

UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

Marli Teresinha Silva da Silveira

**POR UMA PEDAGOGIA DO SER-NO-MUNDO
SERIA O CASO DE UMA DASEINSPEDAGOGIA?**

Passo Fundo

2020

Marli Teresinha Silva da Silveira

**POR UMA PEDAGOGIA DO SER-NO-MUNDO
SERIA O CASO DE UMA DASEINSPEDAGOGIA?**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, no curso de Doutorado em Educação da Faculdade de Educação, da Universidade de Passo Fundo, sob a orientação do Prof. Dr. Cláudio Almir Dalbosco e Coorientação Prof. Dr. Marcelo José Doro.

Passo Fundo

2020

AGRADECIMENTOS

Há quem defenda que Fernando Pessoa ao escrever que “viajar é preciso, viver não”, se referia ao fato de que “viajar” segue o compasso da medição instrumental e, portanto, é “preciso”, diferente da vida que não segue um roteiro que possa ser medido. Sempre preferi pensar que quem fala ali, no verso, é um poeta absorvido pela delicadeza do sonhador e que apesar das incertezas próprias da existência humana, colocar-se a caminho sempre foi necessário. Há dias e épocas em que perdemos de vista os sonhadores, ainda assim podemos continuar acreditando no devaneio das entrelinhas, pois nem tudo adere à elegância da palavra totalizante.

E assim, dedico minha mais profunda admiração e agradecimento ao Professor Dr. Claudio Almir Dalbosco, Mestre que não mediu esforços para meu ingresso no Doutorado da UPF e sonhar meu sonho. Também considero enormemente o delicado apoio do Professor Dr. Marcelo José Doro.

Ao lado do Professor Dr. Claudio Almir Dalbosco, meu Mestre e Orientador Intelectual, dedico carinho redobrado a Silvana Ribeiro e Tânia Geralda Rodrigues, as quais devo o aconchego humano que tornou menos revoltas as águas das minhas idas e vindas.

Agradeço e reconheço o acolhimento intelectual e acadêmico da Universidade de Passo Fundo, professores do Programa de Pós-Graduação em Educação, colegas acadêmicos do Pós em Educação, bem como professores da Filosofia e colegas acadêmicos de outros cursos, Capes, Fundação Universidade de Passo Fundo e Grupos de Pesquisa.

Familiares, colegas, professores.

Por último, acredito que algumas pessoas compõem com o mundo, se colocam de tal modo que parecem atender a uma espécie de destinação. É como se ouvissem um clamor próprio e habitassem o mundo em uma proximidade poética. Criam um modo de vida incapaz de provocar o que existe, encantando o tempo para que a crueza dos dias seja menos estúpida. São encantadores do tempo, sabem acolher o passado, o presente e o futuro abertos em suas inteirezas, e podem fazer morada nos espaços acadêmicos, nas ruas e nas prisões. “Encantar o tempo, é isso que devemos fazer a todo instante, laçar a vida e ir segurando no exato limite que ela, ao ir se soltando, não nos deixe com a sensação de que não somos nada”.

Com poesia.

E, aquele
Que não morou nunca em seus
próprios abismos
Nem andou em promiscuidade com
os seus fantasmas
Não foi marcado. Não será exposto
às fraquezas, ao desalento,
ao amor, ao poema.

MANOEL DE BARROS

RESUMO

As experiências de finitude desvelam o papel ontológico dos afetos fundamentais pelos quais o indivíduo se abre a um enfrentamento com o seu próprio ser e com a insignificância da sua própria condição frente à indeterminação. Trata-se, no presente trabalho, de compreender a condição ontológico-hermenêutica das experiências de finitude que dispõem o modo de ser do ente humano ao encaço de si mesmo. Tal condição possibilita a este implicar-se pela abertura autêntica, assegurada pelo encontro com um si-mesmo desentranhado na relação originária de mundo, assim como modos específicos de ser-no-mundo. Conduzidos pelas implicações da *analítica existencial* de Heidegger (1993) e de indicativos da *corporeidade excêntrica*, desdobrados a partir das narrativas do modo de ser da mulher detenta (SILVEIRA, 2017), e articulados em uma proximidade com a abordagem fenomenológica-existencial em saúde e psicologia, defende-se, na presente tese, que a relação entre os sentidos abertos pelas experiências-limite alcança novas bases para se tematizar a condição humana. Desse modo, invertem-se os pressupostos do registro epistemológico marcado por uma organicidade ensimesmada e sua relação com uma pedagogia de caráter apropriativo-cumulativa, propondo-se, como alternativa e a esta, uma pedagogia do ser-no-mundo: a Daseinspedagogia. A questão norteadora reside, pois, em compreender o lastro ontológico existente entre as experiências de finitude e a possibilidade da formação de si a partir da situação da mulher detenta. Para dar conta deste, desenvolve-se uma investigação de cunho analítico-reconstrutivo, desenvolvida pelo viés bibliográfico, em que se apresenta, a partir da analítica existencial heideggeriana, o modo de ser da mulher detenta como um modo fundamental para se desdobrar as implicações ôntico-ontológicas da analítica existencial de *Ser e Tempo* (1993) e sua reverberação para a Educação. Conclui-se que a Daseinspedagogia pode constituir-se em um novo paradigma para a Educação, de modo especial por apresentar-se a partir de um princípio pedagógico explicitado pela condição humana que se desentranha da pendularidade do processo circunscrito pelo reiterado exercício de si. É a partir da compreensão da condição humana, desobrigada de uma subjetividade aprofundada na direção do dentro (ensimesmada), que se explicita um movimento pendular que articulado a ideia de formação como exercício ininterrupto de si, desdobra-se como pedagógico, sendo reapropriado enquanto percurso formativo.

Palavras-chaves: analítica existencial; mulher detenta; *Dasein*; Daseinspedagogia; experiência de finitude; exercício de si.

ABSTRACT

The experiences of finitude reveal the ontological role of fundamental affects by which the individual opens up to a confrontation with his own being and with the insignificance of his own condition in the face of indeterminacy. It is a matter, in the present work, of understanding the ontological-hermeneutic condition of the experiences of finitude that dispose the way of being of the human being in the pursuit of itself. Such a condition makes it possible for the latter to be involved in authentic openness, ensured by the encounter with a self-unraveled in the original world relationship, as well as specific ways of being-in-the-world. Driven by the implications of Heidegger's existential analytics (1993) and indicative of eccentric corporeality, unfolded from the narratives of the inmate woman's way of being (SILVEIRA, 2017), and articulated in a proximity with the phenomenological-existential approach to health and psychology, it is defended, in the present thesis, that the relation between the senses opened by the limit experiences reaches new bases to thematize the human condition. In this way, the assumptions of the epistemological record marked by a self-absorbed organicity and its relationship with an appropriative-cumulative pedagogy are inverted, proposing, as an alternative and to this, a pedagogy of being-in-the-world: *Daseinspedagogia*. The guiding question of the investigation, therefore, lies in understanding the ontological basis existing between the experiences of finitude and the possibility of forming oneself from the situation of the inmate woman. To account for this, an investigation of an analytical-reconstructive nature is developed, developed by bibliographic bias, in which, from the Heideggerian existential analysis, the way of being of the inmate woman is presented as a fundamental way to unfold the ontic implications ontological of the existential analytics of *Being and Time* (1993) and its reverberation for Education. It is concluded that *Daseinspedagogia* can constitute a new paradigm for Education, especially because it presents itself from a pedagogical principle explained by the human condition that unravels from the pendularity of the process circumscribed by the repeated exercise of self. It is from the understanding of the human condition, relieved of a deep subjectivity towards the inside (self-absorbed), that a pendular movement that articulates the idea of training as an uninterrupted exercise of self is made explicit, unfolds as pedagogical, being reappropriated as a path formative.

