink com Nietzsche nestes distintos momentos, considerar o envolvimento com o autor de Zarathustra, não como um fim em si mesmo, e sim como uma mediação produtiva e incontornável para pensar problemas que não podem prescindir de uma aliança com Nietzsche. Este filósofo não apenas abriu a Fink a visão para a interconexão dos problemas do jogo e do mundo, mas também, e na mesma intensidade, foi o filósofo que repôs, como uma e mesma questão, o questionamento filosófico sobre o que são, filosofia e pensamento, no que consiste uma vida filosófica.

Dos quatro “momentos” da aproximação de Fink a Nietzsche, neste artigo será dada atenção ao problema da experiência ontológica e às considerações de Fink sobre a compreensão nietzscheana da metafísica e a presença de uma metafísica em Nietzsche, tal como apresentado na primeira parte da conferência *A metafísica nietzscheana do jogo*. Num primeiro momento, serão apresentadas algumas referências ao problema dos transcendentais, destacando os elementos gerais da compreensão de filosofia de Fink desde a qual ele concebe a filosofia de Nietzsche como a expressão de uma nova experiência ontológica; em seguida, será dado destaque aos pressupostos ontológicos da interpretação finkeana de Nietzsche e que o leva a identificar em Nietzsche uma compreensão de ser fundante de seu pensamento.

Os “transcendentais” como horizonte do pensamento de Fink e de sua interpretação de Nietzsche

Entre 30 de março e 09 de abril de 1949 ocorreu, em Mendoza, Argentina, o *I Congresso Nacional de Filosofia*⁶. Evento de enorme amplitude, teve entre seus convidados europeus, apenas para citar alguns, Hans-Georg Gadamer, Nicolai Hertmann, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Gaston Berger, Gabriel Marcel, Karl Löwith, Jean Hyppolite, Luigi Pareyson, Gaston Berger, Nicola Abbagnano, Ludwig Klages, Louis Lavelle e Eugen Fink⁷.

Neste evento – de suma importância para os alemães, pois além de ter sido o primeiro convite oficial feito a um grupo de intelectuais alemães após o fim da segunda guerra, também foi lhes facultado apresentar suas conferências em língua alemã – Fink apresentou⁸ a conferência *Sobre o problema da experiência ontológica*⁹, um texto seminal que expressa uma orientação persistente em seu pensamento: conceber a filosofia a partir dos transcendentais Ser, Verdade, Mundo e Deus¹⁰.

⁶ Na Biblioteca digital/UNCUYO (<https://bdigital.uncu.edu.ar/11831>) é possível acessar as atas completas do Congresso com os textos apresentados na íntegra, acompanhados de tradução para o espanhol de textos de convidados estrangeiros. O resumo do projeto do Congresso é apresentado da seguinte maneira: “En diciembre de 1947 la Universidad Nacional de Cuyo convocó el Primer Congreso Argentino de Filosofía, «con participación de todos los países hispanohablantes». El 20 de abril de 1948 el Presidente de la Nación Argentina, Juan Domingo Perón, decretó la nacionalización del Congreso, que pasó a denominarse Primer Congreso Nacional de Filosofía. Se celebró en Mendoza, del 30 de marzo al 9 de abril de 1949, y representa un hito imprescindible para entender la consolidación ideológica hispánica de la segunda mitad del siglo XX”.

⁷ A lista completa dos convidados estrangeiros, autores de comunicações, pode ser conferida no volume I das Atas do Congresso, entre as páginas 23 e 39. O nome de Fink consta na página 25. Cf. <https://bdigital.uncu.edu.ar/11831>

⁸ Embora não tenha sido possível identificar a data precisa da apresentação de Fink, ela deve ter ocorrido em uma das três datas seguintes: 31 de março, 01 ou 02 de abril, visto que nestas datas foram apresentadas as *Sesiones particulares: metafísica*, nas quais Fink estava inscrito. O texto em alemão, seguido da tradução para o espanhol, encontra-se publicado nas Atas do Congresso, entre as páginas 733 e 747. Cf. <https://bdigital.uncu.edu.ar/11831>

⁹ Uma amostra do que constitui a noção de experiência ontológica é apresentado justamente no breve texto da conferência *Sobre o problema da experiência ontológica*. Já no semestre de inverno de 1950/51, Fink dedicou ao problema um curso intitulado *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*.

¹⁰ Os transcendentais (“*On – hen – agathon – alethes*”, “o ente – o uno – o bom – o verdadeiro”) são propriedades ou atributos que vão além (transcendem) das divisões categoriais e dos conceitos e possuem importância decisiva no pensamento de Fink. Ainda assim, o transcendental *agathon* (o bom) não recebeu sua atenção, senão crítica, devido ao fato de ter se constituído como o *locus* de fundamentação de uma *espite me theologiké*, a partir de cujas operações se aprofundou o esquecimento do mundo.

