



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

ISRAEL MANNES

**HEIDEGGER, O PENSAR A ANGÚSTIA ENQUANTO UMA ABERTURA PARA A  
FORMAÇÃO HUMANA**

**FLORIANÓPOLIS**

2020

ISRAEL MANNES

**HEIDEGGER, O PENSAR A ANGÚSTIA ENQUANTO UMA ABERTURA  
PARA A FORMAÇÃO HUMANA**

Dissertação de mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Federal de Santa Catarina, para a obtenção do Grau de Mestre em Educação.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Rosana Silva de Moura,  
Dr.<sup>a</sup>

FLORIANÓPOLIS  
2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Mannes, Israel

HEIDEGGER, O PENSAR A ANGÚSTIA ENQUANTO UMA ABERTURA  
PARA A FORMAÇÃO HUMANA / Israel Mannes ; orientador,  
Rosana Moura, 2020.  
63 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa de Pós  
Graduação em Educação, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Educação. 2. Heidegger. 3. formação humana. 4.  
angústia. 5. mundo. I. Moura, Rosana. II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em  
Educação. III. Título.

ISRAEL MANNES  
HEIDEGGER, O PENSAR A ANGÚSTIA ENQUANTO UMA ABERTURA PARA A  
FORMAÇÃO HUMANA

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. José Fernandes Weber, Dr.  
Universidade Estadual de Londrina

Prof<sup>a</sup>. Patrícia de Moraes Lima, Dra.  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Bruno Pedroso Lima Silva, Dr.  
Instituto Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em Educação

Prof<sup>a</sup>. Andrea Brandão Lapa, Dra.  
Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof<sup>a</sup> Rosana Silva de Moura, Dra.  
Orientadora

Florianópolis, 2020.

## **AGRADECIMENTOS**

À profa. Rosana, orientadora de vocação que traz consigo o cuidado e demorar-se zeloso na condução do caminho.

Ao prof. José Fernandes Weber, pela participação e os apontamentos na qualificação. Pela leitura atenciosa, as sugestões e as indicações de obras, fundamentais para o desenvolvimento desse texto.

À profa. Patrícia pela participação na qualificação. Pela leitura atenciosa do texto e as questões levantadas, essenciais para a proposta do trabalho.

À profa. Acylene Maria Ferreira pela participação na qualificação e suas sugestões.

Ao prof. Bruno pelas contribuições na leitura do texto.

À Universidade Federal de Santa Catarina pela estrutura do Programa de Pós-Graduação em Educação e a todos os professores e servidores.

*A angústia está aí. Ela apenas dorme.*  
(HEIDEGGER, 2008, p. 128).

## RESUMO

Esta dissertação de mestrado busca interpelar fenomenologicamente a formação humana desde a ontologia fundamental de Martin Heidegger. As fontes basilares da pesquisa são as obras *Ser e Tempo* (1927); *Carta sobre o humanismo* (1946), *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo - finitude – solidão* (1929/1930), *Introdução à metafísica* (década de 1920), *O que é metafísica?* (1929), *Ontologia: hermenêutica da facticidade* (1923). A pesquisa delimita-se acerca do fenômeno da angústia na concepção de Heidegger enquanto um encontrar-se fundamental a partir da qual se abre a possibilidade do homem formador de mundo interrogar a formação humana. O *Dasein* em sua estrutura constitutiva tem o caráter privilegiado de se abrir ao entendimento do ente que ele mesmo não é e de se abrir para o seu próprio modo de entendimento, com uma analítica para a possibilidade do seu modo de ser. Nesse entendimento o *Dasein* já é sempre ser no mundo. Este caminho, esta travessia, isto que nós mesmos somos, coloca em jogo o “somos”, pois o que se quer dizer com “somos”? De partida o “somos” já leva um diante do “eu” enquanto interrogação, e não de uma interrogação qualquer, mas uma interrogação radical que se coloca enquanto primazia para o que se denomina formação humana. No tratamento filosófico da formação, a Filosofia da Educação descobre-se como possibilidade de filosofar. Na pesquisa educacional, sob tal influxo de ordem qualitativa, emerge a própria formação. Numa compreensão de mundo formada por uma tempestade de informações, carregada de entendimentos previamente já colocados, em que desaparece por completo a dimensão compreensiva da finitude, a angústia se vela, pois ela ameaça, incomoda e desafia. Se a angústia é um momento essencial que torna o homem único, por que toda a construção de mundo tende a negá-la?

**Palavras-chave:** angústia, formação humana, homem, mundo, Heidegger.

## ABSTRACT

This research seeks to phenomenologically question human formation from Martin Heidegger's fundamental ontology. The basic sources of the research are the works *Being and Time* (1927); *Letter on humanism* (1946), *The fundamental concepts of metaphysics: world - finitude - loneliness* (1929/1930), *Introduction to metaphysics* (1920s), *What is metaphysics?* (1929), *Ontology: hermeneutics of facticity* (1923). The research delimits itself about the phenomenon of anguish in Heidegger's conception as a fundamental finding from which opens the possibility of the man who forms the world to question human formation. Dasein in its constitutive structure has the privileged character of opening itself to the understanding of the entity that it is not itself and opening itself to its own way of understanding, with an analysis of the possibility of its way of being. In this understanding, Dasein is always being in the world. This path, this crossing, what we ourselves are, puts "we are" at stake, because what is meant by "we are"? From the outset, "we are" already takes one before the "I" as a question, and not just any question, but a radical question that arises as the primacy for what is called human formation. In the philosophical treatment of training, the Philosophy of Education unfolds as a possibility to philosophize. In educational research, under such a qualitative influx, formation itself emerges. In an understanding of the world formed by a storm of information, loaded with understandings previously placed, in which the comprehensive dimension of finiteness disappears completely, anguish is veiled, as it threatens, bothers and challenges. If anguish is an essential moment that makes man unique, why does the whole world-building tend to deny it?

**Keywords:** anguish, human formation, human, world, Heidegger.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO - UM APONTAR INTRODUTÓRIO À QUESTÃO NA ABRANGÊNCIA DO QUE SE DELINEIA.....</b>	<b>9</b>
<b>CAPÍTULO 1 - UM PRIMEIRO PASSO NO HORIZONTE HEIDEGGERIANO NO CONTEXTO DA FILOSOFIA NO INÍCIO DO SÉCULO VINTE.....</b>	<b>19</b>
1.1. <i>SER E TEMPO</i> : O LUGAR DA OBRA.....	19
1.2. <i>DASEIN</i> .....	21
1.2.1. <i>Dasein</i> no mundo .....	25
1.3. UM CAMINHO PREPARATÓRIO À SINALIZAÇÃO DA ANGÚSTIA .....	26
<b>CAPÍTULO 2 - O HOMEM ENQUANTO “FORMADOR DE MUNDO”. O ÂMBITO DA ANGÚSTIA NA ESFERA DA TEMPORALIDADE .....</b>	<b>31</b>
2.1.0 ENCONTRAR-SE NA ANGÚSTIA ENQUANTO SINGULARIDADE TEMPORAL.....	31
2.1.1 A angústia enquanto primado ontológico existenciário diante do ôntico.....	33
2.1.2 O lidar com a morte na cotidianidade enquanto um afastar-se da angústia. Ponto de fuga na formação .....	34
2.1.3. Homem e animal, possibilidade da angústia .....	36
2.2. A ABERTURA NA ANGÚSTIA .....	38
<b>CAPÍTULO 3 – MUNDO, FORMAÇÃO, ANGÚSTIA, FINITUDE.....</b>	<b>39</b>
3.1. UM PRIMEIRO PASSO: <i>DASEIN</i> , SER-NO-MUNDO... ..	39
3.2. “O SER-EM” .....	40
3.3. O “Ser-Em”, <i>DASEIN</i> , O PRIVILEGIADO SER-NO-MUNDO.....	41
3.4. DENTRO E FORA - MUNDO, FORMAÇÃO E SOLIDÃO .....	44
3.5. MUNDO, IMAGEM DE MUNDO .....	46
3.6. A FORMAÇÃO – O HOMEM NO CENTRO DO ENTE.....	54
3.7. MUNDO ENQUANTO MOMENTO. A IMEDIATICIDADE E DEMORAR-SE NA FORMAÇÃO .....	55
3.8. A ANGÚSTIA NO CAMINHO. O MOMENTO EM QUE O CAMINHO SE ABRE COMO POSSIBILIDADE DO PRÓPRIO CAMINHO.....	57
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>61</b>

## INTRODUÇÃO: UM APONTAR INTRODUTÓRIO À QUESTÃO NA ABRANGÊNCIA DO QUE SE DELINEIA

(...) a mãe reparou que o menino  
gostava mais do vazio  
do que do cheio  
falava que os vazios são maiores  
e até infinitos (...)  
Manoel de Barros, *Exercícios de ser  
criança*

Uma introdução possibilita uma abertura ao que está por vir. De modo a aproximar ao que está por vir, se pressupõe um passo ao desconhecido. É próprio da filosofia um constante jogo entre passos, passantes e caminhos, pois sem passantes não há passos, sem passos não há caminhos. É próprio da filosofia um abrir e um fechar caminhos. Um, por vezes, encontrar-se, e por vezes voltar-se a perder-se nos caminhos, pois ela é uma possibilidade de caminhos, assim como caminhos de possibilidade.

Os caminhos se abrem no caminhar. Por vezes, jogados nesse abrir-se, os passos dados traçam pisadas que, enquanto caminhante, deixam-se ou perdem-se as pegadas no caminho que se abre. Nesse caminhar nos caminhos da filosofia, pisam gigantes de modo a se fazer constituir um solo por vezes firme, por vezes a se fazer tremê-lo, por vezes a se fazer dos passos pegadas profundas, pegadas que podem levar a conduzir exímios rastreadores. Esses exímios rastreadores acabam por se diferenciar dentre os caminhanes, porque procuram nessas pegadas rastros atentos aos desvios, sinalizam os deslizos, apontam as trilhas, os pontos de retorno, e até mesmo se jogam no risco do não retorno. O filósofo tem nos mostrado: “Nós mesmos somos este “a caminho”, esta travessia [...]” (HEIDEGGER, 2015, p. 8).

Esses exímios rastreadores marcam porque as pegadas por eles seguidas os fazem sinalizadores de um caminho que não apenas deve ser percorrido novamente, mas sim reaberto onde ele se mostrou sem saída. Eles não apenas sinalizam uma nova abertura no caminho, mas fazem o próprio solo assentado tremer.

Apenas enquanto caminhante abre-se a possibilidade do abrir caminho, assim como no abrir caminho abre-se a possibilidade de abertura do caminhante. Mas, caminhante para onde? A caminho do “que Martin Heidegger pronunciou quando da morte de Max Scheler, antes de uma conferência em Marburg: ‘Mais uma vez um caminho da filosofia perde-se no

desconhecido” (SAFRANSKI, 2000, p. 500).

E a filosofia, o que é?

Ela mesma só é quando filosofamos. Filosofia é filosofar. Esta parece ser uma péssima formulação. No entanto, por mais que aparentemente só estejamos repetindo o mesmo, o essencial está contido nesta expressão. A *direção* na qual temos de procurar está apontada [...] (HEIDEGGER, 2015, p. 5. Destaque do autor).

Filosofia é esse caminho que se dá nele mesmo,

pois o conceito de filosofia é o resultado mais próprio e mais elevado da própria filosofia. Da mesma maneira, a questão de saber se a filosofia é efetivamente possível ou não só pode ser decidida pela filosofia (HEIDEGGER, 2012a, p. 12).

No sentido em que se coloca a filosofia como caminho não é apontá-la como o caminho, mas se fazer sinalizar enquanto um caminho. Destacar a filosofia como um caminho é colocá-la como possibilidade. E possibilidade de quê? Dentre as possibilidades, a de se interrogar acerca de si mesma apontando para o que ela primeiramente não é, “nem ciência, nem proclamação de uma visão de mundo” (HEIDEGGER, 2015, p. 3).

A filosofia, no alvoreçar hodierno, é demarcada de modo indigente no acontecer contemporâneo. O questionar do seu ser se torna cada vez mais pontual devido a um acontecer que insiste em esquecer uma questão fundamental. E que questão é essa? Num primeiro passo, ela já se lança como “preocupação” enquanto um lançar-se em sua origem retomada a partir de uma antiga fábula:

Um dia em que ‘preocupação’ atravessa um rio, vê um lodo todo argiloso: pensativa, pega um tanto e começa modelá-lo. Enquanto reflete sobre o que fizera, Júpiter intervém. ‘Preocupação’ lhe pede que empreste o espírito ao modelo, no que Júpiter consente de bom grado. Mas, quando ‘Preocupação’ quis impor-lhe seu próprio nome, Júpiter a proíbe e exige que seu nome lhe deveria ser dado. Enquanto ‘Preocupação’ e Júpiter discutiam sobre o nome, a Terra (Tellus) surge também a pedir que seu nome fosse dado a quem ela dera seu corpo. Os querelantes tomam então, Saturno para juiz, o qual profere a seguinte decisão equitativa: ‘Tu, Júpiter, porque deste o espírito, deves recebê-lo na sua morte; tu Terra, porque o presenteaste com o corpo, deves receber o corpo. Mas porque ‘Preocupação’ foi quem primeiro o formou, que ela então o possua enquanto ele viver. Mas, porque persiste a controvérsia sobre o nome, ele pode se chamar *homo*, pois é feito de *húmus* (terra)’ (HEIDEGGER, 2012, p. 551-553. Destaques do autor).

A fábula aponta o caminho. Ela delinea de modo perspicaz a abertura para a questão. Porém, em que sentido ela aponta a filosofia enquanto um caminho de possibilidade

dentre outras possibilidades? Dentre as possibilidades do perguntar está o que, perguntando, se torna o cerne<sup>1</sup> da questão: O que é o homem?

Mas sabemos, afinal, o que nós mesmos somos? O que é o homem? O coroamento da criação ou um caminho extraviado, um grande mal-entendido e um abismo? Se sabemos tão pouco sobre o homem, como é que nossa essência não seria estranha para nós? Como é que o filosofar, enquanto um agir humano, não haveria de permanecer encoberto no obscuro dessa essência? A filosofia – assim o sabemos ao menos superficialmente – não é nenhuma ocupação qualquer, com a qual, segundo nosso humor, passamos o tempo; nenhum mero acúmulo de conhecimento, que facilmente alcançamos a qualquer hora a partir dos livros. Ao contrário, apesar de só a sabermos obscuramente, ela é algo que, em sua totalidade em seu ponto mais extremo, dá lugar ao acontecimento de uma expressão e de um diálogo derradeiros do homem (HEIDEGGER, 2015, p. 6)

Esta questão traça a filosofia. Volta e meia ela adormece, mas está sempre na iminência de despertar. Questão despertada com extrema importância na filosofia no início do século vinte, inclusive tema do debate em Davos, em 1929, debate este marcado de modo inesquecível por dois grandes pensadores no início do século passado.

O debate de Davos entre Ernest Cassirer e Martin Heidegger é tido como um acontecimento decisivo na história do pensamento. Nas palavras do filósofo americano Michael Friedman, “trata-se da bifurcação determinante da filosofia do século XX”. Todos os participantes do evento tinham consciência de ser testemunhas de uma mudança de época (EILENBERGER, 2019, p. 25. Destaque do autor).

A pertinência da questão acerca do homem, se pensada a partir do grau de importância que é dada a ela na contemporaneidade, coloca em jogo a própria filosofia enquanto modo relevante na contribuição da formação humana. Sendo ela questão fundamental, cabe a provocação, não no sentido de respondê-la numa perspectiva antropológica, mas recolocar de modo suficiente o interrogar do ser do homem nos trilhos da filosofia. Desse modo, a pertinência da questão é sinalizada por um modo que pensa o próprio modo em que a questão foi colocada, os limites assinalados e o cerne que, por ser cerne, é sempre questão.

Não é suficiente mergulhar de maneira indeterminada e vacilante em tais questões, já que esse impulso mesmo para estar por toda a parte em casa é em si de imediato a busca por caminhos que abram a estas questões a via correta. (HEIDEGGER, 2015, p. 9).

Os passos nesta via exigem um certo cuidado, uma atenção, um não aligeirar-se, desse

<sup>1</sup> Segundo Houaiss (2009, p. 440), entre outras definições, cerne se refere “à parte inatingida de madeira queimada”. No texto, o que permanece intacto toma o significado do que se mantém, e o que se mantém é a *questão*.

modo a filosofia é uma demora que está sempre à frente da pressa. A questão sinalizada, concomitante à citação e ao exposto acima, é um impulso que não move apenas a filosofia do início do século XX. De modos diversos, ela vem traçando o caminho da filosofia no decorrer e emergir do pensamento ocidental. Do pensamento clássico antigo ao pensamento contemporâneo ela ganha traços e delinea margens. O “conhece-te a ti mesmo” inscrito no templo de Apolo; o “homem como um animal político”, de Aristóteles; já deixam pegadas dos passos acerca da questão na filosofia da época clássica dos gregos. Afinal, tanto o “conhece-te a ti mesmo”, como o “animal político” de Aristóteles colocam a questão acerca do ser do homem no seu cerne.

Nesse trilhar, abre-se um outro caminho enquanto o preparar-se para um mundo que está para além desse mundo. Uma busca por si mesmo que se dá numa afinação com um mundo que está além da tonalidade possível nesse mundo. Uma existência em que se dá a partir de uma essência, como um dado anterior, como um ponto de partida que direciona a uma volta, um ponto de retorno ao encontro de si mesmo. Uma causa primeira que impulsiona todas as causas e que, em seu impulsionar, já está determinando o próprio impulsionado. Enquanto impulsionado no movimento, novamente há o que está no cerne, a saber, o homem. Assim, trilha-se um caminho no mundo medieval. Não é o caso aqui de apontar os limites, ou qualquer que seja o avanço do mundo medieval, exposto acima de modo mais do que breve, mas apenas apontar que a questão acerca do homem continua no cerne.