Keywords: existential analytics; inmate woman; *Dasein*; *Daseinspedagogia*; experience of finitude; exercise of oneself.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - <i>Dasein</i> : modo de ser do ente humano, ser-no-mundo, lançado, aberto, descrito por Heidegger.....	30
Figura 2 - Releitura do <i>Dasein</i> heideggeriano a partir das nuances da corporeidade sensível e da interioridade de mundo.....	153

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	08
1	A ANALÍTICA EXISTENCIAL DE <i>SER E TEMPO</i> E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A COMPREENSÃO DO MODO DE SER DA MULHER DETENTA.....	19
1.1	Ser-no-mundo.....	19
1.2	A disposição afetiva prepara a exposição do ser-no-mundo para o fim.....	27
1.3	A interioridade de mundo.....	36
1.4	O modo de ser-detenta.....	44
1.4.1	Uma aproximação possível entre o modo de ser da mulher detenta e o modo de ser-doente.....	53
1.4.2	O ser-no-mundo inicial.....	59
2	O <i>DASEIN</i> INCARNADO.....	65
2.1	O Cuidado.....	65
2.2	O modo de ser autêntico.....	70
2.3	O cuidado autêntico.....	72
2.4	O <i>Dasein</i> incarnado no mundo.....	79
3	POR UMA PEDAGOGIA DO SER-NO-MUNDO: A DASEINSPEDAGOGIA.....	96
3.1	A perspectiva antropológica heideggeriana.....	96
3.2	Corporeidade sensível: o âmbito do incarnado.....	105
3.3	Por uma pedagogia do ser-no-mundo.....	111
3.4	A Daseinspedagogia.....	130
	CONCLUSÃO.....	147
	REFERÊNCIAS.....	158

INTRODUÇÃO

A radicalidade da analítica existencial, desenvolvida de modo especial na obra *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1993), apresenta novas bases para se pensar a condição humana, não mais assegurada pela razão e pelo pensamento que calcula, mas pelas implicações dos sentidos do mundo, da relação íntima, reiterada e fundamentalmente originária entre o indivíduo humano e o mundo. Por conta da desconstrução da metafísica tradicional, Heidegger apresenta uma nova e radical relação do homem com o mundo, suplantando a dicotomia interioridade e exterioridade, mente e corpo, reaproximando o corpo do tempo, trazido não mais dissociado, mas como o lugar mesmo da abertura existencial humana, lá onde cada um dos que são humanos se encontra afetado pela presença dos outros. Modo de ser implicado no e pelo mundo, em uma tensão permanente entre o “dentro” e o “fora”, e isso tem repercussão fortíssima para se pensar a condição humana e a própria transgressão, no caso, a delinquência feminina, pois não se parte da compreensão de indivíduos enredados por modos volitivos da sua psique ou de uma possível “natureza”, mas como um modo de ser sempre em constante exercício de si mesmo desdobrado na acontecência do e no mundo.

A perspectiva/tarefa do presente trabalho de pesquisa é apresentar o modo de ser da mulher detenta como um modo fundamental para se desdobrar as implicações ôntico-ontológicas da analítica existencial de *Ser e Tempo* (1993) e sua reverberação para a Educação¹. Parte-se da constatação de que existem desdobramentos existenciais no mundo que podem implicarem-se pela abertura autêntica, assegurados pelo encontro com um si-mesmo desentranhado na relação originária de mundo dada a partir de experiências-limite. Com isso, assegura-se à analítica existencial tanto a possibilidade de se tratar de modos específicos de ser-no-mundo, articulados ontológico-existencialmente, desdobrados, no caso, pelo modo incarnado de ser da mulher-detenta, como de se pautar seu lastro pedagógico. Indica-se que a relação entre os sentidos abertos pelo modo da detenção alcança novas bases para se tematizar a condição humana, à luz de *Ser e Tempo* (1993), invertendo-se os pressupostos do registro epistemológico marcado por uma organicidade ensimesmada e sua relação com uma pedagogia de caráter apropriativo-cumulativa implicada pela ausência ou neutralidade do mundo, de onde se propõe uma pedagogia do ser-no-mundo.

¹ Compreende-se Educação como um fenômeno espontâneo, amplo e assistemático. Neste sentido e em se tratando das primeiras palavras, preferimos utilizar Educação no referido contexto. No entanto, o mote da presente pesquisa é a pedagogia, compreendida como movimento orientado e sistemático da prática pedagógica concernido à reflexão epistemológica que garante um caráter interessado e metodológico à Educação. Sempre que referirmos Educação, será em sentido amplo.

A leitura da analítica existencial heideggeriana (1993) por um viés que se pode chamar de acalmado² por uma perspectiva psicológica do acolhimento do outro de base existencial e fenomenológica me levou ao encontro com as mulheres detentas nesse modo. Isso implica que desde março de 2012 quando entrei pela primeira vez em um presídio (Presídio Regional de Santa Cruz do Sul/RS), na condição de coordenadora de Cultura da Secretaria de Educação de Santa Cruz do Sul/RS, carregava comigo uma disposição diversa das não menos importantes análises sociológicas e antropológicas do fenômeno da detenção. Do encontro com as mulheres detentas desejava menos aplicar teorias ou metodologias pelas quais passaria a compreender, quem sabe, as vicissitudes da experiência feminina da prisão (acredito que em grande medida também seria masculina); desejava bem mais, deixá-las falar, dizerem-se a si mesmas por meio de cartas, poemas, textos. Por meio destes, seja como resultado dos encontros periódicos realizados entre março de 2012 a novembro de 2016, seja enquanto escrituras desenvolvidas na solidão das celas em que se alojavam diariamente, passei a habitar uma ambiência muito peculiar que ao mesmo tempo em que se insinuava como própria da reclusão, desvelava aspectos que concerniam a condição humana vertida contra os muros e imposições dessa finitude experienciada genuinamente por quem está preso.

Havia ali, na escrita da mulher detenta, também nas palavras alinhavadas entre uma e outra carta, poemas, sentidos que não poderiam ser desconsiderados à luz das implicações do *Dasein*, ou seja, da compreensão de que o modo humano de habitar o mundo se dava enquanto modo de ser-no-mundo aberto, lançado e indigente. Abria-se por conta de cada experiência e das muitas experiências, sentidos muito próprios de como um indivíduo aplacado pela prisão, pelas regras, pelas dinâmicas do gerenciamento e economia dos corpos, resvalava para uma espacialidade em que podia se sentir livre e, de alguma forma, pronto para começar, agarrado em lembranças, tonalidades, desejos e dores. Fui percebendo que se podia experimentar uma liberdade genuína, aquela em que o nosso modo de ser, como articula Heidegger em sua analítica existencial (1993) e na sua noção de espacialidade estendida pelo recorte da corporeidade excêntrica, que pode ser desdobrada pelo *Seminários de Zollikon* (2001), que mesmo e talvez justamente por isso, diante de situações-limite, o indivíduo humano pode arrumar um lugar para habitar, humanizar os espaços e

² Utilizo a expressão “acalmado” por compreender que autores vinculados à perspectiva de uma psicologia de base existencial e fenomenológica apresentam uma leitura mais próxima da abordagem aqui desenvolvida no que tange ao acolhimento do outro potencializada por um desdobramento ontológico fundamental articulado no horizonte heideggeriano. Leituras que abrem possibilidades de se articular o ser-no-mundo por meio de implicações óticas acolhidas pelo campo da saúde, acessando as estruturas ontológicas tematizadas na analítica existencial (1993). Pode-se dizer que se trata de uma leitura menos “dura” da analítica heideggeriana, contudo, não menos interessada e plenamente aderente à filosofia heideggeriana. O fato é que na ausência de artigos, livros e discussões em que se aproxima o modo de ser-detento da analítica da existência, o presente caminho apresenta-se como indispensável.

alargar-se em direção à rua, ao mundo, aos encontros. Das implicações de que nosso modo não está determinado, que não temos uma natureza acabada, que somos um modo em constante constatação de si mesmo e que a indigência constitui as entranhas mais próprias da existência humana. Percebi que algumas mulheres, mesmo reduzidas a corpos normalizados, precários e praticamente inexistentes para o mundo fora da prisão, não se sentiam presas e experienciavam sentidos que se articulavam a partir da própria impossibilidade da experiência da reclusão.

O modo de ser do ente humano no mundo não pode ser compreendido como o resultado de certo comportamento, como se o nosso modo de estar/ser no mundo fosse determinado unicamente por condições somáticas ou fruto das vivências subjetivas. Nossa pele não desenha um limite corporal, mas dissolve-se na dinâmica dos atravessamentos. Esta porosidade própria da corporeidade não centrada no corpo, mas vazada na direção de, permite ao indivíduo ser interpelado por outros sentidos e trazido para as proximidades do ser. Estamos advertidos, pela analítica existencial, de compreender o *Dasein*, assim como a mulher-detenta, pelos meandros de uma interioridade presa nas entranhas. O “entre” se insinua como sendo a intersecção fundamental entre o “dentro” e o “fora”, seja rompendo com as prescrições de uma subjetividade posicionadora de mundo, - pautada pela cisão entre sujeito e objeto -, seja relativizando posturas que ora se deixam influenciar pelo “dentro” (psique), ora pelo “fora” (meio).

O ser humano vai tornando possível a vida em qualquer lugar. Ocupa os espaços e faz deles um lugar para viver, construindo pilares, mesmo movediços, que garantem certa estabilidade sob o que é instável. A experiência da prisão permite à mulher detenta ouvir a distância com o ser, pois é como se o desgarramento produzisse um ruído estrondoso, enorme, requisitando a si mesmo para sua responsabilidade existencial. É uma experiência absolutamente humana e que desnuda uma série de aspectos que vai se percebendo naquilo que “somos”.

