

Sobre a busca inicial de Heidegger por um modo ateorético de produzir conhecimento válido em (e pela) filosofia – com uma alusão ao direito no final.

*Willis Santiago Guerra Filho*

Professor Titular do Centro de Ciências Jurídicas e Políticas da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Professor Permanente no Programa de Estudos Pós-Graduados em Direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Doutor em Direito pela Universidade de Bielefeld (Alemanha). Doutor e Pós-Doutor em Filosofia pelo IFCS-UFRJ. Livre Docente em Filosofia do Direito pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

O período inicial do pensamento de Heidegger, à medida que se foi publicando, em suas “obras completas” (Gesamtausgabe, abrev.: GA), o conteúdo dos primeiros cursos dados como livre docente, no primeiro pós-guerra, a partir dos manuscritos, do próprio A. e/ou de participantes em tais cursos, tem chamado a atenção de diversos pesquisadores, ao ponto de um deles ter detectado aí um novo campo de investigação – cf. John Van Buren, “The Earliest Heidegger: A New Field of Research”. *In*: A Companion to Heidegger, eds. Hubert L. Dreyfus & Mark A. Wrathall, Londres: Blackwell, 2005, p. 19 ss. O primeiro volume do Heidegger-Jahrbuch (Munique: Karl Alber, 2004) foi dedicado ao assunto, constando ao final uma longa lista de publicações a respeito feitas até então. Um bom apanhado do status questionis, com a peculiaridade de enfatizar o que de fato publicou Heidegger nesse período, encontra-se em Theodore Kisiel & Thomas Sheehan (eds.), “Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910 – 1927”, Evanston (Ill.): Northwestern University Press, 2007. Entre nós, o interesse e a atualidade do assunto ficou evidenciado no III Colóquio de Filosofia Hermenêutica e Fenomenológica, ocorrido na PUCRS, em meados de julho de 2011, sob a coordenação de Ernildo J. Stein, contando com participação de convidados do exterior, e tendo como tema-geral “A Racionalidade Hermenêutica e o Significado Indicativo-Formal dos Conceitos Filosóficos”. É de se destacar, dentre os que se debruçaram sobre a temática, autores como Róbson Ramos dos Reis e Luiz Habeche, por seus artigos “Verdade e Indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger” (inédito) e “Heidegger e os ‘indícios formais’” (agora *in*: Id., “O Escândalo de Cristo. Ensaio sobre Heidegger

e São Paulo”, Ijuí (RS): EDUNIJUÍ, 2005), respectivamente, ambos de 2001, o livro de Jorge Antônio Torres Machado, “Os Indícios de Deus no Homem - Uma Abordagem a Partir do Método Fenomenológico de Martin Heidegger”, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, e as dissertações defendidas na PUC-SP por Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista, “Heidegger e a fenomenologia como explicitação da vida fática”, MS: PUC-SP, 2008, e José Resende Jr., “A teoria do objeto de Emil Lask”, MS: PUC-SP, 2005, onde no capítulo 1, item 6, refere a influência de Lask em Heidegger, de um modo geral, e, especificamente, quanto à noção de central importância, como adiante se explicita, de formale Anzeige, no cap. 4, item 3.2.

O breve estudo aqui desenvolvido busca apresentar os esforços feitos por Martin Heidegger, ainda no período inicial de sua docência e pesquisa, a partir da consideração de que um tal esforço conduz a um modo de entendimento da filosofia que se pretende defender como legítimo e profícuo, por mais que dele tenha se afastado inclusive o próprio Heidegger, bem como os que, de um modo geral, fazem trabalhos sob a rubrica da filosofia, sobretudo quando a qualificam de analítica. Ao contrário do que soe ocorrer, não se pretende com uma tal defesa fazer um ataque a quem possui concepção antagônica do que seja ou deva ser a filosofia, mas tão somente expor um modo de fazer filosofia dentre outros, também possíveis e desejáveis. A filosofia tal como aqui será concebida pode ser caracterizada, em uma palavra, como “ateorética”. Isso porque tem por tema o desiderato de evitar o que Heidegger, na esteira de Husserl, de maneira tão decidida denunciou como sendo a tendência “objetificação”, à transformação do que se busca conhecer, pela filosofia, em objetos de conhecimento, passíveis de uma análise teórica acurada, o que inegavelmente é capaz de trazer um grande ganho em termo de aprendizado a respeito do que for assim tratado, inclusive o próprio sujeito do conhecimento, que lhe é correlato, ao ser transformado também em objeto, de si mesmo. Ocorre que procedendo dessa maneira em filosofia o que se faz é preparar o desenvolvimento de uma abordagem científica, capaz de nos fornecer muitas informações sobre o que quer que seja assim estudado, mas não serão de informações que necessitaremos quando confrontados com a insatisfação que pode nos impulsionar para a filosofia – tal como para a religião, ou alguma forma de arte,

que genericamente se pode colocar sob a denominação de “poesia”, para assim referir as três principais formas de “concepção de mundo” (Weltanschauung), segundo a conhecida formulação de Dilthey.

Entendemos, porém, que para dar conta dessa insatisfação na vida, a qual rapidamente pode se tornar em insatisfação com a vida, do que se necessita seria antes de formação do que de informação. Já por isso pode-se compreender a proposta de Heidegger de revitalização da filosofia, nos anos 1920, a partir de uma releitura fenomenológico-hermenêutica da ética aristotélica, tal como se encontra no relatório escrito a Natorp, visando obter uma cátedra em Marburg, do qual adiante nos ocuparemos.

A filosofia, portanto, no confronto com a perspectiva teórico-científica, sem deixar de ser teórica, seria, por assim dizer, inobjetiva, ao recusar, como o fez exemplarmente Heidegger, o esquema de conhecimento obtido pela representação de objetos por uma subjetividade, ainda que seja aquela, digamos, auto-consciente, dita transcendental, por Kant, culminando um desenvolvimento que se pode demonstrar ter início na baixa Idade Média, com Duns Scot, sob a influência da recepção europeia da metafísica grega acolhida em ambiente muçulmano – com destaque para Avicena (Ibn Sînâ) -, tendo em Descartes o marco mais difundido, e em Husserl a realização mais radical. Indo além de Heidegger, pretende-se postular para a filosofia que, sendo ateorética e inobjetiva, mais do que abandonar o esquema sujeito – objeto, também procure tomar distância em relação ao que foi, reconhecida e assumidamente, o fio condutor da investigação de toda a vida deste importante filósofo contemporâneo, a saber, a “questão do ser” (Seinsfrage), seja como questão do sentido do ser (Sinn des Seins), em sua primeira fase, antes da “virada” (Kehre) de 1930, seja como questão sobre a verdade do ser, a partir de então tematizada, sendo que os estudos conduzidos na primeira foram apresentados no livro que o revelou propriamente ao mundo, com grande impacto: *Sein und Zeit*. Neste tratado culmina uma trajetória que aqui se propõe revisar, em busca do que lá se encontra em termos de indicações metodológicas para uma certa forma de realizar a investigação em filosofia, que seria, já por se pautar por uma metodologia, teórica, sim, mas não teorética, por trazer, justamente, uma denúncia dos desvios que os métodos, enquanto, literalmente (em grego),

“caminhos”, podem ensejar, para quem busca filosoficamente a verdade ou o que for, tal como se encontra desenvolvido por aquele que, pelo menos nesse aspecto, é talvez o principal sucessor de Heidegger, a saber, Hans-Georg Gadamer, em seu clássico “Verdade e Método”. Isso significa que a filosofia tal como aqui concebida será ateorética por inobjetiva também ao não ter um objetivo determinado, como esse pela busca do sentido do ser ou o que quer que seja, se externo à própria filosofia, a uma determinação de seu objeto por si mesma. Daí que a denominação geral para esse projeto permanece aquela dada à tese que o A. defendeu para obtenção da titularidade em filosofia na Universidade Estadual do Ceará, em 1998, que depois se revelou título da primeira obra do baiano Machado Neto e também do que buscou realizar de próprio o espanhol naturalizado mexicano José Gaos: Filosofia da Filosofia. Antes de todos nós, porém, está Dilthey, que se vale da expressão, *Philosophie der Philosophie*, para tratar da filosofia como uma das mundividências (*Weltanschauungen*) fundamentais, ao lado da religião e da arte, enquanto “po(i)ética” (*Dichtung*).

