

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO

MERYNILZA SANTOS DE OLIVEIRA

**SER-PARA-A-MORTE NA APROPRIAÇÃO DE SI EM
HEIDEGGER: PRESSUPOSTOS PARA A EDUCAÇÃO**

BELÉM – PARÁ
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO

MERYNILZA SANTOS DE OLIVEIRA

**SER-PARA-A-MORTE NA APROPRIAÇÃO DE SI EM
HEIDEGGER: PRESSUPOSTOS PARA A EDUCAÇÃO**

Dissertação apresentada à Pós-Graduação em Educação do Instituto de Ciências da Educação da Universidade Federal do Pará, como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de pesquisa: Educação, Currículo, Epistemologia e História.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Cezar Luís Seibt

BELÉM – PARÁ
2014

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFPA

Oliveira, Merynilza Santos de, 1985-
Ser-para-a-morte na apropriação de si em Heidegger:
pressupostos para a educação / Merynilza Santos de
Oliveira. - 2014.

Orientador: Cezar Luis Seibt.
Dissertação (Mestrado) - Universidade
Federal do Pará, Instituto de Ciências da
Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação,
Belém, 2014.

1. Educação - Brasil - Filosofia. 2. Teoria
do conhecimento. 3. Conceitos. 4.
Existencialismo. 5. Self (Psicologia) - Brasil.
I. Título.

CDD 22. ed. 370.120981

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO

MERYNILZA SANTOS DE OLIVEIRA

**SER-PARA-A-MORTE NA APROPRIAÇÃO DE SI EM
HEIDEGGER: PRESSUPOSTOS PARA A EDUCAÇÃO**

Defesa em: 22 de setembro de 2014

Conceito da defesa: Excelente

Professor Doutor Cezar Luís Seibt
(Orientador)

Professora Doutora Airle Miranda de Souza
(Examinadora)

Professora Doutora Gilcilene Dias da Costa
(Examinadora)

Professor Doutor Sérgio Rogério Azevedo Junqueira
(Examinador)

*Aos meus amigos, que sabem esperar no silêncio
a minha volta para eles.*

AGRADECIMENTOS

A escritura não seria possível sem a sabedoria e paciência do meu orientador, em fazer com que eu me esmere na procura de novos caminhos.

Agradeço ao apoio dos amigos e familiares, por me incentivarem a crescer sempre. Em especial, a minha amiga Daiane Lima, por me ensinar novas maneiras de ser amiga. Vocês são a base de minha felicidade.

Aos meus alunos, por conseguirem, nos seus diálogos, convidar-me a ser uma melhor ouvinte.

*Torna-te aquele que és.
(Heidegger)*

RESUMO

O texto ora apresentado efetiva a discussão principal dos conceitos *ser-para-a-morte* e *si-próprio* da filosofia do filósofo Heidegger, embasado no livro *Ser e Tempo*, tendo por intuito entender como o *ser-para-a-morte* implica na apropriação do *si-próprio*. O embasamento metodológico utilizado é o da fenomenologia-hermenêutica, criada pelo próprio autor para dar conta de suas conceituações, formando o conjunto de sua obra. A escrita é desenvolvida em três capítulos. O primeiro faz um apanhado geral sobre o pensamento de Heidegger, refazendo o percurso de seu filosofar, esclarecendo a utilização dos conceitos, por meio de exaustivas explicações, que vão desde o ser, perpassando pelo *Dasein*, até o *ser-para-a-morte*, sendo também um alicerce para as próximas etapas. Já o segundo capítulo trata mais fortemente do *ser-para-a-morte* no enlace com a literatura, na obra “A morte de Ivan Ilitch” de Liev Tolstói, demonstrando na experiência da personagem a apropriação de si, ao encarar a sua morte prematuramente, depois de ser interpelado pela *angústia*, compreendendo *ser-para-a-morte*. No terceiro capítulo, será feita a síntese das questões debatidas com ênfase no *si-próprio*, concebendo os conceitos heideggerianos, como *cuidado*, *impessoalidade*, *silêncio*, utilizados na compreensão de uma educação em Heidegger.

Palavras-chave: Filosofia. Educação. Ser-para-a-morte. Si-próprio.

ABSTRACT

The text presented effective discussion of the main concepts being-toward-death and self-esteem of the philosopher Heidegger's philosophy, based on the book Being and Time, with the aim to understand how the being-toward-death implies ownership of self-esteem. The methodological basis used is that of phenomenology, hermeneutics, created by the author himself to realize their concepts, forming the body of his work. Writing is developed in three chapters. The first is an overview of Heidegger's thought, retracing the route of his philosophizing, explaining the use of concepts through comprehensive explanations, ranging from the self, passing by Dasein, to the being-for-death ; is also a foundation for the next steps. The second chapter is more strongly be-unto-death in the link with the literature, the book "The Death of Ivan Ilyich" by Leo Tolstoy, demonstrating the experience of the character of the settlement itself, to face his dying prematurely after being challenged by anxiety, comprising be-unto-death. In the third chapter a summary of the issues discussed with emphasis on self-esteem, conceiving the Heideggerian concepts such as care, impersonality, chatter, used in understanding education in Heidegger will be taken.

Keywords: Philosophy. Education. Being-towards-death. Self.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 CAMINHOS DO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO	17
1.1 A historicidade e a retomada da questão do ser	18
1.2 O <i>Dasein</i>	21
1.3 O <i>Dasein: ser-no-mundo</i>	24
1.4 As aberturas existenciais	26
1.4.1 A verdade	32
1.6 Modos de <i>ser-no-mundo: autenticidade e inautenticidade</i>	33
1.7 <i>Das man e a queda</i>	35
1.8 <i>Ser-para-a-morte (Das Sein zum Tode)</i>	36
2 O SER-PARA-A-MORTE ENTRE A LITERATURA E A FILOSOFIA	40
2.1 A finitude do tempo – a morte não faz parte da vida	46
2.2 A leveza da <i>impessoalidade</i>	55
3 O SER-PARA-A-MORTE: CONTRIBUIÇÕES PARA A EDUCAÇÃO COMO APROPRIAÇÃO	61
3.1 Conceitos de Heidegger para a Educação do si-próprio	61
3.2 Peregrinação: os caminhos aparentemente possíveis	65
3.3 A Educação de Si	69
CONSIDERAÇÕES FINAIS	74
BIBLIOGRAFIAS	79

INTRODUÇÃO

Certa vez eu li uma frase de uma filosofia que dizia: “*mas nós queremos ser autores de nossas próprias vidas*”. Eu já havia lido a respeito disso tantas vezes, só que não com estas palavras tão claras, assim, jogadas em face. E isso, de alguma forma, ficou martelando em minha mente como um incentivo, uma acusação; fiquei inquieta de uma maneira incômoda.

Isso me fez escrever, em toda a vida acadêmica, sobre a autoria de si, um termo que li certa vez num conto de Machado de Assis; do enredo nem consigo mais lembrar, contudo, resolvi trazer para os textos, para a pesquisa. Utilizei-o no meu Trabalho de Conclusão de Curso da filosofia, quando falei do pupilo de Rousseau - Emílio, de sua formação, de como toda a sua educação se baseava nos interesses dele mesmo. Sua formação seria sua e de mais ninguém, ele nunca seria apontado como alguém que carrega malotes de conhecimentos sem significado para sua vida.

Depois, pensei em escrever a respeito das relações do homem, fiz um intertexto, em diálogos de filósofos com poetas para falar de Amor, Amizade e Solidão e ouvi da minha orientadora, de então, que nesse percurso da busca do homem por si próprio faltava tratar da morte. Foi o que eu fiz, mais tarde, numa especialização em Filosofia da Educação: li textos; assisti a filmes; pesquisei; conversei com os amigos; tirei experiências guardadas no esquecimento para falar de um tema tão difícil. Demorei, mas consegui tirar e remontar questões comuns que envolviam, ou que pareciam envolver a temática. Apresentei um texto falando dessa necessidade que nós temos de querer estar mais um tempo no mundo, na tentativa de parecer mais jovem, de não encarar a velhice, ou mascarar-la, e ainda, ao mesmo tempo não aproveitar tudo o que pode fazer nossas vidas melhores, de nos tornarmos pessoas melhores.

Foi assim que acabei chegando ao conceito heideggeriano de finitude, e quando dispus a me debruçar sobre o buscado, descobri ter de escolher novos caminhos. Enganei-me por pensar que a escrita de Heidegger falasse acerca do apego da felicidade humana no intervalo da nossa vivência. Pensei estar em frente ao discurso inicial de Milan Kundera na *Insustentável Leveza do Ser*. O peso ou a leveza?¹ A contraposição da leveza como liberdade de vida x fardo como vida significativa. Era mais que isso: a cada leitura, um horizonte a mais era aberto.

Quando pensei que estaria falando da beleza da morte, eu estava falando da vida, estava questionando o como estamos no mundo, como nos relacionamos com os entes, os demais, consigo mesmo, querendo buscar, por meio do pensamento e do erro, interpretações de como ser autor(a) da própria vida.

Nas aulas de filosofia que ministro, isso aparece constantemente na minha voz, como um calo nas cordas vocais, preso aqui, tentando também contaminar/contagiar os alunos com a mesma inquietação. Quase esbarrei numa pedra no meio do caminho: como poderia fazer com que os discentes também começassem a construir interpretações, por meio de suas compreensões de vida?

A ideia inicial foi buscar o conceito base da educação, levando-o para fora de sala de aula, ao pensar sobre o aprendizado da vida. Talvez o primeiro pensamento que nos venha à mente seja a educação no seu processo de ensinagem² dentro de uma formação institucionalizada. Contudo, lançamo-la agregada amiúde à forma de

¹ Para a rememoração do discurso:

O mais pesado dos fardos nos esmaga, verga-nos, comprime-nos contra o chão. [...] O mais pesado dos fardos é, portanto, ao mesmo tempo a imagem da realização vital mais intensa. Quanto mais pesado o fardo, mais próxima da terra está nossa vida mais real e verdadeira.

Em compensação, a ausência total do fardo leva o ser humano a se tornar mais leve do que o ar, leva-o a voar, a se distanciar da terra, do ser terrestre, a se tornar semi-real, e leva seus movimentos a ser tão livres como insignificantes.

O que escolher, então? O peso ou a leveza? (2008, p.11).

² Termo cunhado por Rios (2001) na defesa de que não existe ensino sem aprendizagem, nem aprendizagem sem ensino, logo os termos ensino e aprendizagem se fundem em apenas um.

apreender as coisas do mundo, da vida, olhando-a para além dos limites de uma escola.

Por isso, se fez importante abrir os horizontes e não mais remeter a educação como se estivesse presa apenas à formação das séries, em etapas escolares ou numa graduação de uma universidade. Para além disso, enfaticamente, educação é vida, educação é cultura do que se faz, do que se tem entregado; e isso, de maneiras diversas, é repassado: pelo jeito como se olha o mundo, como se dispõe a olhar para as pessoas. Tudo isso não veio impresso na alma, aprende-se com a tradição e com a própria vivência.

O mundo já estava aí funcionando quando nascemos, já existiam roupas, nomes, costumes a aprender, hábitos a serem adquiridos, toda uma adequação à forma de como a cultura se relaciona com a natureza. Quando se adquiri a fala, passa-se a frequentar um projeto pronto de vida. Mas, por vezes, esquece-se que existe um projeto próprio a ser planejado também pelas intranquilidades particulares. E quando alguém se depara com certas questões da vida as quais incomodam e angustiam, e tenta confrontá-las, querendo saber como os outros as resolveram quando se depararam com as mesmas interrogações, como os pensadores as refletiram para também ter uma forma de se dispor frente a elas, está-se construindo uma parte da história, agindo de uma maneira própria. Tudo isso é uma composição de como nos educamos.

Talvez a filosofia possa ser esse lugar em que o “se reformular” se empregue de maneira satisfatória, pois no mesmo tempo em que se olha o passado, na reconstrução do pensamento dos filósofos, compreende-se melhor o presente e interpretam-se as possibilidades tidas frente às inquições.

O autor escolhido aqui foi um dos filósofos que mais se debruçou sobre a temática, envolvendo o modo do ser humano existir, de como ele está fixado no tempo que tem e nas possibilidades de se constituir quando, ciente de sua *finitude*, nem

sempre opta por isso, vivendo em um estilo anônimo, no meio da multidão.

O mote interpelado é a questão que me traz inquietações vorazes há algum tempo. Intento saber se a reflexão acerca da morte poderia nos fazer valorizar mais o tempo que temos em vida, como arguiu Montaigne: “quem ensinasse os homens a morrer, os ensinaria a viver”. No momento, com uma mínima leitura do filósofo, o problema ganhou a força de sua discussão, pois procuro saber de que forma o conceito de *ser-para-a-morte* em Heidegger contribui para a apropriação do *si-mesmo*.

Para Heidegger, a linguagem na filosofia é explorada ao extremo de suas possibilidades, já que a linguagem é a morada do ser. A linguagem também é constituidora do mundo. Por isso mesmo, elaborar e discutir uma questão embasada nos textos de Heidegger é sempre uma tarefa complicada, porque o filósofo elaborou um vocabulário próprio para evitar confusões provenientes da utilização de termos da tradição filosófica, da qual ele tenta se desvencilhar.

Em seus textos, o filósofo nunca chegou a tratar diretamente da educação. No entanto, seu trabalho remete sempre ao aprendizado da vida. Apesar de sua preocupação não ser com teorias educacionais, sua preocupação constante em *ser e Tempo* – obra lançada em 1927, sobre a qual nos deteremos – é de como o ser humano encontra-se no mundo e se elabora a partir disso. A versão que nos acompanhará no texto será chilena, em castelhano, dada as dificuldades existentes nas traduções para o português. Tentarei seguir seus passos, utilizando-me da leitura de comentadores das traduções do alemão.

O horizonte da fenomenologia-hermenêutica apresentou-se como o melhor meio para inquirir a temática, já que foi inaugurado pelo próprio Heidegger. Na hermenêutica heideggeriana, não há como separar a compreensão de si da compreensão do mundo e dos outros, não há como existir um desvencilhamento entre ambos, porque já me encontro num meio que, de alguma forma vaga, já compreendo o meu entorno, o que vai de encontro com a investigação pretendida.

O caminho que o filósofo escolheu para a elaboração da ontologia é o método fenomenológico. Emergindo da explicitação das tarefas da ontologia, a necessidade de uma ontologia fundamental, cujo tema é a analítica existencial do ser-aí, a ser realizada de tal modo que leve ao problema central da questão do sentido do ser, qual será o método a comandar tal empresa? Heidegger responde com o método fenomenológico concretizado na hermenêutica (Stein, 2001, p. 187).

É na fenomenologia-hermenêutica que embaso metodologicamente meu trabalho; seus caminhos parecem ser os únicos que abarcarão nos conceitos discutidos. Sua composição é uma busca por respostas para a pergunta: como pode o *ser-para-a-morte* contribuir para pensar a educação do *si-próprio*?

O trabalho é feito por meio de pesquisa bibliográfica exaustiva; nosso campo da experiência é a literatura, nela temos nossas exemplificações. De todos os textos lidos, ficam mais fortemente evidenciados três comentadores de Heidegger: Ernildo Stein; Benedito Nunes; e Safranski.

Alerto, desde já, que a composição dos capítulos é acumulativa. Busquei escrever de uma forma que mesmo quem não tem leitura em Heidegger possa acompanhar a escrita. Por isso, pensei em começar por fazer um mapeamento dos conceitos do autor, desde sua historialização até os conceitos fundamentais para as repostas perseguidas, como *ser-no-mundo*, queda e *ser-para-a-morte*, objetivando aclarar a filosofia heideggeriana.

Já no segundo momento, juntei as discussões de Heidegger aos pensamentos de Tolstói. Fiz um intertexto entre filosofia e literatura, que além de ajudar na compreensão da complexidade dos conceitos do filósofo, tornam a leitura mais prazerosa. Coloquei também as epígrafes dos capítulos para se começar com poesia, todas propositalmente de Carlos Drummond de Andrade. Começar pela arte sempre faz o caminho parecer mais colorido.

Assim, o segundo capítulo trata do aprofundamento de alguns conceitos

mencionados no primeiro, juntando à experiência de Ivan Ilitch, nosso herói do texto de Tolstói. Falo nele um pouco mais da angústia, de como ela se instaura no *Dasein*, fazendo com que haja um estranhamento do mundo, até levá-lo a compreender-se como *ser-para-a-morte*. O intuito aqui é demonstrar a força desses conceitos numa aproximação experienciada na existência da personagem de nosso escritor russo.