Essa experiência, que pode se desdobrar autenticamente, deixa marcas, traz um rasgo existencial diferente, mas não nos coloca eternamente autênticos. Não somos um modo de ser embrutecido em cujas apropriações entregariam um maior ou mais qualificado modo de ser. Pensar o ensimesmamento como exercício reiterado de si, podendo não ocorrer, deve implicar compreender que não existem valores estanques, entregues por uma subjetividade naturalizada (incorporada). Erramos e podemos querer nos desobrigar do desgarramento, do erro. Nós evidentemente vamos assumindo aspectos que são próprios, mas isso não nos impede de estar em contínuo desgarramento, como o seu contrário. Podemos começar algo novo na medida em que se pode reorganizar o presente a partir da própria historicidade existencial em que se possibilita, se reinterpreta, reorganiza a própria existência a partir da própria abertura.

O limite, que para alguns pode significar sucumbir dramaticamente, “voltando” para um contexto cada vez mais deteriorado de significâncias que pudessem garantir um impulso existencial, para outros poderá representar o começo. Há possibilidade de se lançar na própria implicação existencial e assumir possibilidades que são suas e não foram escolhidas, possibilitadas. E exatamente por não termos uma “natureza” fixa que faz da nossa condição possibilidade, pois é a finitude que nos permite começar, transcender a própria condição atual e lançar-se para possibilidades ainda não realizadas existencialmente.

As situações-limite também podem produzir um “cansaço” existencial, quando muitos indivíduos reclusos perdem completamente as referências para outros sentidos e se agarram unicamente em um aspecto. Talvez muito próximo do suicídio, quando há a autonomização de apenas um sentido, o de morrer, acabar com o sofrimento, pois não há saídas. Mesmo que por brechas ínfimas, alguns reclusos não vivem a experiência da detenção como cansaço, mas como destino. E aqui destino tem a ver com assumir a própria herança, as próprias possibilidades e impregnar-se da volta decidida, ou seja, daquela que se origina do salto originário e autêntico para “dentro” do mundo. Até porque somente tem destino (HEIDEGGER, 1993, II, p. 191) quem se coloca na própria perspectiva existencial e assume a responsabilidade sobre si.

Na prisão, muitos indivíduos são reduzidos a objetos abjetos, mesmo que o modo de ser humano não possa ser ontologicamente compreendido como um objeto, nos diz Heidegger. O outro invariavelmente é trazido por um conjunto de referências e sentidos diversos dos objetos. Configuram, não obstante, uma espécie de corpos imobilizados em direção a um si-mesmo, reproduzindo papéis e inertes às engrenagens da sociedade disciplinar. Há, porém, corpos mobilizados em uma procura ininterrupta para o encaixe de si-mesmo, não dispersos das interrogações e clamores próprios de possibilidades outras. Aprende-se, a cada vez, que o pensar pode se desencobrir embrionariamente do ser, enquanto uma e a mesma coisa, em que eclode o instante daquele que orbita nas sutilezas da procura, mesmo que esta necessite ser reiteradamente perseguida.

A profundidade (ou lastro) existencial conquistada diante das situações-limite, que responderia por uma intimidade ou mesmidade, não significa a negação da consciência e que possamos nos sentir coincidentes de nós mesmos, mas que a nossa intimidade se debruça no horizonte do tempo e do espaço vividos e quanto mais se estica, mais se alarga, mais se tem a possibilidade de permanecer desdobrada e capaz de reter outros e nós mesmos, o que torna a nossa abertura existencial distinta. A interioridade é um estendimento em direção ao mundo e a nós

mesmos e quanto mais nos colocamos no estendimento, mais nossa profundidade vai se tornando mais ou menos coesa, embora devendo ser reiteradamente requisitada.

E é por isso que assumir o modo de ser-no-mundo como a condição básica de um propor pedagógico capaz de fugir das compreensões tradicionais de sujeito e autenticidade, o ser-no-mundo como indicativo para tematizar-se uma pedagogia do *Dasein* ou o que estamos chamando de uma pedagogia do ser-no-mundo, pressupõe retomar o caminho da analítica existencial tendo em vista as implicações da sua radicalidade, pois não está em jogo nenhum tipo de propriedade do ser-humano. Pelo alcance da analítica existencial, o *Dasein* é sempre interpretado a partir de sua existência fáctica, concreta, histórica. Esta é a facticidade, ou seja, a dimensão ontológica de todos os que são no modo do *Dasein*. Como, entretanto, se mostra esta facticidade em um *Dasein* específico é o que a história de cada um aponta e, no caso, a história de cada mulher detenta em particular.

As situações-limite articulam-se em um lastro pedagógico capaz de disponibilizar cada indivíduo que se deixa tocar para o encontro consigo e para o fato de que esse processo não termina nunca. Acompanha-se o mostrar-se de uma experiência emblemática que se desentranha como pedagógica na medida em que nos ensina que os afetos advindos das situações-limite são fundamentais para o abrir-se de cada um dos que são no modo do *Dasein* em relação a sua própria condição existencial e para sua responsabilidade, pois ao lançar-se no vazio da própria existência, sentindo-se perdido de todo o empreendimento das gentes, o indivíduo pode ouvir o clamor do seu próprio ser e assumir as possibilidades que são suas. E o *Dasein* mora na proximidade do ser, no lugar mesmo que pode ouvir o chamado para ser-si mesmo, pelas suas próprias determinações existenciais (HEIDEGGER, 1967, pp.36-37).

Repercute, na mesma direção, enquanto apelo à formação humana compreendida enquanto reiterado exercício de si, pois mesmo precisando da nossa ajuda, a mulher detenta já possui, como todo ente chamado a ser *Dasein*, de certa maneira, uma compreensão implícita, pré-ontológica, do sentido da sua dor, da sua dificuldade, do seu sofrimento e até mesmo das suas possibilidades negadas (MICHELAZZO, 2002, p.6). Disso resulta uma nova consideração sobre a relação íntima entre pedagogia e formação humana pelo viés heideggeriano, desdobrado pelo acompanhamento do modo da mulher detenta: a *Daseinspedagogia*. A pedagogia do ser-no-mundo, ou *Daseinspedagogia*, articula-se a uma nova dimensão de subjetividade assegurada pelo esticamento existencial, rerepresentando o modo humano de existir por uma mesmidade amparada por experiências de demoras existenciais, implicando a Educação por um lastro pedagógico aberto pelo reiterado exercício de si.

Ao mesmo tempo em que as situações-limite e as experiências muito próprias de vivê-las, como é o caso da mulher-detenta, podem apresentarem-se em um lastro pedagógico, como “nossas professoras”, pautando referências não tuteladoras, inscrevem-se aderentes a uma disposição compreensiva capaz de lançar os indivíduos afetados para uma apropriação da própria condição existencial reiteradamente assumida em direção ao si-mesmo. Apropriação que não implica um chegar a si na própria existência, mas possibilidade aberta na direção de. Aprender é um exercício constante e que deve conduzir quem aprende a aprender a aprender (HEIDEGGER, 1987), de tal modo que aquele que ensina ou a situação que nos ensina, poder indicar ao que deseja aprender o que já se tem (KAHLMAYER-MERTENS, 2005). Há referências, mesmo que encobertas, que nos atravessam e tornam possível o próprio aprender. E tornam possível outras possibilidades existenciais. Tornam possível começar.

Liberdade como começo é a experiência mais genuína diante das situações-limite, quando alguém impedido de continuar a vida que tinha, precisa articular os sentidos que se apresentam e lançar-se acolhendo a própria condição, sua vulnerabilidade, compondo com o mundo. Compor não tem nada a ver com uma atitude passiva, de uma fatalidade ou aceitação de um dispor-se desobrigado, mas com o fato de que somos feitos de uma “matéria” que pode ser dita apenas na própria voz do tempo e que justamente ao dizer-se historicamente, cala-se na errância de poder ser outra coisa.

Por conta disso, é possível pensar-se elementos capazes de dar suporte teórico para a pedagogia do ser-no-mundo, para o que partimos de pelo menos duas implicações: pensar o fazer/dispor pedagógico a partir do ser-no-mundo enquanto apelo à formatividade própria daquele que se entrega ao destino de um modo existencial cuja natureza se perfaz como performatividade; pensar o ser humano como ser-no-mundo com outros. Desloca-se a ideia de que temos um sujeito pronto, acabado, com predicados já dados, condenando o ser humano por antecipação, predisposto em qualidades estáticas; desloca-se a ideia de que o ser-no-mundo mesmo que já dado em uma historicidade e tradição, pode se compreender como promessa de recuperar a escolha, articulando sua existência a partir do que Heidegger chamou de “volta decidida”. Apropria-se autenticamente da sua possibilidade existencial. Responde apropriadamente, autenticamente como ser-no-mundo.