O que em Heidegger vamos colher e procurar desenvolver, no presente estudo, vale enfatizar, não é o tema de seus próprios estudos, ontológicos, mas sim o método que propõe para realizá-los, nos seus primórdios, sendo a presença de uma metodologia de investigação algo de se considerar como uma característica compartilhada pela filosofia com as ciências, de um modo geral, enquanto empreendimentos teóricos. O que as diferenciará, umas das outras e, entre si, ciência e filosofia, será justamente o tipo de método adotado. Em filosofia, a questão do método não costuma, ultimamente, ser tematizada, tanto quanto em relação às ciências, sendo este um momento que se considera próprio de uma reflexão – às vezes mais, às vezes menos - filosófica sobre a ciência, no âmbito da chamada epistemologia. Eis uma vez mais justificada a inserção do que aqui se busca realizar no campo de uma filosofia da filosofia.

Uma das inovações metodológicas que Heidegger introduzirá na filosofia, provavelmente sob a influência de seus intensos estudos da obra de Dilthey, ele a foi buscar na teologia, campo por assim dizer científico em que havia trabalhado antes de se voltar mais decididamente para aquele propriamente filosófico. Trata-se da hermenêutica. Já no primeiro curso seu de que se tem

registro, no primeiro semestre do entreguerras, de 1919, quando Heidegger se ocupou exatamente da questão da determinação da filosofia, debatendo a ideia da filosofia em face do que chamou de “problema da visão de mundo” (Weltanschauungsproblem), ou seja, confrontando as concepções de Dilthey e Husserl, após a fenomenologia ser apresentada como uma “ciência originária pré-teórica” (vorthoretische Urwissenschaft), ao final, é referida uma “intuição hermenêutica” (hermeneutische Intuition). Ela vem descrita como uma avassaladora vivência da vivência que se colhe a si mesma (das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens), vivência esta ocorrida em uma vida caracterizada como “histórica” (historisch) e originariamente mundana (welthaftige), donde surge o sentido comum das palavras, como também todo posicionamento transcendente, teórico-objetivante (theoretisch-objektivierend), sendo de onde deve partir a re- e pré-construção fenomenológica (Rück- und Vorgriffs-bildung) (cf. “Zur Bestimmung der Philosophie: 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem - Kriegsnotsemester 1919”. 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie - Sommersemester 1919. 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums - Sommersemester 1919. Gesamtausgabe, vols. 56/57, ed. Bernd Heimbüchel, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987, p. 116).

É inegável ser a filosofia uma certa forma de interpretar, de hermenêutica, portanto. A etimologia da palavra “interpretação”, de origem latina, remeteria a uma prática adivinatória romana, muito antiga, baseada na “leitura” do que se via ao abrir ritualmente animais sacrificados, em suas entranhas (inter pres), para prognosticar o futuro. No mesmo ambiente cultural, outras formas divinatórias, menos cruentas, eram utilizadas, como a leitura do voo sincopado de pássaros, como as andorinhas, e se pode mesmo afirmar que em toda sociedade se produzem tais práticas, mágicas, de atribuição (ou “desentranhamento”) de um sentido ao que ocorreu, ocorre e ocorrerá, a partir de algum dispositivo considerado apto a estabelecer vínculos entre esta realidade, mundana, com aquela outra, superior, invisível, em que habitam as forças ou deidades que geram e detêm o controle dessa realidade em que vivemos (e morremos). Daí que a outra palavra, mais erudita, que guarda sinonímia com aquela que ora nos

ocupa, a saber, “hermenêutica”, em sua origem grega, seja associada ao deus Hermes, filho de Zeus com a Ninfa Maya, que se tornou o mensageiro de pés alados, mediador e responsável pela comunicação entre seu pai e os mortais, sendo por isso atribuída a ele, na narrativa mitológica helênica, a invenção da linguagem e da escrita.

Apesar de questionada e duvidosa, como geralmente ocorre com a etimologia dos vocábulos, especialmente aqueles mais significativos, esta aproximação com a mitologia, além de esclarecedora, enquanto alegoria, nos coloca, justamente, diante de situação que requer o emprego da interpretação, seja como interpretatio, seja como hermèneutiké. Isso para transitarmos de um sentido que esteja “escondido”, na interioridade de animais sacrificados ou do pensamento de quem se dedica a entender o sentido do mundo, podendo ainda este sentido se perder por estar muito à vista, na literalidade de uma narrativa mítica, sendo ho mythos, em grego, justamente este relato de uma vivência, como nos explica Emmanuel Carneiro Leão, em texto a respeito contido em “Aprendendo a Pensar”, donde a necessidade de se trazê-lo à compreensão, expressando-o por meio de uma espécie de tradução ou deciframento do que se interpreta, em linguagem corrente. É dessa expressão e compreensão, decorrente do ajuste entre o que está em dada sentença e a intenção a ela subjacente, para assim aferir de sua veracidade, que se vai tratar, quando Aristóteles - tal como em geral ocorreu, precedido por seu mestre Platão -, faz uma elaboração filosófica do problema, no âmbito de sua obra Peri hermêneias, traduzida em latim por De interpretatione. Assim, apesar dessa aproximação semântica, entre o que teria sido, originalmente, a designação de uma prática divinatória, no caso da interpretação, enquanto forma de saber, e a hermenêutica, ao ponto de se ter uma sinonímia entre ambas, na Grécia antiga se diferenciava perfeitamente a ambas, ao mesmo tempo em que se considerava guardarem entre si uma espécie de parentesco, tal como se nota no pequeno diálogo de Platão denominado Epínomis -, ou seja, “apêndice”, aposto a outro mais extenso, que é “As Leis”, sendo aquele denominado também “O Filósofo” -, quando já em sua segunda manifestação o personagem designado como “O ateniense” considera como duas espécies de um mesmo gênero de saber a quiromancia (mantiké) e a hermenêutica, ambas incapazes de conduzir ao saber

verdadeiro, a Sophia. Isto porque a hermenêutica, enquanto arte ou “capacidade” (na trad. bras.) geral de interpretar oráculos, conduziria à compreensão do que é dito por estes que, em seu estado de êxtase, de mania, sequer sabem o que dizem, mas ainda não permite estabelecer se é verdadeiro (alethes) o que foi dito.

Em texto clássico e de grande importância histórica, denominado “A Origem da Hermenêutica”, de 1900, Wilhelm Dilthey, logo no princípio, assevera o A. que a “arte de interpretar (hermeneia) nasceu na Grécia, fruto da necessidade de ensinar”. Concretamente, este ensino baseava-se em textos poéticos como os de Homero e Hesíodo, para citar apenas dois dos mais conhecidos dentre os “pais-fundadores” da Civilização que é um dos pilares daquela dita Ocidental. Daí porque um outro filósofo contemporâneo, identificado com a elaboração filosófica da hermenêutica, Paul Ricoeur, na abertura mesmo de sua obra, igualmente clássica, “O Conflito das Interpretações. Ensaio de Hermenêutica”, vai afirmar que o problema da interpretação é colocado, primeiramente, enquanto um problema de exegese, ao aparecer “no contexto de uma disciplina que se propõe a compreender um texto, a compreendê-lo a partir de sua intenção, baseando-se no fundamento daquilo que ele pretende dizer”. Eis que terminamos por introduzir uma terceira palavra, “exegese”, também considerada um sinônimo de interpretação, mas que se restringiria a uma dimensão mais filológica, por vincular a interpretação a objeto de certo tipo, que são os textos. Ao mesmo tempo, percebe-se aí a grande amplitude em que, já nesse nível exegético, o problema da interpretação se situa, com implicações para além – ou aquém -, inclusive, da própria filosofia, especialmente no campo de religiões como aquelas baseadas em textos, a exemplo dos Vedas, da Bíblia e do Corão, assim como da literatura em geral e, também, de maneira igualmente paradigmática, desde épocas bastante recuadas, no campo do Direito, na forma da interpretação jurídica. É tendo esta última forma de hermenêutica, a jurídica, que o italiano Emilio Betti irá propor sua teoria geral da interpretação, a qual o discípulo de Heidegger, Gadamer, tomará como principal contraponto no desenvolvimento de sua notória filosofia hermenêutica, na qual se refere, aliás, a exemplaridade da hermenêutica jurídica.