No terceiro capítulo, trago à tona os conceitos de *cuidado*, *impessoalidade*, como não poderia faltar, *ser-para-a-morte* na apropriação de *si-mesmo*. Existe aí, um esforço em costurar uma leitura heideggeriana aos moldes da educação. Tento ver, a partir disto, um viés para uma educação em Heidegger, por meio do imperativo: torna-te quem és.

Sem vista

*Singular, sentir não sentindo
ou sentimento inexpresso
de si mesmo, em vaso coberto
de resina e lótus e sons.*

*Nem viajar nem estar quedo
em lugar algum do mundo, só
o não saber que afinal se sabe
e, mais sabido, mais se ignora.*

Carlos Drummond de Andrade

1 Caminhos do pensamento de Heidegger

O capítulo faz uma incursão pelo pensamento de Heidegger, perpassa por algumas rugas necessárias para efetivar a demanda que se propõe o trabalho. Também, os termos citados serão debatidos de maneira abreviada, já que os conceitos de interesse da dissertação serão aprofundados nos capítulos subsequentes.

Inicialmente, o objetivo é expor quais as nuances do filosofar de Heidegger, como ele aporta a filosofia no tempo, algo já defendido por Nietzsche anteriormente. Como as discussões são feitas em torno do ser, ainda existe uma desconfiança de que se falou muito na História da Filosofia acerca do ser, contudo, sem parar para perguntar o que é ser.

Destarte, se faz importante esclarecer o que é a fenomenologia hermenêutica, que é o caminho tomado nesse escrito, o *Dasein*, *ser-no-mundo*, as *aberturas existenciais*, o *círculo hermenêutico*, modos de ser: *autenticidade* e *inautenticidade*, a *queda*, *ser-para-a-morte*, que acaba por ser o mote de toda a discussão.

A leitura dos textos heideggerianos tem a sua especificidade por conta do vocabulário próprio de autor, que por vezes torna a leitura difícil, se asseverando com a falta de habilidade com a língua materna de *Ser e Tempo*, que é escrito originariamente em alemão.

Contudo, para que a caminhada não prive discussões extremamente importantes dentro da argumentação heideggeriana, se fará digressões pelos conceitos do autor, por meio dos comentadores, devidamente expostas em notas para que o cerne das questões não se perca.

Para começar a entrar nos percursos traçados em Heidegger, é importante pôr um adendo sobre o que os estudiosos do filósofo didaticamente fazem com seus escritos. Existe uma separação didática das fases do autor. Na concepção de Safranski (2005), existem três, que se fazem importante elucidar.

Na primeira, Heidegger é filósofo católico, envolvido no círculo de Deus como base de sustentação do conhecimento, até se deparar com a filosofia hursseliana, com uma validade do mundo da suprassubjetividade e do supratemporal da lógica³, modelo alicerçado na filosofia da Idade Média.

E dedicado a esta mesma linha de raciocínio, se encontra com a “*duvida-de-si* nominalista de uma razão que admite que não apenas Deus lhe permanecia inconcebível, mas também a *haecceitas*, o *isso-aí* (*dieses da*), o indivíduo único”⁴. E para contornar esse labirinto que chegara, encontra a saída na historicidade – segunda fase a qual se aportará. Ignorar-se-á aqui a terceira fase, pois não entraremos nos seus meandros.

1.1 A historicidade e a retomada da questão do Ser

O conceito radical de historicidade, apreendida a partir das leituras de Dilthey, mostra o problema do pensamento metafísico, que se negou a considerar que as relações de sentido provêm do homem e de sua história, algo que já tinha sido denunciado por Nietzsche anteriormente: a ausência do sentido histórico na leitura da humanidade, visto que a ideia da historicidade contextualiza o homem, destruindo qualquer perspectiva universalista de validade.

³ Safranski, 2005, p 184.

⁴ Safranski, 2005, p 185.

Assim, Heidegger abandona o grupo dos sistemáticos, para entrar no grupo dos novos pensadores, batizados por Richard Rorty de “edificantes”, os quais passam a deixar de lado a busca de pequenas verdades universais, “enquanto crítico(s) do pensamento teórico, inclinados a recuperar o pensamento filosófico para as formas de experiência, dele excluídas tradicionalmente: (se dedicar a) a prática da vida cotidiana e a imaginária da arte e da poesia”⁵. Sua discussão, então, revolta-se contra o método, no sentido fechado, e toda sua carga de objetualização (*Vergegenständlichung*).

Heidegger questiona um mundo que se acostumou a olhar a vida de maneira objetivadora, no estudo de entes. Para ele, no modo de pensar objetivador – no intuito de compreender a vida de uma postura teórica – desaparece, e também a compreensão das relações de mundo e da vida. Segundo Heidegger, quando lançamos um olhar objetivante para o mundo, “desvivencia (*Entlebt*) a vivência (*Erleben*) e *desmunda* (*Entweltet*) o mundo que encontramos”⁶

A grande crítica heideggeriana à filosofia ocidental é que ela sempre esteve ocupada com o ser e seus predicados (categorias), termos tão familiarizados: o ser e o devir. Aparência e existência sempre foram alvos das meditações metafísicas. Entretanto, mesmo para Platão, existia a desconfiança do desconhecimento acerca do ser. E é em *Ser e Tempo* que a filosofia contemporânea tentará reformular a pergunta, que através da história da filosofia permaneceu equivocada.

A indagação sobre o *ente enquanto ente* tem no ser a sua resposta, mas o ser que o determina como ente, e que é a proveniência comum das outras quatro acepções que lhe correspondem, permaneceu intocado. Aristóteles não desceu ao ser tacitamente contido na pergunta – o pressuposto que possibilitou a sua formulação e que a resposta

⁵ Nunes, 1994, p. 389.

⁶ Safranski, 2005, p. 186.

absorveu e silenciou. Porém, independentemente do ente, o ser não é nada de determinado. A perplexidade levanta-se aqui: deparamos com o ente em toda a parte, mas não encontramos o ser em parte alguma. O que então significa o ser? (Nunes, 1992, p. 41).

Apesar disso, em Aristóteles, a filosofia seguiu o seu caminho, pensando que a compreensão do ser estava em cada caso na apreensão do ente; o estudo sobre o ser fechou-se, então, nesses limites. Na tradição filosófica, ficou entendido como a parte submersa de um iceberg. Por isso, Heidegger reabre a questão da polissemia do ser, tentando buscar o seu sentido, que acaba por instaurar um retorno ao problema ontológico.

É preciso fazer aqui uma diferenciação entre o ôntico e o ontológico. A pergunta ontológica vai nos remeter ao sentido do *ser enquanto ser* e não do ser dos entes de maneira generalizada, correspondente “à diferenciação conceitual entre *Existenzial* (existencial-ôntico) e *Existenzial* (existencial-ontológico)”⁷, sendo que o existencial-ôntico se refere ao predicado dos entes como tais, o que na filosofia Aristotélica seriam as categorias.

Distintamente do existencial-ôntico, o existencial-ontológico remete diretamente ao ser, de um lado, separando do conhecimento dos entes em suas características particulares, do outro designando o fundamento originário que os torna tais quais são em seu ser próprio. O primeiro seria os campos de objetos investigados pelas ciências, enquanto o segundo ficaria a encargo da filosofia.

Na crítica de Heidegger, existe uma urgência da volta da ontologia para a meditação filosófica a respeito do sentido do ser, para além do questionamento apenas do ser dos entes enquanto fenômenos. Portanto, é preciso que haja uma reviravolta do pensamento que não mais pense o ser a partir da presença das coisas que são. Porém, deve-se levar em consideração o limiar mais originário desse se mostrar. É

⁷ Giacoia, 2013, p. 57.

nessa reviravolta que se dá a *destruição da metafísica*. Heidegger não dá um salto para fora da tradição filosófica ocidental, nem a recusa, antes perfaz o mesmo caminho transformando seu foco, lançando o olhar na direção do ser.

No entanto, essa abertura não pode se efetivar por meio de qualquer ente; ela precisa partir do único ente de natureza essencialmente ontológico, que tem interesse pela pergunta do seu ser e que pode ter acesso a ele por meio da compreensão originária do *logos*. Este ente se trata, portanto, do *Ser-aí (Dasein)*.

1.2 O *Dasein*

Segundo Heidegger, o *Dasein* é o ente que compreende o ser, não de uma maneira conceitual, nem abstrata, mas a partir da *existência*. Nesse sentido, a partir do momento que ele se compreende, compreende o ser. Somente ele pode compreender-se em sua existência, nas suas possibilidades de ser ou não *si-mesmo*. “A este ente que somos em cada caso nosotro mismos, y que, entre otras cosas, tienes essa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término Daisen”⁸.

Retomando o falado anteriormente, a filosofia heideggeriana trata da volta do Daisen para si mesmo. Somente por um caminho fenomenológico em estruturas ontológicas pode-se chegar ao ser: pela abertura do ser dada no *Dasein*, já que é o único ente que pode dar acesso para a compreensão dele próprio.

Essa fenomenologia também é hermenêutica, já que é uma analítica existencial, que compreende o ser, que é compreensão, na elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica e vice-versa, pois como ontológica

⁸ “A este ente que somos, a cada caso, nós mesmos, e que, entre outras coisas, tem essa possibilidade de ser que é o perguntar, o designamos pelo termo de Daisen” (Heidegger, 1997, p. 30, tradução nossa).

também é hermenêutica já que alcança um trabalho interpretativo do *Dasein*, visto que ele tem uma primazia ontológica frente aos outros entes, como o ente que é a possibilidade de *existência*, já que existir é se questionar, é interpretar-se.

Na hermenêutica heideggeriana, sob o aspecto ontológico do sentido do ser, não existe possibilidade de compreensão de si sem compreender os outros e o mundo. E nessa compreensão já se pressupõe que o intérprete compreenda o ser ainda que de maneira vaga, extrapolando uma atitude apenas interpretativa.

Mas o que é propriamente o fenômeno⁹ para Heidegger?

Ser e Tempo significa aquilo que em si mesmo se mostra, abandonando o sentido de aparência, pois “esta se diz em relação ao que nela justamente não se mostra”¹⁰. A aparência não mais determina o estudo do fenômeno, diferente do que pensava a metafísica, em que a aparência estava correlacionada à realidade, à efetividade.

Dessa forma, a analítica fenomenológica em Heidegger examina as estruturas da *existência*, que vai buscar no *logos* o seu sentido verdadeiro, pois verdadeiro é o discurso que se manifesta, a palavra traz a luz, desocultando aquilo de que se fala. Por isso mesmo que o *Dasein* se mostra como ponto de entrada para a volta às coisas, pois só ele pode questionar o ser e ser porta-voz do mesmo.

A fenomenologia é uma analítica do ser-o-aí, tal como este se manifesta

⁹ A palavra grega *phainomenon*, a qual remete o termo “fenômeno”, deriva do verbo *phainestai*, que significa: aquilo que se mostra, o manifesto. *Phainestai* é o infinitivo de *phaino*: trazer ao dia, colocar à luz. *Phaino* pertence à raiz *pha* – como *phos*, a luz, a claridade, isto é, aquilo em que algo pode tornar-se manifesto, visível em si mesmo. Devemos reter a significação da palavra “fenômeno”: aquilo que se mostra em si mesmo, o manifesto. Os *phainomena*, “fenômenos”, são, portanto, o conjunto daquilo que está ou pode ser trazido à luz e que os gregos, por vezes identificam simplesmente como *tá onta* (os entes, o ente). O ente, portanto, pode mostrar-se, a partir de si mesmo, de diversas maneiras, conforme o modo de acesso a ele. (Heidegger, 1986, apud Giacoia, 2013, p. 62).

¹⁰ Giacoia, 2013, p. 69.

em sua estrutura ontológica. Por isso, é indispensável descrevê-lo em seus modos próprios de existência, sobretudo como se apresenta no cotidiano de seu mundo, para revelar aquelas determinações que não são mostradas pela definição tradicional de sua essência – esta é uma determinação metafísica, que deve ser destruída, removida, para que a análise fenomenológica de sua existência possa trazer à luz os elementos ontológicos determinantes de sua estrutura como ser-o-aí (Giacoina, 2013, p. 66).

O *Dasein* é o que temos de mais próximo, já que existimos enquanto tal e, ao mesmo tempo, de mais estranho em relação ao conhecimento de nossa essência, que, antes de mais nada, é existência, que é contingente, temporal, fática, finita; ele existe no tempo, a temporalidade (*Zeitlichkeit*), é um componente imprescindível para a sua compreensão e “se a temporalidade constitui um predicado ontológico originário de sua essência, então *ser-o-aí* deve ser mostrado pela análise fenomenológica como sendo finito e mortal”¹¹.

Quando uso a expressão ôntica, designo tudo o que existe; mas quando uso a expressão ontológica, designo o pensar curioso sobre o que somos. A dimensão da fenomenologia hermenêutica não pode se prender somente no enunciado dos entes, “o ser, portanto, é aquele modo pelo qual nos aproximamos dos entes em cada ato de enunciar. Esta procura interpretar essa dimensão como compreensão do ser”¹². Esta compreensão é sobre o nosso modo de ser.

¹¹ Giacoina, 2013, p. 67.

¹² Stein, 2011, p. 35.

1.3 O *Dasein*: ser-no-mundo

Para Heidegger, a existência precede a essência do *Dasein*. Ele existe lançado no ser, lançado no mundo, não tem uma definição essencial, que confira um sentido à sua existência, sem fundamento algum que lhe dê suporte, ele é o grau zero de toda compreensão e explicação possíveis.

Sua essência consiste em ter infinitas possibilidades, por ser um projeto lançado no ser. O *Dasein* está jogado às suas possibilidades. Como *poder-ser* ele já é uma delas, incluindo a mais extrema de todas as possibilidades, a “possibilidade da impossibilidade”, de não *poder-ser* mais, deixando de ser. *Ser-para-a-morte* é sua única certeza de possibilidade futura, porque está inscrito dentro da finitude. A interpretação do tempo é o horizonte possível do sentido do ser.

E a temporalidade heideggeriana vai abrir os três leques simultaneamente: o *adviniente*, o *retroviniente* e o *apresentante*, em termos. A *retroviniência* é um passado-presente, sendo assim, todos eles não estariam em planos diferentes, como se costuma pensar, mas sim, no mesmo plano. “Mas o *Dasein* só *retrovém* (passado) ao advindo (futuro) a si mesmo da existência – que se chama de *temporalidade*”¹³.

E ainda mais, o *Dasein* não ocupa espaço métrico, ele espacializa, ele abre espaço no seu agir e fazer nas suas ações, sempre na relação com o outro, seja de forma positiva, negativa ou indiferente, numa existência sempre compartilhada num *ser-em-comum* (*Mitsein*). Nem a abertura ao mundo, nem a abertura aos outros seriam possíveis se o *Dasein* não tivesse imerso no mundo em sua totalidade.

O *Dasein* também é constituído pelo mundo em sua ambivalência na interioridade. É no mundo que pode ser ou não ser como um *si-próprio*. Ele é

¹³ Nunes, 2010, p. 25.

intramundano, convive com os outros entes, sempre em relação com o mundo em que foi lançado; portanto, ele é *ser-com-os-outros*. Não existe para o *Dasein* a possibilidade de se separar do mundo, pois ele está sempre no mundo, ele é um *ser-com*, que é uma condição necessária, independente da vivência ser solitária, mesmo a eremita; ainda assim, ele é *ser-com*.

Ser-no-mundo é abertura para a *mundaneidade* (*Weltlichkeit*) nas relações cognitivas, é um lidar com as coisas, manter-se em relação com os outros entes, enquanto utensílios (*Zuhandenheit*), em sua ocupação (*Sorge*), ou ainda, relacionar-se com os outros, em um modo de *ser-com*, de compartilhar.

Heidegger, na própria cunhagem do termo *Dasein*, já deixa claro o *estar-lançado* no “aí”; ele é lançado no mundo, está entregue às situações que não escolheu. Esse mesmo “aí” revela-se contingente, as coisas poderiam ser diferentes. O *estar-lançado* é a comunicação de que o ser-aí está entregue às contingências sem motivo algum e ausência da possibilidade de alteração de um passado e de uma tradição a que é encontrado.

Dasein ou existência significam, pois: nós não apenas somos, mas percebemos *que* somos. E nunca estamos acabados, como algo presente, não podemos rodear a nós mesmos, mas em todos os tempos estamos abertos para um futuro. Temos de conduzir a nossa vida. Estamos entregues a nós mesmos. Somos aquilo que nos tornamos (Safranski, 2005, p. 190).

Aos caminhos da fenomenologia está a incumbência de estudar a *mundaneidade* como parte do *ser-lançado* no mundo. Ele tem sua *finitude* escrita no tempo, mas seu poder-ser é indefinido, por conta de suas inúmeras possibilidades. Como está na relação com os outros, é um *ser-com*, é também “pré-ocupação, cuidado

com os seres *intramundanos*, cura do mundo”¹⁴. E é nessa relação com o mundo que aportam as possibilidades na *facticidade*, o existir autêntico, no como poder ser *si-próprio* (*Das Selbst*) e a existência de maneira inautêntica.