E o modo-de-ser-detenta é um recorte importante para se pensar uma pedagogia do ser-no-mundo, não tanto pelo quanto de assujeitamento temos aqui, mas a partir da condição de ser na condição detenta, na sua condição de ser-no-mundo. A mulher detenta se percebe a partir de um mundo precário, desamparado, implicando-se por sentidos abertos pela perspectiva da prisão. Por tal perspectiva, propõe-se que não há uma motivação interna e nem uma espécie de determinismo

do meio que condiciona o modo de ser da mulher detenta, mas uma forma de abertura em que os sentidos do mundo é que as “tornam” o que elas são (tornam o que somos).

Há mundo, que mundo é esse? Como interpretar a situação fáctica, o modo de ser-detenta, enquanto desdobramento do modo de ser-no-mundo? Como se dá a individuação e se o viés da mesma seria diferente de uma antropologia? Em um primeiro momento, caberia propor que as mulheres detentas se dão conta da sua existência e que precisam zelar pelas suas vidas, pela vida do outro e pelas condições da vida, mesmo em um sentido mais básico, pois a inautenticidade também se articula ontologicamente. Em um segundo momento, - não implicando este uma sequência fixa, podendo inclusive ser negligenciado -, se reconhecem, se abrem na sua condição de ser seres-detentos para o cuidado autêntico, quando dizem, entre outros, “saúde da minha família”, “meu filho está estudando”, “não volto mais para cá” (SILVEIRA, 2017). Há outro sentido, sentido aberto pela precariedade do mundo, pela ausência da liberdade, pela precariedade do que lhes foi imposto, tendo em vista que sentido é tudo aquilo que se mantém, mesmo que ténue, em uma compreensibilidade

Todos os que são no modo de ser-no-mundo (*Dasein*), como o modo de ser-detenta, estão situados em um mundo concreto permeado por uma trama significativa, ou seja, uma situação hermenêutica. As generalizações que nos informam encobrem justamente o mundo, o horizonte das aberturas de sentidos dado histórica e espacialmente. Lidamos com ideias, representações e esquecemo-nos do aí, da relação situacional e acontecimental de mundo que somos. Os conhecimentos prévios, que são hermeneuticamente sedimentados, nos dão as indicações para compreensão da facticidade em nossas condições existenciais, como também permitem que possamos nos desprender deles para uma interrogação mais radical do sentido do ser. Os conceitos apresentam imagens universais/generalizáveis, os experimentos científicos apresentam indivíduos padronizados, deslocando as implicações mais próprias do nosso modo. O modo de ser da mulher detenta está aqui e agora, situado no mundo (como abertura) e suas implicações são fundamentais para recuperar a face original e inconfundível do ser humano, do nosso modo existencial e indeterminado de ser.

Explicitar a trama significativa presente em uma trajetória existencial pode ser um dos desdobramentos essenciais da pedagogia do ser-no-mundo, pois “[...] o processo de retomada das experiências e de interrogação por seu sentido permite ampliar a liberdade em relação às significações já sedimentadas no mundo, abrindo novas possibilidades de ser e reformulando o próprio mundo” (BRAGA; FARINHA, 2017, p.10). Mais radicalmente, pautar a pedagogia do ser-no-mundo pela indeterminação humana implica em se poder pensar a abertura para novas

possibilidades de ser como espaço capaz de promover as transformações e responsabilizar os indivíduos pela própria condição existencial, dada na sua relação com o mundo. E isso é possível porque o ser humano é o seu aí, sua abertura de mundo, na qual se lança tanto para a ação quanto para a descoberta. “[...] descobrir que se sustenta sempre a cada vez” (HEIDEGGER, 2006b, p. 238). Abertura desvelada em um empenho histórico-hermenêutico, não mais como um processo de se sair das sombras para atingir uma verdade fora do mundo sensível, histórico, concreto.

A investigação que realizaremos é de cunho analítico-reconstrutivo, desenvolvida pelo viés bibliográfico, em que se procura apresentar, a partir da analítica existencial heideggeriana, o desdobramento de um modo específico de ser-no-mundo e este como sendo emblemático para se pensar um novo recorte para a Educação. Para tanto, além da obra *Ser e Tempo* (1993) e demais textos heideggerianos referidos, interlocuções com outros autores que se ocupam de temas ou aspectos concernidos ao problema da presente pesquisa e da obra de Martin Heidegger. Embora apresentamos um modo singular de ser-no-mundo, que pauta a articulação entre o indivíduo humano e o mundo, as aproximações com as mulheres se darão com base em relatos e escritos presentes na obra *Entre Peles e Poesias* (SILVEIRA, 2017) e *The distressed body: rethinking illness, imprisonment, and healing* (LEDER, 2016), considerando, por meio de notas explicativas, dados e informações sobre a realidade da mulher apenada no Brasil. Também serão apresentadas três interlocuções que se mostraram oportunas à apresentação de outras tematizações sobre a condição humana, seja a partir de referências inóspitas ou aderentes ao escopo fenomenológico-existencial e que podem ser aproximadas da presente investigação: primeiro, uma incursão à teoria do desenvolvimento de Donald W. Winnicott naquilo que concerne ao modo de ser-detento, acompanhando as implicações do acolhimento do mundo e suas falhas, por meio da sua teoria do desenvolvimento; uma segunda interlocução se dará com o modo de ser-doente tendo em vista a amplitude de produções acadêmicas em que se aborda e relaciona a afinação própria da doença ao escopo existencial-fenomenológico; e uma terceira, em que se apresentam aproximações com a *Daseinsanalyse* tendo em vista as produções e trabalhos que descontroem a psicologia tradicional e recolocam a compreensão da psique humana pelo viés da analítica existencial. Assim, pensamos que o ser-no-mundo é indicativo de uma nova pedagogia que traz o mundo para a disponibilidade do encontro ou encontros pautados pela Educação, e o modo de ser-detento como um modo fundamental para se tematizar a escolha como possibilidade existencial do ser aberto no mundo compartilhado.

A tarefa é apresentar um novo paradigma para a Educação³, mas cuja centralidade está menos em um novo modo de ensinar, e mais na sua implicação com um novo olhar compreensivo sobre a condição humana e que ele, na sua base, seja indispensável para o habitar das salas de aulas, das relações professor-aluno, escola-família-mundo. Paradigma desdobrado com base em um recorte pedagógico suscitado da explicitação de uma nova concepção de “natureza” humana. Compreensão que acompanha um modo de ser, o modo de ser-detento justamente pela sua condição de ser um modo implicado pela crueza do que somos e podemos nos tornar a todo instante, pois a errância (HEIDEGGER, 1970) constitui o modo de ser-no-mundo e esfacela qualquer propensão para se tomar a existência humana como fechada em uma interioridade mental e/ou abertura comportamental respondente a um meio. Apresentamos não um paradigma para se dizer o que é ser professor ou ser aluno, mas como um novo olhar do fundo (base) sobre o qual e no qual nos tornamos o que somos. Nem aluno e nem professor, pois o modo de ser-detento é um modo *sui generis* para acompanhar o que se coloca como uma pedagogia do ser-no-mundo.

O modo de ser-detento é um modo de ser que expõe cruamente na nossa cara que somos seres no mundo abertos para possibilidades e que na iminência de fazermos nossas escolhas (dadas) podemos assumir autêntica ou inautenticamente o encontro com o nosso ser. As mulheres detentas respondem por um modo em que assumiram impropriamente suas possibilidades diante da vida, do seu sentido aberto por esta impessoalidade, ao mesmo tempo, fazem compreender que diante de situações de abandono, e a existência se coloca pela janela quadriculada da prisão, somos isso aí, seres no mundo e pronto. E podemos esperar muito na medida em que ser-aí, nessa finitude intransigente que nos acompanha e que geralmente é aplacada pela abertura da impessoalidade, nos permitamos para uma transcendência que é esta coletividade que resvala do impessoal e se entrega aberta pelas nervuras do mundo.

Acompanhar o modo de ser-detento nos abre para a compreensão de que tal modo não resulta de uma privação da razão, mas de uma abertura privativa (obliterada de possibilidades) em direção ao ser mais próprio, deslocado de uma mais genuína compreensão de que ser-no-mundo já é ser com os outros. Não há um modo de ser mais elevado ou absolutamente racional, incapaz de errar. Já somos errantes em direção ao nosso ser e aos demais, portanto, não se trata de uma escolha racional, mas de um antecipar-se em direção a si mesmo e já sendo em um mundo,

³ Podemos considerar que a Daseinspedagogia é um novo paradigma para a Educação, principalmente por apresentar-se a partir de um novo princípio pedagógico explicitado pela condição humana advinda do seu modo de ser-no-mundo. Modo que se desentranha da pendularidade do processo circunscrito pelo reiterado exercício de si que deve ser apresentado pela sua mais genuína disposição existencial.

compreender-se morando com outros, ou, antecipar-se em direção a si mesmo e já sendo em um mundo, compreender-se impropriamente, deixando-se conduzir pelos outros.