Nesse caminho também se marca aquele passo que parte de um modo de pensar que se determina-se a si mesmo como via segura, pois o trilhar dessa via tem seu primeiro passo na certeza do próprio passo. Essa certeza do passo é um caminho que se abre pelo pensamento moderno. Nas palavras de Heidegger:

Com o *cogito sum*, Descartes pretende assentar a filosofia sobre um solo novo e seguro. Mas o que ele deixa indeterminado nesse começo “radical” é o modo-de-ser da *res cogitans*, mais precisamente, o sentido-do-ser do *sum* (HEIDEGGER, 2012, p. 93. Destaques do autor).

Entretanto, o caminho é longo e aberto, pois em todo caminho há um caminhante que está em jogo no seu caminhar. Se na modernidade alcança-se a certeza de que se está caminhando, pode-se afirmar com isso que se alcançou a certeza desse que caminha?

O arcabouço delineado até aqui move-se na direção de trilhar o horizonte da questão acerca do ser do homem.

No acontecer histórico do homem, a questão acerca do ser próprio do homem veio a se dar de vários modos. Estes disputaram entre si o valor do que tem a dizer para se fazerem

valer. Filosofia, ciência, religiões e as mais diversas tradições interpretaram e ainda concorrem enquanto interpretação ao longo da história do ocidente o valor pelo mérito da resposta dada à questão. Travam uma batalha na autoridade da resposta acerca do que vem a ser o homem.

Essa questão, de modo geral, procura o caminho da resposta através de uma essência para o homem. O que há de próprio no homem que faz do homem ser homem? Esse próprio seria o que ele mesmo é enquanto o que o diferencia não apenas perante outras formas de vida, mas essencialmente o que o diferencia enquanto homem do não homem dentre outros homens. Nessa perspectiva, cita-se uma passagem da *Carta sobre o humanismo*:

A partir de onde e como, contudo, se determina a essência do homem? Marx exige que o “homem humano” seja conhecido e reconhecido. Ele encontra esse homem na “sociedade”. Para ele, o homem “natural” é o homem “social”. É na “sociedade” que, de certo modo, se garante a “natureza” do homem, isto é, a totalidade das “suas necessidades naturais” (alimento, vestuário, procriação, sustento econômico). O cristão vê a humanidade do homem, a *humanitas do homo*, na sua delimitação frente à *Deitas*. É o homem da história da salvação enquanto “filho de Deus”, que em Cristo escuta e adota o apelo do Pai. O homem não é desse mundo, na medida em que o “mundo” - concebido segundo a teoria platônica – nada mais é que uma transição provisória para o Além.

Expressamente sob seu nome, a *humanitas* só vem pensada e postulada pela primeira vez na época da República Romana. O *homo humanus* se contrapõe ao *homo barbarus*. O *homo humanus*, aqui, é o romano que eleva a virtus romana enobrecendo-a pela “incorporação” da *παιδεία* adotada dos Gregos. Os gregos são aqueles da greccidade tardia, cuja cultura era ensinada nas escolas de filosofia. Refere-se à *eruditio et institutio in bonas artes*. A *παιδεία* assim compreendida é substituída pela “humanitas”. A verdadeira romanidade do *homo romanus* consiste nessa *humanitas*. É em Roma que encontramos o primeiro humanismo. Em sua essência, portanto, continua sendo um fenômeno especificamente romano, surgido do encontro da romanidade com a cultura da Grécia tardia. O que nos séculos XIV e XV se chamava da Itália da *Renaissance* uma *renascentia romanitatis*. É porque se está às voltas com a romanidade que está em questão a humanidade, e, conseqüentemente, a *παιδεία* grega. Mas a greccidade é vista sempre em sua configuração e mesmo essa de modo romano. Também o *homo romanus* da *renaissance* se contrapõe ao *homo barbarus*. Agora, no entanto, o in-humano é a suposta bárbarie da escolástica gótica da Idade Média. É por isto que um estudo da *humanitas* sempre deve fazer parte do humanismo compreendido historicamente. Esse estudo remete-se de um determinado modo à antiguidade, e, assim, torna-se sempre de novo uma revivescência da greccidade. Isto aparece no humanismo do século XVIII, sustentado por Winckelmann, Goethe e Schiller (HEIDEGGER, 2008, p 332-333. Destaques do autor).

Heidegger se move acerca da questão de modo crítico. Retoma-a a partir de uma interpretação sucinta destacando a ideia de essência como fio condutor no modo de responder a interrogação: o que é homem? Nesse viés, o homem está numa travessia entre aquilo que ele

‘é’ e aquilo que ele não ‘é’. A passagem do homem ao seu ser é identificada como a humanidade do homem. A essência do homem por essa via é o homem naquilo que ele é humano. O humano do homem tira o homem da deriva dele mesmo. O homem é remetido a uma fronteira entre o que é humano e o que não é humano no seu ser. No humano deriva-se o humanismo. Nessa alvorada, despertam algumas questões: quem diz e de que modo se diz a humanidade do homem? É possível falar em humanismo ou em humanismos? Seria o humanismo mais um entre tantos outros ‘ismos’? Os próprios ‘ismos’ são respostas suficientes à questão do ser do homem?

Se reduzirmos o homem a ‘ismos’ enquanto humanismos, teremos diferentes modos de dizer o que é o homem. De modo geral já se apontam os riscos que a questão sinaliza para com a tentativa de respondê-la a partir de um princípio de relativização. Kant se move no horizonte da questão atento aos riscos, conforme sinaliza Eilenberger:

[...] “O que é o ser humano?”. Uma questão que já compunha o leitmotiv da filosofia de Immanuel Kant. O conjunto do pensamento crítico de Kant parte de uma observação tão simples quanto incontornável: O ser humano é um ser que faz perguntas às quais não consegue responder. Essas perguntas referem-se principalmente à existência de Deus, ao enigma da liberdade humana e à imortalidade da alma. Ou seja, numa definição kantiana, o ser humano é um ser *metafísico*.

Mas o que resulta daí? Para Kant, esses enigmas metafísicos, justamente por não poderem ser respondidos de maneira inequívoca, abrem um horizonte de possíveis realizações. Eles nos guiam no afã de adquirir o máximo possível de experiência (conhecimento), de agir de maneira mais livre e autônoma possível (ética), de se mostrar digno de uma possível imortalidade da alma (religião). Nesse contexto, Kant fala de uma função regulatória ou também diretiva do questionamento metafísico (EILENBERGER, 2019, p. 26. Destaques do autor).

Por que o acontecer atual perde de vista a interrogação acerca do ser do homem e dá a ela uma importância menor? Kant, de modo objetivo, procura colocar a questão do homem no escopo da metafísica, “o ser humano é um ser metafísico”(EILENBERGER, 2019, p. 26). Partindo dessa definição, pode se dar por completa e resolvida a questão? O que se quer dizer ou o que vem a se compreender por metafísica? Pois ela, no modo de compreendê-la, é interpretada dos modos mais diversos na história do pensamento ocidental. Afirmar que o homem é um ser metafísico é, nada mais, nada menos, que desviar a questão para uma outra questão: o que é metafísica? Respondendo a questão o que é metafísica, se responderia por consequência lógica e elementar o que é o homem. Kant não coloca a questão nessa perspectiva, mas sim no seu modo de pensá-la enquanto um descortinar os limites para pensá-la.

Na obra *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger chama a atenção para esse passo da filosofia moderna: “costuma-se apontar para o fato de a filosofia moderna ter surgido como crítica, com a fundamentação crítica da filosofia, e de Kant ter sido justamente aquele que colocou em dúvida a possibilidade da metafísica” (HEIDEGGER, 2012, p. 71). Colocar em dúvida a possibilidade da metafísica é sinalizar para o próprio limite da interrogação acerca do homem como um alcance e superação da questão.

Além da perspectiva apontada acima, a possibilidade de retomar a questão na contemporaneidade fica por vezes delimitada ao valor de reconhecimento no âmbito da ciência: fazer-se valer nesse escopo é se legitimar com propriedade no mérito da questão. Essa, por sua vez, se divide nas mais diferentes áreas. Resguarda consigo um modo de ser enquanto valor que se giganteia diante de outros modos do interrogar e do responder. Nesse viés, é comum a corrida para se valer enquanto ciência. Esse modo de se colocar diante da questão tende a escapar à amplitude e profundidade que a mesma exige. Nessa direção, retoma-se uma outra passagem da *Carta sobre o humanismo*:

A caracterização do pensar como *θεωρία* e a determinação do conhecimento como um comportamento “teórico” já se dão dentro de uma interpretação “técnica” do pensamento. Trata-se de uma tentativa reativa de salvar mesmo o pensamento frente ao agir e ao fazer, dando-lhe uma certa autonomia. Desde então, a “filosofia” se vê constantemente estrangida a justificar sua existência diante das “Ciências”. Ela imagina que isto acontece do modo mais seguro, quando ela eleva a si mesma ao patamar de uma ciência. Esse esforço, porém, é a renúncia da essência do pensar. A filosofia é perseguida pelo medo de perder prestígio e importância, caso não seja uma ciência. Isto equivale a uma deficiência que se equipara com a falta de cientificidade. Na interpretação técnica do pensar, o ser, enquanto elemento do pensar é abandonado (HEIDEGGER, 2008a, p. 327-328. Destaques do autor).

De que modo a questão pode ser levantada para um pensar que abra a possibilidade de aprofundá-la na formação humana? A resposta aponta para a necessidade de um pensar que repense o próprio modo de elaborar a questão. Concomitante a essa sinalização, dá-se possibilidade de abrir caminho para um pensar enquanto via possível de contribuição acerca da questão na formação humana. Pois no dialogar das possibilidades daquele que tem a possibilidade de colocar a questão, é possível pensar no advento da formação humana.

A problemática não é de fácil acesso devido à complexidade que ela mesma exige ao ser colocada. De forma alguma o caminho que se abre aqui tem pretensão de solucioná-la, mas de propiciar uma abertura para a questão no valor que ela merece na formação humana. Retomar a questão é iniciar a partir da filosofia uma batalha pelo próprio prestígio da questão.

A filosofia, no demorar dos seus passos, abre um caminho próprio. A trilha que se



pretende abrir com esta pesquisa educacional, propriamente ancorada na Filosofia da Educação, move-se sob a perspectiva do filosofar de Martin Heidegger (1889-1976). Trata-se de auscultar a angústia tendo em vista a sua amplitude existencial e, portanto, o seu alcance na formação humana. Nesse sentido, as fontes basilares da pesquisa são as obras *Ser e Tempo* (1927); *Carta sobre o humanismo* (1946), *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo - finitude – solidão* (1929/1930), *Introdução à metafísica* (década de 1920), *O que é metafísica?* (1929), *Ontologia: hermenêutica da facticidade* (1923), *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927). Concomitante a essas obras, seguem as de vários estudiosos e tradutores que, dentre seus trabalhos, se dedicam à pesquisa em Heidegger, tal como elencado ao final deste texto dissertativo, em “Referências”.

O percurso pelo qual se pretende percorrer a questão direcionada acima é sinalizado pela angústia enquanto uma abertura no caminho da formação humana. Segundo Greaves (2012, p. 84), “Na angústia, o *Dasein* experiencia possibilidades não simplesmente colocadas para ele pelo mundo, mas sim o mundo de possibilidades como sendo ele mesmo algo a ser escolhido.” Nesse horizonte, o caminho a se trilhar passa pela análise da angústia no compreender daquele que é apontado, por muitos, como o mais marcante pensador do século vinte, Martin Heidegger. Encontra-se, então, uma co-pertinência entre a questão acerca do que é o homem e a angústia. O salto além na pesquisa pretende alcançar a formação mediante estas questões escrutinadas por este pensador.

Este caminho, esta travessia, isto que nós mesmos somos, coloca em jogo o “somos”, pois o que se quer dizer com “somos”? De partida o “somos” já leva um diante do “eu” enquanto interrogação, e não de uma interrogação qualquer, mas uma interrogação radical que se coloca enquanto primazia para o que se denomina formação humana. No tratamento filosófico da formação, a Filosofia da Educação descobre-se como possibilidade de filosofar; um tal filosofar que se faz inquieto, por sua “atuação perturbadora”: “(...) a filosofia da educação atua na pesquisa educacional na perspectiva de compreender o avesso do processo de pesquisa (...)” (HERMANN, 2016, p. 1). Na pesquisa educacional, sob tal influxo de ordem qualitativa, emerge a própria formação.

O que se coloca como cerne da questão quando falamos de formação humana? Alcançamos, nós, a radicalidade e profundidade do que abarca o projetado: Formação? Humano? Formação humana? Eu? Nós? O que se assinala como particular e universal na formação? Em *Verdade e Método*, H-G. Gadamer aponta algumas pistas, sinalizando ao campo educacional, por exemplo, algo com o qual se lida permanentemente, ou seja, o

esforço para edificar<sup>2</sup> o homem, assinalando-o “pela ruptura com o imediato” (GADAMER, 1997, p. 51).

O assinalar interroga o que tem a possibilidade de interrogação que, enquanto interrogador, está jogado como interrogação. A formação humana coloca no cerne um ente que é a própria possibilidade de possibilidades para a formação humana, um ente indeterminado na sua indeterminidade. Nesse lançar-se se lança o pensar a formação, educação e o cerne da questão, ou seja, o homem.

Em suma, no conceito de *Bildung* identificamos um esforço sempre renovado dos autores em manterem-se abertos a problemas de várias procedências, sejam de áreas ou de natureza distintos: isso não significa aderir facilidades trazidas pelo ecletismo, com o que se diz que a *Bildung* é plural, mas, acima de tudo, crítica. E tal crítica não diz respeito apenas a elementos objetivos, pois, formar-se – conforme pensam Goethe e Nietzsche – significa pensar contra si próprio (WEBER, 2006, p. 129).

A questão da angústia em *Ser e Tempo* caminha de mãos dadas com a abertura enquanto possibilidade singular desse ente denominado homem. A angústia no escopo de uma abertura para a formação humana na linha da educação pode já ser sinalizada no passo que aqui se está nesse momento, de modo breve, como um assinalar fundamental que coloca em questão aquele que é o cerne da questão. No encontrar-se da angústia, o ente denominado homem é colocado diante de si mesmo como possibilidade para assumir-se a si mesmo. Nessa perspectiva, o que se delinea tem como fio condutor a angústia no caminho da formação humana.

Sob esta orientação, pensar a formação humana implica e nos conduz a uma “hermenêutica como autointerpretação da facticidade”. Tem-se, então,

[...] como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a compreender-se e de ser essa compreensão (HEIDEGGER, 2013, p. 21).

De modo geral, faz-se necessário a análise e o esclarecimento de alguns pontos essenciais no pensamento de Heidegger. Num primeiro momento ressalta-se a necessidade de

<sup>2</sup> No sentido atribuído por Heidegger, em “... poeticamente o homem habita”, com o qual ele nos abre em seu filosofar: “O homem cuida do crescimento das coisas da terra e colhe o que ali cresce. Cuidar e colher (*colere, cultura*) é um modo de construir. O homem constrói não apenas o que se desdobra a partir de si mesmo num crescimento. Ele também constrói no sentido de *aedificare*, edificando o que não pode surgir e manter-se mediante um crescimento. Construídas e edificadas são, nesse sentido, não somente as construções, mas todos os trabalhos feitos com a mão e instaurados pelo homem” (HEIDEGGER, 2010a, p. 168-169. Destaques do autor).

uma abordagem acerca do compreender heideggeriano da ontologia, marcado fundamentalmente na diferença ontológica<sup>3</sup>, destacando a interpretação daquilo que é definido como ente e ser na história da ontologia. Questão de extrema relevância para uma melhor análise da perspectiva da ontologia heideggeriana.

Tal abordagem visa à delimitação específica de análise de um ente que se diferencia dentre todos os entes por ter a condição privilegiada de acesso ao mundo enquanto compreensão de mundo, ou seja, um ente que dá sentido ao mundo. A perspectiva dessa primeira etapa é analisar o modo de ser privilegiado desse ente que, enquanto tal, se angústia.

No segundo momento, caberá analisar a concepção de angústia a partir da concepção de mundo, tendo como perspectiva uma tradição já delineada. Mundo enquanto compreensão. Qual a relação e as implicações desse ente denominado ser-no-mundo naquilo que Heidegger está denominando de angústia?

Num terceiro momento, importa deter-se na concepção de angústia enquanto modo privilegiado de acesso à singularidade. Considerando a prerrogativa deste acesso no tratamento filosófico da questão do ser, a pesquisa busca estabelecer uma relação da angústia numa perspectiva de formação humana. O que se pode dizer dela e por que importa referi-la quando da entrada na questão da formação humana?

<sup>3</sup>Ver adiante, no capítulo 1, item 1.2. *Dasein*.

## CAPÍTULO I

### 1 UM PRIMEIRO PASSO NO HORIZONTE HEIDEGGERIANO NO CONTEXTO DA FILOSOFIA NO INÍCIO DO SÉCULO VINTE

O capítulo que se abre trata de apresentar pontos elementares para sinalizar a angústia: a peculiaridade temporal na qual a obra *Ser e Tempo* emerge; e a compreensão do *Dasein* como ente privilegiado no mundo.

#### 1.1. *SER E TEMPO*<sup>4</sup>: O LUGAR DA OBRA

No solapar da compreensão<sup>5</sup>, se abre enquanto compreensão o que compreende. No auxílio do compreender emerge a necessidade de caminhar junto aos grandes pensadores, esses gigantes que marcaram o pensar do ocidente e que, no perambular dos passos da história, por vezes se encontram adormecidos na emergência de um despertar. Estes são aqueles que no mover-se no mundo são movidos pela tarefa do pensamento.

[...] parecia que o pensar dominava aquele ancião como se ele fosse um médium. Pois falava através dele. Herman Heidegger, o filho, confirma sua impressão. Conta que por vezes o pai lhe dizia: Algo pensa dentro de mim. Não posso defender-me disso (SAFRANSKI, 2000, p. 372).