As modalidades do *Dasein* são de competência do estudo da Analítica Existencial, que torna manifesta as modalidades *intramundanas*, a sua relação com os outros entes. Como já tratamos, o *Dasein* é o ser em abertura, abertura para si e para os outros entes, ele é *ser-em*, não existe para Heidegger a possibilidade de desconexão *Dasein* do mundo, nem do mundo do *Dasein*. E como *ser-em* suas estruturas fundamentais são: o **estar-disposto**, a **compreensão** e o **discurso**.

1.4 As aberturas existenciais

O *ser-no-mundo* em Heidegger não trata de informar a continuidade do *Dasein* e os outros entes, nem mesmo um encaixe dele com um mundo natural; antes de tudo, significa a familiaridade, no *estar-aí* (*sein bei*) no mundo, mas sendo o único capaz de transcendê-lo. Transcendência é sua constituição fundamental.

A relação do *Dasein* com o mundo supera a tradição filosófica da ligação entre sujeito e objeto; como há o ajuste com o mundo, ele é pré-reflexivo. A ligação do *Dasein* com as coisas que o cercam não é cognoscitiva, e sim, de lida. É no trato, na manipulação com o ente à mão (*Zuhande*), numa experiência envolvente. A instrumentalidade de um utensílio liga-se a outros referencialmente e a referencialidade com o seu conteúdo de signo. “O *Dasein* compreende esses nexos referenciais, cujo todo é dotado de *significatividade*”¹⁵.

Tradicionalmente, a história da filosofia tem priorizado as teorias na

¹⁴ Giacoia, 2013, p. 74.

¹⁵ Nunes, 2010, p. 16.

correspondência com as coisas. Contudo, na concepção heideggeriana, o *Dasein* se relaciona com as coisas em uma base prática e imediata que o filósofo vai denominar de *à-mão*, que se trata da disponibilidade das coisas na sua utilização na execução de tarefas.

Para Heidegger, coisas úteis estão associadas a outras coisas úteis numa rede de coligação, e a isto ele chama de totalidade instrumental, numa concretização, do envolvimento da utilização das coisas, com objetos, todos juntos em uma referencialidade na vivência da vida cotidiana ou na conduta de trato. Sendo assim, o mundo existe para o *Dasein* de modo prático, para a sua percepção e não num modo de apreensão sensorial, como formatos, cores etc.

O *estar disposto* (*Befindlichkeit*), o ser-aí se encontra no mundo em diferentes disposições e estados, pode estar em determinado espaço, como, por exemplo, em Belém e estar em consonância com outra determinação de sentimento. O *Dasein* está lançado no mundo e o conhecimento teórico dos entes não vai trazer possibilidades de princípios para a apreensão ou conhecimento do todo.

O *Dasein* está situado em meio aos entes; é um acontecimento contínuo da facticidade, indicado pela disposição de ânimo, que consolida preliminarmente a *abertura*. Dessa maneira, “o tédio e a alegria não são apenas estados interiores a refletir uma afecção da representação ou da vontade por um certo estado de coisas, conforme entendeu a tradição clássica, apoiada em Descartes e em Spinoza¹⁶. Tais sentimentos tratam-se da manifestação peculiar do *ser-no-mundo*. Quando nos sentimos entediados, ou mesmo alegres, estamos abertos ao mundo.

As disposições deflagram como um enigma que não pode ser racionalizado; elas são condições necessárias para a razão, o conhecimento e a compreensão, porque podem desvelar o mundo de uma maneira que a razão não consegue. Sendo

¹⁶ Nunes, 1992, p.107.

assim, o desvelamento das disposições é muito mais profundo que o desvelamento da cognição.

O sentimento não é uma simples vibração, mas um acorde. A tonalidade afetiva acorda-nos com o mundo, dispondo-nos a que sejamos afetados pelas coisas. E é isso que dá ao situar-se, em sua densidade fática, o alcance preliminar da abertura, revelando-nos por meio do ente que nos investe. A descoberta dos entes só é possível porque já nos encontramos abertos ao ente em sua totalidade (*im Ganzen*). (Nunes, 1992, p. 101).

Ao falar das disposições, a mais importante delas é a *angústia (Angst)*. Ela não pode ser confundida com medo, temor ou ansiedade, pela perda de um objeto que se fazia presente. É ela que cerca todas as possibilidades do *Dasein* na tensão entre ser *si-próprio* ou não, “desgarrar-se, a possibilidade sempre presente de *faltar a si*”¹⁷.

A experiência da angústia é vivenciada quando o *Dasein* se compreende em um tempo, na sua *finitude*, tendo a concepção de que é *ser-para-a-morte*. Ela individualiza o *Dasein* na confrontação de sua existência, faz com que ele não se sinta mais em casa no mundo do *à-mão*, nem na *impessoalidade*, forçando para além dos limites do *si-mesmo-impessoal* para colocar em consideração o *si-próprio*.

A angústia desanuvia o mundo para as possibilidades de projeção do *Dasein*, destituindo-o de toda possibilidade essencial, de qualquer embasamento metafísico, fazendo-o descobrir que o *à-mão* também é estranho, ao ponto de levá-lo a questionar suas utilidades e a totalidade referencial que o cerca. Propõe que seu projeto pode ser encarado de forma autêntica ou inautêntica.

A *compreensão (Verstehen)* somente é possível, em Heidegger porque o *Dasein* está no mundo, porque é *ser-no-mundo*, já que ele tem o sentido da existência.

¹⁷ Giacoia, 2013, p. 76.

Esse modo prático de ser no mundo dá as possibilidades de compreensão, de tal modo que ela não existira sem o contexto. Na compreensão do mundo, a existência já está compreendida e ao contrário se dá da mesma forma: compreendendo o mundo, compreende a existência. E nisso se pauta a interpretação, que também está inclusa no movimento da compreensão.

É na compreensão que estão projetadas as possibilidades, pois o ato de compreender é o modo de ser da existência em suas possibilidades, no seu *poder-ser*. Dessa forma, segundo o pensamento heideggeriano, “la interpretación no consiste em tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas em el comprender”¹⁸ (Heidegger, 1998, p.172). A compreensão, portanto, tem uma estrutura de projeção que não pode ser confundida com a intencionalidade da consciência, porém tem caráter pré-teórico, projetando o *Dasein* para a frente.

Existe a estrutura da pré-compreensão, com seu alicerce na temporalidade, colocando em voga a questão do círculo hermenêutico. Trata-se de uma circularidade virtuosa, o *Dasein* não tem a possibilidade de compreender a própria compreensão, pois antes disso já teria que ser possível compreender, senão cairia dentro de um círculo vicioso.

Mas, a compreensão heideggeriana é uma circularidade virtuosa, pois o *Dasein* já compreende algo do ser, mesmo que de maneira vaga e indeterminada. A pré-compreensão é feita pelo *Dasein*, que tem uma compreensão particular já existente antes de qualquer sentença.

Heidegger retira da estrutura circular seu caráter negativo – dado a ela por ser pensada como um problema lógico. Ele resolve isso, mostrando que o problema não é estrutural, mas a maneira que se entra nele. Com tudo isso, há a superação da dicotomia sujeito-objeto da tradição, que é resolvida com o *ser-no-mundo*. A

¹⁸ A interpretação não consiste em tomar conhecimento do que se compreendeu, mas em elaborar as possibilidades projetadas na compreensão (tradução nossa).

“compreensão prévia reconduz ao círculo hermenêutico ontológico-histórico, que reconhece um sentido antecipado e abre as possibilidades de leitura de mundo”¹⁹.

Como já se sabe, o termo ontológico diz respeito ao que questiona sobre o fato de existir, o *Dasein* não apenas é, mas se percebe que é. Para a fenomenologia, não se pensa primeiro em si e depois no mundo, mas as duas coisas são indissociáveis; é desse modo que a hermenêutica deixa de ser epistemológica para ser ontológica. Agora, em vez de enviesar pelo como pode ser dado o conhecimento, ela questiona qual o modo de ser de um ser que existe compreendendo.

Pensando a compreensão por essa vertente, é possível entender que se trata menos de um conhecimento que de um se inserir no mundo. Como exemplo do círculo hermenêutico, pode-se executar a interpretação de leitura de um texto, apreendendo o sentido em sua totalidade, porque de alguma forma já se compreende as partes de um modo antecipado.

Para Heidegger, diferentemente do que pensava a tradição, toda compreensão tem como pressuposto o próprio ato de compreender, que é antecipativo e pré-teórico, pois é dado pela relação com o mundo. Não há compreensão do *Dasein* sem compreensão dos outros, do mundo. Dessa forma, ao compreender-se, compreende-se o mundo e os outros, e vice-versa.

A *compreensão* é inseparável do *pode-ser*, pois acompanha o *Dasein* e constitui a sua existência. “O *poder-ser* é possibilidade que se determina compreensivamente, abrangendo a conduta do *Dasein*”²⁰. Dito de maneira mais simplificada, a compreensão está atrelada ao reconhecimento e à projeção de possibilidades, porque é nela que o *ser-aí* toma pé de uma compreensão da sua condição existencial.

¹⁹ Hermann, 2002, p.37.

²⁰ Nunes, 1992, p.100.

Quanto mais o *Dasein* se compreende no mundo, tanto mais consegue criar na sua inventividade um mundo novo, o da sua liberdade, que ao mesmo tempo o condena ao peso, ao abandono das velhas crenças, à solidão. Ele efetiva sua singularidade, que aparece na responsabilidade de suas escolhas, fazendo de sua vida própria, um jeito seu de *ser-com*. Já dentro da fenomenologia, lança-se um novo olhar para o homem, que se indaga sobre como escolher uma maneira de vida humana que se revele em sua singularidade.

A compreensão heideggeriana liberta o *Daisen* dos nexos de significação, nas relações com o *ser-à-mão* e *ser-a-vista*, e remonta os porquês da referencialidade. Sendo assim, a compreensão abre leques de oportunidades do que “ainda não” é. O compreender destas possibilidades mostra ao *Dasein* sua indefinição, que vem tirar a comodidade de um viver tranquilo, estabelecendo-se na inquietude a nova morada do pensamento.

É nessa brecha da discussão sobre a linguagem que se pode colocar em pauta o homem e seu cotidiano. Exercitar a filosofia a partir do mundo da vida ainda é um feito polêmico para os que acreditam numa determinação do viver humano. No entanto, faz parte da vida questionar-se, questionar o mundo; segundo Heidegger, a filosofia torna-se a arte de “*estar-atento do Dasein para si próprio*”²¹.

Sabendo que o homem compreende o mundo dentro de um projeto que pode ser expresso pela linguagem, é na linguagem que se opera o desvelamento do mundo e de suas significações; assim, o *Dasein* determina o modo como o homem vai se compreender em sua linguagem.

*O discurso*²², *fala, palavra* é o modo como o *Dasein* enuncia seu entendimento

²¹ Safranski, 2013, p. 186.

²² *Logos*, no sentido de discurso, significa *deloum* tornar manifesto aquilo sobre o que se discorre no discurso. Aristóteles explicitou mais precisamente essa função como *apophanestai*. [...] O *logos* faz ver (*phainestai*) alguma coisa, a saber, aquilo sobre o que se discorre; ele o faz ver àquele que discorre (forma média) ou àqueles que discorrem entre si. O discurso “faz ver” (*apo*) a partir daquilo sobre o que discorre. No discurso (*apophansis*), enquanto ele é autêntico, o que é dito se deve haurir

acerca do ser; é pelo *logos* que ele se manifesta o desvelamento do ser em sua verdade, pois a linguagem é essa articulação que liga, coliga, manifesta. Para Heidegger, linguagem é a “morada do ser”. O discurso, portanto, é a condição transcendental da linguagem. Ele é a articulação da compreensão, por isso ele é a base da interpretação e do enunciado. A totalidade significacional da compreensão vem da palavra. “A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones”²³.

O discurso, por vezes, decai numa atividade repetitiva, numa interpretação comum redundante, transfigura-se no *fatalório*. A linguagem é usada como instrumento comum pela impessoalidade, “em que as significações, combinadas pelo valor comum das palavras que a *gente*, converte-se na 'moeda corrente da fala’²⁴. Essa maneira de verbalizar o que se sente, se pensa e se age em vez de trazer abertura do ser, dá lugar ao encobrimento do *ser-no-mundo*.

1.4.1 A verdade

Heidegger ao posicionar o sentido do ser dentro da temporalidade e da hermenêutica acaba por se diferenciar da tradição, abandonando seus meios de investigação da verdade. O filósofo afasta-se dos moldes do pensamento ocidental do conceito de verdade, que pode ser resumido pela busca de uma conformidade entre enunciado e coisa, e na correspondência entre ente a coisa e sua essência.

daquilo sobre o que se fala, de tal modo que a comunicação discursiva torne manifesto, e assim acessível aos outros, aquilo que se fala naquilo que é dito. Tal é a estrutura do *logos* como *apophanis*. (Heidegger, 1986, apud Giacoia, 2013, p. 68-69).

²³ Heidegger, 1998, p. 184. Das significações vem as palavras, em vez de as palavras, entendidas como coisas, fornecerem as significações (tradução nossa).

²⁴ Nunes, 1992, p.103.

A proposta heideggeriana é nova: “não é o olhar que mede a coisa, mas o horizonte sob o qual a coisa situa e se revela. A abertura a novos horizontes ontológicos é o que ilumina o ser”²⁵. Isto quer dizer que a verdade será sempre em relação ao *Dasein*. A verdade²⁶ aparece como o desvelamento/velamento no lidar com o mundo.

Dessa forma, a verdade só pode se dar no *Dasein* como *ser-no-mundo*, pois seu círculo hermenêutico é temporal:

Assim, não há mais fundamento para a verdade, não há mais verdade imutável, suspensa no firmamento do ideal. A verdade é temporal, situa-se na historicidade, tornando-se condição de possibilidade. A tentativa de buscar um fundamento atemporal para a verdade seria uma fuga do homem ante sua própria temporalidade (Hermann, 2002, p. 39).

O *Dasein* ao interpretar, articula o que compreende no discurso e é compreendido nele. Compreende-se dentro do tempo, que é finito, do tempo em sua *finitude*, sob a luz do passado que continua no presente e do futuro como projeção de possibilidades. Fazendo do círculo hermenêutico um círculo histórico-discursivo.

1.6 Modos de *ser-no-mundo*: *autenticidade e inautenticidade*

O *Dasein* também é singularidade; a isso, Heidegger denomina como *ser-a-cada-vez-meu* (*Jemeinigkeit*). Assim é tanto na vida como na morte, vivendo de forma autêntica como de forma inautêntica, ainda que o *Dasein* nunca seja sempre autêntico,

²⁵ Hermann, 2002, p.38.

²⁶ Como *leigen*, o *logos* é ajuntar, coligar. Nele se colhe e colige um ente que o discurso manifesta em sua verdade. Desvelar-se do ente em seu ser pelo discurso é o significado originário de verdade como *alétheia*, o que exhibe a ligação essencial entre o ser-o-aí e a verdade do Ser (Giacchia, 2013, p.

porque a autenticidade precisa da inautenticidade para se iluminar.

Existe na filosofia de Heidegger duas formas principais de compreender a morte: indiferença e medo. Esses dois modos são inautênticos, porque não conseguem reconhecer completamente o significado de existir. Na indiferença, sabe-se que vai morrer, que todos vão se extinguir biologicamente, vê-se a morte como algo que é partilhado com o outro, afinal de contas, todos morrem. O *Dasein* se afugenta no impessoal, furtando-se da angústia; busca seu respaldo no exterior.

A apreensão inautêntica da morte mais comum é o medo. Nele, a morte é tratada como realidade empírica e não como possibilidade mais própria. Tem-se medo da velhice, da doença, do perigo, tudo que remeta ao modo como tudo se dará, obtendo como foco o fundamento, ressentindo-se por ele.

Na autenticidade as possibilidades ficam mais aclaradas, o pensamento se desanuvia das crenças, o anonimato da impessoalidade incomoda, pois junto com o aclaramento da possibilidade última, as outras se vivificam. O *Dasein* experimenta a angústia da variedade de suas possibilidades e toma em suas mãos suas escolhas na autoria do *si-próprio*, afastando-se do *si-mesmo-impessoal*.

Quanto mais o *Dasein* tem a noção de que é finito, que a morte é sua possibilidade mais própria, tanto mais consegue encarar sua compreensão acerca de suas escolhas com relação à sua singularidade, compreendendo melhor seu existir na vivência autêntica, já que se entende como *ser-para-a-morte*, na antecipação dessa possibilidade.