Para responder à proposta de uma pedagogia do ser-no-mundo a partir das implicações do modo de ser da mulher-detenta, explicitaremos, no Primeiro Capítulo, as estruturas ontológicas desdobradas por Martin Heidegger na sua analítica existencial (1993), procurando acompanhar suas implicações para a compreensão do modo de ser da mulher-detenta e o que seria uma nova perspectiva para se compreender a condição humana por meio da sua interioridade de mundo. Apresenta-se ainda uma aproximação com o ser no mundo doente e com ser-no-mundo inicial, procurando-se preparar a tematização do *Dasein* “incarnado”.

Considerando as dificuldades em se abordar modos de ser-no-mundo pelo viés da analítica existencial de *Ser e Tempo* (1993), como é o caso da mulher detenta, e a radicalidade do ser-no-mundo como respondente pela abertura ontologicamente originária do ente humano consigo, com o mundo e tudo o que existe, o Segundo Capítulo se inscreve como uma tentativa de reconhecer e tematizar, em Heidegger (1993), o *Dasein* “incarnado” tendo em vista a necessária e fundamental ancoragem na “qualificação” do ser-em. Para tanto, pretende-se reconstituir o caminho ao cuidado, ao cuidado autêntico e ao *Dasein* “incarnado”, percorrendo os parágrafos 41, 42, 72, 73, 74, 75 e 76 de *Ser e Tempo*. No mesmo, apresentam-se aspectos da obra *Seminários de Zollikon* (2001) e da Conferência *Construir, habitar e pensar* (2002).

No Terceiro e último Capítulo, procura-se explicitar as implicações desdobradas pelo acompanhamento de um modo específico de ser-no-mundo para a Educação, o modo de ser da mulher detenta, partindo-se da apresentação de aspectos que configurariam uma antropologia de base existencial em Heidegger (1993) para se chegar à pedagogia do ser-no-mundo, de onde se procura explicitar a *Daseinspedagogia*, que corresponde ao nexos ontológico a partir do qual é possível inscrever a condição humana também para o fazer educativo.

Pretende-se, a partir das implicações articuladas pela presente estrutura teórica, chegar-se ao conceito de uma pedagogia fundamental na obra heideggeriana, de modo especial, a partir da sua analítica existencial, que se desdobra como uma pedagogia do ser-no-mundo ou *Daseinspedagogia*, sendo que seus aspectos podem ser desnudados pelo acompanhamento de modos de ser lançados a partir da experiência da finitude, no caso, da mulher detenta. O entrecruzamento entre a analítica existencial e a finitude propriamente dita, desnuda um princípio formativo sobre o qual a condição humana adere e que pode ser orientado pedagogicamente para o encaço de si mesmo, enquanto exercício ininterrupto de si. Princípio que se desentranha da

condição pendular que é própria do modo humano de existir, e que pode ser reapropriado enquanto percurso daseinsanalítico.

1 A ANALÍTICA EXISTENCIAL DE *SER E TEMPO* E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A COMPREENSÃO DO MODO DE SER DA MULHER DETENTA

No presente capítulo procura-se explicitar as estruturas ontológicas desdobradas por Martin Heidegger na sua analítica existencial apresentada na obra *Ser e Tempo* (1993) com vistas a acompanhar as suas implicações para a compreensão do modo de ser da mulher-detenta. A presente tarefa se inscreve como tentativa de aproximar a radicalidade da condição humana explicitada pela sua estrutura existencial básica e fundamental, que é o modo de ser-no-mundo e as implicações do *Dasein*⁴ (ser-aí), que responde por este modo, ou seja, de uma maneira específica de ser-no-mundo e sua reverberação para a Educação. Para tanto, torna-se necessário explicitar o modo de ser-no-mundo e as estruturas existenciais ontologicamente articuladas, bem como uma nova perspectiva para se compreender a condição humana por meio da sua interioridade de mundo, resvalando à tradicional dicotomização entre dentro e fora (psíquico x mundo), ou sujeito e objeto. O capítulo apresenta ainda uma aproximação possível com o ser no mundo doente e com ser-no-mundo inicial, preparando a tematização do *Dasein* “incarnado”, que será tratado no capítulo seguinte, desdobrado pelo parágrafo 72 de *Ser e Tempo*, indispensável para se tratar de experiências de finitude.

1.1 Ser-no-mundo

No primeiro capítulo de *Ser e Tempo* (1993), Heidegger delimitará a temática nuclear do seu projeto que é a elaboração da questão do sentido do ser. O sentido do ser, para o filósofo, é o caminho que conduz a adequada colocação pelo seu questionamento, um situar na direção da sua definição. A compreensão que se tem de que algo vem a ser o “é”, é o que nos guia para a compreensão do seu próprio conceito. O sentido do ser foi deixado de lado pelas ontologias regionais, de acordo com Heidegger, e o que “num extremo esforço do pensamento, se arrancou aos fenômenos” foi trivializado no filosofar grego. (HEIDEGGER, 1993, I, p. 27). Além de trivializada, a questão do sentido do ser foi deixada de lado em troca de uma evidência meridiana.

⁴ Optamos por não traduzir o termo *Dasein*, exceto em certos contextos em que a expressão ser-aí se torna mais adequada para o que se deseja apresentar.

Todo mundo o empregava constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar. Assim o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico. (HEIDEGGER, 1993, I, p.27-28).

A resposta à pergunta pelo ser, diz Heidegger, permaneceu em uma tradição que a bem da verdade definiu o ente e não o ser do ente, mas isso, contudo, não suplanta a necessidade de se retomar a questão, pois “A impossibilidade de se definir o ser não dispensa a pergunta pelo seu sentido” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 29). Para tanto, Heidegger lançará mão de aspectos estruturais que pertencem a um questionamento, como o fato de que todo perguntar traz consigo uma indicação prévia daquilo que se deseja saber. “Todo questionamento é uma procura. Toda procura retira do procurado sua direção prévia. Questionar é procurar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é”. (HEIDEGGER, 1993, I, p. 30).

A indicação prévia daquilo que se procura tem consequências para a questão do ser, pois se perguntarmos pelo ser e isso já nos abre para a indicação do seu sentido, o seu sentido se encontra de alguma maneira disponível, não sendo, portanto, totalmente desconhecido. Pode-se até não se conseguir definir o que diz propriamente “ser”, mas na pergunta, aquele que pergunta já se mantém em uma prévia compreensão do ser. E é justamente desta prévia compreensão do ser que surge a questão do sentido do ser e a “tendência para o seu conceito” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 31).

Como o questionado é o ser, ser do ente que se mantém de alguma forma compreendido; que o perguntado é o sentido do ser, o que é compreendido quando se questiona o ser, e que ser é sempre relativo a um ente, a pergunta irá recair sobre os entes (HEIDEGGER, 1993, I, p. 32). Disso decorre que para se atingir o ser deste ente, é imprescindível que ele esteja dado como é em si mesmo e que a questão seja desdobrada por um modo adequado de acesso. E o ente privilegiado, aquele sobre o qual recai a possibilidade de questionar tudo aquilo que é, é o *Dasein* (HEIDEGGER, 1993, I, p. 33).⁵

O modo do questionar, próprio de um determinado ente, o *Dasein*, o mantém em uma prévia orientação do procurado (o ser), evidenciando que o sentido do ser é propriamente aquilo que se compreende, além do caráter de questionar que é próprio do *Dasein*. O primado ôntico se

⁵ De acordo com Dastur e Cabestan (2015, p. 35) a palavra *Dasein* surgiu na língua alemã no século XVIII como tradução para a palavra de origem latina *existentia*. Neste contexto, tem o sentido de o “ser aí” ou “estar aí” de algo, enquanto presença efetiva da sua factualidade, opondo-se à “quididade” ou essência. Heidegger irá designar com o termo *Dasein* apenas o existente humano e com um novo sentido “em que o acento não se põe mais no simples fato de ser aí, mas na relação intrínseca do homem com o ser, de modo que o homem pode ser compreendido como o “aí” ou “sítio” da compreensão de ser”.

refere ao fato de que para o existente humano a questão do ser vem em primeiro lugar, pois pelo fato de existir já abre o *Dasein* na situação de ter de responder pelo ser e o seu sentido. É a partir da sua existência, de cada existência, que o *Dasein* se decide. Na radicalização dessa tendência ontológica, ou seja, já estar aberto em uma compreensão de ser, em uma prévia compreensão de ser, que se mostra o caráter essencial do *Dasein* (HEIDEGGER, 1993, I, p.41).