O ponto de partida da filosofia é a constatação de que já sabemos, previamente à experiência, o que é ente, visto que isto é a condição para experimentar coisas, animais, plantas, humanos. Possuímos um saber obscuro, não tematizado do mundo, chamado por Fink, em grande medida pela influência de Heidegger, de compreensão originária de Ser. “A compreensão do ser é o incógnito em que sempre nos encontramos e nos demoramos, – é a luz originária de nosso espírito. E essa familiaridade original com o ser não se deixa limitar a uma função particular da faculdade cognitiva” (FINK, 2020b, p. 201), sendo antes, uma condição nativa do humano. Assim sendo, o trabalho da filosofia consiste em trazer à luz este fato originário, em “evidenciar os pensamentos que vivenciamos dia após dia”, em converter o “uso operativo dos conceitos ontológicos em uma consciência temática” (FINK, 2020b, p. 201). Tal conversão, comprometida com a crítica da obviedade, transforma a filosofia em reflexão ontológica. A reflexão ontológica consistirá na explicitação do que constitui a experiência ontológica singular do humano.

A orientação geral de conceber a filosofia como reflexão ontológica manifesta, não apenas sua compreensão do que é a filosofia, mas também seu juízo sobre o adequado posicionamento do humano frente a ela, pois o filosofar, embora consista numa radicalização da lida humana com os entes, não implica na criação fantástica de uma outra realidade distinta daquela que já o constitui originariamente como humano. Há uma diferença de grau e de intensidade entre filosofar e não filosofar, não de natureza. Esta orientação também funciona como uma chave de leitura para a própria história da filosofia, na medida em que, se a filosofia é reflexão ontológica, a atenção será dirigida aos distintos modos de tematização da experiência ontológica na filosofia, não mais apenas do humano em geral que lida com os entes e já pressupõe um saber obscuro sobre o ser. Por estas razões, a tematização da experiência ontológica leva aos transcendentais¹¹, visto eles constituírem os núcleos conceituais mais extremos legados pela filosofia em sua história para compreender a lida do humano com sua originária destinação ao questionamento sobre o que constitui o ser do ente.

¹¹ Para uma apreensão detalhada da relação entre os transcendentais, a experiência ontológica e o conceito finkiano de filosofia a partir da crítica de Fink a Husserl, cf. COLI, 2022.

Os transcendentais, identificados com os conceitos fundamentais de substância, mundo, bem, e verdade, são assim apresentados na conferência:

Só a filosofia faz as perguntas “esquecidas” sobre a coisidade, sobre o ente na sua totalidade, sobre a medida do ser e sobre a verdade. Estas quatro questões derivam necessariamente da *única* questão fundamental da filosofia: a pergunta pelo ser. Elas não correspondem a disciplinas distintas nem significam uma diferenciação da filosofia; são, antes, as dimensões “transcendentais” de um *único* problema ontológico, o qual desde a Antiguidade já girava em torno das relações internas entre *ens* – *unum* – *bonum* – *verum*, ὄν – ἔν – ἀγαθόν – ἀληθές. De fato, sabemos das coisas antes de toda filosofia, todavia somente numa compreensão vaga da *coisidade*, – desde sempre habitamos o mundo, mas não apreendemos conceitualmente sua totalidade e abrangência –, distinguimos sempre entre ser autêntico e inautêntico, mas a luz desta distinção não nos é clara, – sempre temos e procuramos “verdades”, mas a pergunta pelo que seja de fato a verdade não nos interessa (FINK, 2020b, p. 202).

Esta passagem exige uma breve ponderação. Desde a *Crítica da Razão Pura*, transcendental passou a ser visto como um conceito que unia em si as orientações da filosofia crítica, na medida em que passou a representar uma forma de conhecimento, não dos próprios objetos, mas dos modos possíveis deste conhecimento, ou seja, das condições de uma experiência possível. Por esse motivo, o termo transcendental, em Kant, aparece como crítico à orientação gnoseológica-ontológica da metafísica pautada na crença de um conhecimento transcendente, ou seja, aquele que não se mantém preso aos limites do conhecimento possível. Neste particular, embora Fink fosse um grande conhecedor da filosofia kantiana – e por isso, conhecedor das implicações críticas e das dificuldades interpretativas resultantes de um uso do transcendental que não incorporasse a crítica à pretensão metafísica em sustentar a possibilidade de um conhecimento transcendente – ele parece se manter mais próximo ao sentido medieval do termo, de acordo com o qual transcendental se refere às propriedades ou atributos que transcendem as divisões categoriais, portanto extra-categoriais, desde as quais o ente, o verdadeiro, o uno, o bom e o belo só se diferenciam de acordo com o modo de consideração, como pretendiam, por exemplo, Avicenna e Tomás de Aquino.