Nessa bela passagem do livro de Rudiger Safranski, intitulado: *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e mal*, o filósofo se mantém desperto pelo pensar, não é ele que desperta o pensar, mas o pensar que o desperta. O despertar por vezes se dá num acordar da noite profunda em que se deleita o homem. Imerso num sono, por vezes o pensar se desvela como um sonho passageiro. Mas assim, como um despertar de um sonho na imensa noite não ilumina tudo que a noite escurece e clareia, a noite também não ilumina tudo o que escurece e clareia no sonho.

Nessa perspectiva, delinea-se a pretensão de pesquisar o compreender heideggeriano

4 No decorrer do texto, a referência à obra *Ser e Tempo* será abreviada com ST.

5 O termo “compreensão” abrange uma enorme complexidade e é horizonte de muitos estudos. O sentido empregado no decorrer do texto está no escopo da ontologia de Heidegger, ou seja, “A compreensão é a própria abertura do ser-no-mundo. Toda a teoria, o ver, o compreender são derivados dessa compreensão existencial, que é a própria luz, iluminação, abertura, revelação do ser-aí (...). Enquanto existência o ser-aí é compreensão e essa compreensão é implícita compreensão do ser” (STEIN, 2016, p. 250).

aberto em ST acerca da angústia numa sinalização para a formação humana. A necessidade explícita de enfatizar o caminho a percorrer decorre da amplitude que a emersão da angústia alcança, pois ela não é um caminho aberto apenas por Heidegger, ela já havia emergido anteriormente, suscitou e continua a suscitar outros grandes pensadores nas diversas áreas de conhecimento. Todavia, cumpre destacar que esta pesquisa não se ocupará de uma revisão de literatura da angústia, detendo-se no horizonte heideggeriano para pensá-la. Entretanto, faz-se necessário sublinhar que Heidegger a sinaliza de modo muito peculiar, abrindo para sutilezas que são próprias do seu pensar. O abrir desse caminho tem como guia ST, obra que coloca Heidegger entre os grandes pensadores do século vinte, e, porque não dizer, lado a lado com os grandes pensadores do ocidente.

Segundo Ernildo Stein, em seu livro *Seis estudos sobre Ser e Tempo*,

[...] o que gestava nos anos 20, era uma virada paradigmática na filosofia, a inauguração de um novo paradigma. Em *Ser e Tempo* se concentrou um conjunto de questões, um método, um estilo de argumentação, um modo de resolver problemas, uma crítica a estilos de filosofar concorrenciais, que podem ser apresentados como característicos de paradigma filosófico com contornos bastante definidos e independentes (STEIN, 1990, p. 8).

Ainda segundo o autor, concomitante a duas outras grandes obras, ST está entre as principais obras da filosofia no século XX, abrindo caminho para uma imensa gama de pensadores posteriores, pois:

Foi nos anos 20, em plena crise europeia após a Primeira Guerra Mundial, que surgiram os três livros que revolucionaram a filosofia no século vinte. O século 19 não termina quando a cronologia lhe marcara o fim. Para a filosofia, o século XX inicia na década de 20 com o *tractatus Lógico-Philosophicus* (1921) de Wittgenstein, com a *História e Consciência de Classes* (1923) de Lukács e com *Ser e Tempo* (1927) de Heidegger. Os impulsos para as obras posteriores da filosofia europeia nasceram, em grande parte, destas obras (STEIN, 1990, p. 12-13).

Essas três obras emergem com imensa radicalidade diante da tradição, pois apontam para um encontro direto, marcante e riquíssimo da filosofia no início do século vinte. De forma pontual e sintética, isso é interpretado desse modo por Stein:

Se o *tractatus* tem raízes lógico-linguísticas (Frege e o contexto do empirismo lógico de Viena) e pretende suprimir a teoria do conhecimento (neokantismo) porque nada mais que “uma filosofia da psicologia” estabelecendo que os “limites da minha linguagem são os limites do meu mundo”; se *História e Consciência de Classes* vem com marcas inconfundíveis marxistas-weberianas, com a pretensão de recuperar o sujeito no marxismo através de Hegel, desenvolvendo sua teoria da reificação; *Ser e Tempo* retoma, através das influências de contemporâneas (Kierkegaard,

Dilthey, Lask, Bretano, Husserl), toda a tradição metafísica (Aristóteles, Descartes, Kant e Hegel) para uma revisão através de sua ‘hermenêutica da facticidade’, de seu novo conceito de tempo (STEIN, 1990, p. 13. Destaque do autor).

Dessa forma, fica de certo modo exposto que o contexto em que é publicado ST é norteado por um dialogar de imensa intensidade na filosofia, assim como o próprio contexto europeu de um pós-guerra que marca profundamente os pensadores que vivem esse momento histórico. ST joga diretamente como uma crítica à tradição sem perder o seu valor, mas procura, a partir dela, traçá-la em sua radicalidade para pensá-la. A obra provoca uma série de questões. Entre elas, o que Heidegger denomina como angústia, fio condutor dessa dissertação. ST, segundo Günter Figal, é uma obra que, entre as análises que ela propõe, a angústia tem um papel de destaque fundamental:

Mais do que em qualquer outro lugar de Ser e tempo, foram as análises da angústia, da antecipação da morte e da consciência que mais chamaram a atenção dos leitores de Heidegger; essas análises causaram preocupações interpretativas e motivaram os críticos aos seus juízos mais agudos até o limite da polêmica. Isso é compreensível, pois, com essas análises, se encontra e se pronuncia todo o programa da análise fundamental do ser-aí, uma vez que Heidegger promete cumprir aqui sua tese de uma ‘compreensão-do-ser pré-ontológica’ no ser-aí. O que se deve esperar desse cumprimento não necessita de mais nenhum esclarecimento minucioso: angústia, antecipação da morte e clamor-da-consciência precisam ser experiências radicais do ser-possível, da abertura e da indeterminação do ser-aí, de tal modo que elas podem interromper a decadência na determinação, na ‘impropriedade’ (FIGAL, 2016, p. 71).

Em conformidade com esse apontamento, inicia-se um abrir caminho para a importância que a análise da angústia ganha em ST. Mesmo assim, apontar ST como fio condutor e fonte primeira da pesquisa não dispensará a entrada em outras obras do pensador. Concomitante a ela, na perspectiva do que se abre, são pontos que retornarão no decorrer da dissertação.

Num primeiro momento, faz-se necessário uma introdução ao que Heidegger denomina por *Dasein*.

## 1.2. *DASEIN*<sup>6</sup>

Martin Heidegger emerge na filosofia a partir de uma questão que não apenas provoca

<sup>6</sup> *Dasein* é geralmente traduzido entre os tradutores e comentadores como “ser-aí”. Também encontramos o termo traduzido como “pre-sença”, por Márcia de Sá Cavalcante Schuback (2005). A tradução fonte de ST nessa dissertação é a de Fausto Castilho (2012), que manteve o termo no original.

a atenção dos seus contemporâneos, mas os convida a pensar enquanto um repensar a própria filosofia. Próprio dos pensadores que se destacam por colocar os limites do dito e apontar o ainda não dito, Heidegger convida a recolocar uma questão de modo não colocada até então. A questão a ser pensada, e o modo a ser recolocada, coloca o pensador na sua diferença dentre outros, pois convida a pensá-la de modo radical. O que seria o “mais” radical? O *modo* de pensar a coisa e o seu *como*. A partir desta constatação deriva o que ele nos indica, no § 7C de ST, como sendo a emergência de um novo paradigma, com o qual “A ontologia só é possível como fenomenologia” (HEIDEGGER, 2012, p. 123). Ou, conforme apresenta Stein, uma “fenomenologia hermenêutica” (STEIN, 2002<sup>7</sup>; 2016).

É importante destacar que, “Ser e tempo nasceu na escola husserliana da fenomenologia transcendental e terminou transformada numa fenomenologia hermenêutica” (STEIN, 2015, p.62). Entretanto a aproximação entre esses dois grandes nomes da filosofia a partir da fenomenologia também os diferenciara como fenomenólogos, pois enquanto Husserl transita nos limites de uma epistemologia, Heidegger dará um passo atrás, “pré-epistêmico”, transitando, ou seja, incorporando a perspectiva do ser-no-mundo.

Então, não será mais genealogia da consciência ou uma genealogia dos atos conscientes, como Husserl sugeria, mas seria uma determinação de um espaço onde reside aquilo que vai explicitar depois no nível dos enunciados. Quer dizer, essa ideia de Heidegger é importante, porque não há mais, como havia em todos os outros, um projeto epistêmico. Há, porém, um projeto pré-epistêmico, de uma fenomenologia do conhecimento possível. Isso é o que vai marcar *Ser e tempo*: as raízes de qualquer projeto epistêmico estarão ligadas a um modo de ser-no-mundo (STEIN, 2015, p. 72-73).

O marco que chamará de vez a atenção para esse pensador, levando em consideração o que já vinha sendo produzido anteriormente por ele, é a questão acerca do ser.

Mas ser, o que é? Conceito pelo qual transita, mergulha, aproxima e distancia o filosofar: “O “ser” é o conceito mais universal”; ““Ser” é o um conceito indefinível”; “O “ser” é o conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 35-39. Destaques do autor).

É de extrema relevância enfatizar que esta questão, fio condutor desta pesquisa, passa por uma reviravolta em toda tradição da ontologia. Heidegger recorre à tradição, perpassando

<sup>7</sup> “Heidegger substitui a epistemologia da interpretação pela ontologia da compreensão. O homem já sempre compreende o ser. A existência é compreensão do ser. Mas o estar exposto no ser já é sempre compreensão da própria vida, de suas possibilidades. A fenomenologia será a descrição desse homem concreto em sua estrutura global. A fenomenologia será analítica existencial. Desse modo abre-se o lugar em que se revela o ser, que já sempre se manifesta na pré-compreensão. A fenomenologia é hermenêutica enquanto ontologia da compreensão” (STEIN, 2002, p. 45).

os diversos modos em que ela foi colocada e como, ao longo da história da filosofia, ela foi dada como resolvida e conseqüentemente “caiu no esquecimento”. O que ficou no esquecimento como algo já resolvido, que perdeu sua relevância para filosofia, marcará enfaticamente o pensamento de Heidegger e a filosofia no seu modo de compreendê-la.

Segundo Heidegger, ao pensar o Ser, a história da filosofia perdeu de vista a distinção ontológica fundamental, ou seja, a diferença entre ser e ente. Esse é o problema filosófico que começa a ser apontado por ele já no § 2, de ST, pois:

Aquilo de que se pergunta na pergunta a ser elaborada é o ser, isto é, o que determina o ente como ente, aquilo em relação a que o ente, como quer que ele seja discutido, já é entendido cada vez. O ser do ente não “é” ele mesmo um ente (HEIDEGGER, 2012, p. 43. Destaque do autor).

Ainda neste parágrafo, o ente é definido a partir de uma sinalização da abertura do jogo. Enfatizar essa abertura é primeiramente tornar emerso um ente que, enquanto tal, tem o privilégio de se diferenciar. O filósofo explicita:

Ente é tudo aquilo que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos [...] Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*. Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser (HEIDEGGER, 2012, p. 45-47).

A pretensão dos passos a serem dados a partir dessa perspectiva é a de abrir caminho de acesso a esse ente que no seu modo de ser dispõe da possibilidade da pergunta<sup>8</sup>. No seu modo de ser no mundo, esse ente se abre enquanto possibilidade de compreender junto aos outros entes. Desse modo, se faz necessária uma preparação enquanto diferenciação desse ente em relação a outros entes no que ele mesmo não é. Esse ente, que se diferenciará de modo privilegiado, Heidegger o denominará de *Dasein*. No seu ‘ser-no-mundo’ ele não se reduz a um ‘é’ no sentido de um simplesmente dado ou algo subsistente, algo de sentido fixado; no seu ‘ser-no-mundo’ ele se abre para a possibilidade de compreender, pois no seu modo de ser fundamental ele já está sempre na compreensão. O *Dasein*, em sua estrutura existencial, é em si mesmo abertura enquanto *sentido*. Essa expressão é de extrema importância e merece destaque para que evite-se entendê-la no modo geral ao qual ela geralmente é entendida, pois:

<sup>8</sup> Nesse aspecto, a pergunta é fulcral no filosofar: “A metafísica é um perguntar que se movimenta no cerne do conceito” (HEIDEGGER, 2015, p. 33).



Que significa sentido? (...) Pelo que foi dito, sentido é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém, sem que ele mesmo fique expresso e tematicamente à vista. Sentido significa aquilo-em-relação-a-quê do projeto primário, a partir do qual algo pode ser concebido em sua possibilidade como o que ele é. O projetar-se abre possibilidades, isto é, abre o que possibilita algo (HEIDEGGER, 2012, p. 883).

Desse modo, o interrogado enquanto possibilidade de interrogar é o próprio *Dasein*. Esta é a questão fundamental.

A partir desse ponto, ou seja, na diferença ontológica fundamental, se abre a possibilidade da abertura acerca da questão do ser, pois enquanto tal esse ente se diferencia por ser constituído de possibilidade de fazer uma ontologia. Nesse sentido, cumpre explicitar: A diferença ontológica repensa a ontologia tradicional, a partir da diferenciação entre ser e ente. Esse repensar toma forma de destruição da concepção de ser através de um ente subsistente. Ou seja, não se coloca a questão do ser a partir de um ente, pois o ser é condição de possibilidade do ente, e não o contrário. Tal é o desencobrimento proposto por Heidegger.

É assim que se deve buscar na *analítica existenciária* do *Dasein* a *ontologia-fundamental*, da qual somente todas as outras podem surgir. O *Dasein* tem, por conseguinte, uma múltipla procedência diante de outro ente. A primeira procedência é *ôntica*: esse ente é determinado em ser pela sua existência. A segunda é *ontológica*: sobre o fundamento de sua determinidade-de-existência, o *Dasein* é em si mesmo “ontológico”. Mas ao *Dasein* pertence, todavia de modo igualmente originário – como constituinte do entendimento-da-existência – um entendimento do ser de todo ente não-conforme ao-*Dasein*. Por isso, tem ele uma terceira procedência como condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Assim, o *Dasein* se mostrou como o ente que, antes de todo o outro ente, deve ser em primeiro lugar ontologicamente interrogado (HEIDEGGER, 2012, p. 63. Destaques do autor).

Este ponto remete a um problema corrente e o despertar a partir de um olhar mais atento para a tradição. Heidegger não apenas percebe que há um problema acerca do modo como se deu o pensar *a questão do ser*, mas se coloca na tarefa de reavivar a questão. Esse reavivar se dá como uma emersão que abala toda a tradição, pois Heidegger, no seu pensar a questão do *ser*, aponta que a tradição não apenas deu como insolúvel a questão, mas a deixou como algo insuficientemente pensado. E o que é esse algo insuficientemente pensado? O *sentido do ser*. Qual seria o sentido do ser, esquecido? “Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 47).

A tradição legou ao pensar o sentido do ser a um ponto de partida de um ente meramente subsistente que precisa ser repensado. Por conta do imbricamento entre ser e

tempo, não há como pensar o sentido do ser como algo fixo. O tempo transcorre e atravessa o ser. O tempo pensado no decorrer da tradição imprimiu formas do ser como ideia, deus, razão, na perspectiva de um ente subsistente a toda temporalidade. Heidegger assume a tarefa de pensar a partir de uma nova perspectiva de tempo, ou seja, um pensamento que emerge a partir da *finitude*, isto é, o *Dasein* lançado enquanto possibilidade, e possibilidade privilegiada, “ele não tem um final em que simplesmente termine, mas ele existe de modo finito” (HEIDEGGER, 2012, p. 897). O *Dasein* se assume enquanto modo próprio de seu ser; a sua existência na própria existência. Ou, em outras palavras: “O entendimento-do-ser é ele mesmo uma determinidade-do-ser do *Dasein*<sup>9</sup> [...] O ser ele mesmo, em relação ao qual o *Dasein* pode comportar-se e sempre se comporta desta ou daquela maneira, é por nós denominado existência” (HEIDEGGER, 2012, p. 59).

### 1.2.1. *Dasein* no mundo

Sob esta ótica, o *Dasein* é sempre no mundo. Como estrutura fundamental, abarca consigo concomitantemente o constitutivo de sua existência. O mundo enquanto tal, mesmo que de certo modo venha a se tornar obscuro enquanto desvelamento de seu compreender, implica de muitos modos na sua compreensão enquanto interpretação de possibilidade de compreensão de mundo. O *Dasein*, enquanto estrutura fundamental denominada existência, se abre ou até mesmo pode vir a se fechar enquanto possibilidade de seu ser-no-mundo. Compreende-se, aqui, por existência, o que o *Dasein* tem de sempre seu e propriamente seu como modo de ser jogado no mundo em possibilidade de abertura para o mundo no seu ser-no-mundo. Na interpretação de Reiner Schurmann e Simon Critchley, “o *Dasein* é lançado no mundo, mas não há um lançador” (2016, p. 103).

É importante destacar que esse seu ser sempre-seu não quer dizer de modo algum uma estrutura já dada e consolidada previamente no seu constituir enquanto ser, mas sim uma possibilidade de se fazer desvelar a partir do *Dasein*, isto é, da existência. Com essa orientação, apontar para a *possibilidade* é enfatizar o modo fundamental da abertura do *Dasein* enquanto assumir-se no seu ser-no-mundo, seu “ser-possível”.

Possibilidade é, então, um dos existenciais mostrados por Heidegger para explicitar o “ser-possível que o *Dasein* é”, ou seja:

9 Mas ser, aqui, não só como ser do homem (existência), o que também ficará claro pelo que se segue. O ser-no-mundo contém em si a relação da existência com o ser em um todo: entendimento do ser (HEIDEGGER, 2012, p. 59).