A analítica do modo de ser próprio do existir humano, desdobrada pelo *Dasein*, ou ser-*aí*, precisa partir de um ponto seguro, segundo Heidegger, o que não significa partir de um modelo de existente humano, mas de um modo no qual e na maioria das vezes ele se mostra, de tal forma que é sobre a cotidianidade mediana que irá partir a analítica do modo de ser do existente que tem o modo do *Dasein*. A analítica existencial irá acompanhar o modo indeterminado, o da impessoalidade mediana, procurando liberar as estruturas básicas do modo de ser do *Dasein*.

O *Dasein* é o ente privilegiado sobre o qual é tematizada a analítica existencial⁶ de *Ser e Tempo* (1993) tendo em vista que neste ente o ser está sempre em jogo (HEIDEGGER, 1993, I, p. 77). O modo de ser próprio do *Dasein* evidencia-se no seu caráter de ter que ser o seu ser e, em existindo, assumir o seu próprio ser. A existência é o seu modo básico, a sua essência (compreendida como modo básico do existir humano), a sua determinação ontológica. Ontologicamente, o *Dasein* não tem propriedades, mas modos possíveis de ser. É sendo que o *Dasein* deixa ser o que ele é (HEIDEGGER, 1993, I, p. 78). É sendo que o *Dasein* compreende ser e se projeta em possibilidades.

Para Heidegger, de alguma maneira, sempre já se decidiu de que modo o *Dasein* é “sempre meu”, pois é em sendo, que o *Dasein* pode assumir ser autêntica ou inautenticamente. Pode escolher ser própria ou imprópria. Escolher ser própria ou imprópria não tem o peso de uma decisão moral ou de um maior ou menor grau de ser, mas são os dois modos básicos de ser do ente que é *Dasein*. A existência, condição básica do *Dasein*, irá constituir-se como o modo básico deste ente que com o ser relaciona-se e comporta-se. O ser é aquilo mesmo que está em jogo neste ente e como ser é sempre ser do *Dasein*, poderá escolher ser autêntica ou inautenticamente.

⁶ Conforme Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (2011), Heidegger empregará o sentido grego para *analysis* (resolução, dissolução), sendo que o sentido original foi encontrado em Homero, no segundo livro da *Odisseia*, referindo-se à estratégia adotada por Penélope. *Analysis* em sentido grego, aqui recuperado por Heidegger, significa o destecer de uma trama como ato de libertar alguém, soltar alguma coisa, evitando-se com isso aproximar o seu significado da sua noção moderna enquanto decomposição em elementos para se entender o funcionamento de algo. Portanto, refere-se à “dissolução do *Dasein* em seus fios estruturais existencialmente determinadas, sem que se possa pensar *aí* em dissolução do *Dasein* em suas propriedades categoriais previamente dadas” (FEIJOO, 2001, p. 59). Análise é o termo para se explicitar o modo de manuseio no qual se tece e destece a trama do próprio existir humano.

O percurso de Heidegger chegou, agora, ao seu contraponto radical, apresentando/chegando à constituição ontológica própria do *Dasein*, ao seu ponto de partida, o ser-no-mundo. Perspectiva corroborada pelo fato de que é no modo cotidiano do relacionar-se consigo mesmo e com os demais entes que se constituirá o terreno para a indicação do ser em geral. A noção da constituição ontológica do existente humano como ser-no-mundo irá açambarcar um novo horizonte para a compreensão da condição humana, deslocada da atitude racional (objetificante) para a prévia compreensão de ser.

Ser-no-mundo, solo fenomenal de onde partirá a analítica existencial de Heidegger, implica-se pela condição ontologicamente assegurada ao existente humano de que ao existir, compreende ser. Existência e mundo não podem ser separados ou justapostos (HEIDEGGER, 1993, I, p. 93). Como existencial, o “‘ser-junto’ ao mundo nunca indica um simplesmente dar-se em conjunto com coisas que ocorrem”, pois um “ente só pode tocar outro ente simplesmente dado dentro do mundo se, por natureza, tiver o modo do ser-em, se, com sua presença já se lhe houver sido descoberto um mundo” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 93).

O modo próprio de o *Dasein* existir no mundo, o ser-no-mundo, é o terreno para se visualizar o fenômeno do mundo. Constituição ontológica própria dos que são no modo do *Dasein*. Ser-em um mundo não tem o caráter de uma relação espacial, mas onde o ‘em’ deriva de *innan* – morar, habitar, deter-se, e o ‘na’ de estar familiarizado com ou cultivando algo, bem como o sentido de colo (HEIDEGGER, 1993, I, p. 92).

Pertence ao *Dasein*, portanto, o modo de ser-em um mundo; de estar familiarizado com, de deter-se a, em que a sua facticidade não corresponde a uma simples ocorrência no mundo, “de uma espécie qualquer de pedras” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 94), mas ao fato de ser sempre e a cada vez o que cada *Dasein* é. E esta facticidade, o desdobramento próprio de cada um dos que são *Dasein*, é visualizada pela disposição afetiva. São os sentimentos que “mostram” o que cada *Dasein* se projetou. Por oportuno, o campo da facticidade somente pode ser apreendido como problema tendo em vista desdobrar-se como possibilidade.

É pelo modo da ocupação, seu modo básico de relacionar-se com os entes no mundo, que o *Dasein* (ser-aí) identifica-se e se dá conta dos outros entes que não são como ele é. Mas esta abertura originária que permite ao *Dasein* ser desvelador em sua essência (enquanto possibilidade) se dá por ser portador do aí, desse fio que o liga ao mundo e também o torna dependente em seu si-mesmo do mundo. Encontrar-se afetado, ameaçado, desconfiado, triste ou desesperançado, revela ao *Dasein* a sua existência fáctica e o seu ser possível.

Ocupar-se com algo, em algo, no mundo, esclarece Heidegger, pode também determinar modos deficientes de ocupação, como se omitir, renunciar, descuidar, bem como se preocupar com algo ou alguém, temer na condição de mundo. A ocupação é o modo básico, pressuposto pela analítica existencial, de ser-em um mundo, significando ocupar-se com entes (que não no modo do *Dasein*); a preocupação refere-se ao modo básico de se empenhar com os outros (dos que são no modo de *Dasein*). Ser no modo da preocupação é tornar-se acessível, portanto, como cuidado, entendido como a constituição ontológica do *Dasein*, ser mundo, que o seu ser no mundo pode dar-se como ocupação (HEIDEGGER, 1993, I, p. 95). Dentro do mundo, os entes que não são no modo do *Dasein* vêm ao encontro e somente são acessíveis porque o *Dasein* é no modo do ser-em.

O mundo circundante descoberto pelo *Dasein* não apenas torna visível o instrumento como o contexto da obra. É o próprio mundo que se anuncia nesta circunvisão, não havendo separação entre sujeito e objeto. E, assim, o *Dasein* que deixa e faz “ser” o ser dos entes, liberados em uma totalidade de remissões, acaba liberando o seu próprio ser como ser-no-mundo. “Convém essencialmente ao *Dasein* o modo de ser-no-mundo, a compreensão de ser-no-mundo pertence ao acervo essencial de sua compreensão de ser” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 130). Vale o mesmo à compreensão de mundo, pois a liberação da perspectiva em que se abrem os entes intramundanos, equivale à compreensão do mundo com a qual *Dasein* já sempre está em relação.

Mundo, portanto, é um a priori, pois permite o aparecimento do conjunto de relações de conformidade presentes em cada instrumento, sendo a totalidade das relações de remissão referidas ao *Dasein*, e a totalidade de relações de significância que dão identidade aos instrumentos. E se o mundo já está dado, enquanto totalidade de relações de remissão, e é a condição que permite o aparecimento dos entes instrumentais, então ele mesmo deve encontrar-se em um desvelamento. Desvelamento que Heidegger chamará abertura.

A abertura responde pela compreensão de mundo em que o *Dasein*, enquanto ente, já tem na relação com o que vem ao encontro, tendo em vista que ao *Dasein* pertence uma compreensão de ser e “se convém essencialmente ao *Dasein* o modo de ser-no-mundo, é que a compreensão pertence ao acervo essencial de sua compreensão de ser” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 130). O *Dasein* está originariamente familiarizado com o contexto no qual ele mesmo se compreende, não exigindo, necessariamente, como aponta Heidegger (HEIDEGGER, 1993, I, p. 131) uma “transferência teórica das remissões que constituem o mundo como mundo”.

Na familiaridade com o mundo, constitutiva do *Dasein*, funda-se a possibilidade de uma interpretação ontológico-existencial explícita dessas remissões. Tal possibilidade pode ser apreendida expressamente quando o próprio *Dasein* assume a tarefa de interpretar originariamente o seu ser e suas possibilidades ou até o sentido do ser em geral. (HEIDEGGER, 1993, I, p. 131/132).