Em filosofia, contudo, entendemos que se há de ultrapassar o estudo meramente textual, tal como se dá, por exemplo, no âmbito da psicanálise, para assim podermos envolvê-la no enfrentamento das questões de vital importância para nós humanos, que motivaram o seu surgimento e permanecem como a fonte perene de sua necessidade e renovação, referentes ao sentido mesmo da existência desse ser em aberto que somos. Essa característica, como muito bem percebeu Heidegger, nos revela como um ser que interpreta, um ser hermenêutico, pois a todo momento estamos avaliando, ponderando o que fizemos, o que fazemos e o que faremos, seres temporais (ou, para dizer com Heidegger, talvez melhor falar em “temporalizados”), que somos também.

Um tal redirecionamento da filosofia para a vida efetivamente vivida, em sua facticidade, que inicialmente denominou “vida fática”, e depois, simplesmente, “Dasein” (ou seja, algo como “ser aí humanamente existindo” ou “ser o aí”, traduzindo a proposta de Heidegger para traduzir o termo em francês) seria a aposta de Heidegger já aquando do princípio de sua docência, que culmina com a publicação de sua obra mais famosa, em 1927: “Ser e Tempo”. Aqui se retoma a questão do Ser (de tudo o que é e também do que não é, o nada, por serem equivalentes, na medida em que se procure pensar o ser desvinculado dos entes), que teria sido abandonada, quando se impõe o modo conceitual de investigação, já sob a influência de Sócrates e seu discípulo mais influente, Platão, bem como do mais célebre discípulo deste, Aristóteles, ainda mais influente, a partir de certo momento, crucial para o desenvolvimento da démarche heideggeriana, que é aquele medieval. O saber que então se desenvolve, no sentido de formação das ciências, é um saber que qualifica e divide o mundo, assim como, nele, os próprios sujeitos que o investiga, em uns tantos objetos, definíveis e definidos conceitualmente, o que se mostra muito eficaz para revelar mecanismos de organização de tudo o que nos cerca e em que nos encontramos, inclusive o próprio corpo, sem com isso revelar igualmente o que mais importa, a um ser interpretante como somos, que é o sentido disso tudo.

A hermenêutica, portanto, em teologia, assim como, de maneira ainda mais evidente, em direito, insere-se no contexto da elaboração de um conhecimento prático, ligada a uma práxis. E assim é que, a nosso modo de ver,

a partir de Heidegger, se pode propor que ela se integre à filosofia, ainda que um tal desiderato, neste A., apareça escamoteado em sua obstinação pela “questão do ser”, ou seja, pela ontologia.

Tomando aqueles que se pode ter como autores paradigmáticos em filosofia, tem-se que para Platão, por exemplo, a filosofia seria "epistémē epistemés", "ciência da ciência", enquanto Aristóteles, na "Metafísica" (Livro VII ou zeta, 1), a define como "epistémē ton próton arkhôn kai aítion theoretiké", conhecimento dos primeiros princípios e causas explicativos de tudo. Comentando essa passagem, Heidegger, no texto "Que é isto, a filosofia?", recorda que epistémē deriva de epistámenos, que seria aquela pessoa vocacionada e competente para uma determinada atividade - no caso da filosofia, a atividade de teorizar, sendo a theoria o que os gregos considerariam propriamente a ciência, saber contemplativo das verdades universais, eternas e transcendentais, que, no princípio do livro apenas citado de Aristóteles, é considerado um conhecimento através do qual os homens se ombreariam com os deuses, devendo, por isso, temer a inveja deles - a certa altura do relatório escrito para Natorp, antes referido, Heidegger duvida que Aristóteles efetivamente acreditou na possibilidade de que a divindade pudesse ter inveja, e não por concebê-la como absolutamente boa ou amorosa, tal como nos quadros do cristianismo, mas sim por considerá-la pura atividade cognitiva, um estado de ser incompatível com as emoções (cf. "Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]", trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid: Trotta, 2002, p. 76). Uma outra forma de conhecimento, mais próprio das contingências da vida, é aquele que os gregos denominavam techné, a técnica, um conhecimento operativo, instrumental e produtivo, limitado e finito, por voltado ao atendimento de finalidades específicas, mas sempre revelador de potencialidades, donde sua tradução para o latim como ars, sendo que os gregos distinguiam a poiésis como um subtipo dessa forma de conhecimento, que corresponderia ao momento produtivo, e não meramente reprodutivo, como seria o puramente técnico. Então, a epistémē seria algo intermediário entre essas duas formas de conhecimento, o teórico e o prático, por referir-se à atividade de conhecer a partir das necessidades de um certo tipo de explicação, isto é, não as explicações que se

fazem necessárias e úteis à manutenção da vida, inclusive no convívio social e político, mas sim aquelas que, a rigor, são desnecessárias, inúteis, embora sejam elas o que desejamos, anelamos, quando nos maravilhamos e, no duplo sentido dessas palavras, negativo e positivo, nos espantamos e assombramos diante do universo ao nosso redor e em nós mesmos, o cosmos, sendo desse sentimento (pathos) que, segundo os dois filósofos gregos citados - mestre e discípulo, de certa forma os primeiros e até hoje maiores entre todos - nasceria a filosofia: Platão, no seu diálogo "Teeteto" (155 d), e Aristóteles, na já citada "Metafísica" (Livro I ou alfa, 2). Temos que retornar sempre a esse momento espantoso, em que o ser se mostra, o qual nos levou a falar e a nos pormos a caminho de uma busca de explicações, como que para nos assegurarmos na vida, tentando aprisionar o que, na verdade, nos fez prisioneiros, sem percebermos, pois assim entramos em uma fantasia de permanência, impedindo-nos de aproveitar bem a oportunidade que temos de, simplesmente, sermos (experiências do ser).

Retomando a proposta de Heidegger, tem-se que, no curso que deu sobre fenomenologia da religião no semestre de inverno de 1920/1921, ao iniciá-lo com considerações metodológicas, é apresentada uma colocação, provisória, na forma de uma tese – mas que entre parêntese se alerta para a circunstância de só ter em comum com uma tese a inevitável forma linguística – quanto à diferença “de princípio” (prinzipiell) entre a filosofia e a ciência, que se pode resumir referindo a fragilidade e incerteza que acomete a primeira e seus conceitos, se comparados com aqueles científicos, e é justamente essa carência (Not) que Heidegger propõe que se veja como uma virtude, pois o enrijecimento conceitual é confundido com rigor – quando rigor há de ser entendido antes como vigor (Strenge), o que a filosofia não perde por estar sempre em busca de si mesma, muito antes pelo contrário.