1.7 *Das man e a queda*

A impessoalidade, como por vezes é traduzido o termo *Das Man*, ou simplesmente como “*a gente*”, diz respeito aos aspectos da vida do *Dasein*, que são anônimos e ordinários, nos quais ele tende a se misturar com a massa das multidões. O “*das man*” de maneira alguma se trata de um julgamento de norma de conduta ou comportamento, do como se deve ser.

Não podendo ser separado do mundo, pois é *ser-com*, o *Dasein* cai na multidão vivendo como os demais. Como afirma Heidegger: todo mundo é outro e ninguém é si próprio. Quando o *Dasein* se distancia dos outros, determina de forma particular seu próprio sentido, diferenciando-se do *si-mesmo-impessoal*.

A queda não deve ser concebida em sentido moralizador, ainda que envolva crenças de todos os tipos, científicos, religiosos etc., já que para o *Dasein* também existe a possibilidade de não-ser *si-próprio*, de viver anonimamente. Entretanto, é em virtude dela que o *Dasein* tem sua possibilidade de ser autêntico, e voltar-se para *ser-próprio*.

Corroborando a conduta da envolvimento, estruturada sobre a preocupação e a solicitude, que a constituem, e incluindo os fenômenos anteriores de parolagem, da curiosidade e da ambiguidade, a *queda* significa o movimento do *Dasein* em seu fático ser-no-mundo. Trata-se de uma possibilidade essencial que os *mitos de origem* captaram pré-ontologicamente. (Nunes, 1992, p. 104).

Para o *Dasein*, é muito mais fácil se inserir na multidão e agir como todo mundo age, que se singularizar, tornar-se livre, sendo responsabilizado por suas escolhas, pois sair da impessoalidade exige certa dose de coragem, de coragem para angustiar-se e fazer de si um *ser-próprio*.

1.8 *Ser-para-a-morte (Das Sein zum Tode)*

O tempo não pode ser pensado de forma isolada, por isso tempo e existência são complicados sempre. A tradição estudou a temática da morte com certa frequência, porém não se atentou para o fato temporal da questão. Na concepção heideggeriana, o *Dasein* é *ser-para-a-morte*, e aceitar isto é viver de forma autêntica. Na sua impossibilidade de possibilidade está sua completude; em outras palavras, o *Dasein* é sempre o “ainda não”.

O morrer, para Heidegger não é algo exterior à vida, antes faz parte dela. O chegar ao fim é apenas o finalizar de um processo. Não um findar comumente de um perecimento biológico, mas como possibilidade, em seu *poder-ser*, de projeção; é um completar-se. Inerente a cada *Dasein*, a morte individualiza no seu ato.

Consequentemente, o *perecimento orgânico* é “codeterminado” pela forma original do *Dasein*, que “não finaliza simplesmente”, uma vez que o fim em direção ao qual se totaliza, e que lhe faltaria para completar-se, constitui uma possibilidade sua – um poder-ser relativamente ao qual se conduz em cada momento de sua existência (Nunes, 1992, p. 119).

A temporalidade que foi esquecida, agora retorna com a força de mostrar para o *Dasein* que seu sentido é o tempo. Na autenticidade o *Dasein* encara sua temporalidade finita com e pela angústia. O tempo deixa sua concepção vulgar de vivência apenas do presente e traz a compreensão do passado como retomada do que foi possível, o presente o instante da decisão, e o futuro, a projeção de possibilidades. O *Dasein* é passado sem deixar de ser presente e nisso antecipa-se o futuro. E no morrer, alcança a sua totalidade, além da sua singularidade.

A morte não é realidade empírica para o *Dasein*, ele simplesmente não cessa,

mas existe finitamente. Mas, é com uma compreensão autêntica de sua *finitude*, que se dá a conquista do *si-próprio*, superando a envolvimento do cotidiano, no seu exercício para o morrer; é na pré-meditação, na antecipação da morte que o *Dasein* se esquivava da *queda*, que reforça a fuga.

As alternativas de ser si-próprio, ou não, fazem parte do jogo do que o *Dasein* é. Tanto na perda, na *queda*, perdido na impessoalidade, quanto no assumir o si-próprio. Na impropriedade existe a possibilidade de *ser-próprio*, no seu *poder-ser*. Ele pode dar ouvido ao silencioso *chamamento* do “torna-te quem és”, ou permanecer no conforto da impropriedade.

Na escolha de *poder-ser si-próprio* existe sempre a compreensão de si mesmo, “que mobiliza as suas possibilidades originárias numa escolha que seja ao mesmo tempo abertura”²⁷. Dá-se aí, então, o cerne da analítica existência, abrindo possibilidade para a queda ou para a saída do cotidiano, no qual o *Dasein* permanece emergido constantemente.

A compreensão respectiva seria apropriadora, liberando o poder-ser próprio por ela alcançado na *decisão* (*Entschlossenheit*). Pelos componentes que envolve, a *decisão* é uma escolha, dentro da alternativa existencial do *Dasein*, que se libera para a compreensão do seu poder-ser próprio, como determinação da liberdade – a única forma ontológica possível, a *priori*, de tornar-se o homem aquilo que ele é (Nunes, 1992, p.124).

Tomar as rédeas das próprias decisões traz a liberdade ao *Dasein*. Contudo, em Heidegger, a liberdade, de alguma forma, é um fardo, visto que estar no impessoal é já ter arquétipos prontos de como viver, e o anonimato traz o conforto de não ser responsável por um rumo tomado por todos; o *Dasein* é levado pela multidão. Por outro lado, o que consegue ser autêntico busca o ser-próprio, e por mais pesado que seja

²⁷ Nunes, 1992, p. 124.

fazer suas escolhas, toma-as para si e vive na liberdade de sua singularidade.

Conclui-se, assim, a primeira etapa do trabalho, que era de retomar o percurso do pensamento filosófico do autor, explicando ponto a ponto questões importantes para esclarecermos no decorrer das próximas etapas. Esta parte fez-se relevante para que o acompanhamento dos outros capítulos se dê de forma facilitada. Contudo, em alguns momentos posteriores, será feita a retomada de alguns conceitos, caindo em repetições profícuas, para que o bom entendimento da leitura seja realizado.

Os Ombros Suportam o Mundo

*Chega um tempo em que não se diz mais: meu Deus.
Tempo de absoluta depuração.
Tempo em que não se diz mais: meu amor.
Porque o amor resultou inútil.
E os olhos não choram.
E as mãos tecem apenas o rude trabalho.
E o coração está seco.*

*Em vão mulheres batem à porta, não abrirás.
Ficaste sozinho, a luz apagou-se,
mas na sombra teus olhos resplandecem enormes.
És todo certeza, já não sabes sofrer.
E nada esperas de teus amigos.*

*Pouco importa venha a velhice, que é a velhice?
Teus ombros suportam o mundo
e ele não pesa mais que a mão de uma criança.
As guerras, as fomes, as discussões dentro dos edifícios
provam apenas que a vida prossegue
e nem todos se libertaram ainda.
Alguns, achando bárbaro o espetáculo,
prefeririam (os delicados) morrer.
Chegou um tempo em que não adianta morrer.
Chegou um tempo em que a vida é uma ordem.
A vida apenas, sem mistificação.*

Carlos Drummond de Andrade

2 O *ser-para-a-morte* entre a literatura e a filosofia

Será feito neste capítulo um intertexto com a filosofia de Heidegger e o pensamento de Tolstói, que foi citado pelo autor na sua obra *Ser e Tempo*, não sem antes tecer uma fala à arte, da sua criação reveladora na linguagem. Ainda, o *ser-para-a-morte* continua em foco. Será mostrado como a sua constatação agiu na vida de Ivan Ilitch, nosso personagem principal, por ora.

A arte é capaz de nos fazer usufruir de sentimentos que nós mesmos não sabemos descrever com tanta fidelidade, talvez apenas defini-los. Saboreamos o que ele nos pode trazer, somos acalentados, confortados, açoitados, acusados por seus personagens, histórias e notas. Não conseguimos, ao certo, dizer bem da função do inaudito que constrói incomodando. É uma maneira que achamos de suportar a vida. Sabendo da dificuldade que é o estar vivo, aprendemos para além da sobrevivência os benefícios do estar vivo no encontro do prazer. A arte traz esse prazer até nós. Faz o homem se desesperar pela busca dele, constantemente, para poder se desvencilhar do tédio. E como somos todos entediados!

Quando somos afetados por um bom desejo conjunto de peças artísticas, sofremos as mudanças individuais que nos interpelam, um *verdadeiro sentimento* toma conta de nossos pensamentos e somos levados a um estado de alheamento que nos faz sentir a plenitude, fazendo com que nos percamos de nós mesmos. A arte tem o poder de fazer com que nossas perdas de nós mesmos acabem na busca de si.

Por exemplo, não consigo pensar na leitura de Kafka e Dostoiévski sem um profundo mergulho introspectivo de verdades ficcionais sobre o eu, meu eu. Falo deles intencionalmente, por serem da mesma época de Tolstói, do século XIX, no qual vários

autores enfrentam o desafio de desconfiar da vida cotidiana. Muitos foram influenciados/influenciadores pelos/dos textos de Kierkegaard e Nietzsche.

Por muito tempo, o discurso da filosofia foi considerado superior ao do discurso artístico. Logo, quando a filosofia ganha o *status* de buscadora da verdade, ela se desvencilha das narrativas mitopoéticas do povo e faz-se, em sua arrogância, detentora dos caminhos da *alétheia*. Platão, em sua cidade perfeita, expulsa os poetas, por eles não serem fiéis à verdade.

Nessa época, os poetas, os aedos, guardadores das histórias, eram incumbidos da educação popular nas praças. Contavam relatos dos feitos heroicos dos grandes homens, dos deuses, dos semideuses que eles ouviam das musas inspiradoras; grande parte deles se vangloriava tê-las escutado da própria *Mnemosyne*, a musa da memória.

E justamente por essa contraposição (ficção x realidade) expostas nas obras artísticas é que Platão em *A República* conduz os poetas para fora da sua cidade perfeita, porque eles misturavam nas suas histórias bondade e maldade, justiça e injustiça, amor e ódio, demonstravam a complexidade do espírito humano, expondo o desequilíbrio, colocando em questão os padrões absolutos fixados como modelos a serem seguidos pela cidade grega.

Os poetas arriscavam o sonho da cidade perfeita da filosofia platônica, pois demonstravam que nada na vida é absoluto; eles defrontavam-se com o conhecimento filósofo e de seus ensinamentos. Como suas falas, não apontavam para um lugar comum que se pudessem comprovar fatos, remontá-los. Na República platônica não havia lugar para eles.

Assim sendo, o ideal é instaurado como o norteador do comportamento humano, regulador de suas necessidades e anseios. Suas pulsões são concentradas em algo que tenda ao infinito do ser *ser humano*, desmistificando toda a realidade para falar apenas de seu mito: a inquestionável verdade embasada na ciência e embaçadora da ciência, validada pela filosofia.

Essa inquestionável verdade passa ser a deusa única da ciência que não precisa ter algo como verdadeiro, entretanto, que tem por imprescindível a crença de que tudo produzido por ela é verdadeiro e incontestável, determinante e castrador, infalível em seu teor “imparcial”, ficando apenas ao lado do domínio de quem a pratica e a obedece.

Um mundo virtual é construído pedra por pedra, sem demasias; as verdades científicas são os tijolos colocados um a um, com direito a reformas do conhecimento absoluto, e cada parte mostra em si a verdade universal do dever-ser, as reflexões são anexadas ao todo do complexo da verdadeira ilusão metafísica da grande aparência, que expulsa e persegue de seu meio toda concorrência aparente que a desmascare.

Então, por séculos, a arte foi diagnosticada como cópia da realidade, até que o conceito de realidade foi questionado e com ele ruiu o conceito de verdade no sentido absoluto. Em Nietzsche, isso se faz mais claramente, pois ele coloca em xeque tais conceitos, quando mostra que todos nós vivemos num mundo de interpretações, construídos só por um viés. Com o tempo, paramos de procurar uma verdade absoluta, procuramos várias, em lugares diversos, na arte, na religião, na ciência e na própria filosofia.

O texto literário passa a ser concebido para além de uma simples ilusão de uma mente brilhante; é uma criação referente à realidade em que está inserido, o conhecimento acerca dela mesma. É como expõe Fernando Pessoa, ao dizer que o poeta finge que é dor, a dor que efetivamente sente. O poeta constrói uma nova realidade trazendo valor cognitivo à nossa efetividade, pois é dela que extrai suas significações. A arte representa o efetivo, não mente, simboliza, fala da realidade a seu modo.

É nesse sentido que a metáfora não é mais vista como simples ornamento, como se pensava, é um modelo interpretativo do mundo, uma perspectiva de apoio ao homem sobre a sua própria existência na natureza, é uma verdade construída pelo olhar do poeta que dialoga em sua obra sobre a vida.

Paul Ricoeur (2000), na sua análise acerca da metáfora, explica a validade efetiva e carga de conhecimento que a função poética tem para falar da vida espiritualizada e materializada do ser humano, pois da mesma forma que a criança ao imitar o adulto apreende a vida em sua recriação, o texto literário fala da vida e faz sua representação.

Para ele, toda linguagem é interna, desmitificando o sentido neutro de um discurso, já que a linguagem é uma ferramenta humana para conseguir pensar e dizer algo sobre o que se conhece ou que se deseja conhecer. É uma representação da existência, porque tudo que existe na linguagem é uma interpretação do que “verdadeiramente” é, como defendia Nietzsche.

Dessa maneira, todo e qualquer dizer ou pensamento expresso por meio da linguagem verbal e não-verbal são significados, são convenções do mundo social. A linguagem é constituidora de mundos e das coisas; ir às coisas é, na verdade, ir ao modo de pensar as coisas. A palavra está sempre entre mim e a coisa. Logo, a linguagem poética não é a única linguagem que depende de interpretações. Para o poeta, essa realidade convencionada é um alicerce para a sua criação da vida virtual, é condição, mas nunca limite; o poeta está sempre querendo ultrapassar o limiar dessa realidade.

Paul Ricoeur (2000) defende que a metáfora não atua, como antes se pensava, de maneira ornamental; ela é um meio de falar sobre as coisas, porque tudo, de alguma forma, faz sentido, de maneira verbal e extra-verbal, nem tudo pode ser traduzido por palavras, mas pode ser dito, pois tudo aquilo que tem significado pode ser dito.

Um estado da alma é uma maneira de se estar no meio da realidade [...]. Aqui ainda a *epokhé* da realidade natural é a condição para que a poesia dê origem a um mundo a partir do estado de alma que o poeta articula. Será tarefa de interpretação desvelar a intenção de um mundo liberado, por suspensão, da referência (Ricoeur, 2000, p. 350).

E o poeta é o que mais explora a linguagem metafórica, visto que “a metáfora porta uma informação na medida em que re-descreve a realidade”²⁸. Ela desfruta de uma liberdade que só ele possui para falar da vida, do mundo e das coisas. Escuta as melodias das sereias sem, com isso, encontrar a morte, tal qual fez Ulisses em sua Odisseia.

Diz a Mitologia Grega que todo homem que ouvia o canto das sereias ficava enfeitiçado de tal forma que não tinha mais controle sobre seu corpo e, com a intenção de chegar ao local que elas estavam, seus barcos eram arremessados contra as rochas e lá eles encontravam a morte. Ulisses, sabendo disto, mantém seus ouvidos atentos, porém pede aos seus homens para ser amarrado na proa do seu barco, enquanto no percurso eles deveriam ter seus ouvidos tapados para não serem encantados pelas sereias.

Odisseu, contudo, fica enlouquecido ao ouvi-las, mas como sabiamente pediu para ficar preso, não encontrou a morte. Diz-se que o enlevo que esses seres mitológicos levavam os homens era por meio de exuberantes elogios, encantavam por seus louvores as benevolências da vida do aventureiro, que esquecia completamente suas dores e se jogava ao encontro deles, deixando os dissabores da vida e deparavam-se com as rochas cobertas de cadáveres e, ao que passa daí, a morte. O poeta sabe, portanto, ouvir o canto das sereias: a teorização dos filósofos; mas se depara com aquele lugar fétido: a experiência com a facticidade. Por estar preso a sua realidade, sobrevive.

Enfim, podemos usar os dois discursos: o filosófico e o artístico, para fundirmos um caminho interpretativo. Escolhi aqui a literatura. Os poetas não precisam falar da verdade, por isso mesmo acabam tratando de temáticas que nos afetam de maneira significativa, brincam com nossos *verdadeiros sentimentos*. Novamente, aqui, os dois discursos se interpelam para falar da/de vida.

²⁸

Ricoeur, 2000, p. 40.