A abertura de mundo não é uma abertura onde se coadunam visões e perspectivas de objetos, mas uma totalidade de relações de referência no interior das quais o *Dasein* se compreende (HEIDEGGER, 1993, I, p. 131). O *Dasein* está referido, remetido aos instrumentos e compreende o seu próprio ser em uma abertura originária de mundo, compreende-se como ser-no-mundo. O mundo encontra-se aberto, sendo o horizonte que permite o encontro com os entes instrumentais e com os entes que são no modo do *Dasein*.

O *Dasein*, a sua existência, é fundamentalmente uma abertura de mundo e de outros. É a partir da abertura que se mostra como o *Dasein* se compreende, e possuir compreensão significa possuir a condição de desvelamento, embora que na maioria das vezes tal compreensão seja desenvolvida de forma inautêntica, pois nos diferentes elementos que constituem o ser-no-mundo, evidencia-se a tendência do *Dasein* em ser de maneira impessoal, a compreender-se a partir da totalidade de instrumentos que constituem seu operar cotidiano.

Em uma análise mais básica e primordial, o *Dasein* é o ente lançado no mundo e que por ser jogado no mundo, tem nesta sua condição e possibilidade, podendo tal condição assumir implicações autênticas, tonalizadas pela afinação existencial (sentimentos/disposição de ânimo), deixando de esquivar-se, ou perde-se na impessoalidade cotidiana.

Partindo de tais implicações, o ser-aí jamais experimenta uma esfera interior para depois sair de si e vivenciar o mundo. Mundo não pode ser entendido como uma espécie de estímulos que adentram o interior do ser humano por intermédio da percepção.

O ser-no-mundo é em si mesmo o “aí” do *Dasein*. O que significa este “aí” do *Dasein*? Não é algo espacial, mas a condição de abertura que caracteriza exclusivamente o *Dasein*⁷. Ser abertura significa ser dotado de mundo, ser dotado da capacidade de descobrir outros entes subsistentes, outros que são no modo do *Dasein*, e ser aberto para si mesmo, pois ser-no-mundo é ser-junto-com (convivência) e estar sempre de alguma forma para si mesmo.

Mundo, para Heidegger, não é, portanto, uma determinação de um ente que o *Dasein* não é; mundo é uma determinação do próprio *Dasein*, do seu ser-no-mundo. “Do ponto de vista

⁷ No seminário que realizou em colaboração com Eugen Fink, durante o inverno de 1966-1967, Heidegger explicitou, mais uma vez, que a tradução adequada para *Dasein* é ser-o-aí, pois somente assim conservaria o seu sentido radical do ser aberto ao ser do homem; ser desvelamento, ser abertura. Conservamos ser-aí com o sentido dado por Heidegger. (DASTUR; CABESTAN, 2015, p. 36).

ontológico, ‘mundo’ não é a determinação de um ente que o *Dasein* em sua essência não é. ‘Mundo’ é um caráter do próprio *Dasein*” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 105). E o mundo mais próximo do *Dasein* é o mundo circundante; próximo porque diz respeito à proximidade mais elementar e básica, em relação a algo que o *Dasein* está fazendo, ocasionando a abertura do ser dos entes instrumentais, deixando e fazendo ‘ser’ os entes desse modo de ser.

Deixar e fazer ‘ser’ previamente não diz levar pela primeira vez algo a seu ser e produzi-lo, mas descobrir, em sua manualidade, o que já ‘é’ e, assim, deixar e fazer vir ao encontro o ente desse modo de ser. (HEIDEGGER, 1993, I, p.129).

Por conta disso, o *Dasein* que deixa e faz “ser” o ser dos entes, liberados em uma totalidade de remissões, acaba liberando o seu próprio ser como ser-no-mundo. O mundo do *Dasein* libera entes que não apenas se distinguem dos instrumentos, como “de acordo com o seu modo de ser *Dasein*, são e estão no mundo em que vêm ao encontro segundo o modo de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 169). Essa caracterização não provém de um isolamento do “eu” (HEIDEGGER, 1993, p. 169), mas no fato do mundo ser compartilhado com outros. “O ser-em é ser-com os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é *Mitdasein* (ser-aí-com)” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 170).

O mundo encontra-se aberto na medida em que é o horizonte que permite o encontro com entes que também são no modo do *Dasein*, e abrir significa uma totalidade de relações de referência no interior das quais o *Dasein* se compreende. O *Dasein*, de algum modo, se compreende dentro do universo das relações de remissão vividas por ele. Este estar referido, remetido aos instrumentos, é uma forma de compreensão. E assim, o mundo é o contexto em que, na compreensão referencial, se deixa e se faz encontrar o *Dasein*, ou seja, o ente que possui o caráter de conformidade. É o *Dasein* que torna possível que os entes que não são no seu modo, se apresentem no seu ‘aí’, na sua condição de mundo.

O que se constitui essencialmente pelo ser-no-mundo é sempre em si mesmo o “aí” do seu *Da-sein*, remetendo ao “aqui” e “lá”, ou seja, “O ‘aqui’ de um ‘eu-aqui’ sempre se compreende a partir de um ‘lá’ à mão, no sentido de um ser que se distancia e se direciona numa ocupação” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 186). A espacialidade do *Dasein* já está fundada no seu ser-no-mundo. O *Dasein* traz o caráter de não ser fechado, mas ser abertura essencial (HEIDEGGER, 1993, I, p. 186), pois é por meio dessa abertura essencial que o *Dasein* “está junto ao *Dasein* do mundo” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 186) e também se faz enquanto *Dasein*, enquanto presença [*Dasein*] para si mesmo.

Ser “esclarecido” significa: estar em si mesmo iluminado como ser-no-mundo, não através de outro ente, mas, de tal maneira, que ele mesmo seja a claridade. É para um ente existencialmente iluminado desse modo que um ser simplesmente dado faz-se acessível na luz e inacessível no escuro. O *Dasein* sempre traz consigo o seu *da* (aí), e, desprovido dele, ele não apenas deixa de ser de fato, como deixa de ser o ente dessa essência. O *Dasein* é sua abertura. (HEIDEGGER, 1993, I, p. 187).

E a disposição afetiva, ao lado da compreensão, é um dos modos constitutivos de ser do “aí” do *Dasein*, pois na disposição o *Dasein* “já se colocou sempre diante de si mesmo e já sempre se encontrou, não como percepção, mas como um dispor-se no humor, nos seus *estados de ânimo*” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 189-190, grifo nosso). Na medida em que o *Dasein* se entrega à responsabilidade pelo próprio ser, tem que ser o seu ser, também se entrega à responsabilidade de já se ter encontrado. Encontro não como procura direta, mas como fuga, pois o estado de ânimo não realiza uma abertura no sentido de uma observação, mas enquanto enviar e desviar (HEIDEGGER, 1993, I, p. 190).

A disposição está bem longe de um estado de alma e ou “de uma apreensão reflexiva abrangente que toda reflexão imanente só pode se deparar com “vivências” porque o “aí” já se abriu na disposição” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 191). É tão pouco trabalhada pela reflexão, ressalta Heidegger, que faz com que o *Dasein* se precipite para o mundo. Não vem nem de fora e nem de dentro, “mas cresce a partir de si mesmo como modo de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 191).

Na analítica existencial, o ser-no-mundo não é compreendido como uma mera instanciação do “animal racional”, ser humano não significa pertencer a um exemplar de uma espécie dotada de razão, e, que, portanto, seria apenas um exemplar vivo desta, mas um ser humano tomado na sua vida concreta, na sua condição de mundo. E o papel ontológico dos estados de ânimo (sentimentos/afinação) diz que o encontro com entes é possível porque o *Dasein* já está aberto ao ente em sua totalidade e são os sentimentos que situam o *Dasein* na sua condição fática no mundo, permitindo que o *Dasein* seja afetado pelos outros, pelas coisas.