O *Dasein* não é um subsistente que possui além disso como dote adjetivo o poder de fazer algo, mas ele é primariamente ser-possível. O *Dasein* é cada vez o que ele pode ser e como ele é sua possibilidade. O ser-possível essencial do *Dasein* concerne aos modos caracterizados da ocupação do “mundo”, da preocupação-com os outros e, em tudo isso e já sempre, o poder-ser em relação a si mesmo, em vista de si. O ser-possível que o *Dasein* é cada vez existencialmente distingue-se tanta da possibilidade lógica vazia como da contingência de um subsistente, na medida em que este pode se “passar” isto ou aquilo. Como categoria modal da subsistência a possibilidade significa o que ainda não é efetivamente real e o que nunca é necessário. Ela caracteriza o somente possível. Ela é ontologicamente inferior à realidade efetiva e à necessidade. A possibilidade como existenciário, ao contrário, é o mais originário e a última determinidade ontológica positiva do *Dasein*; de imediato, como existencialidade em geral, ela pode ser unicamente preparada como problema. O solo fenomênico, para ela em geral ser vista, é oferecido pelo entender como o poder-ser que-abre. A possibilidade do existenciário não significa o poder-ser flutuante no sentido da “indiferença do árbitro”. O *Dasein*, como o que essencialmente pode ser encontrado, já entrou sempre em determinadas possibilidades e, como poder-ser que é, deixa que algumas possibilidades passem, abrindo mão constantemente de possibilidades de seu ser, quer as apreenda, quer não. Mas isto significa: o *Dasein* é um ser-possível entre a responsabilidade de si mesmo; é, de ponta a ponta uma *possibilidade dejectada*. O *Dasein* é a possibilidade do ser-livre para o poder-ser mais-próprio. O ser-possível é transparente para si mesmo em diversos modos e graus possíveis (HEIDEGGER, 2012, p. 409. Destaque do autor).

### 1.3. UM CAMINHO PREPARATÓRIO À SINALIZAÇÃO DA ANGÚSTIA

A retomada de Heidegger, a partir do fio condutor da angústia, emerge como um despertar de um pensar, um pensar que suscita questões à formação a partir de um pensamento radical e inovador acerca do processo de formação humana. Despertar o encontro no mundo a partir da compreensão filosofante é voltar ao pensar originário próprio do despertar filosófico que se manifesta a partir da angústia.

Em ST, assim como no texto *O que é a metafísica?* Heidegger (2008b) nos mostra que a angústia surge como aquilo que se manifesta de modo originário e singular. Dá-se a partir de uma disposição privilegiada de um ente enquanto tal no seu modo de “ser-no-mundo”. Esse ente privilegiado assim se caracteriza por aquilo que encontra de próprio, de singular, ou seja, essa disposição o singulariza enquanto tal na abertura para a compreensão enquanto mundo.

O caminho para essa possibilidade originária está lançado a partir do que virá a se compreender por perda de mundo e encontro enquanto mundo. Mundo, homem e coisa se confundem. Nesse sinalizar por confusão, se entende que, por aquilo *diante* do qual se está, se é tomado pelo o que se ‘é’, e aquilo que se ‘é’, é tomado por aquilo diante do qual se está. O

primeiro apontamento a se fazer é que se perde a diferença entre homem e coisa, pois o homem se torna uma coisa entre as outras coisas. Daí a relevância da diferença ontológica que refaz o caminho ao ser do ente (tornado coisa entre outras coisas). O segundo é que o mundo também é entendido como uma coisa entre outras coisas. Nesse entendimento o mundo é uma coisa em que se está dentro, assim como a água está dentro de um copo. Naufraga-se num mar de entes, em que esse ente que tem como privilégio o de se diferenciar deixa escapar essa possibilidade.

A sinalização da angústia é a possibilidade de encontrar-se enquanto uma radical singularidade, pois “O diante de quê da angústia não é nenhum ente do interior-do-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 521). Com isto, não se quer afirmar que angústia é uma apontar para a possibilidade e de um ente exterior ao mundo. A angústia é possibilidade de mundo enquanto mundo que o *Dasein* tem a possibilidade de abrir, pois na angústia tudo deixa de fazer “sentido”, se experimenta uma totalidade na ausência, um vazio, não há ente que o preencha.

Na angústia, ele, sente-se “estranho”. Nisto se exprime de imediato a peculiar indeterminidade do que o *Dasein* encontra na angústia: o nada e em parte alguma. Mas o estranhamento significa, então, ao mesmo tempo, o não-estar-em-casa (HEIDEGGER, 2012, p. 527. Destaque do autor).

Essa experiência única, por si só originária, é o que possibilita uma abertura diferenciada, pois abre-se a possibilidade do encontro do *Dasein* a partir da perda do que até então nele se encontrava. Esse encontro enquanto o que se abre para o *Dasein* emerge de modo singular na angústia. O *Dasein* se vê enquanto tal, pois o diante, no angustiar-se, é um vazio que se esvazia.

Desarraigado de qualquer ente, sem ter para ao que recorrer, se possibilita a abertura, pois se perde a segurança no que até então se dava como mundo. É através dessa perda de um mundo até então seguro que se abre uma disposição que possibilita o encontro manifestado pela angústia. Apontar o *Dasein* como um ente peculiar é sinalizar que ele se diferencia enquanto tal como *existência*. Por existência se deve entender que,

*A “essência” do Dasein reside em sua existência.* Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, “propriedades” subsistentes de um ente que subsiste com este ou aquele “aspecto”, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso. Todo ser-assim desse ente é primariamente ser. Por isso, o termo “*Dasein*” com que designamos esse ente não exprime o seu *que*, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o ser (HEIDEGGER, 2012, p. 139 e 141. Destaques do autor).

No seu modo de ser, ele não se dá como um “é”, no sentido de um ente simplesmente dado, mas como um existir em que já está sempre em jogo o seu próprio ser. Este existir o joga na compreensão, pois ele sempre está na compreensão, e, por sempre estar nela, compreende a si mesmo enquanto *ser-no-mundo*. Mundo é o próprio ser do *Dasein* como abertura, e essa abertura possibilita o *Dasein* de assumir o seu ser para si mesmo quando

A angústia, por ser um modo do existencial da disposição que singulariza o homem, é considerada por Heidegger como disposição fundamental porque além do caráter de singularização da existência do homem, ela abre para ele a possibilidade de sair da decadência e de se apropriar de seu ser. A angústia é a abertura que permite ao homem interpretar-se a partir de si mesmo e não a partir da publicidade do mundo. Na verdade a angústia retira o mundo do homem e lhe restitui o ser-no-mundo, aí o homem não tem como escapar de si e fugir para o mundo, ele está face a face consigo; esse é o momento de se ver assim como se é. Na medida em que o homem está só consigo e que apenas ele pode realizar o seu ser, ele se singulariza como ser-no-mundo, como ser livre capaz de assumir com propriedade ou impropriedade o seu ser (FERREIRA, 2002, p. 78).

Essa “disposição fundamental” própria do *Dasein* pode vir a fechar-se devido às circunstâncias nas quais ele já está, pois vela-se em decorrência dele, nesse já estar, se assumir como encontro junto a um mundo já previamente delineado. Rodeado por coisas, opiniões, interpretações, visões de mundo, ele se compreende a partir daquilo que está mais próximo, o campo ôntico. Entretanto, esse mais próximo o afasta dele mesmo. Esse afastar-se se dá na privação desse privilégio que apenas nele emerge. A possibilidade se torna impossibilidade, pois a circunstância que o situa no mundo lhe tira o mundo enquanto “ser-no-mundo”.

Imerso junto a uma série de entes, sem propriedade, ele se confunde com os outros entes. Essa confusão é consequência da perda de si, enquanto singularidade, perda esta que aparece como uma pseudoabertura, pois esse modo de acesso ao mundo não o leva ao mundo (porque mundo compreende abertura), mas apenas a um outro ente que vela a possibilidade originária de mundo, como se o ente só se compreendesse a partir de um outro ente. Ou seja, o mundo já é dado a partir de interpretações dele. Essas interpretações de mundo, esse outro ente que surge como compreensão pré-estabelecida do mundo, tira a experiência originária, tira a possibilidade através da impossibilidade do ser-no-mundo.

Esse ente, *Dasein*, designado por Heidegger como privilegiado, é assim compreendido porque é o único que tem mundo. Dentre suas possibilidades enquanto modo de ser, ele é o único que pode dar sentido ao mundo. Ele interroga o mundo, ele se dá no compreender e compreendendo se abre ao seu próprio compreender. Esse “jogo”, termo constantemente

utilizado por Heidegger em ST, estabelece o modo de ser diferenciado desse ente. Pois, para compreender o mundo, ele precisa ser-no-mundo, e é no e a partir do mundo que ele pode se compreender e compreendê-lo.

Enquanto modo de ser, esse ente interroga. Esse interrogar que, no seu modo de ser seu, o diferencia fundamentalmente, perde sua forma originária quando ele se confunde com aquilo que em sua existência não o interroga de modo necessário a uma abertura para sua própria compreensão. Diante disso, se coloca uma questão essencial: o que garante e o que impede esse ente de realizar esse privilégio? O que o torna im-próprio?

Nesse emaranhado, a angústia é um acontecer essencial que abre uma possibilidade de se retomar a questão desse ente. Em que sentido a angústia é um encontrar-se? O que lhe impossibilita a angústia? Se é que ela pode ser evitada. Diante de um mundo carregado de entes, onde nada o resguarda nele mesmo, onde e em que momento ele se angustia? Em *O que é metafísica?* Heidegger chama a atenção para esse sutil acontecer:

Ora, mas o que quer dizer: essa angústia originária não acontece senão em momentos raros? Não outra coisa senão: o nada nos é de início e na maioria das vezes dissimulado em sua originariedade. Por meio do que afinal? Pelo fato de nos perdermos, de determinada maneira, completamente no ente. Quanto mais voltamos para o ente em nossas ocupações, tanto menos deixamos se evadir enquanto tal e tanto mais voltamos as costas para o nada. E tanto mais seguramente, contudo, nos jogamos na superfície pública do ser-aí (HEIDEGGER, 2008b, p. 126).

No próprio vazio da entificação, quando tudo que era apresentado até então como mundo agora se mostra sem sentido, aquilo para o qual se era não está mais e não se sabe onde foi parar. Nesse momento se dá um questionar diferente de todo o questionamento que se abriu até então, pois ele não encontra resposta, não encontra sentido, tampouco amparo no mundo circundante. Nesta situação, segundo Heidegger, se dá aquilo que torna o *Dasein* singular, aqui se dá a abertura original para a possibilidade de um encontro do *Dasein* consigo mesmo, pois o que se tinha até então perde-se. E, nesse perder-se, se abre algo ao desconhecido. Possibilidade e abertura se dão.

Nessa perspectiva, qual a relação desse acontecimento originário, dessa disposição fundamental denominada angústia com a compreensão de mundo? Como compreender a perda do mundo enquanto modo de encontro consigo mesmo? Partindo do princípio que a educação é processo de compreensão, formação e constituição do homem no mundo, quais as contribuições da compreensão heideggeriana de angústia para um pensar que pensa a educação enquanto formação humana?

Numa compreensão de mundo formada por uma tempestade de informações,

carregada de entendimentos previamente já colocados, em que desaparece por completo a dimensão compreensiva da finitude, a angústia se vela, pois ela ameaça, incomoda e desafia. Se a angústia é um momento essencial que torna o homem único, por que toda a construção de mundo tende a negá-la?

Tentamos interpretar essas palavras. Tentamos destacar algo delas. Resultou daí que essa exigência por estar por toda a parte em casa, por existir na totalidade do ente, não é outra coisa senão uma pergunta peculiar pelo significado deste na totalidade, disso que chamamos mundo. O que acontece nesta pergunta e nesta busca, neste para cá e para lá, é a finitude do homem. O que se plenifica nesta finitização é um derradeiro ficar só do homem; um ficar só no qual cada um se encontra a partir de si mesmo como um singular diante da totalidade. Com isto deparamo-nos com o seguinte resultado: esse perguntar conceptivo está fundado, por fim, em um ser tomado por, que precisa nos determinar e em razão do qual somente podemos chegar a compreender, mais ainda, conseguimos realmente compreender aquilo que perguntamos. Todo ser tomado por enraíza-se em uma totalidade afetiva. O que Novalis denomina saudade da pátria é, portanto, a tonalidade afetiva fundamental do filosofar (HEIDEGGER, 2015, § 3, p. 12).

## CAPÍTULO II

### 2 O HOMEM ENQUANTO “FORMADOR DE MUNDO”. O ÂMBITO DA ANGÚSTIA NA ESFERA DA TEMPORALIDADE

Neste capítulo, buscaremos aprofundar o momento essencial da angústia ao tema da formação, considerada a partir da esfera da temporalidade. O homem, enquanto “formador de mundo”, tal como expressa Heidegger no § 42, d’*Os conceitos fundamentais da metafísica*, mostra diretrizes com as quais nos parece possível pensar com a pergunta: *O que é formação?*

#### 2.1. O encontrar-se na angústia enquanto singularidade temporal

O *Dasein*, no seu modo de ser, já se encontra sempre num acontecer. O acontecer do *Dasein* enquanto um modo de ser procura, através da interpretação do passado, uma via de acesso para seu autocompreender. Essa via de acesso ao passado é acentuada a partir do que se denomina história e entre o próprio ser história há uma variedade de setores do seu ser.

O modelo da relação de nosso hoje com o passado é algo que se pode verificar nas ciências históricas do espírito. Elas apresentam-se a si mesmas como meio em que a experiência histórica da vida passada se faz acessível e estabelecem, além disso, como se deve objetualizar o passado de maneira teórico-científica. Elas caracterizam o passado histórico em sua aparência, uma aparência de concepção bem determinada, e apresentam-se como se, em determinados aspectos, estivesse gravado na “consciência de formação” (um como da interpretação pública) e como se constituísse um patrimônio disponível. O passado e a vida passada passam a ser domínio objetual da ciência.

Nestas ciências, de antemão, considera-se o ser-aí passado como isto ou aquilo? Com que caráter o objetual apresenta-se o ser-aí para as ciências? Nos mais diversos estudos e análises concretas de arte, literatura, religião, costumes, sociedade, ciência e economia as quais valem de antemão para a caracterização decisiva, o aparecimento enquanto “expressão”, isto é, objetivações do subjetivo, de uma vida cultural (alma cultural) que pressiona e toma formas nelas (HEIDEGGER, 2013, p. 43. Destaque do autor).

A história enquanto momento constitutivo do *Dasein* não é apenas algo que se passou e é retomada a partir da memória de um povo nos seus mais diversos modos de expressão. História é um modo de acesso ao ente enquanto *Dasein*. Nesse desenrolar do *Dasein* enquanto possibilidade da história e a história enquanto emanção no *Dasein* se flutua na questão em até que ponto a história, assumida enquanto um modo de ser do compreender do *Dasein*, o



possibilita e o impede de assumir-se? A história como modo de ser ôntico do *Dasein* se dá nas mais diversas possibilidades. Pode enquanto empreendimento de um compreender se constituir uma história do livro, uma história da matemática, assim como a história do homem, dentre tantas outras possibilidades. O que se abre, e o que se quer clarear como um ôntico *acontecer* do *Dasein*, no seu modo de ser, se abre enquanto possibilidade à pesquisa, e

Toda a pesquisa - e não por último o que se move dentro dessa questão central que é a questão-do-ser – é uma possibilidade ôntica do *Dasein*, cujo o ser encontra seu sentido na temporalidade. Essa é, contudo, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade de historicidade como um modo-de-ser temporal do *Dasein* ele mesmo, abstração feita de se e de como ele é um ente sendo “dentro do tempo”. A determinação de historicidade é anterior ao que se chama de história (o acontecer-de-história-universal). Historicidade significa a constituição-de-ser do “gestar-se” do *Dasein* como tal, cujo fundamento é unicamente possível algo assim como a “historicidade universal” e o histórico a ele pertencente (HEIDEGGER, 2012, p.81. Destaque do autor).

A possibilidade da história se dá porque o *Dasein*, no seu modo de ser, se constitui de historicidade, e por ser *constitutivamente temporal se abre* como historicidade e consequentemente a história, como modo de ser, pesquisa. Nesse limiar, a história é uma possibilidade do *Dasein* que se abre a partir do *Dasein*, e não o contrário, o *Dasein* como uma possibilidade da história a partir da história. O *Dasein*, por ser fundamentalmente compreensão, possibilita uma relação com seu ser jogado na temporalidade. Ou seja, passado, futuro e presente são constituição do *Dasein* na temporalidade. Essas três dimensões se ramificam no *Dasein* como temporalidade no seu modo de ser cotidiano, pois passado, presente e futuro são possíveis no horizonte da compreensibilidade. É a temporalidade que possibilita a essas três dimensões como modo de ser do *Dasein* na cotidianidade, por isso, ST consiste num repensar a questão do ser no horizonte do tempo.

Nessa perspectiva, se abrir para a possibilidade de compreender o que Heidegger nomeia de angústia não é de modo algum procurar um entendimento a partir de uma possibilidade ôntica expressada como história. Não se trata aqui de se fazer uma história da angústia. Não se volta a ela como quem vai a um lugar onde já esteve e agora se está indo lá novamente. Não se acessa a ela a partir de algo que se viveu e agora passa a ser temática de estudo como se fosse ela um objeto disponível. O perguntar pela angústia não é o perguntar por um objeto. A angústia não é algo que se acessa através de uma pesquisa histórica como se estivesse a pesquisar a história da angústia. A angústia é uma disposição do *Dasein* em que ele se assinala em radical singularidade. É no modo de ser do *Dasein* enquanto *assinalar-se* como angústia que ela é um encontrar-se e perder-se em si mesmo. Se o *Dasein* abre a

possibilidade de singular radicalização no seu modo de ser próprio como angústia, e ela não se abre para uma pesquisa, no modo apontado acima, então: Como se pesquisa algo que não é um objeto? Como se aproximar disso que Heidegger está denominando de angústia?

Em *Ser e Tempo*, o que vem ao discurso o faz sempre presente a partir de uma posição prévia, de uma visão prévia e de uma apreensão prévia. A dominância da posição prévia faz com que todo o encontrado seja, de certo modo, um reencontrado. Não se escapa ao sentido. O círculo envolvido na compreensão e no conhecimento não deve ser recusado como uma falha: ‘o decisivo não é sair do círculo, mas entrar nele de maneira correta’ (DRUCKER, 2012, p. 41. Destaque do autora).