Tolstói consegue colocar em seus personagens essa inquietação do indizível, do que não conseguimos definir. Lembro-me da primeira vez que li *Anna Karenina*, senti o seu desespero por não efetivamente construir uma vida dela; sem os parâmetros sociais pré-estabelecidos, ela foge dos outros, para ir ao campo, viver de maneira discreta, anônima, mas no caminho de sua vida futura ela não consegue visualizar possibilidades, formas diferentes. Escolhe, portanto, a morte, movida pelo desespero.

Mesmo que consiga ver vários conceitos heideggerianos em *Ana Karênina*, para que me auxilie na explicação de alguns movimentos destes, o enredo traz muitas outras discussões, como o ciúme, o adultério, o papel do feminino, que me fazem optar por outra obra, até menos conhecida, mas menos carregada, sem se eximir da complexidade da vida.

A obra escolhida para fazer uma análise complementar, já que para Heidegger a linguagem poética é uma possibilidade de liberdade, foi a novela *A Morte de Ivan Ilitch*, embora outras obras do autor russo tragam também pontes para que essa ligação seja feita, como, por exemplo, a personagem Pierre de *Guerra e Paz*. Contudo, a obra a ser analisada também é extremamente aclamada pela crítica e trata de maneira mais condensada a temática a qual está sendo discutida.

É incrível o quanto pode se tirar da leitura desse texto depois de ter passado algum período estudando Heidegger. Sua personagem principal, Ivan Ilitch, é um juiz russo, com sucesso profissional, de casamento aprovado socialmente, pai de dois filhos, pessoa de bem que passa sua vida toda trabalhando em prol de uma carreira de sucesso, e conseqüentemente, de um bom salário também. Ele é acometido de uma doença incurável depois de cair e se bater na fechadura de uma janela, enquanto dava ordem aos empregados sobre a decoração da nova casa. Ao chegar à antecâmara de seu fim, faz uma grande reflexão sobre as etapas de sua vida. A “história de Ivan Ilitch foi das mais simples, das mais comuns e, portanto das mais terríveis”²⁹.

²⁹ Tolstói, 2011, p.19.

2.1 A finitude do tempo – a morte não faz parte da vida

Yalom (2008), professor de psiquiatria da universidade de Stanford, em seu livro *De frente para o sol: como superar o terror da morte*, traz várias narrativas de pacientes que o procuram para falar da angústia do pensamento fixo da morte que não os abandona. Vários de seus pacientes retratam inúmeras formas de um medo que, na maioria das vezes, não se consegue atribuir ao quê.

Alguns de seus locutores não conseguem suportar a ideia da morte como irmã do esquecimento. Pensam que tudo irá se perder: a rua em que brincavam na infância; a casa da praia; os locais favoritos das festas familiares. Eles personalizam a morte em tudo o que fazem e sua inevitabilidade torna a vida desprovida de sentido. A angústia se torna parte de suas atividades.

Antes de começar a falar dos relatos, ele afirma:

A morte, entretanto, nos *chama*³⁰. Ela nos chama o tempo todo; está sempre conosco, arranhando uma porta íntima, sussurrando suavemente, quase inaudível, sob a superfície da consciência. Escondida e disfarçada, transbordando por meio de uma variedade de sintomas, ela é fonte de muitos de nossos estresses, conflitos e preocupações (Tolstói, 2011, p. 19).

A angústia (*Angst*) não tem uma ligação expressa com o medo da morte, mesmo porque a morte não tem como ameaçar o homem, posto que ela somente é quando o *Dasein* não é mais. Logo, a compreensão heideggeriana da morte não é uma tentativa incessante de fazer com o que o homem se converta ao pensar sobre o sentido da vida. Mas, em Heidegger, existe a tentativa de descrição fenomenológica das

³⁰ Grifo do autor.

diversas maneiras do *poder-ser*.

Absorvido pelo mundo do impessoal, o *Dasein* não consegue ver as possibilidades de *ser-no-mundo*, ou mesmo de ser *si-próprio*. E a angústia seria a causadora das inquietações de um mundo que parece pronto e acabado, fazendo com que a fuga de si mesmo do *Dasein* perca sua lógica costumeira, como se deixasse na clarividência a ausência de si. Esta fuga de si se dá por o *Dasein* assumir na *cotidianidade* aberturas de mundo já dadas.

A análise de angústia de Heidegger não tem expressamente o medo da morte como tema. Pode-se dizer, antes, que seu tema é o medo da vida, de uma vida que se torna presente a nós em toda sua contingência. A angústia evidencia que a vida cotidiana está fugindo de sua contingência. Esse é o sentido de todas as tentativas de *se estabelecer na vida* [...].

Se a angústia é a vivência de iniciação da propriedade, então o famoso *precursor da morte* já faz parte do sucesso dessa propriedade. Por isso o capítulo da morte tem seu lugar no dispositivo artificial de *Ser e Tempo* na seção sobre possível *ser-inteiro do Dasein* – outro termo para a propriedade (Safranski, 2005, p. 205).

A angústia na *analítica existencial* heideggeriana é uma dos conceitos que traz a inquietação, pois, de alguma forma, abala a estrutura programada pelo “*a gente*”, da existência do *Dasein*. Como ele vive em bases pré-estabelecidas e por isso mesmo é multidão, faz o que todo mundo faz, pensa o que todo mundo pensa, acaba por ter uma vida de maneira superficial, guiado pelo impessoal.

Para Seibt (2009), no mundo cotidiano, o cuidado e a compreensão se dão de uma maneira equivocada, “que não permite ser questionado(s), em virtude de sua suposta evidência e obviedade”³¹. Assim, o *Dasein* não tem acesso ao *si-mesmo* pelo encobrimento por meio das distrações do cotidiano. Nisto, a angústia pode ser um

³¹ (2009, p. 183).

despertador.

A angústia causa esse estranhamento em relação ao que se tem no cotidiano. Nascermos e já temos um nome, uma residência fixa, uma religião, um time, quem sabe até uma profissão pré-estabelecida. Quanto menos questões se mostrarem a nós na vida, tanto mais felizes diremos ser. Quando somos colocados em situação de estranheza, começamos a repensar os planos, a questionar o porquê da fixidez das coisas.

Lembro-me de outro dia estar em sala e um aluno me interpelar, dizendo que não entendia a filosofia de modo algum, porque toda vez que frequentava a aula, ou lia os textos, menos ele conseguia conceber o sentido da vida. Enfim, perguntou-me qual o sentido da vida, ao que retruquei, talvez ele não tenha um.

Para Sartre (1973), talvez a angústia que atribuímos à ideia da morte seja a consciência de que estamos abandonados, sem bases para a construção do conhecimento; somos forçados a escolher, sem ter no horizonte alguma expectativa do certo ou do errado. Eles não existem mais. Deus está morto, então tudo é permitido³². A angústia provém da liberdade, do abandono.

As pessoas sofrem com esse tipo de discussão: como pode a vida não ter um destino, um significado, um sentido? Estaremos aqui para quê? Qual o propósito de estarmos no mundo? Talvez um ser superior, um demiurgo, um deus enganador, ou simplesmente, uma força suprema e perfeita tenha nos colocado nessa história para aprendermos, mas o quê?

Na novela de Tolstói, Ivan Ilitch é justamente despertado de sua cotidianidade pela angústia, no enfrentamento ainda turvo do *ser-para-a-morte*, do personagem:

Mas, de modo geral, a vida de Ivan Ilitch seguia seu curso como ele

³² Frase de Dostoievski nos Irmãos Karamázov.

achava que devia ser: calmamente, agradavelmente e dentro das normas estabelecidas, levantava às nove horas, tomava seu café, lia os jornais, vestia seu uniforme e ia para o Tribunal. Lá chegando, caía imediatamente na sua rotina de trabalho e preparava-se para lidar com petições, processos e a sessões públicas e administrativas. Em tudo isso, fazia-se necessário excluir dali tudo o que contivesse vida dentro de si – o que sempre perturba o andamento normal das coisas oficiais. Não permitia qualquer tipo de relações com as pessoas que não as oficiais e, mesmo assim, no ambiente oficial (p. 40).

[...]

Seu principal interesse passou a ser justamente a doença e a saúde das outras pessoas. Quando alguém mencionava doenças, mortes ou curas em sua presença, especialmente se os sintomas se parecessem com os seus, ouvia a tudo atentamente, tentando disfarçar sua agitação, fazer perguntas e aplicar o que ouvira ao seu próprio caso.

A dor não diminuía, mas Ivan Ilitch fazia grandes esforços para acreditar que estava melhor (Tolstói, 2011, p. 50).

Aos poucos, sabendo que a morte o aguarda, apesar de ainda não acreditar nesta possibilidade, sente-se desajustado em relação ao mundo, às coisas de sempre, às suas atividades cotidianas. Tudo parece começar a perder sentido, apesar de seu otimismo em pensar que a morte não é para ele, ela não o tocará.

Existe um reconhecimento vago de que se perece, sabe-se que se morre biologicamente, a morte chegará para todos, numa apresentação indiferente dela, “o agente igualitário último”³³. Esta maneira de pensar pode parecer realista, no entanto, para Heidegger, tal modo de confrontar a morte é pensar a própria nela como a do outro, sem ser entendida como realmente sua.

Tolstói tem uma passagem importante:

“Agora que ele tinha que morrer. Comigo vai ser diferente – eu estou

³³ Reynolds, 2013, p. 67.

vivo”, pensava cada um deles, enquanto as pessoas mais próximas, os assim chamados amigos, lembravam que agora teriam que cumprir todos aqueles cansativos rituais que exigiam as normas do bom comportamento, assistindo ao funeral e fazendo uma visita de condolências para a viúva (Tolstói, 2011, p. 7).

[...]

Piotr Ivanovich animou-se outra vez e passou a perguntar interessadamente sobre os detalhes da morte de Ivan Ilitch, como se a morte fosse uma fatalidade à qual somente Ivan Ilitch estivesse sujeito e ele não (p.16).

Veja que para os amigos de Ivan Ilitch não existe observância nenhuma a se fazer, somente existe a preocupação com o seguimento dos ritos sociais. A morte do outro em nenhum momento traz um despertar do homem para a sua própria morte, para a finitude do seu tempo, da sua existência.

Em um trecho particular, Ivan, separado dos demais, e já cômico de seu estado, reclama do fato de os outros não terem por ele a empatia, já que se tratava de um moribundo. Sua família festeja, enquanto ele reclama e os xinga, pois a morte dele parecia um acidente, que aconteceria a ele somente.

“Não existirei mais e então o que virá? Não haverá nada. Onde estarei quando não existir mais? Será isso morrer? Não. Eu não vou aceitar isso!” Levantou-se e tentou acender a vela com as mãos trêmulas. Deixou cair a vela e o castiçal no chão e atirou-se outra vez à cama. “De que adianta? Que diferença faz?”, perguntava-se fixando, com os olhos arregalados, a escuridão. “Morte. Sim, morte. E nenhum deles entende ou quer entender. E não sentem pena de mim. Estão todos se divertindo” (Podia ouvir, mesmo com a porta fechada, distante, a cadência de uma música e seu acompanhamento). “Eles não se importam. No entanto eles também vão morrer. Idiotas!” (Tolstói, 2011, p. 61).

A morte não é o fim da vida, mas está, de certa forma, dentro da vida, pois

sabemos que morremos, sem, contudo, nos visualizarmos como *ser-para-a-morte*. É a marca da *finitude*, do tempo em nós, *ser-para-o-fim*. Ela é a possibilidade sempre à nossa frente; sendo assim, é a possibilidade da impossibilidade da própria existência. A morte não é um acontecimento no tempo, e sim, o findar desse tempo. Cada um tem seu próprio fim.

Embora a ideia de comunidade nos abarque, no momento da morte estamos sempre sozinhos, cada um tem sua própria morte. Sabe-se da morte dos outros, mas na maneira imprópria de pensar no tempo, não se pensa no próprio tempo e no seu irreversível movimento que é o passar.

Ultimamente na solidão que se encontrava, deitado com o rosto virado para as costas do sofá, solidão no meio de uma cidade superpovoada e rodeado de inúmeros conhecidos – solidão mais completa do que qualquer outra, seja no fundo do mar ou no centro da Terra –, nessa assustadora solidão, Ivan Ilitch vivia somente das lembranças do passado. Um após o outro, os retratos de seu passado iam aparecendo para ele (p. 92).

[...]

“E a verdade é que perdi minha vida aqui, perto daquela cortina, assim como poderia tê-la perdido invadindo um forte. Dá para acreditar? Que coisa terrível! É ridículo! Não pode ser! Não pode ser, mas é!”

E ele então ia para seus aposentos, deitava-se e outra vez ficava a sós com *ela*. Cara a cara com *ela*. E não havia nada que ele pudesse fazer com *ela*, a não ser olhar e estremecer (Tolstói, 2011, p. 67).

Contudo, quando o nada aparece e o *Dasein* se percebe sozinho e deixa o nada aparecer, ele abandona o mundo da *impessoalidade*:

Inmediatamente “dado” yo no “soy” “yo”, em el sentido del proprio sí-mismo, sino que soy los outros a la manera de uno. Desde éste y como éste me estoy inmediatamente “dado” a mí “mismo”. Inmediatamente, el

Dasein descubre y aproxima para sí el mundo, cuando abre para sí mismo su modo propio de ser, este descubrimiento del “mundo” y esta apertura del *Dasein* siempre llevan a cabo como un apartar de encubrimientos y oscurecimientos, y como un quebrantamiento de las disimulaciones con las que el *Dasein* se cierra frente a sí mismo (Heidegger, 1993, p. 153)³⁴.

É no momento em que o *Dasein* se encontra só, abandonado por todas as promessas metafísicas, que se percebe que seu plano de fundo é o nada, no qual não existe fundamento nem destino para a sua existência sem sentido. Quebradas as dissimulações, o *ser-próprio* aparece, acontecendo o choque da contingência e com ela a conclusão: não há nada por trás que sustente a vida. Somente a coragem de olhar para isto vai fazer com que se descame o ser em sua propriedade.

Olhar para o nada e encará-lo faz com que o *Dasein* se descubra na sua inventividade, que tudo o que se tem criado foi feito a partir do *nada*. Ao mesmo tempo em que os leques de possibilidades se abrem para esse *ser-possível*, nesse ponto de transição apresenta-se a angústia por saber-se abandonado às suas próprias mãos, à sua própria sorte.

[...] Chorou por sua solidão, seu desamparo, pela crueldade do ser humano, a crueldade de Deus e a ausência de Deus.

“Por que o Senhor fez isso comigo? Por que me fez chegar até esse ponto? Por quê? Por que torturar-me tão horrivelmente?”

Não tinha esperança de ser respondido, mas mesmo assim chorava por não haver resposta, por não ser possível encontrar resposta. A dor ressurgiu ainda mais forte, mas ele não fez um movimento, não chamou ninguém. Dizia apenas: “Vá em frente! Maltrate-me! Mas por quê? O que

³⁴ Imediatamente, eu não sou eu, no sentido do próprio si-mesmo, mas os outros à maneira do a gente. A partir deste e assim eu estou imediatamente "dado" para mim "mesmo". Imediatamente, o *Dasein* descobre e aproxima para si o mundo, quando abre para si mesmo seu próprio modo de ser, esta descoberta do mundo e esta abertura do *Dasein* sempre levam a cabo como um apartar de encobrimientos e obscuridades, como quebra das dissimulações com as quais o *Dasein* se fecha para si mesmo (tradução nossa).

foi que eu fiz? Por que tudo isso?” (Tolstói, 2011, p. 87).

Ilitch, em sua agonia, busca respostas nas bases metafísicas, mas não as consegue; queria ter alguém ou algo para culpar pelo que estava passando. Não queria ser vítima de sua finitude, apesar de compreendê-la; desejaria negociar a passagem do tempo. Como não obteve respostas, apenas abraçou seu fado/fardo. Sua dor o faz só, o ensozinha. Somente a partir de tal fato começa a repensar sua vida, a entender como seu tempo foi utilizado.

Como já visto anteriormente, o *Dasein* está lançado no mundo, seu sentido é o tempo, um tempo que é finito. A tentativa heideggeriana é fazer com que o *Dasein* se volte para seu cotidiano, ao momento vivido, no questionamento de si mesmo, preocupado com o seu próprio *poder-ser* (*Seinkönnen*) no mundo de possibilidades, sem estar amparado pelos conceitos metafísicos.

Ligado ao tempo nunca acabado, pronto, mas com inúmeras possibilidades lançadas no futuro, aberto para as escolhas que conduzem a vida, só, entregue a si mesmo, o homem é aquilo que se tornou. Com apenas uma certeza cravada no horizonte: a morte.