Jan Aertsen, pioneiro na proposição da tese hermenêutica do “nascimento medieval dos transcendentais”, em seu já clássico *Medieval Philosophy as transcendental thought*, afirma:

Historicamente, a doutrina dos transcendentais é uma contribuição inovadora da Idade Média para a história da filosofia; a origem do pensamento transcendental não deve ser buscada na filosofia moderna, mas é medieval. Sistemáticamente, os termos transcendentais “ser”, “um”, “verdadeiro” e “bom” dizem respeito ao que é primeiro em um aspecto cognitivo e ao que é fundamental; eles expressam palavras “básicas” da filosofia (AERTSEN, 2012, p. XIX).¹²

Embora o uso do termo “transcendentais” e não “transcendental” poderia sugerir uma maior aproximação por parte de Fink aos medievais, esta equiparação não dá conta da complexidade do problema, seja porque desconsidera a constante presença de Kant em seu pensamento; seja também porque não leva em conta a operação crítica a que Fink submete o conjunto dos transcendentais, expresso na exclusão crítica do transcendental *bonum* como condição para a própria compreensão de mundo; seja, ainda, porque não restringe o transcendental a um aspecto cognitivo ou linguístico; e, por fim, porque Fink amplia o alcance dos transcendentais ao próprio nascimento da filosofia grega. Assim sendo, conceber a filosofia como reflexão ontológica leva o filósofo a identificar nos transcendentais a suma da ontologia e

¹² Em *Medieval Philosophy and the Transcendentals – The Case of Thomas Aquinas* (1996), Aertsen apresentava, de modo claro e direto, o problema dos transcendentais com base na filosofia de Tomás de Aquino, já no título dos seguintes capítulos: “Chapter Four. Being as the first Transcendental; Chapter Five. One as Transcendental; Chapter Six. True as Transcendental; Chapter Seven. Good as Transcendental; Chapter Eight. Beauty: A forgotten Transcendental?”. Já *Medieval Philosophy as transcendental thought* (2012), é a apresentação de uma “história da filosofia medieval” (de 1225 a 1597) pensada a partir do reconhecimento da centralidade dos transcendentais para a compreensão da dimensão propriamente filosófica do pensamento medieval, sendo que a filosofia medieval deve ser considerada como uma forma de pensamento transcendental. Numa direção similar, também são dignos de menção os trabalhos de Ludger Honnefelder, cuja obra *Scientia Transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)* enfrenta o desafio de pensar os pontos de conexão e disjunção entre as compreensões medieval e moderna dos transcendentais e do transcendental. As discordâncias entre Aertsen e Honnefelder resultam, principalmente, do fato de que, enquanto o primeiro concede centralidade a Tomás de Aquino, o segundo, dá destaque a Duns Scotus. Diferenças similares de avaliação podem ser identificadas entre Honnefelder e Étienne Gilson que, embora também se dedique a Duns Scotus, privilegia Tomás de Aquino na composição da sua tese hermenêutica de acordo com a qual a filosofia medieval seria uma “filosofia cristã”, embora não esteja comprometido com o destaque aos transcendentais na mesma intensidade que Aertsen e Honnefelder.

ver neles aquilo que singulariza a filosofia frente a outros modos de compreensão. Os transcendentais, além de fixar o esforço filosófico em compreender as questões fundamentais, vincula explicitamente este esforço extremo da humanidade com a singularidade humana, na medida em que, como já dito, radicaliza a atitude ingênua da nossa quotidiana relação com as coisas e conosco próprios por meio de uma confrontação crítica com os pressupostos não tematizados das suposições baseadas na obviedade. Também é importante frisar que este esquema interpretativo é convocado por Fink em todos os seus cursos a partir de 1946. No primeiro deles, intitulado *Introdução à filosofia*, é possível ler que os transcendentais estão

assentados nos conceitos diretrizes da antiga metafísica: *on, hen (katbólou), agathón e alethés*. Ou, em latim: *ens, unum, verum, bonum*. Nos assim chamados *transcendentais* se assenta o problema da concepção original da filosofia na quadruplicidade dos seus questionamentos essenciais. Qual é a natureza do transcendental, até hoje isso ainda é uma questão esquecida. E parece que, a despeito da “virada ontológica” da filosofia contemporânea, o esquecimento do problema do transcendental ainda não foi trazido à luz” (FINK, 1985, p. 74).

A centralidade dos transcendentais decorre, portanto, da sua posição estruturante: além de servir como referência para apreender a filosofia em seu passado histórico, também funciona como mediação para apreender o ainda não pensado na contemporaneidade. A constatação do esquecimento dos transcendentais constitui um tópico central do pensamento de Fink do qual decorre uma das diretrizes fundamentais da sua filosofia cosmológica expresso na tese interpretativa da história da metafísica como “esquecimento do mundo”. Esquecimento dos transcendentais, esquecimento do mundo são momentos distintos de uma mesma denúncia contra um procedimento característico da filosofia, a saber, operar com conceitos não tematizados.

Na mesma direção, há referências diretas a este problema, como já vimos, na conferência *Sobre o problema da experiência ontológica* (1949); nos cursos *Philosophie des Geistes* (1946/47) *Sein und Mensch – Von Wesen der ontologischen Erfahrung* (1950/51), em que o problema dos transcendentais é pensado a partir da filosofia de Hegel. Também em *Sein Wahrheit, Welt – Vor-Fragen zum Problem des Phänomen*, o curso mais importante de Fink

sobre os transcendentais, a questão guia é apresentada nos seguintes termos: “Como e em que sentido ‘ser é em si mesmo uno – *hen* –; em si mesmo patente e descoberto – *alethés*; em si mesmo, “bom” (perfeito) – e de que maneira pertencem necessariamente verdade e mundo à essência de ser?” (FINK, 1958, p. 80).