A pesquisa em filosofia – e, igualmente, em Filosofia da Educação, a partir de Heidegger, se diferencia enquanto pesquisa por colocar em jogo aquele mesmo que pesquisa. Este que pesquisa, assim como o que ele pesquisa, não deve ser tomado como um objeto, não deve partir de uma relação entre sujeito e objeto, mas sim como o que tem possibilidade de abertura com o modo de ser da pesquisa.

### **2.1.1. A angústia enquanto primado ontológico existenciário diante do ôntico**

Lançado como existência, o *Dasein* se coloca em questão a partir da própria existência. Como sinalizado anteriormente, na diferença ontológica, o *Dasein* se descobre como o que deve ser colocado em questão por ser ele aquele que possibilita todas as possibilidades, ou seja, todas as ontologias. Sendo o *Dasein* constituído como ôntico e ontológico - e seu modo de ser enquanto compreender, emergindo na própria existência cabe, então, questionar a estrutura da existência como tal. Ou seja: o questionar a conexão entre ôntico e ontológico que, enquanto abertura, se dá como existencialidade.

Somente quando o perguntar-filosoficamente pesquisador é ele mesmo existencialmente apreendido como possibilidade-de-ser do *Dasein* cada vez existente, é que ocorre a possibilidade de uma abertura da existencialidade da existência e, com ela, a possibilidade de uma apreensão suficientemente fundada da problemática ontológica (HEIDEGGER, 2012, p. 63. Destaque do autor).

O *Dasein* como possibilidade de se abrir para o compreender do ente que ele mesmo não é, se abre para o seu próprio compreender enquanto compreensão. Nesse jogo, o *Dasein*, enquanto perguntante é o primeiro a quem se pergunta. O termo jogo é utilizado para explicitar que o ontológico é ponto de início da partida que já começou. O jogo, por estar sempre sendo jogado, pede um modo de acesso a ele como ontologia. Esse campo ôntico-

ontológico abre

[...] o entendimento que conduz então a si mesmo, nós o denominamos entendimento existencial. A questão da existência é um “assunto” ôntico do *Dasein*. Para isso, não é preciso que haja transparência teórica da estrutura ontológica da existência. A pergunta pela estrutura da existência visa a exposição do que constitui existência. Damos o nome de existenciariedade à conexão dessas estruturas. Sua analítica não tem o caráter de um entendimento existencial, mas existenciário (HEIDEGGER 2012, p. 61. Destaque do autor).

A angústia, como já se vem ressaltando no decorrer do texto, sinaliza uma disposição fundamental do *Dasein*, pois abre a ele a possibilidade de um encontro singular. Ela como modo de acesso não é um objeto ou algo que se determina a partir de um setor através de uma ontologia regional, pois “frequentemente a angústia é “fisiologicamente” condicionada” (HEIDEGGER, 2012, p. 531). O fenômeno da angústia é o que abre a possibilidade de uma tentativa de apreensão através de uma ontologia regional, e não o contrário. Isto é, “o desencadear-se fisiológico da angústia é somente possível porque o *Dasein* se angustia no fundo do seu ser” (HEIDEGGER, 2012 p. 531). Desse modo, resulta a peculiaridade com que Heidegger nos leva a abrir caminho para interpretar o fenômeno da angústia por uma condução própria da filosofia, no que ela, a filosofia, possibilita na sua especificidade hermenêutico-fenomenológica, pois:

Ainda mais raras do que o *factum* existencial da angústia própria são as tentativas de interpretar esse fenômeno de modo ontológico-existenciário em sua constituição fundamental e em sua função. Os fundamentos disso residem em parte na falta de uma analítica existenciária do *Dasein* em geral, mas, em particular, no desconhecimento do fenômeno do encontrar-se (HEIDEGGER, 2012, p. 531).

A tentativa de abrir caminho se isolando na possibilidade ôntica só encobre o modo de acesso originário ao fenômeno da angústia.

### **2.1.2. O lidar com a morte na cotidianidade enquanto um afastar-se da angústia. Ponto de fuga na formação**

Os parágrafos 50, 51, 52 e 53 de ST implicam pensar o *Dasein* a partir do que pode se abrir e se fechar para esse *Dasein* “diante” da morte. Num primeiro momento, o que está mais próximo é um modo de ser em que o *Dasein* se encontra. Esse ‘se encontrar’ não quer dizer

um encontrar-se do *Dasein* com o próprio *Dasein*. Esse encontrar de primeiro significa um estar inserido enquanto situado em um meio e por meio em que o *Dasein* está inserido se expressa como cotidianidade. Na obra anterior, de 1923, Heidegger explicita um vínculo e enfrentamento inescapável do *Dasein* à vida fática, mundo e temporalidade: “A cotidianidade caracteriza a temporalidade do ser-aí (concepção prévia). É inerente à cotidianidade certa medianidade do ser-aí, o “impessoal”, em que se mantém encobertas a singularidade e a possível propriedade do ser-aí” (HEIDEGGER, 2012, p. 90).

Pensar o *Dasein* a partir da cotidianidade não resulta em afirmar uma relação dele no seu modo-de-ser mais próprio enquanto possibilidade dele mesmo, pois a cotidianidade no modo de ser é abertura e fechamento, pois ela é o que lhe está mais próxima e também o mais distante. A cotidianidade impossibilita e possibilita abertura do *Dasein*. A cotidianidade é caminho enquanto ambiguidade, e não deve ser tomado de modo negativo. Ao contrário, o modo-de-acesso e o modo-de-interpretação devem ser escolhidos de forma que esse ente possa se mostrar em si mesmo a partir de si mesmo. (...) É com referência à constituição fundamental da cotidianidade do *Dasein* que o ser desse ente surge e é provisoriamente posto em relevo (HEIDEGGER, 2012, p. 73).

Por meio dessa via, o *Dasein* se assume na *propriedade e improriedade*. A propriedade e improriedade são duas expressões espinhosas em ST, por vezes levadas a interpretações mais ecléticas possíveis, por vezes levadas a pensar a partir de uma diferença calçada na ideia de essência entre o próprio e impróprio em graus de superioridade e inferioridade. Cabe ressaltar que a propriedade é um modo de singularidade no modo-de-ser do *Dasein*, isto não significa uma ideia de essência no sentido de que o *Dasein* deve estar de encontro a uma estrutura previamente estabelecida. A propriedade e improriedade são pontos de partida, um modo de se compreender para não cair na perda da diferença ontológica fundamental.

No seu ser-no-mundo, por meio da cotidianidade, o *Dasein* pode perder a si mesmo e cair na uniformização, no falatório, na publicidade.<sup>10</sup> Perder a si mesmo não tem como entendimento perder um ente no mundo, como quem perde uma casa ou um carro. Perder a si mesmo no sentido apontado acima significa encontrar-se a partir de um ente entre outros no mundo sem se diferenciar como um ente que se diferencia. Perder a si mesmo significa acessar o *Dasein* a partir de um outro ente que ele mesmo não é. Nesse imbricamento, a

10 A exemplo do § 35, de ST: “Isto significa ontologicamente: o *Dasein*, que se mantém no falatório como-ser-no-mundo, tem cortadas as primárias, originárias-e-genuínas relações-de-ser com o mundo, com o *Dasein*-com, com o ser-em ele mesmo. Mantém-se em suspenso e, não obstante, está sempre junto ao “mundo”, com os outros e em relação consigo mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 479. Destaque do autor). E, adiante, no § 38: “Esse absorver-se junto a... tem usualmente o caráter do estar-perdido na publicidade de a-gente” (HEIDEGGER, 2012, p. 493).

cotidianidade é a porta de acesso que tanto se abre como se fecha no *Dasein*.

Por se fechar e se abrir, a cotidianidade tem um caráter de ambiguidade. Ela arrasta o *Dasein* de modo que ele não se vê a si próprio e se perde num mundo de ocupação, pois “o *Dasein* encontra de “imediatamente” a “si mesmo” no que faz, naquilo de que necessita, no que espera e evita – no utilizável do mundo-ambiente do qual de pronto se ocupa” (HEIDEGGER, 2012, p. 345). A ocupação acaba por tomá-lo por completo. Entretanto, tomá-lo por completo não significa exaurir o *Dasein*, mas abrir para ele a possibilidade de experimentar o vazio no qual ele se encontra. Nessa tempestade de ocupação do *Dasein* em meio a sua cotidianidade, é pego de surpresa “diante” daquilo que pode levá-lo a compreender-se no que lhe abre enquanto o mais próprio. O “diante” no sentido do mais-próprio não é um estar de frente a um ente intramundano. Esse mais-próprio é o que no cotidiano como impropriedade, por cair no campo da tonalidade pública, toma o tom de fuga no *Dasein*, pois sempre se sabe a partir do outro.

A interpretação pública do *Dasein* diz: “a gente morre”, porque dessa maneira um outro qualquer e a-gente mesma pode dizer com convicção: não sou cada vez precisamente eu, pois essa a-gente é ninguém. O “morrer” é nivelado numa ocorrência que afeta sem dúvida o *Dasein*, mas não pertencente propriamente a ninguém. Se ambiguidade é cada vez própria do falatório, então o é também nesse discurso sobre a morte (HEIDEGGER, 2012, p. 697. Destaques do autor).

Esse mais-próprio, e que na ocupação nos pega de surpresa, Heidegger expressa no § 53, ST, como morte, isto é, “a morte é a possibilidade *mais-própria* do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 723. Destaques do autor). A possibilidade mais-própria, a morte, é o que no cotidiano, como impropriedade, coloca o *Dasein* em fuga. De modo geral, o *Dasein* a toma a partir do medo, da negação na vivência, de algo que não é o momento, de um estar por vir como de uma etapa entre sucessões de etapas. Esse modo de tomar a morte a partir do cotidiano é um modo de fuga da finitude, uma fuga da angústia. Um esquecer-se de que “*statim enim ab útero matris mori incipius*”<sup>11</sup> (FIGAL, 2016, p. 72).

### 2.1.3. Homem e animal, possibilidade da angústia

Dentre a amplitude de seu filosofar, Heidegger nos convida a pensar com

<sup>11</sup> A tradução alemã diz: “imediatamente ao sairmos do ventre materno começamos a morrer” (FIGAL, 2016, p.72).

profundidade. E o mover desse pensar direciona a uma interrogação que por vezes causa perplexidade e direciona para a polêmica. O § 42, da obra *Os conceitos fundamentais da metafísica* oferece de início uma afirmação provocadora: “a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo e o homem é formador de mundo” (HEIDEGGER, 2015, p. 228).

O ponto mais crítico da diretriz acima é a diferença colocada entre homem e animal acerca do seu modo-de-ser no mundo. Para muitos, causa embaraço o modo como Heidegger diferencia homem e animal. Não é o caso aqui de expandir a polêmica naquilo que ela pode alcançar enquanto elementos para uma análise de uma infinidade de interpretações que ela oferece, mas sim pensar a diretriz acerca da angústia.

A angústia aproxima o homem a um se dar originário, o homem é um ser para a morte. Diante do que está exposto, não é em nada espantoso que se questione no sentido de se afirmar que o animal, assim como o homem, também é um ser para a morte. Isto até então não apresenta nenhuma novidade, entretanto, traçar o caminho a partir da angústia enquanto uma disposição privilegiada do homem pode se levar a um ponto elementar no que se chega diante da possibilidade, em que o se dar do compreender do seu ser próprio para morte pode levar.

Não é ponto de perspectiva aqui aprofundar a possibilidade do animal se compreender ou não enquanto ser para a morte. Se o animal se angustia ou não. Mas sim elencar um ponto fundamental de diferença entre homem e animal que não seja traçado a partir do racional, mas diante da morte enquanto possibilidade do saber enquanto ser-para-morte.

Homens e animais se igualam enquanto mortais, mas se diferenciam quanto ao sentido da morte. O homem, enquanto formador de mundo, pode se fechar e perder o que o diferencia de uma pedra quando sua relação com a morte se reduz a uma total perda de sentido, ou seja, a entificação da morte. O caso do homem poder dar sentido à morte quer dizer que os animais não têm essa possibilidade? Não é esse o caso. O caso é que o homem, enquanto aquele que possibilita sentido pode, enquanto formador, perder o próprio sentido da morte. Essa perda do traço fundamental que sinaliza essa diferença se dá a partir do lidar com a morte como se ela fosse um ente entre outros entes.

Segundo Eilenberger, “Afinal, entre todas as possibilidades definidoras de um Dasein que se desenvolve livremente no mundo, apenas uma tem sua realização garantida: a possibilidade de não ser” (EILENBERGER, 2019, p. 281).

## 2.2. A ABERTURA NA ANGÚSTIA

Pensar o mundo a partir desse ente privilegiado designado *Dasein*, que enquanto existência está lançado na compreensão do mundo, e nesse lançar-se vai compreendendo a si mesmo, ou se afastando de si mesmo através de um modo de se compreender que ele mesmo não é, é pensar a angústia como uma abertura fundamental de mundo. Um fenômeno que possibilita o *Dasein* a abertura no mundo no que o afasta e o aproxima de si mesmo enquanto ser-no-mundo. Por ser uma disposição originária e singular, o fenômeno da angústia abre ao *Dasein* a possibilidade dessa abertura, pois

A angústia da fenomenologia existencial é o estado de ânimo fundamental do estar-aí em fuga de si mesmo, precisamente por ter de que formar-se a si mesmo e ao mesmo tempo saber que já está jogado e é um projeto finito (STEIN, 1990, p. 100).

O vazio surge como a essencialidade do formar-se a si mesmo. Ele é inevitável, pois é consequência necessária da angústia e um modo originário em que se dá o ser-no-mundo. Diante das concepções generalizadoras do compreender de mundo, que cada vez mais transformam o homem num indigente de mundo, a análise do pensamento de Heidegger a partir do fenômeno da angústia tende a abrir para o resgate do homem enquanto um ser “formador de mundo”.

### CAPÍTULO III

#### 3 MUNDO, FORMAÇÃO, ANGÚSTIA, FINITUDE

Este capítulo articula os elementos do horizonte heideggeriano como angústia, mundo, finitude e formação, nuclear à Filosofia da educação. Nesse ponto, uma pergunta - formação e formador de mundo seriam termos equivalentes? - sinaliza a radicalidade do filosofar de Heidegger.

#### 3.1. UM PRIMEIRO PASSO: DASEIN, SER-NO-MUNDO

O “ser-no-mundo”, em conformidade com ST, abre um deslocamento de pensamento da filosofia na própria filosofia, assim como uma exposta impossibilidade para uma leitura que tende a uma antropologia filosófica, pois ao denominar ser-no-mundo, Heidegger não diz ser-no-homem. A tentativa de uma redução do pensar de Heidegger a uma antropologia filosófica, ou qualquer meio de antropocentrismo como interpretação do *Dasein* caem por terra. Essa sutileza é fundamental para que não se corra o risco de cair numa perspectiva antropológica de um ente subsistente como meio de interpretar o *Dasein*. O ser-no-mundo como ser-em é uma constituição fundamental do *Dasein* e a via que abre o caminho para a análise existenciária, pois esse ente em seu modo de ser no mundo não tem o mesmo modo do de um ente subsistente. Apontar para isto é também evidenciar que a via de acesso ao *Dasein* não se dá na mesma via que se toma para os entes que não tem o seu modo de ser. O ser-no-mundo *Dasein* não é o mesmo que a planta ou a casa. Nesse sentido, quando se busca entender o *Dasein* pela mesma via de acesso que se toma para com os entes que não são conforme ao *Dasein* se cai na visão geral de um entender em conformidade com a ontologia concebida a partir da tradição.

Nisso está precisamente a tarefa ontológica de mostrar que, ao escolhermos para o ser desse ente a designação de existência, o termo não tem e não pode ter a significação ontológica do tradicional termo *existentia*, o qual, segundo a tradição, significa ontologicamente, tanto como *subsistência*, um modo-de-ser que não convém essencialmente ao ente que tem o caráter do *Dasein*. Para evitar confusão, empregamos sempre para o termo *existentia* a expressão interpretativa *subsistência* e existência como determinação-de-ser unicamente para o *Dasein* (HEIDEGGER, 2012, p. 139. Destaques do autor).



Nesse viés se conduz ao que constitui o caráter essencial do *dasein* ser-no-mundo, isto é, como existência. A importância desse sinalizar no caminho dá-se devido ao alerta de não se perder no caminho que se segue. O abrir para uma concepção de mundo segundo Heidegger se torna necessária para que seja possível a possibilidade da proximidade para compreender o *Dasein* como ser-no-mundo.

### 3.2. “O SER- EM”

Quando usamos a expressão mundo no mais das vezes não alcançamos a infinidade de significância que esta carrega consigo, num primeiro momento e de modo não aprofundado se dá a entender que mundo é algo que se está dentro. Não é nada fora do habitual se ouvir no dia a dia, asserções como: “eu estou no mundo”, “eu faço parte desse mundo” ou até mesmo, “um outro mundo é possível”. Todas as sentenças citadas como exemplo, advindas do modo de ser do cotidiano, apenas são possíveis porque esses mesmos que se expressam acerca do mundo, previamente os são “em”. “Em” o quê? “Em” mundo. Ou dito de outro modo, como o mesmo significado, no mundo.

O que de certo modo se permeia nas entrelinhas nos exemplos expostos vai ao encontro do entendimento de mundo como uma coisa<sup>12</sup>, coisa esta em que se faz parte numa relação de interioridade, algo em que se está dentro. Ao se dar esse modo de entendimento para com o mundo se delinea o mundo com o caráter constitutivo de uma coisa. Esta coisa tal qual é designada é algo com caráter constitutivo de um ente subsistente no interior do mundo. Assim, o mundo como coisa no sentido apontado é uma coisa em que se está dentro e, o próprio mundo é algo que se dá a entender que se está também dentro de algo.

Mundo é mundo, no vigor que instaura mundo, que, portanto, mundaniza. Mundanizar diz, pois: não se pode explicar a mundanização do mundo por um outro e nem se pode perscrutar-lhe o fundamento em outro ou a partir de outro (HEIDEGGER, 2010b, p. 157).