“Mas se é assim”, falou para si, “e se eu estou deixando essa vida consciente de que perdi tudo o que me foi dado e não há como remediar – então, qual o sentido?” Ficou deitado e começou a repassar toda sua vida mais uma vez – de manhã, quando viu o primeiro criado, depois sua esposa, sua filha e então o médico, cada movimento que fizeram confirmava para ele a terrível verdade. Durante a noite, olhando para eles podia ver a si mesmo – tudo aquilo por que vivera –, e viu claramente que estava tudo errado, uma horrível, monstruosa mentira camuflando vida e morte. A consciência disso aumentava seu sofrimento dez vezes mais. Ele gemia e se debatia [...] (Tolstói, 2011, p. 96).

Vivenciada a cada fechamento de ciclo de vida, a cada despedida, sente

experencialmente essa fluidez do tempo, que não é dele, mas que é dado com duas possibilidades: o inaugural, o *ser-possível*; e o final, o *ser-para-a-morte*. O tempo é um grande desafio para o *Dasein*, porque ele diz que nunca está pronto, pois uma vez prontos não mais se é. A morte é a possibilidade última, quando ela é, não mais se é.

O professor Yalom (2008) diz que a maioria de seus pacientes se angustia com a ideia de morrer, ao olharem seus corpos envelhecidos com a passagem do tempo, com o apagamento de vestígios da história da pessoa, como por exemplo, a demolição da casa em que foi criado. As pessoas o procuram desesperadas sem saber, ao certo, de onde vêm suas inquietações, e começam a desconfiar de suas vidas.

O homem que consegue conceber sua condição de *ser-para-a-morte* também pode compreender as suas possibilidades, pois se concebendo para além do *impessoal*, recria-se, reformula-se. A certeza da morte na consciência faz com que o destino seja entregue em mãos, aí existe a compreensão da *finitude*.

E muitas vezes, quando estavam encenando sua farsa para o bem dele, achavam, ele por pouco não se punha a gritar: “Parem de mentir! Vocês sabem, eu sei e vocês sabem que eu sei que estou morrendo. Portanto, pelo menos parem de mentir sobre o fato!”. Mas nunca chegou a ter coragem para isso. O horrível, terrível ato de sua morte, ele via, estava sendo reduzido por aqueles que o rodeavam ao nível de um acidente fortuito, desagradável e um pouco indecente (mais ou menos como se comportam com alguém que entra em uma sala de visitas cheirando mal), e agiam assim em nome do mesmo decoro ao qual ele próprio subjugara-se a vida inteira (Tolstói, 2011 p.73).

No entanto, as pessoas, além de acreditarem-se infinitas, não compreendem o fato de terem apenas um intervalo de vida e quando são deparadas com a morte do outro, digerem isso como se o outro fosse culpado por algo e punido com a morte. Evitam falar dela, fazendo um teatro entre si, fingem que o moribundo não morrerá, podendo fingir para si mesmas que não morrerão.

2.2 A leveza da *impessoalidade*

O ser humano está entre os entes, mas é diferente da natureza que o rodeia. O animal que vive, tem seu modo de vida já adequado à sua espécie, logo, menos mundo. O ser humano, ao ter seu tempo inaugural, é um *ser-possível*, com diversas possibilidades em suas mãos, poder ser o que quiser, portanto, mais mundo. Ao mesmo tempo em que isto implica em liberdade, trata-se de um peso de sua condição excêntrica. Não é excêntrico somente em relação ao mundo, mas também a si mesmo.

O ser humano não está ligado instintivamente a nada. Tem que se relacionar com o seu meio natural e criar para si uma cultura, servir-se dela, criar para si o *mundo-em-torno*. Por ter que lidar o tempo todo com essa falta de adaptabilidade ao que concerne a sua existência, cria a tendência de se acomodar com o que já está pronto, se conformando às coisas que lhe serão mais fáceis à adaptação. Pois quando mais interiorizado o ser humano for, tão mais onerosa sua vida será.

A facilidade de uma vida comum, de escolhas já feitas anteriormente pelos outros, faz com que esse homem abra mão de *poder-ser* próprio. Também, a essa apropriação de si traz um peso de carregar um mundo seu, enquanto a impropriedade oferece a leveza, o que remete aos versos de Drummond: “teus ombros suportam o mundo e ele não pesa mais que a mão de uma criança”³⁵.

Essa inventividade de possibilidades que traz consigo faz com que sua excentricidade lhe pese, pois sua interioridade é fraca demais para carregar um mundo que seja seu, o mundo próprio, deixando que o hábito comum da civilização lhe alivie o peso de ter que criar suas próprias escolhas. Ele entra em si e perde o mundo, ou entra no mundo e perde a si.

³⁵ Drummond, 1959, p. 158.

A *impropriedade* acaba por ser a forma original do *Dasein* no sentido ontológico. Está sempre em situações em que o homem se encontra muito ocupado, distraído. Raramente, o *Dasein* se encontra consigo, está sempre envolvido com o *mundo-em-torno* (*Mitwelt*) e o *mundo de si mesmo*.

A impropriedade de estar na multidão, mas não tem ninguém nessa multidão, é apenas máscara. É como se o *si-mesmo* estivesse nos bastidores, esperando voltar ao palco. Primeiro o *Dasein* é “a gente” e na maioria das vezes ele continua assim. O *Dasein* já se entregou de tal modo ao mundo da reciprocidade que se vê tranquilizado em ser ninguém.

O *ser-impróprio* torna-se mais fácil, pois todas as instituições sociais são programadas para acalentá-los: a família, a escola, a igreja etc. O envolvimento da distração com o *mundo-em-torno* evita desgastes, sofrimentos, percalços dolorosos. Buscar o *si-próprio* é um caminho solitário, nunca trilhado anteriormente, já que é aberto no agora, no afastamento, na solidão.

Ele não sabe como lidar com suas relações, ao mesmo tempo em que se vincula aos outros e às coisas; ele não consegue se entregar por inteiro e, então, retoma à sua antiga condição, pois se sabe só e a única coisa que tem de seu é o nada. “Sua existência está verdadeiramente referida ao nada”³⁶. Como aparece no texto de Tolstói:

A maior satisfação de Ivan Ilitch, no entanto estava no fato de ter seu próprio gabinete. Todo o seu interesse concentrava-se agora no mundo de suas obrigações profissionais e estas o absorviam totalmente. A sensação de seu próprio poder, o sentimento de ser capaz de destruir quem quisesse e mesmo o status de sua posição que ele saboreava ao fazer sua entrada no Tribunal ou encontrando-se com seus funcionários, o fato de ser bem-sucedido aos olhos de superiores e subordinados e, acima de tudo, sua habilidade na resolução dos casos, da qual tinha

³⁶ Safranski, 2005, p. 201.

plena consciência – tudo isso dava-lhe satisfação, como podia demonstrar nas conversas com seus colegas, nos jantares e no jogo que preenchiam seu tempo (Tolstói, 2011, p. 31).

A propriedade se volta para o nada, ela não apresenta novos rumos para o *Dasein*. É a postura dele que pode ou não mudar frente a ela. O *Dasein* pode voltar para o mundo do “a gente”, pela dificuldade do peso que é carregar consigo suas decisões de possibilidades criativas ou pode se angustiar frente ao nada e à clarividência de que existe um ponto final nesse curso.

Para Heidegger, existe a diferença do tempo das coisas e do tempo do *Dasein* humano. As coisas são no tempo, enquanto o *Dasein* tem seu tempo. “À presença opõe-se ao *ter-passado*”³⁷. Nesse sentido, existe a crítica desse homem que se pensa estar no tempo, numa coisificação da vida, e para isto, as narrativas do homem que não consegue se pensar nele, julgando-se de certa forma, pela indiferença, imortal.

Já com o olhar lançado para a morte, Ivan Ilitch começa fazer o balanço de sua vida, de como (não) se utilizou das possibilidades de tudo. Casara-se com uma mulher, por ter visto nisso a aprovação de seu meio social, toda a sua carreira e suas amizades se deram de formas marcadas, só se relacionara com pessoas de alto nível, frequentava festas, mostrava-se em público, mas somente para distrair-se. Passou a vida ocupado, fugindo de si mesmo.

E ele começou a repassar em sua imaginação os melhores momentos de sua agradável vida. Mas, estranhamente, nenhum desses melhores momentos de sua vida tão agradável agora lhe pareciam o que pareceram na época – nenhum deles, exceto as primeiras lembranças de infância. Lá na infância, havia alguma coisa realmente agradável com a qual seria possível viver, se pudesse recuperá-la (Tolstói, 2011, p. 88).

³⁷ Safranski, 2005, p. 206.

No antecipar da possibilidade de sua morte, no pensar-se finito, *ser-para-a-morte*, o homem concebe-se como verdadeiro acontecimento do ser, conseguindo perceber o seu sentido temporalizado e se compreendendo enquanto finito, acaba por abandonar a impropriedade, compreendendo-se com uma autotransparência. Para tanto, é preciso coragem para depender de si mesmo, conquistando a liberdade de *poder-ser o si-próprio*.

Na novela, Tolstói coloca o fim da vida com certa serenidade. Ivan Ilitch entendeu seu fim sem a empiria da morte e sem a indiferença da *inautenticidade*, enfim, parou de temer seu fim, libertou-se desse sofrimento; pode-se dizer: apenas libertou-se! E compreendeu que não haveria de enfrentar a morte.

Pôs-se a esperar por ela. Ficou esperando.

“Sim, aqui está. Bem... e daí? Deixe que ela venha. E a morte, onde está?”

Procurou seu antigo medo da morte e não o encontrou. “Onde está? Que morte?” Não havia medo porque também não havia morte.

Em seu lugar havia luz.

“Bem, então é isso!”, exclamou em voz alta. “Que bom!”

Para ele aconteceu em um único instante e a sensação daquele instante não mudou dali em diante. Para os que presenciavam sua agonia, esta durou mais duas horas. De sua garganta ainda saía um som e via-se um estranho movimento de seu corpo já sem vida. Até que a respiração ofegante e o som passaram a vir em intervalos cada vez maiores.

Acabou! - disse alguém perto dele, o que ele repetiu dentro de sua alma.

“A morte está acabada”, disse para si mesmo. “Não existe mais”. (Tolstói, 2011, p. 101).

Na contação de história do escritor russo, perceber-se o medo pela indiferença, inautenticidade, da compreensão da finitude do tempo do homem, que é *ser-para-o-fim*,

mas Ilitch consegue se apaziguar nas suas horas finais. Já encarando o seu final, ele se vê livre do medo e quando procura a morte não mais a encontra, o homem não pode experimentar sua morte.

Para a filosofia heideggeriana, somente poucas vezes o ser humano existe na potencialidade de suas próprias possibilidades. Mas, como seria o agir na intensidade de suas possibilidades? Ora, uma filosofia que ditasse as regras de um viver o *si-próprio* se perderia no “*a gente*”. Safranski (2005) arrisca uma máxima inferida do pensamento heideggeriano: “faz o que queres, mas decide por ti mesmo e não deixes que ninguém te roube a decisão e com isso a responsabilidade”³⁸.

Finaliza-se aqui o entrelaçar dos pensamentos de dois mundos, o da literatura e o da filosofia, ambos falando sobre ter a compreensão da morte em seus horizontes, de como tal atitude pode fazer com que tomemos nossa responsabilidade em mãos, por meio de nossas escolhas e da apropriação de si.

³⁸ Safranski, 2005, p. 208.

Igual-Desigual

*Eu desconfiava:
todas as histórias em quadrinho são iguais.
Todos os filmes norte-americanos são iguais.
Todos os filmes de todos os países são iguais.
Todos os best-sellers são iguais
Todos os campeonatos nacionais e internacionais de futebol são
iguais.
Todos os partidos políticos
são iguais.
Todas as mulheres que andam na moda
são iguais.
Todos os sonetos, gazéis, virelais, sextinas e rondós são iguais
e todos, todos
os poemas em verso livre são enfadonhamente iguais.*

*Todas as guerras do mundo são iguais.
Todas as fomes são iguais.
Todos os amores, iguais iguais iguais.
Iguais todos os rompimentos.
A morte é igualíssima.
Todas as criações da natureza são iguais.
Todas as ações, cruéis, piedosas ou indiferentes, são iguais.
Contudo, o homem não é igual a nenhum outro homem, bicho ou coisa.*

*Ninguém é igual a ninguém.
Todo o ser humano é um estranho
ímpar.*

Carlos Drummond de Andrade

3 O SER-PARA-A-MORTE: CONTRIBUIÇÕES PARA A EDUCAÇÃO COMO APROPRIAÇÃO

Chegamos à etapa final dessa trajetória. Aqui ainda serão revistos alguns conceitos que assegurem sua contribuição para a educação, na tentativa de entender seu significado. Já que atingimos nos capítulos anteriores os percalços do *Dasein*, podemos pensar agora por que viés ele se educa.

Na primeira etapa, discutiremos as temáticas necessárias para que haja a defesa na janela do horizonte que se proporá a educação. Depois, falaremos de alguns autores estudados, que flertem com o pensamento de Heidegger, demonstrando os caminhos percorridos para se ler o processo educativo pautado em seu pensamento.

Para adentrar em alguns conceitos que possam ajudar a pensar fragmentos da educação, tem-se ainda que tratar de como o *Dasein* poderá ser *si-próprio*. Para tanto, é necessário fazer uma retomada dos conceitos da *impessoalidade*, da *queda*, indo em direção ao *cuidado* (*Sorge*) e à *culpa*.

3.1 Conceitos de Heidegger para a Educação do si-próprio

É na movimentação do *Dasein* que se pauta a discussão de todo o projeto da ontologia fundamental. Basicamente, é no movimento da singularização do *ser-aí*, demonstrando em que medida existe nele a superação do mundo fático. Quanto ao superar o mundo da impessoalidade, ele consegue se desvencilhar de uma razão estruturante dotada de sentidos, de uma maneira pré-dada.

Já compreendemos até aqui a proposição heideggeriana de como a angústia causa o estranhamento do mundo, por fazer com o que *Dasein* se sinta nu, despido de todas as suas ilusões metafísicas. Ela é maior que tudo, o assombra de tal modo que o faz desconfiar do mundo em seu entorno, da dita ordem natural das coisas.

A angústia é soberana, pode nos acometer, fazendo-nos insignificantes. “A angústia não tolera outro deus além de si, e isola em dois sentidos. Ela rompe a relação com o outro, e faz o indivíduo isolado cair fora das relações de familiaridade com o mundo”³⁹. Ela é sentida depois da *queda*, quando se está despencando depois de estar claro no horizonte o *ser-para-a-morte*.

Na Antiguidade Clássica, muito se ponderou nesse homem que aprende a conviver com a ideia da morte o rondando, fazendo-o pensar sobre suas escolhas de vida, por saber-se mortal. Sêneca e Cícero, já na velhice, produzem vários escritos, falando sobre como é triste ter a morte diante dos olhos. No caso de Ivan Ilitch, a proximidade com a morte vem por meio da doença; no deles, da velhice.

A velhice, que por nós é expurgada do meio social, parece nos apontar tão claramente, que a morte está à espreita, que deveremos fazer um pacto de juventude, ao fingirmos não envelhecer, ao segregarmos os que se deixaram (acidentalmente) chegar à velhice em espaços confortáveis para que a morte só os venha apanhá-los, pobres mortais! – Lamentamos. Nós, “os jovens”, ainda somos aspirantes da imortalidade.

A filosofia platônica falava da alma imortal, de mundos, de outra vida, tal qual os religiosos, sabedores de mundos diversos para onde as almas vão de acordo com as ações de sua vida aqui. Esses dois filósofos se propuseram, inverter as práticas da comunidade. Colocando-se na contracorrente do pensamento difundido, preferiram encarar a morte, para poder mostrar o quão importante é a vida e como vivê-la da

³⁹ Safranski, 2005, p. 192.

melhor forma.

Sabemos que a proposição da filosofia de Heidegger vai para além disso, o fim não é um arremate, nem o *ser-para-a-morte* um conceito biológico, pois lhe falta o esclarecimento dado pelo conceito em uma ontologia fundamental, que faz com que o *Dasein* se projete em todas as suas possibilidades, na sua existência, no seu *poder-ser*.

A morte para ele não é o simples aniquilamento, de ter chegado ao seu fim, mas um modo de ser que o *Dasein* assume desde que passa a existir. “Ontologicamente falando, o homem deixa de viver porque morre, e morre porque lhe é inerente o morrer, enquanto *poder-ser* de cada qual. O infausto acontecimento torna-se possibilidade de existência, ingressante, intransponível e irrepresentável”⁴⁰.

Ninguém pode tomar do outro o seu morrer, a morte é intransferível na medida em que singulariza o *Dasein*, é ela quem o abre para o mais próprio do seu *poder-ser*, o chamando para a responsabilidade de si mesmo. Não há saída para ele depois desta constatação de sua existência.