Em outra passagem deste curso também podemos ler:

Enumeramos estes quatro conceitos “transcendentais” com o olhar dirigido à constituição estrutural as coisas finitas. Dizíamos: toda coisa é essencialmente una; ser una não convém às coisas como se fosse um predicado qualquer; antes, o ser una é o pressuposto da determinabilidade da sua generalidade. Somente se o ser é uno, idêntico consigo mesmo, pode ser determinado de uma ou outra forma. Somente assim não ocorre qualquer coisa a qualquer coisa [...]. No decurso da metafísica ocidental, e dentro do marco dos transcendentais, se interpretará o ente de diversas maneiras. Porém, no interior deste marco, invariavelmente o que sempre será interpretado será o ente. Unidade, bondade, descobrimento, serão concebidos como caracteres fundamentais da coisa, da substância. O portador de ser, aquele a que convém ser, será explicado estruturalmente nos transcendentais” (FINK, 1958, pp. 74-75).

E de um modo inesperado, no capítulo V, de seu livro *A filosofia de Nietzsche*, de 1960, Fink vincula diretamente sua interpretação da filosofia de Nietzsche também aos transcendentais. Já no título do capítulo é possível ler: “1. *A quadruplicidade transcendental do problema do ser e os temas fundamentais da filosofia de Nietzsche. A ideia do jogo como problema extrametafísico*” (FINK, 1988, p. 195). Portanto, o problema da experiência ontológica continua operante na interpretação finkiana de Nietzsche, na medida em que enquadra as principais noções (conceitos) da filosofia nietzscheana no esquema da quadruplicidade dos transcendentais (Vontade de poder – *on/ens*; Eterno retorno – *hen/unum*; Morte de Deus – *agathon/bonum*; Além do homem – *alethes/verum*)¹³.

Embora estas indicações não tenham a pretensão de apresentar exhaustivamente as ocorrências dos transcendentais em Fink, ainda assim, elas cumprem o propósito de destacar algumas ocorrências “estratégicas”, e com isso mostrar sua centralidade no modo como

¹³ A este respeito, cf. FINK, 1988, pp. 198-203.

Fink concebe a filosofia e a metafísica ocidental, mas também, a filosofia de Nietzsche.

Dos quatro transcendentais, Fink dará pouca atenção direta ao transcendental deus, bem (medida do ser), embora o pressuponha negativamente por meio de uma constante operação crítica de recusa, pois a este se devem os maiores equívocos dos quais padece a tradição metafísica, qualificada como *episteme theologiké*. A este respeito, Fink afirma enfaticamente: “A metafísica é, por natureza, *episteme theologiké*. Na exposição do problema do ser buscaremos nos livrar, tanto quanto possível, desta tradição”¹⁴ (FINK, 1958, p. 69). “Tanto quanto possível” manifesta, não uma impossibilidade de fazê-lo, e sim, a dupla orientação de pensamento que, ao mesmo tempo em que reconhece a necessidade de considerar o transcendental deus para compreender o modo como, na história da filosofia, ser foi pensado a partir do conceito de bem como medida de ser, também recusa a legitimidade desta compreensão. A este respeito, é esclarecedor o fato de que, na citação anterior de *Sein, Wahrheit, Welt*, em que pensa os transcendentais e em que indica sua tarefa no curso como sendo a de responder a pergunta “de que maneira pertencem necessariamente verdade e mundo à essência de ser?”, inexistente a referência a deus, ao *agathon* dos gregos, ao *bonum* dos latinos, não por uma omissão resultante de um descuido, e sim, porque deus, metafisicamente considerado, impossibilita pensar ser adequadamente, na medida em que o concebe como derivado, submetido à deus, este, medida de ser. Se o esforço de Fink consistiu em rearticular os transcendentais por meio de uma nova compreensão, tal rearticulação implicou uma recusa total do transcendental deus, visto que nele não opera apenas uma compreensão parcial como nos outros, e sim, uma incompreensão. É de uma *episteme theologiké* que precisamos nos livrar caso queiramos compreender adequadamente o que seja verdade, mundo e ser.

A conferência *Sobre o problema da experiência ontológica* inicia com a afirmação:

¹⁴ Já em *Einleitung in die Philosophie* Fink afirmava que “A conexão entre as antigas determinações da filosofia como uma questão de “*on be on*” e como “*episteme theologiké*” só pode ser colocada como uma questão, sobretudo, a partir do desdobramento do problema original do ser” (FINK, 1985, p. 74). Ou seja, o procedimento para pensar adequadamente consistiria em reconduzir ao problema originário do ser qualquer pensamento sobre deus, bem, como medida do ser.

A filosofia atualmente vigente na Alemanha encontra-se na urgência de uma reviravolta. [...] A *reviravolta* em que a filosofia alemã do nosso tempo se encontra pode ser caracterizada como a situação histórica de uma experiência ontológica ainda não conceitualizada (FINK, 2020c, p. 200).