A possibilidade do dentro se parte da possibilidade do fora. O dentro e fora se dá “em”, se dá no mundo. Quando alguém afirma que jogará algo fora, um utensílio, por exemplo, ele parte do princípio que as coisas então dentro de algo. Por compreendê-las como dentro que se lança a possibilidade de jogá-las fora. Esse algo não é jogado fora; ele apenas

<sup>12</sup> “Na linguagem da metafísica ocidental, a palavra coisa diz o que, de alguma maneira, é algo.” (HEIDEGGER, 2010b, p 154).

será deslocado de lugar, pois ele continua no mundo.

O projetar do mundo como algo que se torna possível como o “jogar fora” no compreender de um tirar do mundo chega a escandalizar. Pois, se possível, se isto se desse, caberia a pergunta: esse fora é onde? Isto só seria possível se houvesse outro mundo. Apontar essa saída é projetar um outro mundo como solução, não se falaria mais então de mundo, mas de mundos. Sai desse mundo e entra no outro. A possibilidade de vários mundos só é possível no entender de mundo como um ente de caráter subsistente, um ente que sendo coisa atua numa relação de coisa entre outras coisas, ou seja, em que se está dentro, e dentro dela se sai para entrar em outra coisa. Nesse entender se tira do mundo assim como se coloca no mundo.

De modo mais lento e mais atencioso a questão se abre ao entender de tal compreender. Fica evidente que se toma o mundo a partir da relação que se estabelece com entes no mundo. Nesta relação com entes no mundo se relaciona um ente de modo diferente, pois seu modo de ser não tem o mesmo modo dos entes no mundo. Entre dois entes, um diante do outro, há um ente que no estar diante se diferencia como ser no mundo. Dois entes, cadeira e mesa, um “diante” do outro, esse “diante” não tem o mesmo modo do diante entre Dasein e cadeira. Por se perder essa diferença se atribui ao mundo um caráter de constituição de um ente subsistente, constituição esta que não alcança dizer mundo, muito menos aquele que diz mundo como ser-no-mundo.

### 3.3. O “SER-EM”, DASEIN, O PRIVILEGIADO SER-NO-MUNDO

Que se mude um ente de lugar, ou se constitua um ente como mesa, cadeira, casa, etc. o Dasein no seu modo de ser próprio não muda de lugar ou se constitui como um ente cadeira, mesa, casa. O Dasein se constitui fundamentalmente em-o-mundo como existência.

Que significa *ser-em*? Nós completamos de imediato a expressão, dizendo ser-“em-o-mundo”, inclinando-nos a entender esse ser-em como “ser-dentro”. Com esse termo é designado o modo-de-ser de um ente que está “em” um outro ente, como a água “no” copo, a roupa “no” armário. Com o “em” pensamos a recíproca relação-de-ser de dois entes extensos “em” o espaço relativamente a seu lugar nesse espaço. Água e copo, roupa e armário são coisas que estão da mesma maneira “em” um lugar “em” o espaço. Essa relação-de-ser pode ser ampliada, por exemplo: a carteira na universidade, a universidade na cidade etc., até a carteira “no” espaço do mundo. Esses entes, cujo o ser-“em”-um-outro pode ser assim determinado, têm todos eles o mesmo modo-de-ser da subsistência como coisas que ocorrem no interior

do mundo. A subsistência “em” um subsistente, cossubsistência com algo do mesmo modo-de-ser, no sentido de uma determinada relação-de-lugar, são caracteres ontológicos que denominamos *categorias* e pertencem ao ente cujo o modo de ser não é conforme ao *Dasein*. ( HEIDEGGER, 2012, p.171-173. Destaques do autor).

A diferença apontada por Heidegger é fundamental para a abertura de possibilidade de aproximação enquanto entendimento desse ente privilegiado denominado *Dasein*<sup>13</sup>. Ao ente subsistente no mundo se atribui na sua constituição o dentro e fora, como exemplo se pensa na roupa dentro do armário ou fora do armário. O *dasein* no seu modo de ser não se constitui do mesmo modo. Essa confusão se deve a uma carência de tal distinção.

De um lado, o mundo como o em quê, do ser-em-e, do outro, o “mundo” como o ente no interior do mundo, como o “junto a quê” do absorver-se na ocupação, estão um e outro confundidos e ainda não foram sequer distinguidos (HEIDEGGER, 2012, p. 565. Destaques do autor).

Essa ausência distintiva não apenas provoca um embraço nas designações de mundo mais próximas no modo de ser cotidiano, mas já não de hoje que ela mesma emerge como um problema há muito atravancado na filosofia.

Kant chama “escândalo da filosofia e da razão universal” o fato de que falte ainda uma prova conclusiva que elimine todo o ceticismo acerca “da existência das coisas fora de nós” Ele mesmo ofereceu tal prova como fundamentação do “teorema”: A mera consciência, mas empiricamente determinada, de minha existência prova a existência de objetos no espaço fora de mim”. [...] O “escândalo da filosofia” não consiste em que falte até agora essa prova, mas em que tais provas sejam sempre aguardadas e tentadas ( HEIDEGGER, 2012, p. 565-571. Destaques do autor).

Dito de um o outro modo, o escândalo da filosofia não é de até o momento não ter provado a existência do mundo exterior, mas alguém ainda a querer prova disso. É claro a questão colocada aqui não está no escopo do dentro e fora na direção em que até agora foi colocada, mas se existe mundo fora de nós. Dito de modo heideggeriano, não existe existência sem mundo. Daqui a proximidade para a tese do parágrafo 42 dos conceitos fundamentais da metafísica: “a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo e o homem é formador de mundo (HEIDEGGER, 2011, p 228). O “é” da pedra não é o mesmo é do animal e do homem. De modo imediato pode se apontar uma contradição, pois se afirma que não há existência sem mundo, e a citação afirma que “a pedra é sem mundo”. Esse apontamento só

<sup>13</sup> “O *Dasein* sempre se entende a si mesmo, a partir de sua existência, a saber, a partir de sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo” (HEIDEGGER, ST, p. 61).

é possível caso não alcance que “a pedra é”, a pedra não existe. Há aqui a marca própria de Heidegger na ontologia, a diferença entre ‘existência’ e ‘é’. Os entes no mundo se diferenciam entre o estar no mundo enquanto ‘é’ e ser mundo por constitui-se como existência. A pedra é um diante que é, por existência não se denomina o é da pedra, por existência se denomina “O ser ele mesmo, em relação ao qual o *Dasein* pode comportar-se desta ou daquela maneira [...]”. (HEIDEGGER, 2011, p 59). A pedra é sem mundo não é de modo nenhum afirmar que a pedra não está no mundo. Afirmar que a pedra é sem mundo é apontar que a pedra não se abre a compreensão do ser do ente.

O *Dasein* no mundo não tem o mesmo modo da pedra, assim como outros entes no mundo. Desse modo se evidencia que um ponto fundamental no mundo é a relação estabelecida a partir do “diante de”. A pedra não tem um “diante de’ com outra pedra. O “diante de” está para o homem, o formador de mundo. O homem tem o “diante de’ como constitutivo do seu modo de ser.. A cadeira está diante do homem, a pedra está diante do homem, o animal está diante do homem e o homem está diante do homem. O diante nessas relações é um “diante de” em cada modo próprio. No que isto incide no caminho que aqui se percorre? O formador de mundo no formar mundo tanto pode se afastar diante de sua constituição própria como aproximar de sua constituição própria. Fica evidente que a mesa e a cadeira não tem o mesmo modo do homem no mundo, e que relação no mundo, homem e a cadeira, a partir do “diante de”, é constituída de modo próprio por carregar em sua constituição no mundo a propriedade da diferença. O ponto a que se quer chegar é que, no seu “diante de”, o homem tem o ‘diante de’ que não se reduz apenas a entes no interior do mundo que não tem o seu modo-de-ser. O homem, também é um “diante de” outro homem. Nesse ponto ao qual já se havia sinalizado, é possível a partir do caminho feito colocar o problema. Sendo o “diante de” próprio do mundo, o mundo enquanto tal se diferencia no “diante de” e traz consigo a partir dos entes no mundo o modo de ser e estar que constitui os entes. Onde se quer chegar? No ponto em que o homem, no seu “diante de”, tende a perder o seu modo próprio de ser no mundo quando estabelece o mesmo “diante de”, uma cadeira para o com outro homem. Neste acontecer se dá o caráter de instrumentalidade, o homem com o outro, no seu ser com, estabelece o mesmo modo de relação para com outro homem que ele estabelece para com os instrumentos<sup>14</sup>. Nesse ponto se pretende apontar a inversão do

<sup>14</sup> Ou, ainda :“Denominamos de instrumento o ente que vem de encontro no ocupar-se [...]. O instrumento nunca é isolado. [...] Instrumento é por essência algo para” (HEIDEGGER, 2012, p 211). Um caminho na direção desse entendimento se dá a partir das contribuições apontadas por Byung-Chul Han a partir de suas análises acerca das modificações no modo de ser do homem nos últimos séculos. O homem, no aligeirar-se como modo de ser no mundo, está estabelecendo um modo de ser de uma *Sociedade do Cansaço*. (HAN,

instrumento no caráter da instrumentalidade, pois o homem se torna um instrumento que não se diferencia do ente que tem o caráter de instrumento. No para algo, próprio do instrumento o homem se projeta como um projeto como se fosse um instrumento de si mesmo em direção contrária a ele mesmo.

Logo, desde um caráter de instrumentalidade, esse “diante de” como perda da constituição própria do homem como formador de mundo, por vezes se manifesta como formação. A formação enquanto um pensar que pensa a si própria permanece no cerne da questão para o formador de mundo. A indigência em pensar a formação afasta o homem de si e o joga no mundo enquanto instrumentalidade. O “diante de” não se diferencia na relação.

### 3.4 DENTRO E FORA - MUNDO, FORMAÇÃO E SOLIDÃO

O olhar para com o mundo reduzido entre ‘dentro do’ e ‘fora do’ é determinado, como já exposto, a partir da confusão entre o modo-de-ser do Dasein e o ente no interior do mundo que não tem o modo de ser do Dasein. O modo tal qual Heidegger nos conduz pelo ser-em é destacado pelo modo de ser do Dasein. O ser-em não é uma categoria, o ser-em é um existenciário. Isto sinaliza para o próprio do Dasein no ser-no-mundo. O Dasein em sua estrutura se constitui como uma abertura enquanto mundo. No seu modo de ser, “as ciências são modos-de-ser do *Dasein* nos quais este se comporta também em relação ao ente que ele mesmo não precisa ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 61). No modo do entender do ser do Dasein para com os entes que não são conforme a ele, ele mesmo se diferencia no modo de se abrir para a sua própria possibilidade de compreensão. A necessidade de uma analítica do Dasein em sua estrutura, não como categorias, e sim a partir de uma análise existenciária, se dá a partir da própria constituição desse ente.

O entendimento-do-ser inerente ao Dasein concerne, pois, de modo igualmente originário, ao entendimento de algo como “mundo” e ao entendimento do ser do ente que é acessível no interior do mundo. As ontologias cujo tema é o ente que não possui o caráter-de-ser conforme-ao-*Dasein* estão fundadas e portanto motivadas na estrutura ôntica do *Dasein* ele mesmo, estrutura que contém em si a determinidade de um entendimento-de-ser pré-ontológico. É assim que se deve buscar na *analítica existenciária* do Dasein a *ontologia-fundamental*, da qual somente todas as outras podem surgir (HEIDEGGER, 2012, p. 63. Destaques do

---

2017). A perspectiva de vida, segundo o autor, assume uma tonalidade de eficácia que implica *contra* o próprio homem. “O projeto se mostra como um projétil, que o sujeito de desempenho direciona contra si mesmo” (HAN, 2017, p. 101).

autor).

O *Dasein* em sua estrutura constitutiva tem o caráter privilegiado de se abrir ao entendimento do ente que ele mesmo não é e de se abrir para o seu próprio modo de entendimento, de analítica para a possibilidade do seu modo de ser. Nesse entendimento o *Dasein* já é sempre ser no mundo. Quando, no modo de ser cotidiano, afirma-se que se faz parte desse mundo, o imediato entendimento que se dá para o fazer parte, é o mesmo que se dá para uma porta que faz parte do quarto. Porta, assim como o quarto, fazem parte da casa por estarem dentro da casa. A casa é o mundo declarado no modo de ser cotidiano no qual estamos dentro. O dentro e fora no modo de se relacionar com o ente que não tem o modo de ser do *Dasein* determina o modo do *Dasein* cotidiano entender mundo. Porém, o *Dasein* não se encontra no mundo do mesmo modo do ente no interior do mundo. *Dasein* se encontra como existência, e esta não tem o mesmo caráter do ente intramundano.

O dentro e o fora também implicam no modo de ser do formador de mundo enquanto formação. Não é de hoje que se alerta para um comportar-se de formação subjazido por um fora que deve se imergir num dentro. Uma formação que abre o formador de mundo como quem abre um recipiente vazio para ser preenchido. Esse modo de formação atribuído para o formador de mundo se mantém no olhar para o mundo que não difere do olhar cotidiano no mundo. Apesar de propor o afastamento do modo de ser cotidiano ainda se mantém no cotidiano, pois preserva uma relação de dentro e de fora. Se no modo de ser cotidiano se estabelece um mundo como quem está dentro do mundo, esse modo de formação estabelece o mesmo modo com o mundo, ou se está dentro da formação, ou se está fora da formação. Saio de um modo de ser no mundo para se formar e volto para esse modo de ser no mundo formado, ou seja, o cotidiano. Estabelece-se uma fronteira entre o modo de ser cotidiano e um outro modo de ser que olha para o cotidiano se afastando do cotidiano.

O formador de mundo não sai de seu modo de ser cotidiano como quem sai de um quarto para sala e depois volta para o quarto. O formador de mundo no seu modo de ser é sempre formador de mundo com ou sem formação. O formador de mundo, tomado o caráter da formação exposto aqui, pode estar fora ou dentro da formação, entretanto, a ele não se possibilita o dentro e fora do cotidiano, pois até mesmo a formação é modo de ser cotidiano.

No modo de ser cotidiano o formador de mundo forma mundo no aproximar e se afastar de si mesmo. Esse afastar-se e aproximar-se não tem o caráter de um dentro e de um fora. O afastar-se e aproximar-se do formador de mundo emerge e imerge no próprio e a partir do próprio formador de mundo, pois o “O ser desse ente é cada vez *meu*” (HEIDEGGER,

2012, p. 139. Destaque do autor).

O “cada vez meu” não tem o caráter de um individualismo, isolacionismo ou de um solipsismo, mas o caráter própria da existência. Mesmo no seu junto-com, com o outro enquanto existência, esta mesma se constitui na singularidade. O caráter próprio do *Dasein* está em assumir o seu próprio ser, nisto reside sua solidão, mesmo no seu ser junto-com, constitutivo como o a-gente, em que

Cada um é o outro e nenhum é ele mesmo. A-gente, pelo qual se responde à pergunta pelo *quem* do *Dasein* cotidiano, é o *Ninguém* ao qual todo *Dasein* já se entregou cada vez em seu ser-um-entre-outros. (HEIDEGGER, 2012, p.367. Destaques do autor).

Mesmo jogado na publicidade que, “regula de pronto toda interpretação-do-mundo e toda interpretação-do-*Dasein* e tem razão em tudo [e] tudo obscurece e dá o que é assim encoberto como o notório e acessível a qualquer um (HEIDEGGER, 2012, p 367). Ainda assim, o *Dasein* se abre para a possibilidade de assumir-se a si mesmo no “encontrar-se-fundamental da angústia” (HEIDEGGER, 2012, p 515). Nesse encontrar-se o *Dasein* não se encontra “diante de”, exceto de si mesmo. Este é o caráter fundamental da solidão, mesmo no junto-com, “o ser desse ente é cada vez meu”. Ou, ainda: “[...] o ser-sozinho do *Dasein* é ser-com no mundo. Só *em* um e *para* um ser-com um outro pode *faltar*” (HEIDEGGER, 2012, p. 349. Destaques do autor). O mundo perde o caráter que o constituía até então e se abre enquanto solidão, pois o “diante de” nesse encontro é o “diante de” si mesmo.

O caminho abre-se como cerne da questão para a formação humana enquanto um sinalizar para o repensar com suficiente profundidade a concepção de mundo. A carência de pensar o mundo acarreta a impossibilidade do homem não se diferenciar mais daquilo que ele mesmo não é, assim coisas e homens tendem a não se diferenciar. Heidegger nos convida a pensar um como repensar o mundo. Repensar o mundo é a possibilidade de colocar o cerne da questão em seu lugar, ou seja, o lugar do formador de mundo. Assim se abre a possibilidade da formação humana. Pensar o mundo é repensar. Repensar é abrir-se para a formação humana.

### 3.5. MUNDO, IMAGEM DE MUNDO

Um marca na metafísica ocidental se coadunou a partir de um mundo que se dá como imagem em aparência e essência. A constituição de um mundo em que um “diante de” emerge

de imediato como uma imagem aparente de um mundo que precisa de passos a mais para que se projete para a realidade diante da imagem aparência. O ‘diante de’, não é o próprio mundo entendido com realidade, mas uma aparência do mundo realidade. O próprio nesse sentido e revela com realidade e o impróprio como uma aparência da realidade. A aparência, aquilo que de imediato aparece carece de iluminação. Na “*Alegoria da Caverna*” de Platão, um texto clássico e fundamental no caminho da filosofia, nasce uma concepção de mundo que permeia a história do pensamento ocidental. Heidegger, interpreta esse texto em escritos datados em (1931/1932 e 1940) com o título *A teoria platônica da verdade*. Nesse interim, como é próprio no percurso do pensamento heideggeriano, a origem e a raiz da coisa para compreender o caminho e apontar os desvios são o melhor caminhar. Voltar significa refazer o caminho sem repetir as pegadas, apontar os desvios e limites, assim como iluminar o caminho nos seus pontos de escuridão. A origem na trilha do pensamento de Heidegger não é uma pesquisa no sentido de estudos históricos, mas um impingir do pensar, de modo que ele lhe pega pela mão e o conduz a ele mesmo, ou seja, ao pensar.