A busca do acesso que pela filosofia se pode ter às questões que, justamente, não comportam um tratamento científico e também não nos contentamos com as respostas que a elas tradicionalmente são oferecidas, se daria através da interpretação. Isso pressupõe que se tenha operadores interpretativos, que em teologia como em direito são os seus respectivos dogmas, consagrados textualmente, assim como um contexto de interpretação,

onde se situam as questões a serem enfrentadas propriamente. Necessita-se, portanto, do que Heidegger denominou, no subtítulo do já mencionado relatório para Natorp, “indicação da situação hermenêutica” (Anzeige der hermeneutischen Situation). Aqui se tem referência à noção fundamental de “indicação”, que compõe a expressão “indicação formal”, que Heidegger foi buscar em seu mestre, Husserl, dando-lhe sentido todo especial, sendo do que nos cabe acima de tudo entender, nesta busca aqui empreendida. Inicialmente, há, como de costume, a dificuldade de tradução, a ser enfrentada. O tradutor espanhol opta por termo equivalente ao nosso “anúncio” e o italiano, tal como o fizemos, por “indicação”, enquanto na literatura nacional se encontra também a tradução de Anzeige por “indício”, não havendo propriamente um erro nessas opções, pois na palavra original estão contidas essas outras, e não só: notificação, inclusive no sentido mesmo jurídico, policial, é também uma tradução possível. E se “anúncio” é mais literal, em termos semânticos, e nisso se encontra a um só tempo uma vantagem e uma desvantagem, “indício” preserva, como “indicação”, a mesma etimologia do original, com a desvantagem de, na primeira palavra aludida, se ter uma alusão ao indiciário, em matéria probatória, sendo nossa opção, também por isso, pela segunda. Com apoio em Friedrich-Wilhelm von Herrmann (cf. seu texto “A idéia de fenomenologia em Heidegger e Husserl”, in *Phainomenon. Revista de Fenomenologia*, Lisboa: Curso de Filosofia da Universidade de Lisboa, n. 7, 2003), pode-se identificar no emprego da indicação formal, ainda que a noção seja oriunda de Husserl, o que caracterizaria a diferença da abordagem fenomenológica de cunho reflexivo, transcendental, propugnada por este último, e aquela de seu discípulo, de cunho hermenêutico, que permaneceria fenomenológica ao compartilhar o “princípio dos princípios”, de “voltar às coisas mesmas”, livres dos modos como elas são conceitual ou preconceituosamente capturadas, seja por teorias, científicas ou filosóficas, seja pelo senso comum, respectivamente. Em Husserl, ter-se-ia grosso modo, um constante “voltar-se para dentro”, para a consciência, transcendental, a fim de fazer essa experiência de como seriam, ou se dariam, as “coisas mesmas”, enquanto em Heidegger ter-se-ia uma abertura para captá-las na experiência existencial, fora (eks), a caminho (unterwegs), servindo-se para isso das referidas indicações, “marcas no caminho” (Wegmarken), que vai se fazendo, muitas vezes desobstruindo, pela desconstrução (Abbau) ou

“destruição” (também referida por Heidegger como uma *Destruktion*, termo em que já se notou uma descendência luterana) dos sentidos que já se instalaram, evitando uma tal sedimentação nosso acesso à “coisa”, mesma.

“Indicação formal” (*formale Anzeige*), então, é como Heidegger denomina o operador interpretativo que empregará, fazendo as vezes de conceito filosófico – em substituição, portanto, do conceito definidor, objetificante, da tradição -, para obter orientação em sua investigação de sentido fundamental, o que para ele equivale a dizer existencial, operador a ser empregado para explicitar a compreensão que o vivente humano tem de seu próprio ser enquanto existente, “ser para fora”, “ser aí”, “ex-sistente”, da *sein* interpretante da facticidade “nua e crua” da vida, que é a sua situação hermenêutica: o que Heidegger denomina, nesse momento de seu percurso, “vida (ou vivência, *Lebenserfahrung*) fática”, ocupada e pré-ocupada em tomar providências para se assegurar, diante da percepção de sua fragilidade, finitude e incerteza no mundo que o cerca, circundante (*Umwelt*). Daí entendermos encontrar aqui a origem da noção de “vida nua”, a vida nua de quem se vê reduzido à condição de um *homo sacer*, na notória elaboração (jus)filosófico-política de um aluno tardio de Heidegger, Giorgio Agamben.

Há, portanto, um mundo circundante, um entorno ou ambiente, ao qual Heidegger também se refere com a expressão de origem francesa *milieu* (*Gesamtausgabe*, vol. 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens: 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion - Wintersemester 1920/21 -*, eds. Matthias Jung e Thomas Regehly. 2. *Augustinus und der Neuplatonismus - Sommersemester 1921.* 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik - Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19 -*, ed. Claudius Strube, 2a. ed., Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011 [1995], p. 11), que guarda correlações a merecerem ser examinadas mais de perto com o que designam os conceitos-chaves de *circumstantia* tal como empregado com anterioridade por Ortega y Gasset e também o de *Lebenswelt*, na reflexão posterior de Husserl. Heidegger, curiosamente, emprega a expressão no plural, *Lebenswelten*, referindo-se à arte e à ciência, de modo irônico, como passíveis de fornecerem tais mundos, desde que se consiga viver completa e genuinamente neles absortos. Em geral, contudo, arte e ciência

fazem parte apenas do mundo da vida mais geral em que se vive, a Umwelt. Postulando a necessária reinserção delas, assim como de outros *media* e sistemas (nos seus termos), estaria Niklas Luhmann, (em seu artigo “Die Lebenswelt – nach Rücksprachen mit Phänomenologen”, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, vol. 72, Stuttgart, 1986, pp. 176-194). Dentre os fenomenólogos com quem ele estaria dialogando, embora sem fazer menção, vale referir Hans Blumenberg, autor de “Lebenszeit und Weltzeit” (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986). Compreende-se então o alerta dado por Luhmann a todos aqueles que pensam o universal, de maneira essencialista, como os atuais “Frankfurtianos” ainda fazem, ao dizer a eles, em palestra proferida na sua célebre Universidade (“I See Something You Don’t See”, in: Id., Theories of Distinction, trad. e ed. W. Rasch, Londres: Sage, 2002), ver algo que eles não veem, ou seja, que eles não percebem, na medida em que assumem “que vivem em um e mesmo mundo e que isto é uma questão de se referir coerentemente a este mundo”.

O mundo circundante, para Heidegger, apenas formalmente se distingue do mundo propriamente dito, enquanto tudo quanto vem ao nosso encontro na vida, sendo mesmo onde vivemos, mas que comporta também um mundo compartilhado, dito Mitwelt, que na experiência fática – e, porque não dizer logo, prática – da vida se soma ao nosso si-mesmo com seu mundo próprio, Selbstwelt - a propósito, e sobre o que segue, sempre que não houver outra referência, cf. Heidegger, “Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)” (Sommersemester 1923), Gesamtausgabe, vol. 63, ed. Käte Bröcker-Oltmanns, 2a. ed., Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. Heidegger faz questão de destacar a diferença do que aqui se apresenta como mundo para ser estudado, filosoficamente, do que seria um objeto, a ser estudado cientificamente, na medida em que mundo é onde se vive – e não se pode viver em um objeto. Embora possamos acrescentar, e com base mesmo em reflexões posteriores do próprio Heidegger, consubstanciada em textos como “Die Frage nach der Technik” e “Die Kehre” (Heidegger, “Die Technik und die Kehre”, 9ª. ed., Stuttgart: Günther Neske, 1996) – onde se pode ver, portanto, antes a continuidade do que uma ruptura com o pensamento mais antigo aqui apresentado deste A., vítima também de duplicações, a exemplo de Wittgenstein, quando não de “triplicações” ou mais

ainda, pois parece não ter fim tais esforços de simplificação multiplicadora em face de grandes autores como esses -, ser justamente de uma transformação do vivido em objeto, enquanto representação e imagem, a tendência que se verifica no desenvolvimento do atual modo predominantemente planetário e planejado de viver, no qual poderíamos recuperar a capacidade de experimentar a verdade (do ser) pela arte, a poética, co-originária da técnica hoje imperante absoluta, sendo assim que também se poderia ter a experiência da presença (vida) ou ausência (morte) de Deus.