Após a gigantesca operação sistemática hegeliana, o filósofo que “elaborou a última grande projeção ontológica do Ocidente”, representando, por isso, “o final da metafísica ocidental”, a filosofia entrou numa espécie de ponto de suspensão ou de vácuo da projeção ontológica, na medida em que, após Hegel, não surgiu nenhuma outra obra filosófica com poder de projetar a auto-revelação do ser. Contudo, isto não quer dizer que nos encontremos estagnados no horizonte da experiência ontológica apreendida pela síntese hegeliana, e sim, que a ontologia atual

se situa na reviravolta histórica de tal forma que a linguagem do pensamento e ainda insuficiente diante do crescente despontar do ser, porque ainda lhe faltam os conceitos, e que a própria ideia da ontologia deve se transformar em problema num sentido mais radical que o até aqui considerado” (FINK, 2020c, p. 201).

Se não mais partilhamos da mesma projeção de ser manifesta na experiência ontológica cunhada por Hegel, e se somos incapazes de expressar conceitualmente uma nova experiência ontológica, não quer dizer que sejamos órfãos de projeção ontológica, pois já nos movimentamos no âmbito de uma nova experiência ontológica, precisamente aquela expressa por Kierkegaard e Nietzsche em suas obras.

Com Kierkegaard, mas sobretudo com Nietzsche se anuncia uma nova originalidade; são eles os arautos de uma nova experiência ontológica, muito embora totalmente incapazes de expressar em conceitos suas intuições sobre o ser. Ambos são geralmente considerados os avivadores de um novo sentimento da vida, de uma revelação mais profunda da existência, os descobridores da “interioridade” ou do “fundamento dionisíaco da vida”. Trazer a luz seu significado ontológico é uma tarefa a ser ainda realizada e, se bem-sucedida, poderá cunhar a nova experiência ontológica desses pensadores em uma nova e originária projeção de todo pensamento ontológico (FINK, 2020c, p. 200).

Vida e existência¹⁵ seriam os termos – embora para Fink, ainda não os conceitos – que expressariam a nova experiência ontológica das quais a obra kierkegaardiana e nietzschiana seriam as emissárias. Esta passagem é de suma importância para o estudo da interpretação que Fink faz da filosofia de Nietzsche, pois fixa uma orientação interpretativa que acompanhará todas as suas aproximações à Nietzsche. Em tal orientação interpretativa é decisiva a vinculação da filosofia de Nietzsche ao problema da experiência ontológica e dos transcendentais. De acordo com este marco interpretativo, Nietzsche seria o visionário de uma nova experiência do ser, mas lhe teria faltado o meio expressivo adequado para “trazer à luz o significado ontológico” desta nova experiência ontológica. Assim, a tarefa da filosofia por vir consistiria em firmar um pacto com as “intuições” de Nietzsche e realizar em termos filosóficos o que ele anteviu, o que lhe foi revelado. Neste sentido, todos seríamos herdeiros de Nietzsche e dos desafios por ele legados à posteridade. Precisamente neste ponto se ligam as grandes linhas da filosofia cosmológica do próprio Fink: os problemas do mundo, do jogo e do mundo enquanto jogo. Portanto, de acordo com Fink, na filosofia de Nietzsche figura o novo que ainda não se sabe, o novo em toda sua obscura presença, cuja potência e magnitude ainda não se desdobraram em atualização para si próprio. Restaria saber se, vertido em fórmulas hegelianas, o Nietzsche de Fink não paga o preço de abdicar de toda sua radicalidade, precisamente daquilo que constitui o traço diferencial da sua compreensão de mundo e de jogo, justamente por causa da submissão às categorias das quais ele buscou se livrar. Ao juízo de Fink, porém, Nietzsche buscou se livrar da metafísica, embora, tenha fracassado em seu intento.

A metafísica na crítica nietzschiana à metafísica

Apesar das inúmeras diferenças entre os projetos filosóficos de Husserl e Nietzsche, Fink lhes concede uma incômoda pertença: ambos não realizaram aquilo que é próprio da filosofia

¹⁵ Karl Löwith, em 1933, publicou um artigo magistral intitulado *Kierkegaard und Nietzsche*, em que já identificava a centralidade de ambos os autores para a filosofia do século XX. Cf. Löwith (1987). Vanessa Lemm (2020) retomou a orientação geral da interpretação de Löwith em seus trabalhos sobre a antropologia filosófica de Nietzsche. Também Gadamer (2012), no seu texto de apresentação de *A origem da obra de arte*, de Heidegger, publicado pela Editora Reclam, em 1960, intitulado *A verdade da obra de arte*, propõe interpretação similar à de Löwith, porém, sem o mesmo alcance interpretativo.

e o que é esperado do filósofo: verter em conceito suas intuições e suas formulações dos problemas. Sobre Husserl, Fink afirma: “A fenomenologia de Husserl é, em sua postura, um fracasso diante da história, uma inaptidão para o conceito, um malogro da disposição de si mesma [*Selbstaufstellung*] da filosofia” (FINK, 2020b, p. 515). Já Nietzsche, como citado anteriormente, teria sido “incapaz de expressar em conceitos suas intuições sobre o ser” (FINK, 2020c, p. 200). Porém, em Nietzsche, soma-se uma contradição a esta “incapacidade” para o conceito, qual seja, sua obstinada batalha contra a metafísica está assentada sobre uma compreensão metafísica de ser. Tal contradição resultaria, como se verá à frente, de uma má compreensão da metafísica, pois “[...] sua polêmica antimetafísica repousa num conceito restritivo e insuficiente de metafísica” (FINK, 2020a, p. 520). Este é outro traço que o autor de Zarathustra compartilharia com Husserl, visto que, também “A fenomenologia de Husserl não tem nenhuma ligação autêntica com a metafísica (no sentido da “projeção ontológica”) nem com a história da metafísica; contudo, ela não diz respeito apenas a uma rejeição da metafísica, mas a uma má interpretação” (FINK, 2020b, p. 513). Husserl e Nietzsche: inaptos para o conceito e maus intérpretes da metafísica!