O ser para a morte (das Sein zum Tode) retraduziria, dessa forma, em novos termos o fenômeno do cuidado, e acrescentaria à cadeia de tradutibilidade do *Dasein* o elo hermenêutico que consolida, selando irremissivelmente a nossa finitude, o ângulo de contraste da Ontologia Fundamental com a tradição (Nunes, 1992, p.120).

Somente a possibilidade aberta pelo *ser-para-a-morte*, a de não-ser, garante a apropriação de si, tornando-se *si-próprio*, em sua liberdade, na faticidade em que é encontrado, transcendendo-se para o mundo, é como *ser-no-mundo* que se dá a existência do homem, onde ele chega a ser quem é, no limite intransponível de sua *finitude*.

⁴⁰ Nunes, 1992, p. 120.

Então, o homem escolhe ignorar ou pensar na sua morte, única, singular. Abandona a concepção do impessoal, “todos morrem”, em que anteriormente se esquivava do *ser-para-a-morte*, para o seu pensar solitário; cai num abismo profundo, sente-se angustiado, tal qual Ivan Ilitch, fugindo do indeterminado, do “*a gente*”.

O homem está sempre na iminência de uma apropriação na compreensão de si, alcançado pela escolha na decisão (*Entschlossenheit*). “A situação hermenêutica a que se recorre para atestar essa possibilidade é a manifestação fenomênica tradicionalmente conhecida com o nome de 'consciência moral'”⁴¹. Escolhendo ela, escolher-se-á também a invocação da culpa.

Ao pré-meditar sobre a morte é chamado a se tornar senhor de si, *ser-próprio*. Passa do plano *ôntico-existentivo* para o ôntico existencial, começa a viver de forma autêntica. Escolhendo ser *si-próprio*, estará só, em silêncio e no silêncio, ouvirá o chamamento: “torna-te aquele que és”⁴².

A culpa trata-se de um déficit intrínseco à condição do *Dasein*, deficiência na relação com o outro. Tal qual o *daímon* de Sócrates, que no silêncio, sem falar nada, o chama para uma exigência, uma dívida, como algo a resgatar. E esse chamado dá-lhe a compreensão do *poder-ser* em si mesmo. O “homem não se fez culpado por 'obras de erros e omissões'; basta a finitude do *Dasein*, enquanto *a priori* de erros e omissões, para que seja humanamente culpado”⁴³.

Ao mesmo tempo, o homem compreende-se livre. A vida anterior do “*a gente*” calcula, é mercantil e administrativa, o ser humano vive, então, preocupado entre o ter e o haver. Em sua liberdade, aberta por meio da angústia, pode agora escolher para além das parolagens da vida da *cotidianidade*. Ele mesmo vai testar as suas possibilidades, livre das normas pré-estabelecidas.

⁴¹ Nunes, 1992, p. 124.

⁴² Heidegger apud Nunes, 1992, p. 123.

⁴³ Nunes, 1992, p. 127.

A quem chama a consciência? A si mesmo, à propriedade. E o que diz ela? Nada, diz Heidegger. Mas o chama para adiante, para as suas possibilidades próprias, com uma voz absolutamente silenciosa. Convoca para a propriedade mas não indica o que é necessário fazer pra alcançá-la. E os erros nas escolhas são devidos a problemas interpretativos, do modo como é escutado o chamado, mas não o chamado em si (Seibt, 2009, p.192).

A consciência não vai dar opções maniqueístas a serem escolhidas, ela vai apenas mostrar que as possibilidades de escolha existem. Antes, envolto no *ser-com*, não podia ouvir, escutava somente a fala dos outros. O chamado da consciência, destarte, é o modo de afastá-lo do falatório. Ela chama-o a sua propriedade.

3.2 Peregrinação: os caminhos aparentemente possíveis

Agora que fiz todo o percurso de demonstrar como Heidegger consegue conceber o projeto do *Dasein* na apropriação de si, começo a pensar como fica toda essa conjectura na cabeça do educador, lembrando que o texto se propõe a falar de educação formal e informal.

Pesquisei algumas literaturas que falaram de Heidegger na educação. A maioria expunha do trabalhar o pensamento heideggeriano como superação e invenção de si, por meio do papel de um tutor. A partir disso, consegue-se perceber o problema a que essas discussões se propuseram. Como tirar alguém do mundo da impessoalidade? O formador pode emancipar? Apesar das discrepâncias, vou perpassá-las.

Bárcena (2008), um autor espanhol por quem tenho muito apreço, na sua obra *El Aprendiz Eterno* diz que o papel do professor, ou de um formador, ou educador, dependendo do contexto a que se aplica, é despertar no aluno estranheza do cotidiano.

Quando alguém que esteja disposto a educar deve se mostrar paciente com o

outro, que ainda poderá estar aprisionado aos moldes tradicionais de compreensão social, deve mostrar a ele que tais bases devem ser questionadas na criação de um eu questionador-crítico, por meio da Psicagogia, termo cunhado por ele em referência à sua educação com bases em discussões existenciais.

Creo que una diferencia sustancial entre una (pedagogía) y outra (psicagogía) fue bastante bien destacada por Foucault em su curso de *Collège de France* de 1981-1982, dedicado a una – Hermenêutica del sujeto –. Si por *pedagogía* entendemos la transmisión de una verdade que tiene la función de dotar a un sujeto de determinadas aptitudes, capacidades o saberes fijados de antemano, la psicagogía es la transmisión de una verdade cuya función es la de modificar el modo de ser del sujeto, ayudándole a transformarse (Bárcena, 2012, p. 85)⁴⁴.

É difícil compreender um orientador para o *Dasein*, pois toda a sua superação da semântica fática, o seu silêncio, já mina a concepção de alguém de fora, dando a subsistência para a invenção de si. Fiquei sensibilizada com a educação inovadora a que ele tenta viabilizar, mas definitivamente não se trata de Heidegger.

Indicaram-me o caminho de Rancière (2002), no seu texto brilhante de *O Mestre Ignorante*. Nele, relata a experiência de Jacotot, professor francês, que foi exilado de seu país, sendo obrigado a lecionar na Holanda. Sem saber o idioma, se vê desesperado em sua situação, mas com o tempo percebe que seus alunos, sem que tenham um professor da língua francesa, conseguem ler os textos de sua aula.

Então, o que ocorrera com a ideia de transmissão do conhecimento de professor para aluno que a experiência de trinta anos tinha afirmado a ele? Sua experiência de professor dizia que o repasse do conhecimento era o único caminho para elevar o aluno até a sua progressão, sempre tendo o cuidado de orientá-lo para que não se

⁴⁴ Creio numa diferença substancial entre a pedagogia e outra psicagogía foi muito bem destacada por Foucault no seu curso *Collège de France* 1981-1982, dedicado a - Hermenêutica do sujeito -. Se por pedagogia se compreende a transmissão de uma verdade que tem a função de dotar o sujeito de determinadas atitudes, habilidades ou saberes definidos com antecedência, a psicagogia, é a transmissão de uma verdade cuja função é a de modificar o modo de ser do sujeito, ajudando-lhe a transformar-se (tradução nossa).

perdessem e chegassem à formação de uma elite na ciência almejada. Essa era a ordem dos gênios particulares, conhecida por Jacotot.

A *ordem conhecida*: o professor era sempre responsável pela explicação para o aprendizado do aluno. Quando o educando estava retido na leitura de um livro, o pai até poderia ajudá-lo, mas era o “detentor do conhecimento” que poderia atravessar com ele as rugas do texto. “O segredo do mestre é saber reconhecer a distância entre a matéria ensinada e o sujeito a instruir, a distância, também, entre *aprender e compreender* (p.22).”

A explicação está para auxiliar o que não compreendeu o texto, o que foi incapaz de digeri-lo; logo, o método explicador se centra na incapacidade do outro, é imprescindível a presença do professor. No entanto, com os novos alunos não se deu assim, pois eles buscaram, fizeram ligações da sua língua com o francês, e no decorrer dos textos entregues, o nível da discussão aumentava.

O fato acontecido com Jacotot ainda o surpreendia. Como aqueles alunos puderam aprender a língua francesa apenas pelo tradutor? Isto lhe inquietava o espírito, pois era sua experiência e tudo como conhecia dentro da aquisição do conhecimento que estava sendo questionado.

Esse fato abriu-lhe os olhos para um novo modo de pensar a aquisição do conhecimento. A emancipação da aprendizagem, as associações de um saber com outro, a vontade de aprender algo, as pesquisas mostraram a Jacotot que *Tudo está em tudo*. O conhecimento nos rodeia, diversamente se apresenta. E como poderia existir apenas uma forma de retê-lo?

A compreensão da busca do conhecimento estava instalada no espírito do professor. Era neste instante que a igualdade das inteligências se apresentava como *vontade*, “podia-se aprender sozinho, e sem mestre explicador, quando se queria, pela tensão de seu próprio desejo ou pelas continências da situação (p.30)”.

Rancière, então, se dedica a minar as bases da educação ao dizer que o aluno

não precisa de um professor que explique a ele as coisas, pois assim fazendo, somente lhe dará bases de uma educação já vigente, que traz pouquíssimo do desejo do aluno.

Logo, toda pessoa tem inteligência e atenção suficiente para aprender sozinho sobre o que desejar e fazer de sua educação, pois ela será somente sua. Assim, cabe ao professor emancipar seus alunos dos ideais corriqueiros sobre graus de inteligências, ou dificuldades particulares. Dessa forma, uma pessoa emancipará outras e, ao final, todos terão suas formações ditadas por suas vontades e empenhos. Eu definitivamente gosto desse autor. Entretanto, não dá para pensar numa educação heideggeriana nesses moldes.

Bem, ao final da busca a que me submeti, cheguei à *Desescolarização da Sociedade* de Ivan Ilitch. Sinteticamente, como a educação formal cria um modo tal impessoal, em que as pessoas têm de aprender coisas padronizadas, em perspectivas massificantes, a educação deve ser feita de uma maneira autodidata, para que ninguém possa ter acesso a ela, e alunos serão senhores de seus conhecimentos e, por isso, se instalará uma nova ordem social.

Como podemos perceber, nenhum desses autores, apesar de parecerem flertar com os escritos heideggerianos, conseguem trabalhar seus conceitos para embasar uma educação. Todos eles nos remetem a Rousseau, Nietzsche, Marx, até mesmo Freud, mas não Heidegger. Não existe proposta em Heidegger de tutela, mudança social, nada disso.

Então, resolvi trabalhar alguns conceitos, costurando Heidegger à educação. Um caminho quase solitário, a não ser pelos ensaios do professor Kahlmeyer-Mertens (2008), que começa um de seus textos com uma citação de Comenius: “quanto mais o professor ensina, menos o aluno aprende”. A primeira desconstrução será: é possível educar alguém?

3.3 A Educação de Si

Quando, certa vez, o Cuidado atravessou o rio, viu um terreno argiloso: refletindo, pegou um pedaço dele e começou a formá-lo. Enquanto refletia dobre o que estava criando, Júpiter aparece. O Cuidado pede-lhe que confira espírito à argila formada. Júpiter lhe concede isso, com prazer. Mas quando ela quis dar seu próprio nome à figura, Júpiter proibiu e pediu que lhe desse o nome dele.

Enquanto Júpiter e O Cuidado brigam por causa do nome, também a terra (Tellus) se manifestou e quis que a figura tivesse nome dela, pois, afinal, ela lhe dera um pedaço de seu próprio corpo. Os litigantes chamaram Saturno como juiz. E Saturno deu-lhes a seguinte decisão, aparentemente justa: Tu, Júpiter, porque lhe deste o espírito, terás o espírito depois da morte; tu, Terra, que lhe deste o corpo, receberás seu corpo. Mas porque o Cuidado formou essa figura antes dos demais, enquanto ela viver, será propriedade do Cuidado⁴⁵.

É incrível como Heidegger soube trazer essa fábula para a sua filosofia, já que para ele, o cuidado é uma forma de existirmos no mundo, desdobrando-se de duas formas: o cuidado com as coisas, ou como providenciar as coisas – *Bersorge* – e o como tomar cuidado de algo, ou de alguém; como preocupação, ocupar-se de alguém, ou do tratamento de alguém – *Fürsorge*.

Por isso, o “pedaço da argila” ficou sendo propriedade do cuidado. Alguns usam a palavra *Sorge* para traduzir como preocupação, uma das formas. O homem passa a vida toda preocupado com as coisas e com os outros. A prática educativa, tal como a conhecemos, seria do domínio do *fürsorge*, o cuidado com os outros.

O cuidado traz em si duas significações: a da ocupação (*besorge*), no sentido de uso das coisas, nas tarefas cotidianas, das maneiras mais diversas possíveis; e

⁴⁵ Adaptações da fábula de Higino encontrada em Safranski, 2005.

como a relação aos outros aos próximos. Diferentemente disso, o cuidado é como o *Dasein*: para e volta-se para o *si-mesmo*, construindo novas formas de relações, que não eram possíveis quando envolvido com a ocupação no mundo impessoal.

O cuidado só é a marca fundamental da condição do *Dasein* quando já *si-próprio*, pois já lidou com a angústia, compreendeu seu *ser-para-a-morte*. Quando ele concebe-se dentro da temporalidade, sabe de sua finitude, da finitude de seu ser, e tem para si aberto o horizonte de suas possibilidades. O cuidado “não é senão temporalidade vivida”⁴⁶.

A temporalidade surge na antecipação resoluta pelo *Dasein* da morte e é, a este título, finita. Ele fecha o poder-ser do *Dasein*. É preciso inverter, nesse ponto de vista, a relação estabelecida tradicionalmente entre a mortalidade e a temporalidade: a mortalidade não é a consequência, mas a origem da temporalidade (Boutot apud Seibt, 2009, p.191).

Tais moldes de vida são acordados coletivamente, sem que haja especificamente um autor por trás dessas construtividades, por isso mesmo o nome de impessoal; ele é mais que o senso comum, é o modo de ser da existência que impregna o *ser-no-mundo*. Esses são comportamentos, negócios e visões diretivas para o “*a gente*”, que também está presente na forma que “*a gente*” se educa.

Ao agir dessa forma, ele rompe com o mundo fático e, a partir de sua singularização na apropriação de si, ele reconstrói um campo existencial na rearticulação semântica, na sua relação com o ser e com os entes; assim, nos campos de sentido ôntico-ontológicos.

Antes, ocupado com o “*das man*”, o *Dasein* é absorvido por uma semântica da cotidianidade, experimentado de maneira derivada a responsabilidade de seus atos. Por agir como todos, as responsabilidades não são vistas como algo singular, mas de maneira genérica pela multidão. Contudo, essa multidão é o mundo e o mundo acaba

⁴⁶ Safranski, 2005, p. 198.

por não ser ninguém, não havendo responsáveis, a não ser pelo o que mundo julga por responsabilidade.

Como ele age com os outros de maneira comum, acaba que suas ações em relação aos outros entes também são genéricas, pois ele lida com os entes de forma utilitária, o que acaba por tratar de si de também de um jeito funcional,

Heidegger caracteriza a preocupação imprópria como nascendo de um obscurecimento do caráter de cuidado que todo ser-aí tem consigo mesmo. Em um tal modo de preocupação, salta-se para a existência do outro, subtrai-se o caráter de cuidado que ela tem de ser. O traço determinante dessa preocupação é a desoneração do ser-aí quanto à decisão acerca daquilo com o que ele precisa ou não se ocupar (Casanova, 2009, p.158)

Assim, o outro não é necessariamente do campo de sua preocupação, ele se sente dispensado dele. O modo de suas relações já foi dado de maneira prévia, uniformizada para todos, numa ilusão construída pelo mundo cotidiano de ser senhor de si em suas relações, tanto consigo quanto com os demais. Isto demonstra a cegueira que ele tem, que o impede de pensar e agir para além destes campos ilusórios.

Mas, ao singularizar-se, tornar-se *si-próprio*, não terá mais que reproduzir o discurso da cotidianidade. Por isso mesmo, ele cai na incapacidade de agir e num silêncio proveniente de não ter nada a dizer. Nem mesmo a voz da consciência “nem a preocupação autêntica”⁴⁷ dizem algo ao *Dasein* quanto torna-se *si-próprio*, visto que todo ou qualquer discurso o reinseria na semântica fática do mundo da impessoalidade.

Assim, é no silêncio que o ser-próprio encontra as possibilidades de ser mais próprio, de ter sua existência totalmente em virtude de *si-mesmo*. O silêncio abre a possibilidade da preocupação do outro, não como outro, mas do cuidado de si, relacionando-se existencialmente em sua alteridade.

⁴⁷ Casanova, 2008, p. 159.