Eis que seriam então três os mundos em que vivemos fática e praticamente, ou seja, o fundamento mesmo de nossa existência, sendo deles que se trata de fazer uma experiência cognitiva (*erkennende Erfahren*) ao fazer filosofia, enquanto comportamento cognitivo (*erkennende Verhalten*) que ela deve ser. Antes, porém, de que se estabeleça por decreto que a filosofia seja cognitiva (*Erkenntnis*), a fim de manter o seu vínculo com a experiência fática da vida, que é, afinal de contas, o que mais importa, é preciso constatar que essa experiência, de um modo geral, se dá irrefletidamente, demonstrando uma indiferença em relação ao modo como ela é vivenciada, ou seja, *eine Indifferenz in Bezug auf die Weise des Erfahrens*. Como consequência dessa indiferença teórica resulta uma auto-satisfação (*Selbstgenügsamkeit* – o tradutor espanhol optou por “autosuficiência”) bem característica da vida de fato vivida, de modo que tudo o que se experiência nessa vida possui um caráter de significatividade (*Bedeutsamkeit*), por mais banal que seja – quando então o significado será este, de banalidade, do que pode muito bem resultar uma satisfatividade, como de fato, em geral, resulta mesmo, pois apesar de tanto motivo para descontentamento, não nos parece que seja essa a modulação de humor predominante.

Importante é a constatação de que nos experienciamos a nós mesmos, ao nosso si-mesmo (*Selbst*), de fato, em um tal contexto, mundano, e não de um modo que o isola do mundo circundante, tornando-o objeto de conhecimento, mesmo enquanto “consciência transcendental” ou “mente”, seja no, seja fora do corpo etc. Isso pode ser feito, e se ao fazê-lo quisermos produzir algo como um conhecimento psicológico, para Heidegger não se pode dizer que seja por motivos filosóficos e que assim se venha a realizar uma psicologia filosófica, pois

a única possibilidade de se atingir algo assim estaria nesse dar-se conta (Kenntnisnahme) do ser que somos no mundo fático, onde fazemos algo com o que nos vem ao encontro, lançados que fomos no(s) mundo(s); sofremos, nos alegamos, deprimimos etc.

Ocorre que essa vida que levamos, sendo de onde se origina o impulso para uma reflexão que se possa chamar filosófica, quando dá margem a que isso aconteça, logo é tratada como um obstáculo, a ser removido, ou invés de propriamente entendido, um problema a ser resolvido, e assim é que seu conteúdo significativo vai se tornando ob-jeto (isto é, lançado contra), Gegenstand (isto é, o que se ergue contra) de uma teoria, seja enquanto doutrina, ideologia ou “cosmovisão” (Weltanschauung), seja enquanto ciência, quando a filosofia propriamente dita, nos molde daquela propugnada por Heidegger e que aqui se pretende retomar, deveria reconhecer a vida em sua facticidade como ponto de partida e meta de chegada, tratando de contribuir para, digamos, resolver seus problemas nos seus próprios termos, ao invés de traduzi-los nos termos técnicos, o que termina por produzir aquela espécie de alienação de que tratará o mestre de Heidegger, Husserl, em sua reflexão final, sobre a crise da humanidade às voltas com a “ciência européia”.

Para fazer uma primeira aproximação com a metodologia filosófica proposta dessa dimensão que vinha de ser assumida como fundamental, a experiência fática da vida (faktische Lebenserfahrung), a “facticidade”, Heidegger vai propor uma definição enquanto indicação formal. Antes, porém, já anuncia – fazendo, por assim dizer, uma indicação sobre o que seja a indicação formal – ou prenuncia que não será entendido, ou muito pouco, mas que nisso não haveria nenhum prejuízo, pois o importante é que se avance, buscando a caminho a compreensão, e não do anúncio, do indicador da indicação, mas sim do anunciado, do indicado, um assim determinado contexto fenomênico (Phänomenzusammenhang). A indicação é como os andaimes de uma construção, que a possibilita, mas que se dispensa depois que ela é concluída – ou como a escada a que se refere Wittgenstein ao final de seu Tractatus, para caracterizá-lo, concitando a quem o entendeu a dispensá-lo, depois de ter subido até onde ele (o livro, ou ela, a escada) permitiu.

A experiência fática da vida é então formalmente indicada como sendo uma ocupação com a significatividade (Bedeutsamkeitsbekümmerng), quadruplicamente caracterizada enquanto 1) atitudinal (einstellungsmäßige), 2) desviante (abfallende), 3) relacionalmente indiferente (bezugsmäßige-indifferente) e 4) autosatisfativa (selbstgenügsame). Como isso se estaria dando conta do que é possível, em relação ao fenômeno indicado, ao caracterizar como ele experienciado, ou, para dizer com Heidegger, o como (Wie) da experiência, sua relação de sentido (Bezugssinn), que não é de se confundir com o seu conteúdo, o seu que (Was), sendo que na vivência propriamente é este conteúdo o que importa, donde sua indiferença em relação ao que a filosofia assim tematizaria, que é o modo - isto é, a Weise, que se poderia também denominar “wie-sein”, o “ser-como”, em contraste com o “ser-que”, was-sein, tradicionalmente buscado pela filosofia teórica ou “teoretizante” e, enquanto tal, “desviante”, abfallend - de experienciar, deixando em aberto a questão do conteúdo experienciado, embora seja por aí, ou melhor, por ele, que se diferencia o que é experienciado. Expostos a uma enorme variedade de conteúdos a serem experienciados, nossa atitude espontânea é a de ir-lhes experienciando e a isso reagindo impensadamente, fazendo o que sabemos que temos de fazer, sem vacilação, “relacionalmente indiferente” e “autosatisfativamente”, donde decorre uma tendência ao “desvio na significatividade” (Abfall in die Bedeutsamkeit), no sentido da “objetificação”, cujo ápice se encontra na ciência, a que se chegou por intermédio da filosofia teoretizante (a wissenschaftliche Philosophie a que aí se refere Heidegger), tomando para si o máximo em significatividade, sem prestar contas quanto ao sentido dessa nossa entrega de si a uma determinação enquanto objeto (einstellungshafte Objektsbetimmung) e a uma regulação como objeto (Objektsregulierung) da nossa vida de fato vivida (faktisch gelebten Leben).

Eis que o deixar-se ir levado pela corrente da vida demonstra-se ameaçador, dando ocasião a que se busque motivos para uma inversão (Umwendung) do desvio que nela se pratica, inclusive com auxílio da filosofia tal como tradicionalmente praticada, reconduzindo a experiência da vida de volta a e sobre si mesma, agora tomando cuidado com o modo como nela nos ocupamos, ou seja, nos ocupando com a vida, e não apenas na vida. Em assim

fazendo, estaríamos retomando o impulso original para a filosofia, que terminou se perdendo ao longo de sua história, tanto que é melhor nem dizer que se trata de fazer filosofia, até porque os que a cultivam ao modo tradicional também não reconheceriam como tal este esforço de voltar a pensar no sentido (Sinn) da experiência fática da vida, de maneira vívida e vigorosa (lebendig und streng), tal como ele própria se mostra. Daí que a atitude metodológica proposta seja a de uma simples anotação fática do que se observa (faktisches Kenntnissnahme), meramente preparatória de uma compreensão, a ser obtida graças à explicitação do modo em que se vive a vida, para assim possibilitar uma avaliação e, em sendo o caso, redirecionamento, dando-se como pressuposto que sempre haverá um ganho, uma revigoração, mesmo se nenhuma mudança vier a ocorrer, pois então se estará vivendo a vida com maior consciência do que está se passando e se está passando. E considerando que vida fática é o que está se passando, não importa como, é esse “estar se passando” que Heidegger propõe que se tome como via de acesso para a compreensão da vida fática e, nisso, também para a autocompreensão da filosofia enquanto comprometida primordialmente com essa tarefa, denominando-lhe pela seguinte “palavra problematizadora” (Problemwort), que substantiva um adjetivo: o histórico (das Historische). Nas “Conferências de Kassel” (“Les conférences de Cassel”, trans. Walter Bröcke, edit. Frithjof Rodi, ed. bilíngüe, Paris: Vrin, 2003), mais precisamente na 6ª. conferência, Heidegger entende “a pergunta fenomenológica pelo sentido da história (o que aqui aparece como das Historische – WSGF) como pergunta pelo ser da pessoa (o que será depois dado a conhecer por ele como Dasein)”. A 10ª. e última dessas conferências terá por tema, justamente, “a essência do ser histórico”.