Na conferência *A metafísica nietzscheana do jogo*, Fink pretende enfrentar “[...] apenas uma *questão*, a saber, a questão a respeito do que é *filosofia* no conjunto da obra literária de Nietzsche” (FINK, 2020a, p. 519). Colocada deste modo, há em Nietzsche uma obra literária, consistindo a tarefa, buscar, no conjunto dos seus escritos, justamente aquilo que nela é filosofia. Isso já mostra uma orientação bastante precisa da interpretação: nem tudo o que compõe a obra literária de Nietzsche é filosofia. Avaliando as interpretações de Karl Löwith e de Alfred Baeumler, Fink constata duas dificuldades nas quais esbarraria qualquer intérprete que buscasse realçar a filosofia no conjunto da obra literária de Nietzsche, a saber: a primeira, teria a ver com a “forma subjetiva dos seus livros, que são mais confissões do que tratados teóricos” (FINK, 2020a, p. 519); a segunda, com a identificação de que “[...] o próprio Nietzsche não dispõe de um conceito de filosofia teoricamente elaborado, seja na forma de uma antecipação consistentemente diretiva, seja na forma de uma ideia acabada de sistema” (FINK, 2020a, p. 519). Estas dificuldades

facilmente conduzem, ou a interpretações que se mantêm presas às generalidades da obra, aos aspectos inessenciais; ou a interpretações que, para fugir da generalidade, focam num aspecto específico do pensamento, então elevado à posição de “fundamental”, mas com isso, sacrificam o conjunto das ideias. Em ambos os casos, a interpretação fracassa. Qual seria, então, o método adequado para interpretar Nietzsche?

O procedimento adotado por Fink “[...] não diz respeito a uma interpretação *imane*nte, e sim, concerne ao empreendimento, por si questionável, de submeter essa obra a um critério que lhe seja estranho – um critério que o próprio Nietzsche refutou com paixão e combateu” (FINK, 2020a, p. 519). Optando por uma interpretação não imane

nte, o próprio Fink reconhece sua “opção metodológica” como questionável, pois ela elege como fundamental algo que “o próprio Nietzsche refutou com paixão e combateu” (FINK, 2020a, p. 519), o que faria o método de leitura da obra colidir com a intenção do autor. Porém, apesar de questionável, a opção interpretativa adotada não seria contraditória, e por isso, desautorizada, visto que o estudo da filosofia e a compreensão das grandes questões filosóficas persistentes nos textos filosóficos poderiam ser vistos como o esforço de destacar o impensado, o inexpresso, o não tematizado, mas, ainda assim, o operativo no pensamento filosófico¹⁶. Portanto, a opção interpretativa de Fink busca mostrar aquilo que, embora não tematizado, opera como diretivo do pensamento de Nietzsche. E isso, Fink identifica na “ideia tradicional da metafísica ocidental enquanto pergunta pela natureza do ser” (FINK, 2020a, p. 519). Assim sendo, dirá Fink

O que vale para nós como filosofia na obra de Nietzsche é a sua ontologia, seu projeto metafísico da essência do ser, o qual é o pressuposto mais fundamental, embora geralmente oculto, da sua doutrina do além do humano, da vontade de potência e do eterno retorno do mesmo (FINK, 2020a, pp. 519-520).

Apesar da proximidade com a orientação geral da interpretação de Heidegger sobre Nietzsche, apresentada em seus Seminários dedicados ao autor de Zarathustra durante a década de 1930, Fink sustenta dois pontos de significativa discordância com

¹⁶ A respeito do sentido da distinção entre operativo e temático, porém, aplicado à filosofia de Husserl, cf. FINK, 1976.

a interpretação heideggeriana: 1. Embora esteja de acordo com Heidegger quanto à vinculação de Nietzsche à tradição metafísica que ele combateu, não situa Nietzsche no horizonte do cativo da metafísica como o último dos representantes desta tradição milenar, pois vê nele o ponto de encerramento e de um novo começo. O título de último metafísico, Fink concede a Hegel, como pode ser visto na seguinte passagem da conferência *Sobre o problema da experiência ontológica*:

O último grande pensamento ontológico-conceitual (no âmbito histórico da filosofia alemã) foi o sistema de Hegel. Aí pensou-se exaustivamente, e pela última vez, o que seriam uma coisa, uma qualidade, o geral, o particular, o uno e o múltiplo, a existência, a essência, a realidade e a possibilidade, a totalidade das coisas, a entidade suprema de todos os entes e a essência da verdade. Hegel elaborou a última grande projeção ontológica do Ocidente, uma obra gigantesca – e desde então, há um século, o pensar ontológico-conceitual se estagnou. Hegel representa assim um final, o final da metafísica ocidental (FINK, 2020c, p. 200).