A tradição legou as mais diversas interpretações para esse texto de Platão, a multiplicidade interpretativa suscitou e suscita calorosos empreendimentos. O ponto a que se escopeia aqui é aquele em que Heidegger encaminha sua interpretação, ou seja, o não-dito.

O que permanece não-dito aí é uma virada na determinação da essência da verdade. Que essa virada se realiza, em que consiste essa virada, o que vem fundamentado por esta mudança da essência da verdade, é isto que vem explicitado por uma interpretação da “alegoria da caverna” (HEIDEGGER, 2008a, p. 215. Destaques do autor).

Em que ponto esse escrito vai ao encontro do caminho percorrido até aqui? Esse texto é de extrema relevância dado os apontamentos de Heidegger no que concerne a formação e ao humanismo presentes na “alegoria da caverna”. Conforme nos apresenta Heidegger, a “Alegoria da caverna” trata entre outras coisas de um momento de transição do homem, pois do interior da caverna, o homem caminha para exterior e volta para o interior, esse percorrer manifesta no homem uma transição e uma disponibilidade. Estas emergirão numa lenta adaptação.

Mas por que é que em cada âmbito a adaptação deve ser constante e lenta? Porque a transformação concerne ao ser homem e, por isto, se realiza no fundo da sua essência. Isto significa: a postura, que serve de medida, e que deve surgir por meio de uma guinada, precisa ser desenvolvida a partir de um empuxo que já sustenta a essência do homem até atingir um comportamento firme. Esta mudança de hábito e esse movimento de se reacostumar da essência do homem com o âmbito que lhe é indicado a cada vez é a essência do que Platão chama *παιδεία*. Não há como traduzir esta



palavra. [...] Embora não de modo pleno, a palavra *παιδεία* corresponde o melhor possível a palavra alemã “Bildung” (formação) (HEIDEGGER, 2008a, p. 228-229).

Fica evidente que no centro da alegoria da caverna, no modo tal qual Heidegger, se direciona através do não-dito, a questão fulcral que permanece como o não-dito mantém o interrogar acerca do homem. A possibilidade aberta na caverna, assim como a impossibilidade na manutenção do estado de permanência na caverna, o transitar para fora e o retorno para a caverna centralizam-se no ente através do qual se possibilita a possibilidade da formação. É importante destacar que Heidegger, na preleção de 1929/30, (*Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*) a questão acerca do homem já aparece imbricada com a formação. Na segunda parte da preleção Heidegger aponta nessa direção a partir de um caminho fundamental na tese comparativa entre homem, animal e pedra.

Guiado pelo fio condutor da questão acerca do mundo diante do problema derivado da metafísica, Heidegger indica o caminho que se inicia a partir de Platão:

Pois o problema do mundo não se apresenta de maneira alguma como se trata-se simplesmente de uma interpretação mais exata e rigorosa da essência do mundo. Ao contrário, vale trazer antes de mais nada o caráter mundano do mundo enquanto tema possível de um problema fundamental da metafísica (HEIDEGGER, 2015, p. 230).

Importa pensar nesse momento a problemática do mundo diante da questão da formação. Por que Heidegger quer sinalizar para o caráter mundano do mundo? É notório que não apareça de modo direto, mas é perceptível nas entrelinhas o diálogo com Platão. A diretriz apontada pensa o mundo nesse momento a partir do ente que tem a possibilidade de ser formador de mundo. O caminho da formação joga o homem na possibilidade de, a partir dele mesmo, em viés comparativo, no mundo em sua mundanidade, desabrochar como ente ‘formador de mundo’.

Quando Heidegger pensa o mundo a partir do ente que é formador de mundo, ele sinaliza que nem mundo, nem esse ente estão formados. O homem só pode ser formador de mundo porque ele não está formado. Ao homem se abre a possibilidade de no mundo, e enquanto mundo o encontro e o desencontro, ambas possibilidades se abrem concomitantemente como mundo. Por isso ao homem se abre a existência, por ele ser formador de mundo.

A tese fundamental do parágrafo 42, em que Heidegger (2015) aponta o homem em comparação ao animal, não deve ser interpretada numa condição comparativa de

superioridade e inferioridade, mas pensa-la a partir de um modo de ser em que de certo modo o mundo do animal já está formado. Heidegger deixa isto claro na segunda parte dos conceitos fundamentais da metafísica, abrimos o caminho aqui para algumas citações:

Se aproximarmos de nós a diferença entre o “pobre de mundo” – “formador de mundo” desta forma, então esta diferença se revela com uma diferença de graus dos níveis de plenitude na posse do ente respectivamente acessível. Também já podemos retirar daí o conceito de mundo: mundo significa inicialmente a soma do ente acessível, seja para o animal ou para o homem, variável segundo a abrangência e a profundidade da penetração. O “pobre de mundo” é ao mesmo tempo menos valoroso diante do “formador de mundo” como o mais valoroso. Um tal fato é tão inequívoco que não se precisa continuar falando sobre ele. Estas reflexões são óbvias, há muito correntes, tanto que não se compreende por que fazer tanto barulho por isto. Em que esta diferença poderia contribuir, afinal, para a determinação essencial da animalidade do animal? Parece que só teríamos como que frisado este fato através da inserção de expressões peculiares: mundo e mundo ambiente (meio ambiente). [...] Contudo, mesmo uma meditação rudimentar torna questionável se a pobreza é em si necessariamente o menos ante a riqueza. Poderia ser justamente o inverso. Em todo o caso, esta comparação entre o animal e homem em meio a caracterização da pobreza de mundo e da formação de mundo não admite depreciação e valorização em termos de plenitude e ausência de plenitude – abstraindo-se completamente o fato de uma tal depreciação ser também faticamente inadequada e precipitada. Pois se compararmos, por exemplo, a capacidade de olhar de um falcão com o olhar humano ou capacidade olfativa do cachorro com a do homem, caímos imediatamente na maior ou menor plenitude de cada um deles na acessibilidade do ente. Um tal juízo é tão questionável quanto a rapidez com que nos dispomos para a depreciação do homem enquanto uma essência mais elevada ante o animal; antes de tudo se considerarmos que o homem pode cair mais fundo do que o animal – este nunca pode se arruinar como o homem. [...] Por tudo o que foi dito torna-se evidente, desde o princípio. O discurso da pobreza de mundo e da formação de mundo não deve ser tomado no sentido de uma ordem de valores depreciativa. [...] O pobre não é de maneira alguma o mero “menos”, o mero “menor” em face do “mais” e do “maior”. Ser pobre não significa simplesmente não possuir nada ou pouco ou menos do que o outro, mas ser pobre significa: ser privado (HEIDEGGER, 2012, p. 249-250-251. Destaques do autor).

Tal olhar para o caminho se deu necessário devido aos espantos diante da tese do parágrafo 42 dos conceitos fundamentais da metafísica. Sua importância aqui é de extrema relevância, afinal, o caminho delineado aponta para a formação. Fica exposto na leitura das citações sinalizadas que a comparação entre homem e animal não deve ser tomada a partir de uma superioridade do homem, nisto está essencialmente o caráter formativo do homem. Para ilustrar um pouco mais o que se pontua, vale lembrar que o homem tem um modo de ser no mundo a partir da instrumentalidade do mundo, o homem lida com instrumentos, ele os manuseia, os inventa no seu lidar com o mundo. Faca, garfo, enxada, entre tantos outros, são

modos de instrumentalidade no mundo emergido na própria formação de mundo. Atentamos aqui ao exemplo para esse momento determinado; um instrumento denominado arma (arma de fogo) é um instrumento que enquanto modo de ser se possibilita no modo da lida do homem com o mundo. O animal não manuseia arma. O homem diante de um animal com um arma apontada para ele é um “formador de mundo”. Por mais que se espante diante dessa afirmação, o homem no mundo lida cotidianamente com instrumentos, o instrumento arma é próprio do homem e não do animal, e é um modo de lidar com o mundo enquanto formação de mundo. O espanto talvez se dê diante de uma certa perspectiva quanto o que se entende por formação de mundo, ou seja, a tendência de objetivar a formação de mundo. Para se manter no exemplo, O homem quando diante do animal e com uma arma apontada para ele se revela como um não compreender da pobreza do animal, ou seja, o “ser privado”. Ao animal é privado esse modo de ser no mundo, pois ele não tem o modo de lidar com o mundo enquanto instrumentalidade do mundo. O pensar que pensa a formação humana a partir da pobreza do animal é uma pensar que abre para a defesa do animal, e não o contrário.

É preciso sentar no caminho, descansar nesse ponto do trecho, “formação e formador de mundo”. O delineamento nesse ponto a que se chega passa por um modo de ver que tende a atribuir ao “formador de mundo” uma perspectiva a partir da formação e formação humana. A formação humana é um afluente no imenso rio que é o “Formador de mundo”. No ser no mundo o “formador de mundo” delimita lugares, momentos, atividades, caminhos denominados formação. O homem em sua constituição se constitui com, sem e em formação. A formação se apresenta como uma necessidade para o homem conquistar um determinado modo de ser no mundo. O ser-com se reveste como atribuição de um determinado fazer no mundo. O quem Pedro é? É Pedro com formação em medicina. Pedro com formação em Filosofia, etc. Pedro sem formação é também Pedro com, entretanto, Pedro com num modo de ser diferenciado do Pedro com formação. O dois Pedros respondem de modos diferentes a mesma questão: Tu és formado em quê? Um Pedro responde em medicina, outro responde que não é formado, ele é pedreiro. O eu sou formado em medicina e o eu sou pedreiro são modos de ser no mundo, entretanto diferenciam-se por está incluído na resposta de um Pedro “formado” e um não formado. Desse modo a formação é designada no seu significado como entendimento corrente como um meio tal qual distingue o modo de ser no mundo. Entretanto, o Pedro com formação e o Pedro sem formação são formadores de mundo. Do amanhecer de um dia ao outro dia, do anoitecer de uma noite a outra noite, na construção da morada, no percurso em direção ao trabalho, no trabalho, no retorno ao lar, no ir ao mercado, etc. os Pedros são “formadores de mundo”.

Como lugar no mundo, e atribuição de valor como critério comparativo, ou seja, a formação, esta tem um caráter do modo de ser de “a-gente”<sup>15</sup>. O a-gente é sempre com, e com os outros, onde se coadunam o com-eu, (os outros comigo vão), e o eu-com (eu com os outros vou), por isso a-gente. “ ‘Os outros’ não significa algo assim como o todo dos que restam fora de mim, todo do qual o eu se destaca, sendo os outros, ao contrário, aqueles dos quais a-gente mesma *não* se diferencia no mais das vezes e no meio dos quais a-gente também está.” (HEIDEGGER, 2012, p. 343).

Qual a nuance entre formação, formador de mundo e a-gente? Enquanto formação esse ente formador de mundo se projeta como diferença no seu com, com formação, sem formação, este ‘com’ é ‘com’ junto ao outro como caráter de um ente que não tem o modo de um ente subsistente. Por ser junto-com, o junto é um juntar-se a, esse juntar-se a que constituem a-gente para se diferenciar no modo de ser enquanto a-gente estabelece-se a partir da formação ao formador de mundo. Este diferenciar enquanto modo de ser a partir da formação não tem o caráter de uma destinação, mas ela assume sempre um determinado modo de ser localizado (cultura, tradição, momento). “No objeto de ocupação do mundo-ambiente, os outros vêm de encontro como o que são e são o que fazem (HEIDEGGER, 2012, p. 363).

O ente tal qual que tem como modo de ser o privilégio de se diferenciar de outros entes por na constituição do seu modo de ser, se abrir para a essência do ser, acaba por se fechar a esse privilégio em decorrência da formação que aponta apenas para o ente no modo de um ente subsistente. Nesse sentido a formação não se fecha para a abertura do ser e se constitui como entificação.

O que se marca de forma constante é que se deu um olhar para o formador de mundo a partir de uma formação que o afasta do modo cotidiano de ser no mundo para que ele se insira no mundo. Escolas, universidades, igrejas, para citar alguns, são lugares de formação humana que apontam ao homem um deslocamento do modo ser cotidiano. No seu dia o homem dedica um tempo a se ‘formar’, esse momento tem uma finalidade, pois ele aponta para o futuro, permeia o entendimento do presente e olha para o passado. Posteriormente a esse momento, o homem volta para o cotidiano, entretanto, agora com um olhar que deve, ser diferente ao anterior, afinal ele adquiriu formação, isto o autoriza a formar o mundo com “propriedade”. Não é por acaso, que Heidegger lança o olhar para Platão enfatizando a formação, pois no modo tal qual ela está aí tem suas raízes na alegoria da caverna. Afinal, o homem se afasta do modo de ser cotidiano para se formar, e volta para ele. A caverna

<sup>15</sup> Nesse modo-de-ser se funda o *modus* do cotidiano ser-si-mesmo, cuja explicação torna visível o que nos permitimos denominar de o “sujeito” da cotidianidade: a-gente. (HEIDEGGER, 2012, p. 331).

permanece no caminho. No sinalizar para essa separação não se pretende de modo algum dar um caráter de desvalorização para os lugares citados aqui como momentos do homem enquanto formação humana, o que se sinaliza aqui é que nesses lugares, assim como fora deles, o homem é “formador de mundo”. o homem não se forma para depois formar mundo, o homem existe enquanto “formador de mundo”.

Esta mudança de hábito e este movimento de se reacostumar da essência do homem com o âmbito que lhe é indicado a cada vez é a essência de que Platão chama de παιδεία. Não há como traduzir esta palavra. Em Platão de acordo com a determinação de sua essência, παιδεία significa ἀπεριαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς, a guia que conduz para a transformação de todo o homem em sua essência. É por isto que a παιδεία é essencialmente uma transição, e, em verdade, da ἀπαιδευσία para a παιδεία. De acordo como o caráter dessa transição, a παιδεία permanece referida constantemente à ἀπαιδευσία. (HEIDEGGER, 2008c, p. 228-229).

Heidegger, através do retorno aos gregos refaz o caminho na busca da origem e do desvio da coisa mesma<sup>16</sup>. Na alegoria da caverna é aberta ao homem a possibilidade da transformação a partir de uma transição. Essa transição se coadunou como formação.

Todavia, precisamos devolver a essa palavra a sua força original de nomeação, esquecendo a falsa interpretação na qual ela decaiu ao final do século XIX. “*Bildung*” (formação) significa duas coisas: “*Bildung*” (formação) é, por um lado, *bilden*(formar), no sentido de uma cunhagem que se vai desenvolvendo. Esse “*bilden*” (formar), porém, *bildet*(forma) (cunha) de imediato a partir de uma conformação prévia a uma visão normatizadora, que se chama justo por isto paradigma. “*Bildung*” (formação) é ao mesmo tempo cunhagem e guia por meio de uma imagem. A essência oposta a παιδεία é ἀπαιδευσία., a *Bildungslosigkeit* (falta de formação). Nela, nem se despertou o desenvolvimento da postura fundamental, nem se propôs o paradigma normatizador (HEIDEGGER, 2008c, p. 229. Destaques do autor).

No retorno do caminho emerge a dificuldade de alcançar a origem, pois como citado acima, a o que se denominou como Paideia permanece intraduzível como palavra. Essa intraduzibilidade não se delimita apenas na tradução como um fazer se entender em outra língua, a intraduzibilidade é do próprio ente que está no cerne da formação.

Apontar para isto não é omitir os campos ônticos de pesquisa desenvolvidos nesse âmbito, tanto como modo histórico, muito menos no que está mais próximo como atualidade. Nessa via se abre para um olhar para a tradição que procura suas raízes refazendo o caminho e se constituindo no caminho que se refaz. Na “alegoria da caverna” o homem necessita sair do

<sup>16</sup> Segundo Safranski (2000, p. 261), “Heidegger já se ocupara desde o começo dos anos 20 com os inícios gregos da filosofia. Mas agora agem sobre ele com tal poder que por vezes a confiança em sua própria filosofia ameaça abandoná-lo. Fica modesto, mas só diante dos gregos, não diante dos filósofos do presente”.

interior de um mundo (a caverna) para reencontrá-lo como um outro mundo a partir de um meio que o viabiliza, a saber, a ideia, para Heidegger, esse mundo diante do homem na caverna

Não advém do interior do mundo e o coperfaz, mas também se encontra diante do mundo. Este encontrar-se diante de designa uma *posse* do mundo como o lugar em que o homem se movimenta, com o que ele discute, o que ele domina e ao que ele ao mesmo tempo serve, ao que ele se vê entregue. Assim resulta daí: o homem é 1. uma parte do mundo; 2. enquanto esta parte, ele é ao mesmo tempo senhor e servo do mundo (HEIDEGGER, 2015, p. 229).

Destacado por Heidegger, o homem como senhor e servo, é um homem que se encontra no mundo e diante dele e nele é formador. Ser formador de mundo é ser na caverna mesmo já formador. O dentro da caverna, assim como o sair da caverna, e o transitar desse percurso é mundo. O dentro e fora da caverna são duas margens do mesmo caminho. “Heidegger tem em vista algo paradoxal: ele quer o êxtase platônico sem o céu platônico das ideias. Quer a saída da caverna, mas sem a fé em um lugar além da caverna.” (SAFRANSKI, 2000, p. 295). O que nasce com Platão é uma luz que ilumina o caminho. Entretanto permanece no cerne da questão este para quem essa luz ilumina, o homem, pois é ele, e não a pedra, não animal que estão a deriva no caminho. Essa iluminação necessita de adaptação devido a intensidade da luz, mas o homem vai aos poucos se adaptando, o homem vai aos poucos se formando guiado pela luz. Nesse iluminar que abre a possibilidade do homem se guiar no caminho, seus passos vão se ajustando para o modo correto de caminhar, aos poucos ele vai abrindo o olhar para as placas que apontam o modo correto de caminhar, pois “(...) desde há muito tempo, para o pensamento ocidental, “verdade” significa adequação da representação pensante como coisa: *adequatio intellectus et rei*. (HEIDEGGER, 2008c, p. 230. Destaque do autor).