Ao optar por essa denominação e dela pretender extrair o estímulo para desenvolver uma reflexão filosófica sobre a vida fática, nos moldes aqui buscados, é preciso evitar desvios propostos no âmbito da filosofia tal como tradicionalmente praticada, quando então, por exemplo, já se poderia enquadrar a investigação em algum compartimento, como o da filosofia da história, sendo que essa compartimentalização é justamente o tipo de realização objetificadora que se precisa evitar. Justamente não se está a propor que algo, um objeto, que será estudado, tem a propriedade de ser histórico, mas o histórico mesmo, como

fenômeno característico – e caracterizador – da vida fática, do que de fato se vivencia, é que fornecerá acesso ao sentido disso, que se quer compreender, entendendo assim se estar praticando filosofia, mesmo que este seja um modo bem diferente de como a filosofia historicamente se realizou – e realiza ainda. É que não se trata de estabelecer categorias e, a partir delas, um sistema, para assim poder enquadrar o fenômeno estudado, já transformado em objeto de estudo.

Considerando o histórico como característica de objetos, tomando a palavra em um sentido menos rigoroso, correspondente ao termo alemão *Gegenstand*, ou seja, o que está diante de nós, mesmo se não nos pomos na postura de um sujeito cognoscente - quando então se teria propriamente a constituição desse algo em objeto -, mas sim naquela do entendimento humano normal (*gesundes Menschverstand*), é válido dizer que se algo é histórico é porque está sujeito ao passar do tempo, mas com isso não foi dito nada de essencial sobre o fenômeno indicado com o termo “histórico”, e quando algo assim for dito, é de se esperar que se choque contra o entendimento normal que se tem a respeito, pois afinal a filosofia pode ser entendida como uma luta contra isso que na Grécia antiga se denominava *doxa*. À *doxa*, Platão opunha a *epistémē* própria da filosofia, sem deixar de reconhecer o domínio restrito desta última aos assuntos especulativos, excluindo, portanto, aqueles práticos, da *téchne*, onde se situa a moral, o direito e a religião (v. *República*, 538; *Leis*, 644). Heidegger, em suas lições introdutórias à metafísica, caracteriza o filosofar como um questionar extra-ordinário (*außer-ordentliches*), para além do modo como normalmente se concebe o tema do questionamento.

Ocorre que, com o passar do tempo, o conhecimento que vem se acumulando, historicamente, vai proporcionando uma transformação imensa das opiniões, assim como uma enorme variedade delas, do que resulta uma inibição para a “ingenuidade criativa” (*Naivität des Schaffens*) prejudicial ao “entusiasmo pelo absoluto” (*Enthusiasmus für das Absolute*), a exigir uma luta da vida contra o histórico para que possa florescer uma nova cultura espiritual (*einer neuen geistigen Kultur*). A “cultura espiritual” de então sequer percebia um tal confronto com a história, em que estaria envolvida, e três seriam as posturas mais comumente adotadas, a saber, 1) aquela transcendente, platônica, do

neokantismo de Baden (Cohen, Windelbrand, Rickert e outros), onde se nega o histórico em favor do reino das idéias eternas, sobrehumanas e sobrenaturais; 2) a imanentista, (nietzsche-)splengleriana, em que, ao contrário, se adere ao histórico em uma entrega radical (*radikales Sich-Ausliefern*) e 3) a opção conciliatória, dilthey-simmeliana, para a qual o histórico é um processo, no qual se vai revelando *pari passu* a essência humana. Em todas as três tendências Heidegger identifica a mesma preocupação com uma tipificação, como se tem em Max Weber e seus tipos ideais, um exemplo da primeira tendência, assim como na morfologia de Spengler e na doutrina das diferentes concepções de mundo (*Weltanschauungen*) em Dilthey, ou de vida (*Lebensanschauungen*), em Simmel. Isso leva a que Heidegger refira a uma tendência comum ao asseguramento (*Sicherungstendenz*), como justificativa dessa construção cognitiva recorrendo a tipificação, que sempre resulta em objetificação, inclusive do ser atemporal, no caso da via platônica – no caso da segunda via, não se reconhece outra possibilidade além de tomar conhecimento da própria realidade histórica, contrastando com a de outros povos e culturas, sem ter como mudá-la, já que não se reconhece um padrão supra-histórico para servir de orientação; a terceira via, por seu turno, ao optar por uma dialética que supere o antagonismo entre as duas outras, quando então o atemporal se realizaria na história através de uma progressiva revelação das potencialidades humanas, o que é passível de ser observado e explicado cientificamente, fazendo do histórico objeto de estudo, portanto.

O histórico, então, nas três tendências, seria hipostasiado, reificado, ao ser tomado como um ser objetivo (*objektives Sein*), o que é denunciado no caráter atitudinal (*einstellungsmäßige*) da referência (*Bezug*) à história. É que assim procedendo, com uma tal atitude ou postura refere-se ao referido – no caso, o histórico – como sendo uma coisa ou questão (*Sache*), deixando de fora a quem refere e, em assim procedendo, perde-se a referência viva (*der lebendige Bezug*) ao objeto de conhecimento, a fim de obter uma compreensão dita atitudinal (*einstellungsmäßige*), que não teria nada a ver com aquela propriamente fenomenológica.

Eis que a partir de uma tal alienação reificadora, constatável nas três posturas teóricas referidas, frente à história, e também ao histórico, perde-se de

vista exatamente a quem busca o asseguramento, por estar inquieto (beunruhigt), tido como uma evidência (Selbstverständigkeit). O que inquieta é a realidade da vida, a existência humana, preocupada com o seu próprio asseguramento, preocupação esta que não é atendida, quando tratada como um objeto e assim colocada na realidade histórica objetiva. A vida preocupada é situada em um contexto histórico que lhe é alheio, que não é o da sua história, sem consideração para com a própria tendência a se preocupar, agora reinterpretada atitudinalmente (einstellungsmäßig umgedeutet), o que vem ao encontro da já mencionada tendência da vida fática a adotar essa atitude de se desviar (einstellungsmäßig abzufallen), tornando a preocupação em objeto, objetificando-a e, assim, objetificando-se, pois a preocupação é o modo de ser mesmo do vivente humano. É aqui que reside, segundo Heidegger, o ponto de ruptura (Bruchstelle) do problema envolvendo o histórico – e, logo, a nossa vida fática. O sentido da história, que na preocupação se prenuncia, não pode mais ser entendido, encoberta que se torna assim a inquietação verdadeira, quando o fenômeno do histórico é compreendido a partir de uma consideração teórica, proveniente do que quer que se pretenda uma ciência da história, em que o sentido atitudinal (einstellungsmäßige Sinn) da história é derivado (abgeleitet), de maneira falseadora. Do que se trata, então, é de tentar captar o fenômeno da preocupação na vida fática a descoberto (unverdeckt).

A relação entre a preocupação e a vida fática, tal como entendida nas três posturas teóricas antes referidas, é caracterizada por Heidegger como uma “relação de ordenação” (Ordnungsbeziehung). Isso porque a existência preocupada (das bekümmerte Dasein) é por elas situada em um contexto objetivo, sem a devida consideração para com ela em si mesma, que é assim tratada como um objeto recortado de um objeto maior, a saber, o acontecer histórico como um todo. A existência em desassossego (das beunruhigte Dasein) vai então procurar se proteger contra as mudanças da existência atribulada por acontecimentos (das geschehnishafte Dasein), o que em termos da filosofia transcendental se expressaria na postulação de que a consciência é constituída por um fluxo de atos que tem um sentido. Ocorre que a existência própria e atual (das eigene, gegenwärtige Dasein) demanda para si mais do que um sentido qualquer, pois requer um sentido concreto, um outro sentido, um

sentido novo, diverso daqueles já fornecidos pelas culturas do passado, que supere, portanto, o sentido dado à vida de anteriormente. Isso porque essa forma de existir atual quer ser uma nova criação (Neuschöpfung), com uma originalidade que a diferencie, nem que seja fazendo uma grande síntese de tudo quanto tome conhecimento, ou distinguindo-se do que em contraposição seria a barbárie. É assim que o modo de existir preocupado se mostra na própria experiência de vida desse que se propôs a entendê-la sem considerar seu conteúdo na perspectiva de lhe fornecer uma justificação. E se uma tal tentativa de acessar a própria existência vívida (das eigene lebendige Dasein) enquanto preocupada através da história, para tanto, a situa em relação à própria história, o que se pode constatar foi que as teorias da história só atrapalham, assim como a simples opinião de que a realidade histórica é aquela que se verifica no tempo que passa. A tentativa é a de captar o sentido da história através da experiência fática pura e simplesmente, e como fio condutor do que se dispõe é do conceito de histórico que se principiou a trabalhar, recorrendo a inovações metodológicas em filosofia fornecidas pela fenomenologia, sendo ao que se precisa novamente voltar a atenção, a fim de aumentar as chances de vencer o que se apresenta como uma verdadeira luta a ser travada a cada passo que se avance.