A segunda discordância, diz respeito justamente àquilo que constituiria o núcleo da compreensão nietzscheana de ser. Diferentemente de Heidegger, que elege as grandes questões da filosofia de Nietzsche e nelas identifica uma compreensão geral e irrestrita de ser, Fink, vincula especificamente cada um dos grandes problemas do pensamento de Nietzsche a um transcendental correspondente. Assim, como já indicado anteriormente neste artigo, temos: à vontade de poder, correspondem *on/ens*; ao eterno retorno, *ben/unum*; à morte de Deus, *agathon/bonum*; ao além do homem – *alethes/verum*. Ou seja, Fink cria uma variação sui generis na interpretação tradicional da vinculação de Nietzsche à metafísica: Nietzsche, cativo e liberto. E a libertação do cativo da metafísica, encontra-se cifrado em sua compreensão do mundo como jogo.

Para Fink, o que vale em Nietzsche como filosofia é a sua ontologia. Se Nietzsche combateu precisamente aquilo que, apesar disso, se manteve integralmente em seu pensamento, a saber, uma teoria metafísica do ser, Fink denuncia a causa desta contradição como resultado de um “conceito restritivo e insuficiente de metafísica” (FINK, 2020a, p. 520), exemplarmente manifesto nas

suas críticas à Sócrates, Platão e Parmênides, pois “Em Sócrates, Nietzsche combate a metafísica como sintoma, em Platão como desvalorização do mundo, em Parmênides como abstração” (FINK, 2020a, p. 520). Além de sintetizarem sua batalha contra a ideia tradicional da metafísica ocidental e evidenciarem uma compreensão insuficiente de metafísica, nestas críticas Fink crê encontrar a própria posição ontológica fundamental de Nietzsche.

Em Sócrates, tudo é sintoma: a dissolução da certeza instintiva e a degeneração patológica seriam sintomas da própria decadência dos impulsos vitais, de uma vida que agoniza, e serviriam para compreender a exigência socrática por um fundamento moral do mundo. Assim, a “decisão socrática”, lógica e moral, derivaria de sua doença e a sintomatologia nietzscheana serviria para escancarar o fundamento psicofisiológico da metafísica. A respeito da singularidade, da coerência e da legitimidade desta interpretação, pondera Fink:

precisamente pelo fato de ele questionar as tendências vitais que se escondem por detrás da fachada dos teoremas metafísicos, por considerar as teorias como *sinais e valores expressivos*, como sintomas de vida, ele teria descoberto uma verdade mais autêntica sobre a metafísica, uma verdade até agora encoberta e escondida, que poderia significar o fim da metafísica. Mas o que interessa aqui é saber se esta arte da leitura de sinais e da psicologia enigmática, esta compreensão sintomatológica, é em geral um procedimento adequado à essência da filosofia – ou se, ao fim, revela a mais abissal incompreensão (FINK, 2020a, p. 520).

Assim, conclui Fink: a crítica nietzscheana a Sócrates revela, sim, a mais “abissal incompreensão” do que seria a metafísica. Aqui, porém, é preciso apresentar uma primeira objeção à interpretação de Fink. Na crítica à Sócrates, Nietzsche maneja à perfeição sua arte do diagnóstico e da sintomatologia. Embora seja um “método de análise psicológico” – o que poderia despertar certa descrença por parte dos filósofos quanto ao seu poder de chegar ao cerne das questões metafísicas –, este procedimento nada tem de ingênuo, pois lança mão de uma compreensão psicofisiológica em que a noção de vontade de poder desempenha uma função decisiva, a saber, hierarquização das pulsões. A tese nietzscheana da exemplaridade do “caso Sócrates” para uma análise mais profunda da decadência

da cultura grega evidencia que a sintomatologia nietzscheana não se reduz meramente a uma psicologia de segunda linha, sendo antes, a expressão da sua compreensão mais alargada da centralidade da vontade de poder. Se tudo é vontade de poder, sendo “Sócrates, enquanto sintoma” uma expressão localizada desta ideia geral, então a sintomatologia incorpora duplamente psicologia e ontologia em suas operações.

A crítica de Nietzsche à Platão – sintetizada na tese de que “Platão é o patriarca dos que buscam o ente por trás da *physis*, o inventor da “fábula” do além-mundo. (FINK, 2020a, p. 521) – assenta-se, no entender de Fink, num duplo equívoco: primeiro, avalia que a concepção ontológica de Platão estaria submetida à sua teoria moral; segundo, concebe a distinção entre *eidós* e entes sensíveis como representando uma distinção real entre dois mundos efetivos, o das ideias e da sensibilidade. A primeira interpretação, diz respeito mais a uma interpretação sobre a estrutura sistemática-doutrinária interna à obra de Platão; à segunda, se refere a uma interpretação mais geral a respeito da singularidade do empreendimento filosófico platônico.