Aqui, o ser-aí não age mais a partir daquilo que o mundo descerra como uma ação voltada de sentido: ele não segue mais agora simplesmente a orientação dos campos de sentido e de significação sedimentados que são próprios ao mundo fático, a fim de se comportar de uma maneira adequada a esses campos. Ao contrário, ele insere possibilidades nesses campos que propiciam uma superação da ambiguidade que os constitui e uma articulação com os fenômenos originários que eles encerram (Casanova, 2008, p. 160)

Em outras palavras, o Dasein compreende o mundo da impessoalidade, em sua semântica fática, porém não se deixa levar pelos seus discursos, porque consegue tirar de si a conexão com as coisas, com os outros. Ele não apenas consegue operacionalizar os conceitos, mas questiona suas raízes ontológico-existenciais.

A *impessoalidade* na educação faz com que qualquer ação educativa seja dada da mesma forma, numa reprodução de existência imprópria, fazendo com que todos continuem ocupados, ou distraídos, forjados por várias diretrizes estabelecidas, adquiridas pela repetição, induzindo sua aceitação vinculada no seno comum, como padrão do bom gosto como que por autoridade da normatividade.

Cotidianamente, o ser-aí ganha modos que permitem que ele proceda em conformidade com o que se convencionou adequado a seu mundo; assim, pensa comumente ao grupo que convive, age em conveniência ao que dele se espera, compartilha costumes, fazendo que sua existência se reduza à ocupação de ajustar-se a certos padrões de normalidade (Kahlmeyer-Mertens, 2008, p.30).

Quando se fala em ter as escolhas nas mãos, escolhas de uma maneira própria, feita pelo *si-mesmo*, diz-se que o *Dasein* se retirou do impessoal, e tornou-se *si-próprio*, já que se retirou do mundo do “*das man*”, retomando a si mesmo dentro do mundo da cotidianidade, regido pelo impessoal.

Penso que também aí podemos ver um intercurso de uma educação usando bases do projeto Heideggeriano. Não existe um libertador, não existe o liberto, existe o *Dasein* procurando o *si-mesmo*, construindo o *si-próprio*, no seu modo de compreender

o ser. A educação estaria nessa “reformulação de si”.

De maneira sintética podemos dizer: é somente no momento em que uma tonalidade afetiva tal como a angústia se abate sobre o ser-aí, que ele encontra a possibilidade de superar a tutela tenaz do discurso fático cotidiano, trazendo antecipadamente a morte enquanto o horizonte de sua finitude radical para o campo de realização de seu poder-ser mais próprio, ou seja, realizando existencialmente aquilo em virtude de que ele precisa ser e é: seu próprio ser (Casanova, 2008, p. 156).

Sendo assim, acaba aqui a saga para respondermos a pergunta lançada inicialmente, sobre a possibilidade de educar alguém. Ora, se pensamos que o movimento do *Dasein* na apropriação de si seja a definição da educação, chegamos a conclusão de que só podemos educar a nós mesmos.

Na inventividade do *si-próprio*, o *Dasein* vai buscar maneiras não individuais, como, às vezes, se defende. Não podemos tratar a filosofia Heideggeriana nesses termos, pois seus conceitos são outros. Contudo, podemos falar de uma educação que se dê na solidão, já que logo em seguida à queda, ele não se utiliza mais somente da semântica prática, pois corre o risco de voltar para a impessoalidade.

A compreensão heideggeriana liberta o *Dasein* dos nexos de significação, nas relações com o *ser-à-mão* e *ser-a-vista* remonta os porquês da referencialidade. Sendo assim, a compreensão abre leques de oportunidades do que “ainda não” é. Sendo que, o compreender destas possibilidades mostra ao *Dasein* sua indefinição, que vem tirar a comodidade de um viver tranquilo, estabelecendo-se na inquietude, a nova morada do pensamento.

É na solidão e no silêncio que ele se descobre, que descobre o *si-mesmo*, para posteriormente voltar ao mundo já senhor do *si-próprio*, na relação com os outros de maneira não apenas utilitária, nem por meio das tais diretrizes fixas. De algum modo, compreende o ser, compreende seu *ser-no-mundo*, tudo a partir de si mesmo, na composição do *si-próprio*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acompanhamos até agora o percurso do *Dasein*, iniciado pelos questionamentos sobre o ser em Heidegger, na construção de sua fenomenologia-hermenêutica para abarcar todos os seus conceitos, dentro de uma Analítica Existencial.

Somente o *Dasein* pode trazer a luz sobre/para o ser. E ele ainda é *ser-no-mundo*, lançado no mundo (*ser-lançado*) e abandonado nele. Tem infinitas possibilidades, é *poder-ser*. É possibilidade da impossibilidade também, o de não *poder-ser* mais. É ainda *intramundano*, convive com os outros entes, com as coisas, é *ser-com*.

Não existe mundo sem o *Dasein*, nem o *Dasein* sem mundo. Ele também é *cuidado* (ou pré-ocupação) com os seres *intramundanos*, com seu envolvimento com os entes (*bersorge*), com os demais (*fursorge*). Ele se ocupa com o mundo, pois é sua condição estar *pré-ocupado*.

Somente de o *Dasein* existir, já se abre para a compreensão. É na compreensão que estão projetadas as possibilidades do *poder-ser*. Em Heidegger, ela ganha um sentido histórico, pelo menos faz dele seu alicerce. O *Dasein* já compreende alguma coisa do ser, de forma indeterminada. O discurso é a articulação dessa compreensão pré-dada, dentro de um círculo hermenêutico virtuoso. Ao mesmo tempo em que se pensa, pensa no mundo de maneira ontológica.

Ele é único que se sabe no mundo, podendo viver de modo *autêntico* ou *inautêntico*. Contudo, mesmo que opte por existir de maneira *autêntica*, viverá algumas vezes na *inautenticidade* para se iluminar, porque se trata também de *ser-com*. As duas

formas dizem do modo de compreender a morte, com medo ou com indiferença. Ao optar pela indiferença, vive na *impessoalidade*, junto à multidão, e diz para si mesmo que todos morrem, que isso é um fator biológico, se negando a entender com profundidade sua *finitude*.

Neste momento, acontece a *queda*, por reconhecer, vivendo na inautenticidade a vida toda; se preocupa somente com o que os outros se preocupam, se responsabiliza somente com que os outros se responsabilizam. Não é, de fato, alguém, é ninguém junto aos demais (*si-mesmo-impessoal*), por isso vive na multidão, no “*das man*”.

Ao entender sua posição anônima em relação ao mundo e às coisas, aceita que é finito, encontra a forma *autêntica* de viver. Ao ver-se como *ser-para-a-morte*, o tempo se revelará como seu sentido. A *queda* acontece justamente do enfrentamento da possibilidade de não-ser mais. Compreendendo sua *finitude*, se dispõe à *Angústia*, ela reina solitária no coração.

Por algum tempo, ele emudecerá, não poderá utilizar a linguagem formulada de maneira comum a todos, terá que se libertar dos laços de sua cultura, de sua tradição. Não falará nada, o silêncio será sua única condição. Contudo, neste silêncio, ouvirá o *chamamento*, uma voz sem personagem. O *chamamento* é interno, como que de uma consciência moral.

Depois de ter ouvido o chamamento, ausentando-se do falatório, das falas de sempre, da parolagem que foi envolvido no seu antigo modo de vida, soube escutar o sentido do *torna-te quem és*, ecoado de suas entranhas. A partir daí, ninguém mais dirá ao *Dasein* o que deve fazer, como deve agir ou pensar. Sua vida será somente sua, terá que se recriar em sua inventividade de ser *si-mesmo*.

Retornando de seu enclausuramento, voltará para a sua velha vida, com uma nova forma de pensar, sentir, agir. É como se o mundo fosse um novo quadro que precisasse de cores novas; ele sentirá a necessidade de ressignificá-lo, de criar

conceitos retirados do *si-próprio*. Sua nova forma de *ser-no-mundo*.

Chamamos de educação ao projeto de reinvenção de *si-mesmo*, no ser *si-próprio*. Em saber-se autor de si, criará o mundo, o compreenderá da forma que lhe aprouver, mesmo na relação de cuidado com os entes, ou com os demais. Com tudo isto, aprendeu a criar seus discursos, seus discursos de verdade.

Todo este processo aconteceu a Ivan Ilitch, o herói retratado por Tolstói. Bem nascido, de uma família tradicional, filho de um oficial, com um emprego consolidado, cresceu com ideia costumeira do que é ser um bom homem. Enfrentou todas as adversidades para ser admirado socialmente e conseguiu. Viveu honestamente, sem qualquer mancha em sua reputação.

Casou-se com uma mulher aprovada socialmente, com quem não conseguia viver em harmonia; as brigas eram constantes. Teve filhos. Sentira-se extremamente satisfeito ao conseguir um emprego que pagava bem os seus luxos. Promovido para o tribunal de justiça de uma cidade vizinha, incumbiu-se de decorar o novo lar.

Cada espaço era ocupado pelo seu bom gosto, as cortinas, o corrimão, tudo era digno de louvor. Vivia como se fosse uma pessoa rica, a sua casa demonstrava o “como se fosse”. Num dia, ao dar ordem ao empregado, caiu da escada e se bateu numa fechadura da janela. Depois disso, acabou por se sentir frequentemente indisposto. Sua agonia se asseverava com as brigas com a mulher por causa da falta de cuidado com os móveis, com a louça; uma lasquinha tirada de um talher já era motivo suficiente para um combate. Por último, adoeceu da batida, deveras.

Queria ele fugir de seu estado; procurou médicos famosos, vários deles. Queria poder não morrer, aspirava viver infinitamente. Clama por Deus em seu desespero. Nada obteve como reposta; queria não estar passando por tudo aquilo, desejava que fosse outro e não ele em seu lugar.

Como as dores aumentaram, angustiou-se, não conseguia mais fingir ser infinito, compreendeu *ser-para-a-morte*. E ao repassar vários momentos de sua vida,

somente na infância conseguia ter algum tipo de satisfação. Nada que vivera depois dali lhe trazia brilho aos olhos. Pensou que poderia encontrar a morte de tantas outras formas. Entretanto, entendera que sua morte era somente sua, de mais ninguém.

As pessoas ao seu redor não sentiam empatia por ele, a dor o faz só. Sua família e seus amigos olhavam para ele, como quem acidental e indecentemente se deixava morrer. Ilitch compreendeu que vivera a vida de muitos, no decorrer do seu tempo, não tomou para si seu ser. No final, poucas coisas importavam de verdade. Morreu aos quarenta e cinco anos, sem medo.

Ao ler Heidegger, fiquei com a impressão de não ter entendido tudo. Esperava que ele me desse a direção, um rumo, para ser livre, para mostrar aos outros como ser *si-próprio*, a “salvação”. Como poderia escrever um texto em educação sem mostrar uma direção da construção libertadora da *impessoalidade*? Só que ela não existe.

Afirmo que o maior desafio de escrever um texto em Heidegger é essa ausência de manual diretivo, sem um dever-ser. Tolstói também não me diz quais os caminhos da apropriação de si. Não existe uma resposta do certo ou do errado. Quando Ilitch concebe seu *ser-para-a-morte*, torna-se *si-próprio*, ele morre.

O *Dasein* se remodela quando pára de ouvir os apelos do mundo, nas mídias, nas redes sociais, nos padrões culturais difundidos. Depois, levado pela angústia, que faz o homem tremer ante a ela, talvez o nosso maior medo seja a solidão, melhor, a solidão silenciosa. Contudo, o que se apresenta para nós são mais descaminhos do que caminhos prontos, a busca de si mesmo somente pode ser feita pelo *si-próprio*, só ele pode encontra-se.

Existe a esperança de que a leitura dessa tecitura faça com que a educação se insira nessa discussão e se somatize a tais questões importantes para o aprendizado da vida, no homem que constrói de si um *ser-próprio*, independente do falatório e da parolagem da atualidade. Um ser que se ver para o fim, praticar de seu tempo um projeto próprio de sua inventividade, pois está consciente de suas possibilidades e que

pesa nele o “ainda não”.

Consigo formular com mais clareza os questionamentos heideggerianos quando ele se propõe a discutir sobre o homem, a primeira pergunta é: sabemos o que é o homem? Ao ouvir as propostas educacionais, seus pomposos projetos políticos pedagógicos, falando de como o aluno deve estar qualificado, ter várias habilidades e competências ao terminar o ano letivo na disciplina, que eu me pergunto se sei o que é educação.

Seria tão mais fácil se o nosso único objetivo aqui fosse responder perguntas que achamos no autores lidos, dizer como e por onde acertar e errar, o erro também é bem vindo. Porém tenho muito mais perguntas que respostas, e ainda assim, estou satisfeita. Consigo entender muito mais de mim mesma depois da escrita do trabalho, todo o processo fez repensar minha prática e quem eu sou e espero ter contribuído com a elaboração de algumas dúvidas.

A educação em Heidegger talvez seja justamente esse compreender-se, esse buscar-se, esse inventar-se. Na apropriação de si (*si-próprio*), ao ser *si-mesmo*, o *Dasein* tornar-se-á quem é, encontrando e compreendendo, a seu modo, seus próprios caminhos.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Carlos Drummond. **Antologia Poética**. São Paulo. Companhia das Letras, 2012.

BÁRCENA, Fernando. **El aprendiz eterno: filosofía, educación e arte de vivir**. Madrid. Miño e Dávila, 2012.

CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. Rio de Janeiro. Vozes, 2009.

FERRY, Luc. **Aprender a viver: filosofia para os novos tempos**. Tradução Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro. Objetiva, 2010.

FOGEL, Gilvan. **O que é filosofia? Filosofia como exercício de finitude**. São Paulo. Ideias & letras, 2009.

GALLO, Silvio. **Entrevista com o professor Silvio Gallo: Ensino de filosofia: os principais desafios** – filescola.blogspot.com.br/2011/10/entrevista-com-o-professor-silvio-gallo.htm | Acesso em: 02/07/2013

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Heidegger urgente: introdução a um novo pensar**. São Paulo. Três Estrelas, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Ser y tiempo**. Tradução para o espanhol: Jorge Eduardo Rivera Cruchaca. Santiago de Chile. Editorial Universitária, 1997.

HERMANN, Nadja. **Hermenêutica e educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

ILITCH, Ivan. **Sociedade sem escolas**. Petrópolis. Vozes, 1977.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **Heidegger e a Educação**. Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2008.

KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. Tradução Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo. Companhia das Letras, 2008.

NUNES, Benedito. **Heidegger e Ser e tempo**. 3ª ed. Rio de Janeiro, 2010.

- NUNES, Benedito. **Hermenêutica e Poesia: o pensamento poético**. Belo Horizonte. Editora da UFMG, 1999.
- NUNES, Benedito. **Poética do Pensamento**. Em: NOVAES, Adauto (organizador). *Artepensamento*. São Paulo. Companhia das letras, 1994.
- NUNES, Benedito. **Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger**. São Paulo. Editora Ática. 1992.
- RANCIÈRE, Jacques. **O Mestre Ignorante – cinco lições sobre a emancipação intelectual**. Tradução Lílian do Valle. Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2002.
- RICOEUR, Paul. **A Metáfora Viva**. São Paulo. Edições Loyola, 2000.
- RIOS, Terezinha Azerêdo. **Compreender e Ensinar: por uma docência de melhor qualidade**. São Paulo. Cortez, 2001.
- SAFRANSKY, Rüdiger. **Nietzsche: biografia de uma tragédia**. Tradução Lya Luft. São Paulo. Geração Editorial, 2011.
- SAFRANSKY, Rüdiger. **Heidegger, um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal**. Tradução Lya Left Luft. São Paulo. Geração Editorial, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é Humanismo**. Tradução Vergílio Ferreira. São Paulo. Abril Cultural, 1973.
- SCHUMACHER, Bernard N. **Confrontos com a morte: a filosofia contemporânea e a questão da morte**. Tradução: Lúcia Pereira de Souza. São Paulo. Edições Loyola, 2009.
- SEIBT, Cezar Luís. **Poder-ser próprio: angústia e morte em Ser e Tempo de Heidegger**. Vaparaíso: Chile. Revista Philosophica, Vol.35. Sem I, 2009.
- STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Injuí. Editora injuí, 2001.
- STEIN, Ernildo. **Pensar e errar: um ajuste com Heidegger**. Injuí. Editora injuí, 2011.
- TOLSTÓI, Leon. **A morte de Ivan Ilitch**. Porto Alegre. L&PM, 2011.
- YALOM, Irvin D. **De frente para o sol: como superar o terror da morte**. Tradução Daniel Lembro Schiller. Rio de Janeiro. Agir, 2008.
- ZWEIG, Stefan. **O pensamento vivo de Tolstói**. São Paulo. Editora de São Paulo, 1981.