Nessa perspectiva, a partir de Platão, o pensar enquanto filosofia assume uma direção.

É só por meio de Platão que se começa a lançar mão dessa palavra para nomear o ser versado no ente como ideia. A partir de Platão, o pensar sobre o ser do ente torna-se – “filosofia”, porque é um olhar ascendente em direção às “ideias”. Mas a filosofia que só começa com Platão, toma a partir daí o caráter daquilo que mais tarde vai se chamar “metafísica”. A configuração fundamental da metafísica torna-se visível por meio do próprio Platão na história que narra a “alegoria da caverna”. Sim, a própria palavra “metafísica” já se encontra prefigurada na apresentação platônica. Platão diz que (516 c, 3): o pensar vai μετ’ ἐκεῖνα, “além” daquilo que é experimentado apenas sob forma de sombra e cópia, para além εἰς ταῦτα, “em direção” a essas, a saber, às ideias (HEIDEGGER, 2008c, p. 247. Destaque do autor).

E nesta direção está o homem, pois este se encontra no cerne da questão, dentro e fora da caverna o questionado é o próprio homem “O esforço em favor do ser-homem e a localização do homem no meio do ente domina a metafísica. O começo da metafísica no pensamento de Platão é ao mesmo tempo o começo do ‘humanismo’”. (HEIDEGGER, 2008c, p. 247. Destaque do autor).

O homem está no centro da questão como uma adequação a imagem. Adequação esta que joga o homem a um contraponto como essência.

A história que se narrou sobre a alegoria da caverna proporciona uma visão daquilo que é e propriamente acontece agora e no futuro na história da humanidade cunhada pelo ocidente: o homem pensa na perspectiva da essência da verdade como retidão do representar de todo o ente segundo “Ideias” e avalia todo o real segundo “valores”. A única e primeira coisa decisiva não é quais as ideias e quais os valores são instituídos, mas o fato de que no comum o real é interpretado segundo “Ideias”, que em geral o “mundo” é sopesado segundo valores (HEIDEGGER, 2008c, p. 249. Destaques do autor).

### 3.6. A FORMAÇÃO – O HOMEM NO CENTRO DO ENTE

No ponto anterior se pausou por um momento na “alegoria da caverna”, texto fundamental de Platão a partir da interpretação de Heidegger (2008c). Destaca-se entre tantos pontos importantes o que vai de encontro ao caminho que aqui se trilha, de modo a pensar a formação. A alegoria da caverna de Platão no seu transcorrer coloca aquele que no “diante de” está no centro, pois o “diante de” é diante de algo. Este algo se ajusta, para isto é necessário um caminho, pois o diante só é possível a partir de algo que ele, o diante por si só não o é. A questão central não se reduz ao diante, mas aquele que se coloca em questão, que olha o diante, ou seja, o homem.

De dentro para fora e de fora para dentro e no percorrer da caverna percorre o homem. O homem dentro da caverna percorre o caminho para fora para buscar o meio através do qual sua visão alcançará o que está dentro, esse percorrer em direção a saída da caverna e o retorno para caverna é o percorrer que por finalidade procura abrir um caminho denominado formação.

A essa caracterização corresponde ao papel da παιδεία, a formação do homem. [...] Que se pense aqui essa palavra de modo essencial e, por isto, em sua significância mais ampla. De acordo com este pensamento, “humanismo” significa o acontecimento que vem ligado ao começo, o desenvolvimento e o fim da metafísica, a saber, o fato

de o homem assumir o centro do ente, cada vez sob perspectivas diversas, mas sempre ciente disto, sem, contudo ser ele mesmo o ente supremo (HEIDEGGER, 2008c, p. 247-248. Destaques do autor).

### 3.7. MUNDO ENQUANTO MOMENTO. A IMEDIATICIDADE E DEMORAR-SE NA FORMAÇÃO

A urgência de pensar o mundo implica em pensa-lo de certo modo que implique necessariamente um repensar. Nesse caminho não se coloca em evidência apenas o modo como até então o fenômeno mundo é pensado, pois repensá-lo é colocar no cerne da questão a formação humana. A carência e falta de clareza enquanto mundo, por muito se confunde com os diversos modos de dizer mundo. Elemento este que se constitui a partir de um entendimento aligeirado para com ele. De imediato, o mundo a partir da visão comum se dá como um entender do mesmo via um interpretar que o condiciona a partir de uma “relação”, relação esta em que se estabelece de um lado, um ente denominado mundo, e do outro lado, um ente que está no mundo. Esse modo de falar mundo estabelece-se explicitamente a partir de uma condição de distanciamento, condição esta que se dá em relação ao ente no interior do mundo.

Mundo nesse viés interpretativo é o estabelecimento de um ente que se está diante-de, e interpretante aquele que tem um diante de si. Eu olho para o mundo como se este fosse um enxerto de coisas que estão diante de mim, e eu enquanto tal, um encaixe que se encaixa no mundo assim como o mundo se encaixa em mim. Esse modo de mundo aponta-se como um tilintar do imediato no caminho, pois o mundo aqui é o que me chega na proximidade de uma determinada situação situada momentaneamente como o que está determinado por um modo de ser localizado, um levar-se por uma corrente em que o acorrenta por já estar determinado um acorrentado.

É notório que mundo no mais das vezes é sinalizado como o que acontece. O acontecer se marca pelo acontecendo, e o acontecendo se emana a partir de um já acontecido no seu acontecendo para um projetar de um acontecer. No modo de ser cotidiano este que se forma e forma no acontecer está imerso a um emaranhado designado como ocupação.

O ser-no-mundo do Dasein, por sua facticidade, já se dispersou ou mesmo se despedaçou cada vez em determinados modos de ser-em. A multiplicidade de tais modos de ser-em pode ser mostradas em exemplos, na seguinte enumeração: ter de ser haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo, empregar algo, abandonar algo e deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo, averiguar, interrogar, considerar, discutir,



determinar... Esses modos de ser-em têm o modo de ser do ocupar-se, o qual terá de ser caracterizado ainda mais fundo. Modos de ocupar-se são também os *modi deficientes* do deixar de fazer, omitir, renunciar, descansar e todos os *modi* de “o que já não é senão” em relação a certas possibilidades de ocupação. O termo “ocupar-se” tem de imediato sua significação pré-científica e pode significar: executar, terminar, “resolver um assunto”. A expressão pode significar também obter algo. Além disso, é empregada de modo característico: estou ocupado com o malogro do empreendimento. “Ocupar-se” significa aqui algo como rezear (HEIDEGGER, 2012, p. 179. Destaques do autor).

Expressões como “ser alguém na vida”, “tem que pensar no futuro”, “é preciso se reciclar”, “temos que inovar”, são apenas alguns exemplos que chegam a partir de uma visão de mundo fundamentada num modo de ser como ocupação. Esta visão de mundo aponta não apenas para um modo de ver o mundo, mas essencialmente para um modo de formar mundo. Modo este em que o mundo é determinado no entoar do momento. O momento é o próprio mundo nessa visão, assim como o mundo é aquele momento enquanto ocupação.

O que se quer dizer com isto? O que se entende como momento? “Momento de fazer acontecer? Momento de esperar? momento de refletir? O momento se constitui de ambiguidade, pois ele tanto é um imediato como uma demora. Um acontecer como o dizer “é o momento” assim como um não acontecer mais que acontecerá como o dizer “não é o momento”.

O ente constituído no mundo que enquanto modo de ser se vê constituído e se constitui como momento possibilita entre outras possibilidades um estar no mundo a partir de um aqui e agora. Nessa possibilidade o imediato se possibilita como um modo de ser no mundo. Como um indicativo de exemplo a conhecida expressão “*Carpe Diem*”, indica que um modo de ser enquanto momento que se particulariza numa visão de mundo e condiciona o modo de ser a um modo de viver. Modos de viver implicam em indicativos a partir de visões de mundo e conseqüentemente em perspectivas à formação, pois esta cada vez mais assume um caráter de meio e não de fim em si mesma.

Num determinado entender se entende no mundo como um momento reduzido a viver o momento e este se valoriza enquanto imediato, assim o próprio imediato entra em questão. O imediato no mais das vezes se constitui num imediatismo, num modo peculiar de ser cotidiano, pois ele não tem o modo do aligeiramento que institui um modo de ser no cotidiano como pressa. Assim como não tem modo da demora que constitui o modo de ser cotidiano como o demorar-se. Pressa e demora nesse sentido são modos de ser da cotidianidade. O imediato, a pressa e a demora são modos em que o formador de mundo se constitui. O imediato enquanto imediatismo é uma instantaneidade que não tem lugar nem para pressa,

nem para o demorar-se. No mundo em sua relação com o ente no interior do mundo e em sua relação com seu próprio modo de ser, o formador de mundo se aligeira e demora, porém na imediaticidade não há possibilidade para o aligeirar-se ou o demorar-se.

A exemplo do que se coloca como imediaticidade pode se pensar num acontecimento transmitido ao vivo através de um tela de TV. Não há a pressa, pois não há ao que se chegar, como também não há a demora, pois também não há ao que se chegar, há nesse momento um aqui e agora enquanto imediaticidade com um caráter de instantaneidade, o formador de mundo se encontra consumido pelo momento em modos variados de ocupação, e como ocupação forma mundo e projeta para se auto formar para modos de ser enquanto ocupação.

Diante do caminho percorrido até aqui, vem ao encontro uma questão fundamental: ao homem formador de mundo, no seu modo de ser no mundo, em que ele se confunde com os mais variados modos se abre a possibilidade de um encontro como um assumir-se a si próprio sem se confundir com aquilo mesmo que ele não é?

### 3.8. A ANGÚSTIA NO CAMINHO. O MOMENTO EM QUE O CAMINHO SE ABRE COMO POSSIBILIDADE DO PRÓPRIO CAMINHO

Do ponto em que se partiu ao ponto em que se chegou até aqui nesse caminho da pesquisa, o próprio caminho assim como o caminhante emergem e imergem enquanto ponto. Enquanto questão. A partida e a chegada se abrem como ponto, assim como o ponto de chegada se abre como uma partida que nunca se deixa chegar, pois o ponto do caminho, não é nem final, nem chegada, é a própria possibilidade de caminho. Ou seja, a questão, que, por seu modo de ser próprio se mantém sempre *em questão*, a saber, o homem. O homem é jogado a si próprio como questão, disto emerge a sua mais profunda singularidade, a saber, a solidão, o encontrar-se fundamental do homem, isto é, o mundo. É no perder o mundo que o homem o reencontra como ser-no-mundo.

A angústia é o ponto do caminho em que o homem se encontra diante de si mesmo como um assumir-se para si mesmo ou não enquanto ser-no-mundo. É na angústia que ao homem abre-se a possibilidade de um modo de ser singular, de um encontrar-se fundamental, pois o angustiar-se da angústia não se encontra em lugar algum, não estando em lugar algum emerge o modo em que ela se dá. Nas palavras do filósofo, “o nada e o em parte alguma” (HEIDEGGER, 2012, p. 527). Para que o mundo se abra como possibilidade é preciso que todas as possibilidades de mundo se abram, nesse abrir se possibilita o assumir a si mesmo,

pois a

[...] angústia não é um determinado modo-de-ser ou uma determinada possibilidade do *Dasein*. A ameaça é, de fato, ela mesma indeterminada e, por isso, não pode penetrar ameaçadoramente nesse ou naquele poder-ser factualmente concreto. O porquê de a angústia se angustiar é o ser-no-mundo ele mesmo (HEIDEGGER, 2012, p. 525).

Disto segue que a angústia não é algo que eu tenho e outro não tem, pois ela é próprio do homem. Não desse ou daquele homem, como demonstrado anteriormente, homem é ser-no-mundo, e ser-no-mundo ele mesmo é a possibilidade aberta pela angústia para se assumir enquanto tal. Faz-se necessário compreender que por mundo ele mesmo, na angústia, não se confunde como tal qual o homem assume o caráter da ocupação, pois o fenômeno da angústia é o próprio encontrar-se como um desencontro na ocupação, segue que:

Na angústia, o utilizável do mundo-ambiente e em geral o ente no interior-do-mundo se afundam. O “mundo” já nada pode oferecer, nem também o *Dasein*-com os outros. A angústia retira assim, do *Dasein* a possibilidade de, no decair, entender-se a partir do “mundo” e do público ser-do-interpretado. Ela projeta o *Dasein* de volta naquilo por que ele se angustia, seu próprio pode-ser-no-mundo. A angústia isola o *Dasein* em seu ser-no-mundo mais-próprio que, como entendedor, se projeta em possibilidades (HEIDEGGER, 2012, p. 525).

Na ocupação eu não me possibilito porque já se está impossibilitado. Até que ponto a formação afugenta o homem de si mesmo e o aproxima de si mesmo? Em que medida a formação abre a possibilidade do homem se assumir a si mesmo, ou jogá-lo na frenética correnteza do a-gente? Não se deve entender por “si mesmo” os entendimentos tomados até então, que residem na manutenção do ente meramente subsistente, ou seja, modos de compreender que partem do caráter de categorias e não alcançam a compreensão existenciária.

Esta posição e este ponto de partida residem, por sua vez, no fato de o problema do homem, do ser-aí humano em geral não ter se tornado aí um problema. [pois] o problema do ser-aí humano, a finitude, não se tornou um verdadeiro problema da filosofia; e isto significa um problema central da filosofia. [...] A finitude pertence – não como falta nem como elemento embaraçador, mas, ao contrário, como força atuante – in-consequência. [...] A finitude pertence a ausência de um próximo elemento da série, ausência de um fundamento, velamento do fundamento (HEIDEGGER, 2015, p. 268).

Jogado no mundo e somente no mundo o homem existe e pode assumir-se ou não enquanto o seu ser mais próprio. Tal modo de ser, nós o tomamos enquanto formação: o

caminho no qual nosso ser mais próprio se delineia enquanto questão filosófica originária. A formação humana, enquanto caminho mais próprio, implica pensar tanto a angústia como a filosofia.

Nesse sentido

As questões da filosofia continuam a nos provocar, mas passamos a vê-las como uma tarefa da interrogação humana. Ou seja, estamos postos entre uma não-mais e um ainda-não e nem natureza, nem Deus nos darão a resposta última. Somos navegantes de alto-mar e temos de assumir o conhecimento sem saber de que porto viemos ou para que ou para que porto viajamos. Somos náufragos sem espectadores (STEIN, 2015, p. 46).

No dia e na noite, no clarão e na escuridão, na tempestade e na bonança, o mundo traz consigo cada um no seu próprio sorrir e no seu próprio chorar. Desse rosto sem espelho que cada um é no mundo, ele mesmo forma o rosto-mundo.

A DONIZETI JOSÉ DE LIMA e FELIPE CANDIDO  
*(In memoriam)*

## REFERÊNCIAS

### a) Obras de Martin Heidegger

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo - finitude - solidão**. 2. ed. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

HEIDEGGER, Martin. Os problemas fundamentais da fenomenologia. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. In: \_\_\_\_\_. **Marcas do caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008a.p. 326-376.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Parte I. 14ª ed. Tradução de Marcia Sá Cavalcanti. Petrópolis, RJ: Vozes: 2005.

HEIDEGGER, Martin. "... Poeticamente o homem habita...". Tradução Marcia de Sá CalvalcanteSchuback. In: \_\_\_\_\_. **Ensaios e conferências**. 6. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia de Sá CalvalcanteSchuback. Petrópolis: Vozes, 2010a.p. 165-181.

HEIDEGGER, Martin. A coisa. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: \_\_\_\_\_. **Ensaios e conferências**. 6. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia de Sá CalvalcanteSchuback. Petrópolis: Vozes, 2010b. p. 143-160.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia. (Hermenêutica da faticidade)**. Tradução Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica? (1929). In: \_\_\_\_\_. **Marcas do caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008b. p. 113-133.

HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade. (1931/1932, 1940). In: \_\_\_\_\_. **Marcas do caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008c.p. 215-250.

## b) Obras de outros autores

BARROS, Manoel. **Exercícios de ser criança**. São Paulo: Salamandra, 1999.

DRUCKER, Cláudia. A pesquisa filosófica e os escritos póstumos de Heidegger. In: WU, Roberto; REICHERT, do Nascimento (orgs.). **A obra inédita de Heidegger**. São Paulo: LiberArs, 2012. p. 39-48.

EILENBERGER, Wolfram. **Tempo de mágicos: A grande década da filosofia: 1919-1929**. Tradução de Claudia Aberling. São Paulo: Todavia, 2019.

FERREIRA, Acylene Maria. Culpa e angústia em Heidegger. **Cogito [online]**. 2002, pp. 75-79. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php>. Acesso em 12 dez 2019.

FIGAL, Günter. **Introdução a Martin Heidegger**. Tradução de Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

GADAMER, H-G. Os conceitos-guia humanísticos. A formação. IN: \_\_\_\_\_. **Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. p. 47-60.

GREAVES, Tom. **Heidegger**. Tradução e revisão técnica de Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Penso, 2012.

HAN, Byung-Chul. **A sociedade do cansaço**. 2. ed. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HERMANN, Nadja. Pesquisa educacional e filosofia da educação: busca de permeabilidade. **Reunião Científica Regional da ANPED**, 2016. (Disponível em: <http://www.anpedsul2016.ufpr.br/portal/wp-content/uploads/2015/11/Eixo-12-Filosofia-da-Educa%C3%A7%C3%A3o.pdf>).

HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger - um mestre na Alemanha entre o bem e o mal**. Tradução de Lya LettLufit. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SCHÜRMAN, Reiner, CRITCHLEY Simon; organização Steven Levine. **Sobre o Ser e Tempo de Heidegger**. Tradução de Bernardo Sansevero, revisão de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: MAUD, 2016.

STEIN, Ernildo. **Pensar e errar: um ajuste com Heidegger**. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2015.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1990.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude**. 2 ed. Ijuí: Unijuí, 2016.

WEBER, José. *Bildung* e educação. **Educação & Realidade**. Porto Alegre: UFRGS, jul.dez., 2006.