Já a crítica de Nietzsche a Parmênides é exemplar para Fink pois eleva a máxima potência os equívocos interpretativos já presentes na crítica a Platão, visto que “Os preconceitos cruciais de Nietzsche contra a metafísica ficam evidentes em sua crítica a Parmênides. São os seguintes: 1. A concepção dos conceitos metafísicos como abstrações; 2. A concepção do ser como um conceito oposto ao devir vital” (FINK, 2020a, p. 521).

Passagem importante para a compreensão da interpretação finkeana de Nietzsche pois, além de atualizar a compreensão de filosofia de Nietzsche manifesta na sua crítica à metafísica, também deixa entrever a própria compreensão de filosofia de Fink. Nela somos devolvidos ao âmbito dos transcendentais, visto que por meio da noção de “projeção” como via de acesso à experiência ontológica, manifesta-se uma das constantes do pensamento de Fink, a saber, de que o conceito, os problemas filosóficos, a própria filosofia, não instauram um domínio abstrato distinto próprio mundo. As questões ontológicas, expressas na linguagem conceitual da filosofia, constituem apenas uma dimensão distinta do mesmo,

uma maneira peculiar de repor reflexivamente o assombro sobre o que há, sobre o que é.

Como passo conclusivo da primeira parte da conferência *A metafísica nietzscheana do jogo*, Fink afirma:

A negação nietzscheana da metafísica consiste numa caricatura: uma metafísica que opera com conceitos lógico-abstratos, que foge do mundo real e desemboca na ficção de um além-mundo e de um ser imóvel, a serviço de uma extenuação obcecada pela morte e difamatória do mundo. A essa caricatura ele contrapõe uma visão baseada na adivinhação do mundo efetivo, em constante devir, sensível-sensorial, na própria essência do seu devir; a ontologia do “ser” imóvel, uma ontologia do devir (FINK, 2020a, p. 521).

Se a crítica de Nietzsche à metafísica está assentada sobre más compreensões, contudo, é destas compreensões equivocadas que emergirá o que há de singular em sua filosofia. Assentada sobre um escombro de equívocos sua compreensão do mundo como jogo – também ela, metafísica – evidenciará uma teoria do ser. O que a constitui? Como ela se configura? Questões às quais chegamos, mas que serão respondidas em um artigo futuro, em que se mostrará, o que constitui, ao juízo de Fink, a “ontologia nietzscheana do devir” expressa como “metafísica do jogo”, e em que se fará, também, uma avaliação crítica desta primeira interpretação de Nietzsche feita por Fink no quadro mais amplo da sua filosofia cosmológica. Assim sendo, neste artigo buscou-se apenas apresentar os primeiros elementos implícitos na interpretação finkeana de Nietzsche.

Referências

AERTSEN, J. *Medieval Philosophy and the Transcendentals – The Case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996

AERTSEN, J. *Medieval Philosophy as transcendental thought*. Leiden; Boston: Brill, 2012.

BLECHA, I. Nietzsche in der tschechischen Phänomenologie. Patočka und die Frage nach dem Sinn. *Studia Phaenomenologica*, Bucareste, v. 7, p. 493-520, 2007.

COLI, A. A crítica de Eugen Fink à fenomenologia de Husserl e sua reproposição a partir do conceito de experiência ontológica.

- Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, v. 11, n. 2, p. 96-117, 2022.
- FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1988.
- FINK, E. A metafísica nietzscheana do jogo. *Phenomenology, Humanities and Sciences – Fenomenologia, Humanidades e Ciências*, v. 1, n. 3, p. 518-524, 2020a.
- FINK, E. *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985.
- FINK, E. Elementos para uma crítica a Husserl. *Phenomenology, Humanities and Sciences – Fenomenologia, Humanidades e Ciências*, v. 1, n. 3, p. 509-517, 2020b.
- FINK, E. *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1958.
- FINK, E. Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie. In: FINK, E. *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg/Munique: Karl Alber, p. 180-204, 1976.
- FINK, E. Sobre o problema da experiência ontológica. *Phenomenology, Humanities and Sciences – Fenomenologia, Humanidades e Ciências*, v. 1, n. 13, p. 200-203, 2020c.
- GADAMER, H.-G. A verdade da obra de arte. In: GADAMER, H.-G. *Hegel – Husserl – Heidegger*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 333-349, 2012.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche I/II*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- HONNEFELDER, L. *Scientia Transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)*. Hamburg: Meiner Verlag, 1990.
- LÖWITZ, K. Kierkegaard und Nietzsche. In: LÖWITZ, K. *Sämtliche Schriften 6*. Stuttgart: Metzler, p. 75-99, 1987.
- LEMM, V. *Homo natura: Nietzsche, philosophical anthropology and biopolitics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe* (Hrsg. Giorgio Colli/Mazzino Montinari). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988.

NOVOTNY, K. World. *In*: SANTIS, D.; HOPKINS, B. C.; MAJOLINO, C. (Eds.). *The Routledge handbook of phenomenology and phenomenological philosophy*. London and New York: Routledge, p. 435-442, 2021.

RICOEUR, P. *Na escola da fenomenologia*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.