Nos três modos de lidar com a história que foram referidos a existência desasossegada (das beunruhigte Dasein) é tratada como um objeto na história, o que termina ocultando a própria fonte originária do desassossego, facilitando assim solucioná-lo. Se nos perguntamos sobre o que se quer realmente assegurar contra a história percebe-se que é a vida enquanto realidade histórica humana. É essa esfera que Heidegger reivindica para ser levada em conta, considerando que ela não é problematizada na filosofia de então – como hoje nos parece que ainda não também -, ou quando o é, de uma maneira indevida, que a enquadra conceitualmente no esquema previamente desenvolvida em uma dada filosofia, sem que se coloque a questão de saber se não seria simplesmente impossível captar o sentido da existência fática com os meios filosóficos disponíveis. E essa captação, que há de ser originária, requer, portanto, uma explicitação de natureza filosófica. Heidegger destaca, contudo, que não se trata de preencher uma lacuna em algum sistema de categorias já existente na filosofia, pois como pretende demonstrar, a intencionada

explicitação de novas categorias da vida fática ao invés disso o que fará é explodir o sistema tradicional de categorias.

A existência factual, atual, não pode ser tratada como algo que acontece de maneira objetiva e às cegas, pois como tal requer um sentido que a guie, e há toda uma pressão para que o sentido buscado se volte e forneça uma direção para o futuro, e que seja um futuro em que uma nova forma de vida e de cultural, mais própria (e apropriada) seja criada. É isso que se pode encontrar, exemplar e, também, pioneiramente no modo como após sua conversão ao cristianismo São Paulo passa a experiência a vida, o que deve ter motivado Heidegger a abordar o assunto no seminário para o que desenvolveu, previamente, as reflexões ora reportadas. Sua tentativa é, aí, conforme anuncia, a de colher o que denomina de histórico numa tal forma de vida, religiosa, fazendo a fenomenologia da vida religiosa tal como proposto pelo título do seminário, e tomando todo o cuidado para não se deixar levar pelo que caracteriza como a tendência a uma formalização precipitada, donde resulta uma grande dificuldade para a própria fenomenologia. O emprego da indicação formal é a solução vislumbrada.

A definição que é dada para indicação formal, que bem poderíamos qualificar como sendo, ela própria, uma indicação formal, é a de “uso metódico de um sentido para direcionar a explicitação fenomenológica” (den methodischen Gebrauch eines Sinnes, der leitend wird für die phänomenologische Explikation), e aqui “fenomenológico” há de ser entendido como sinônimo de “filosófico”, pois “fenomenologia” antes foi dito que “deve significar para nós o mesmo que >>filosofia<<”. Trata-se de um tema da teoria do método fenomenológico, onde “teoria” é posto entre aspas, pois justamente o que se pretende com o emprego desse recurso é evitar a forma de consideração dita “atitudinal”, a postura própria da elaboração teórica objetificadora, que procura tudo enquadrar de maneira absoluta, e é justamente uma fenomenologia desse problema do teórico, do ato teórico, que é buscada, enquanto um fenômeno da diferenciação (Phänomen des Unterscheidens). E o problema será estudado com referência ao caso concreto do sentido do histórico, na experiência de vida fática, pois seria mesmo um tanto absurdo buscar compreender o teórico teoricamente, evitando as deficiências objetificadoras de um modo de conhecer que já parte da

distinção entre sujeito e objeto. Ora, o que é isso se não a tentativa que fazem poetas e místicos de expressar a presença em si do que lhes transcende? Vê-se, assim, como já nos primórdios de seu longo percurso pode-se vislumbrar em Heidegger o que irá se tornar a marca distintiva da sua tão instigante quanto enigmática obra tardia. E também se torna compreensível, além da “passagem para o poético”, de um dos mais notórios estudiosos de Heidegger no Brasil, de saudosa memória, o paraense Benedito Nunes, a “passagem para a psicanálise”, especialmente na versão de Donald W. Winnicott, que propõe outro estudioso da mesma estirpe, o sérvio radicado no Brasil, em São Paulo, Zelyko Loparic, bastando referir o quanto escreveu aquele integrante da Escola de Londres, de derivação kleiniana – mas aberto como poucos a contribuições oriundas das diversas proveniências teóricas -, no capítulo sobre criatividade de seu livro mais consagrado, “O Brincar e a Realidade”, ao referir ao primeiro objeto que formamos (imaginariamente), o seio (ou o que nos amamente). Este seria um “objeto subjetivo”, onde encontramos originariamente o sentimento e a experiência de ser(mos) – que é um elemento feminino -, abrindo caminho para o “sujeito objetivo” – elemento masculino -, o qual, já sendo, ou em se sentindo como tal, passa a sentir-se fazendo suas ações, atribuindo-se um ser próprio, seu, um self, que possui.

Eis que chegamos à conclusão de que a filosofia, já tendo servido à teologia, durante o período medieval, depois à ciência, e também à política, na modernidade, deveria ainda, em seus estertores, ser posta a serviço da arte, ou melhor, da poética, em uma última tentativa de salvar um mundo que ela, mais do que o expansionismo político-jurídico romano e o monoteísmo personalista cristão, serviu para criar, quando deixou de ser dialética, inconclusiva, sofística, para tornar-se exigência da verdade, filosofia propriamente. Aqui, a descrição da filosofia a aproxima da situação trágica em que se viu envolvido o famoso personagem da tragédia de Sófocles, Édipo. E tal como Édipo, a insistência da filosofia em perseguir a verdade, uma única verdade, em ser “alética”, portanto, e não mais, di-alética – ou “pluri-alética”, e, positivamente, “lética”, lembrando que *lethein*, em grego antigo, remete também ao esquecimento, sendo *a-lethein* o desvelamento, mas também, o “desesquecimento”, o rememoração – é que a teria levado (ou estaria levando) ao encontro de seu fim, trágico. Filosofia,

então, estaria bem se não servisse para nada, como postulava já Aristóteles, no início de sua “Metafísica”, mas ela terminou sendo empregada para os mais diversos fins, e agora parece estar a serviço do nada que nos assola, individual e coletivamente. A pulsão auto-destruidora que se manifesta na filosofia também se mostra, por todo lado, nessa Civilização Ocidental, que se tornou mundial - e, logo, não apenas ocidental -, e traz já em seu próprio nome o *occido*, étimo latino da queda, da ruína, da morte, do assassinio, da chacina. A “Civilização da Razão” é a “Civilização da Destruição”, destruição que pode atingir todas as outras civilizações e, até, o próprio mundo, físico.

É assim que a estética se põe no lugar da ética, ou, pelo menos, do lugar tradicionalmente ocupado por ela. Ocorre que em ética, ou nas éticas em geral, já se dá por resolvida a questão de saber se apenas viver é bom, buscando o bom viver, o viver bem ou o viver para o bem, associando-se a vida ao bem e a morte ao mal, pois ser é que é bom e não ser, ruim. A tais éticas, porém, podemos contrapor aquelas de um outro tipo, radicalmente desontologizadas – talvez o melhor antídoto para essa nossa época de generalizada desontologização e correspondente “imagologização” total, a “época das imagens”, para referir um dois mais célebres e justamente celebrados textos de Heidegger (“Die Zeit des Weltbildes”, de 1938) -, em que se evita uma valoração positiva prévia do que é, em detrimento do que não é. Um tal gesto filosófico pode tornar melhor vivida a vida de um ser, como nós, que a rigor não somos – no sentido em que, conforme defendemos em outro local, só Deus pode ser -, mas apenas existimos – enquanto Deus, porque é, não existe -, ocasionalmente. Facilmente se percebe que a ética, ou seja, o saber sobre o que devemos fazer, do qual depende toda filosofia jurídica que não se reduza à esterilidade do formalismo positivista – negando-se, portanto, como filosofia para se tornar, na melhor das hipóteses, uma teoria do direito -, por seu turno depende fundamentalmente de respostas a outras questões, quer sejam de natureza metafísica, sobre o que é o ser, quer sejam de natureza teológica, ou melhor, religiosa, sobre o que podemos esperar do desfecho da vida. Dito de outra forma, e sinteticamente: a definição do modo como devemos nos comportar nessa vida depende da concepção que temos de seus limites – da morte, portanto.

Os pressupostos de que necessitamos para desenvolver a filosofia, de um modo geral e também sobre aspectos particulares – como, por exemplo, aqueles referentes ao direito -, como bem percebeu Heidegger, deve possibilitar um entendimento de como nos situarmos em face de nossa finitude, individual e coletiva, abrindo um horizonte, metafísico, de compreensão e superação de certos modos de relacionamento com tal questão que incita a ações e reações violentas. O melhor modo de enfrentar tais questões, transcendentais, é mobilizando os resultados obtidos no campo aqui qualificado de poético, onde encontramos as diversas formas de lidar com a imaginação, desde aquelas mais antigas, como a mitologia e as religiões, até outras, mais recentes, como a psicanálise, passando pelas diversas artes, a teologia e a própria filosofia, sem esquecer o direito, enquanto forma de responder aos reclamos de convivência entre os humanos que dispõe de um vasto repertório de soluções, embora ele encontre-se necessitado de uma nova (e melhor) apresentação, para assim recuperar seu poder de convencimento e vinculação intersubjetiva.

Ocorre, porém, que o direito é visto, geralmente, como um mero instrumento técnico, de controle do comportamento, da conduta humana, sem concebê-lo também como tendo o ônus de se justificar, de fundamentar o que apresenta como válido, para além da simples referência a normas postas, porque é uma visão tecnicista do direito a que predomina, para através dela se poder, também, melhor dominar, o que já se encontra prestes a atingir o limite máximo de suportabilidade. É preciso, então, implicar mais o sujeito encarregado da interpretação e aplicação das normas nesse processo, com sua vivência do drama que tem diante de si. A orientação que hoje, pelo direito, se fornece, para a conduta, em sociedades como a nossa, fundamenta-se no simples fato de se fazer normas supostamente obedecendo a outras normas, que já existem. Isso na medida em que nós numa sociedade como a nossa, de uma maneira digamos assim, bastante extraordinária na história da humanidade, não temos mais um vínculo estabelecido entre nós a partir de algo como a religião, tal como em geral tem se observado ao longo da história, no passado, e ainda hoje no presente, em sociedades ainda existentes e que se organizam de um determinado modo, que justamente não é o modo das sociedades como aquelas marcadas pela civilização ocidental do atual momento de sua história, em que se verificou a

ruptura do vínculo tradicional entre o direito e uma esfera transcendente que o justifique. Esta esfera justificadora, por definição, há de ser transcendente, estar além (ou aquém) do que por ela se justifica, e neste sentido, logo pensamos, ser também de uma natureza religiosa, mas pode muito bem - e, talvez, justamente, deva - não sê-lo.

Tanto é assim que, por exemplo, no nosso passado, ou no passado desta civilização dita ocidental, o mais recuado, no seu passado greco-romano, esta instância transcendente foi a política, propriamente dita, enquanto a crença na superioridade da cidade, de cidades inicialmente gregas e, depois, Roma; e na outra vertente, formadora desta civilização, na vertente judaico-cristã, a justificativa estava na transcendência, aí sim, da própria divindade: monoteísta, única, do Deus único, criador do universo, do homem e, portanto, das suas leis fundamentais também expressas muito bem no decálogo, nas dez normas dos dez mandamentos, dos decalogoi (δεκάλογοι), dos dez ditos transmitidos na tradição judaica através de Moisés e supostamente enviados por Deus. Então é curioso que nós terminamos produzindo na Modernidade a ruptura destes vínculos do direito com qualquer forma de transcendência, seja em termos estritamente religiosos ou em termos teológico-políticos. O direito está, digamos assim, tendo que se impor pelas suas próprias razões e a gente não pode considerar satisfatório que a estas razões não se acrescente alguma forma de convicção emanada daquilo que nós entendemos se precisa prestar mais atenção atualmente, que é o próprio sentimento ou a sensibilidade dos que estarão sujeitos a estas ordenações, para que estas ordenações não sejam percebida e, de fato, implementadas de uma maneira que desconsidera a dignidade própria destes sujeitos. E é aí que entendemos se ter de desenvolver uma abordagem poética do direito, em combinação, com outras, as mais diversas, donde resultar em uma abordagem multi-teorética - logo, também ateorética.

Então, considera-se que é preciso pensar o direito, novamente, de uma maneira em que ele se associa a estes elementos essencialmente humanos, que são os elementos de ordem poética, ficcional, mítico-religiosa, imaginária, desejante, gozosa – i. e, alternadamente prazerosa e dolorosa.

Em épocas passadas, a comunidade se mantinha íntegra pela referência a uma origem comum, sacramentada por mitologias, religiões ou mesmo, mais recentemente, por mundividências filosóficas. Há de se recordar, contudo, a origem violenta de toda proibição, tanto sagrada, como jurídica, que garante a vida em sociedade, sustentada pelo enfrentamento da morte. O incremento da violência na sociedade “pós-moderna” não poderá ser contida pelo reforço da proibição jurídica, mas antes por uma consideração das consequências psicológicas e sociais da secularização defendida pela ideologia oficial, donde se verificar uma re-sacralização crescente das relações fora das instituições religiosas, ou seja, em seitas ou “tribos” (Michel Maffesoli). Seja como for, fica registrada a origem violenta de toda proibição, tanto sagrada, como jurídica, que garante nossa vida em sociedade, sustentada pelo enfrentamento da morte, ou, na fórmula consagrada por Roger Caillois, condição da vida e porta para a morte.

Afinal, somos uma ilusão de ser, pois apenas estamos, existimos, não somos realmente, já que ser é ser para sempre. Se somos, somos nada. É esse nada, esse vazio interior, que nos horroriza, por mais que o evitemos, quando com ele nos deparamos, ao pensarmos com radicalidade nossa existência e verificamos o que somos: não-ser, mera existência. No presente, o predomínio do pensamento científico e o correlato processo de “desencantamento” do mundo, ao qual se refere Max Weber, minam as bases sobre as quais tradicionalmente se ergueram as diversas ordens normativas. A construção de novas bases pressupõe uma recuperação de nossa capacidade criativa de ficções justificadoras da existência e da co-existência, ao mesmo tempo em que estejamos cientes do caráter ficcional desse empreendimento, cujo resultado é a afirmação de valores. Para isso, vamos precisar de uma aproximação entre as mais diversas formas de criações desenvolvidas pelo engenho humano, entendidas assim como diferentes formas poéticas, a saber, para além da literatura propriamente dita, as artes, mitologias, religiões, filosofias e mesmo as ciências, bem como aquela dentre elas que nos sanciona mais severamente, do ponto de vista social, a conduta, a saber, o direito. Caberá ao direito, num tal contexto, solidificar essa invenção ou ficção coletiva, criando e

estabelecendo valores, impondo-os mesmo, em busca de garantir as condições de manutenção da vida em comum, a vida humana.