O ser-aí é sempre outro a cada vez, aberto na sua condição e possibilidade. O ser-aí é um estar junto aos entes, aqui e acolá. O limite do corpo não é a epiderme, pois embora o *Dasein* possa ser visto fazendo algo em determinado momento e espaço, poderá ele estar lembrando-se de coisas, remetendo-se a outros espaços e lugares.⁸

⁸ Na obra Seminários de Zollikon (HEIDEGGER, 2001) encontramos elementos importantes para o ser-no-mundo, pois não há um corporar do ser-aí porque há um corpo material, mas o ser-aí é também um corporar uma vez que é fundamentado no perceptivo estar-relacionado com aquilo que se fala. (HEIDEGGER, 2001). Nessa interpelação, já estamos sempre orientados para acontecimentos que se nos revelam. Somente graças a tal orientação essencial do nosso ser-aí podemos diferenciar, por exemplo, a frente do verso, o alto do baixo, o esquerdo do direito. Por sermos

Decorre da caracterização do modo de ser no mundo cotidiano, que é constitutivo do *Dasein*, o ser-no-mundo, o ser-com e o quem da cotidianidade, respondente pelo traço fundamental do ser-aí como ser-junto-com-o-mundo e com os outros de uma maneira mediana, pois pelo fato do *Dasein* já estar sempre junto com o mundo, a compreensão se torna um modo de ser que surge a partir da ocupação, do operar com os instrumentos, enquanto o mundo o que torna possível o aparecimento dos entes, devendo estar de alguma forma desvelado. Até aqui, contudo, não sabemos como se dá esta compreensão presente no *Dasein*, como se abre para o mundo, sendo necessário explicitar como se dá o estar-junto com algo.

1.2 A disposição afetiva⁹ prepara a exposição do ser-no-mundo para o fim

O ser-junto-com-o-mundo é o aí do *Dasein*, e como já explicitado, esta relação não é espacial, mas se dá como abertura. Ser abertura significa ser dotado de mundo, desse fio que liga o *Dasein* ao mundo e a tudo o que há. E é a partir da abertura que se mostra como o *Dasein* se compreende, pois somente esse ente pode tornar-se a si mesmo acessível. Como também já salientado, há uma tendência do *Dasein* se possibilitar pelo modo inautêntico, pelo impessoal, da compreensão mediana do operar cotidiano.

Na medida em que a abertura não é espacial, pela tematização heideggeriana, mas compreensiva de mundo, surgente desse solo ontológico no qual eclode o aí do modo de ser próprio do *Dasein*, ela é entregue por uma afecção existencial, por uma disposição afetiva, cabendo examinar a disposição na qual o *Dasein* deixa mostrar o seu modo possibilitado. A disposição afetiva mostra como o *Dasein* está conduzindo o seu ser para o seu aí, entregando-o na sua facticidade, ou seja, em cada uma das suas ocasiões no mundo.

Ontologicamente, a disposição afetiva, por meio dos seus diferentes estados de ânimo, tem o poder de desvelar a facticidade do *Dasein*.

Facticidade não é a fatualidade do factum brutum de um ser simplesmente dado, mas um caráter ontológico do *Dasein* assumido na existência, embora desde o início, reprimido. O fato da facticidade jamais pode ser encontrado numa intuição. (HEIDEGGER, 1993, I, p.189).

orientados para algo que nos fala podemos na verdade ter um corpo, ou melhor, sermos corporais. “Não, porém, somos primeiramente corporais tendo, conseqüentemente, a partir disso uma frente, um atrás, etc. Apenas não podemos confundir nosso ser-corporal existencial com a materialidade-corpórea de um objeto inanimado simplesmente presente.” (HEIDEGGER, 2001, p. 245).

⁹ A tradução utilizada para *Befindlichkeit* será disposição afetiva.

Na disposição afetiva, o *Dasein* se encontra no seu aí, naquilo que se projeta, embora sempre em possibilidades. E a compreensão que está na base da disposição afetiva é mais originária do que a racional, ou mesmo quando está em jogo um mau humor, pois o mau humor, nos diz Heidegger, é abalado pela cotidianidade mediana e mostra-se como peso. Interessa, portanto, os sentimentos do ponto de vista daquilo que revelam.

Deve-se destacar, por oportuno, que a disposição afetiva, que desvela o modo como o *Dasein* se encontra e se torna, não tem o caráter de entregar um modo de ser fechado, ensimesmado, ou mesmo determinado no seu destino, pois o *Dasein* é possibilidade e compreende-se em possibilidades. O que está em jogo é o tipo de abertura ocasionada pelos sentimentos, pela disposição afetiva.

Na sua condição ontológica, três aspectos se evidenciam: seu caráter descobridor, o que desvela e o modo como desvela. Assim, pelo primeiro aspecto, evidencia-se a função de abertura do próprio *Dasein* como ser-no-mundo, condição negligenciada pela tradição. O caráter desvelador da disposição afetiva não significa um pôr-se à procura de algo, mas em um enviar-se e desviar-se.

Mesmo que o *Dasein* estivesse “seguro” na fé do seu “destino” (*Wohin*) ou pretendesse saber a sua proveniência mediante um esclarecimento racional, nada disso diminuiria o seguinte fenômeno: o humor coloca o *Dasein* diante do fato do seu “aí” que, como tal, se lhe impõe como enigma inexorável. (HEIDEGGER, 1993, I, p. 190).

No segundo aspecto, evidencia-se o *Dasein* na sua condição enquanto um ser de possibilidades, de estar junto a entes, lidando. Desvela, portanto, o ser-no-mundo em sua totalidade, tornando possível um direcionar-se. Além da abertura do estar-lançado e da abertura do ser-no-mundo em sua totalidade, Heidegger ressalta que a disposição afetiva revela a capacidade que o *Dasein* tem de ser afetado pelo mundo. E isso tem uma implicação fundamental, pois pela disposição afetiva, o mundo não se mostra como estranho, distante ou meramente objetivo. Pode-se dizer que o *Dasein* é atingido pelas coisas do mundo em uma profundidade que somente é possível tendo em vista sua determinação existencial ontológica. “Na disposição afetiva subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 192). A disposição afetiva expressa o que poderíamos chamar de mobilidade histórica do próprio ser, ou seja, as diversas aberturas do seu acontecimento.

Os sentimentos assumem um caráter revelador de mundo em *Ser e Tempo*, a partir da sua interpretação ontológica e esta deve oferecer ao próprio *Dasein* a possibilidade de uma abertura

originária para interpretar a si mesmo. O *Dasein* é atravessado por humores que desvelam outros e entes subsistentes. E entre os estados de ânimo, a angústia¹⁰ assume papel fundamental, pois entrega a facticidade do próprio *Dasein*, o entrega a existência a qual está preocupado, a existência pela qual deve responsabilizar-se ou mesmo esquivar-se. A angústia, enquanto disposição afetiva fundamental, torna possível a conquista da “experiência de algo que o mundo, com seus mil sentidos e significados sedimentados, tende a encobrir” (FEIJOO, 2001, p. 45). É justamente quando o *Dasein* se lança desprovido da falta dos apoios sedimentados, quando há um esvaziamento por completo dos sentidos do mundo, que ele se vê confrontado com o seu próprio ser, em meio a uma indiferença radical, a uma experiência do nada de sentido, “que se abre a possibilidade de uma escuta à articulação de sentido que nasce da aparição da negatividade” (FEIJOO, 2001, p. 45).

Na angústia as coisas escapam e o *Dasein* fica flutuando em um puro vazio de todo o ente; em meio ao nada aberto pela angústia, o *Dasein* se abre para o próprio ser. No enalço das possibilidades que se apresentam à angústia, desvela-se um fio que liga o *Dasein* a um encontrar-se não familiarizado com a publicidade própria do impessoal e desviando-se da ocupação. “A angústia, ao contrário, retira o *Dasein* de seu empenho decadente no ‘mundo’. Rompe a familiaridade cotidiana.” (HEIDEGGER, 1993, I, p.253).

A possibilidade da escuta à articulação dos sentidos próprios da negatividade, dessa ausência dos sentidos do mundo, condição na qual na maioria das vezes o *Dasein* se encontra, oferece ao ser-aí implicado angustiadamente, reivindicar-se a si mesmo. Torna possível ao *Dasein* despertar para a diferença ontológica, diferença que tem sido constantemente encoberta pela tradição do pensamento ocidental e os liames dos seus desdobramentos, pois na medida em que o *Dasein* se lança constantemente às ocupações cotidianas e implicado pelos sentidos do mundo, deixa de se compreender pela indeterminação e vulnerabilidade próprias do seu modo de ser.

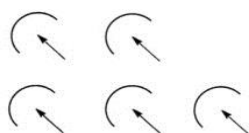
A diferença ontológica irá se constituir como a compreensão de que o ente somente pode ser pensado a partir do ser, do aberto por onde ele se apresenta. Por conta disso, é o modo de ser do ser humano, enquanto ser-aí no mundo, *Dasein*, o ente capaz de dizer o que é o ente por meio da compreensão de ser. O modo de ser do ser humano tende para o nada, para sua inexorável

¹⁰ No parágrafo 30 de *Ser e Tempo*, Heidegger tematiza a disposição afetiva do temor, introduzindo as indicações que aparecerão mais tarde no parágrafo 40 com a angústia. Aristóteles abordou o temor no Capítulo 5 da *Retórica* (ARISTÓTELES, 194, 334-341), também reconhecendo a sua condição de abertura no que se refere à correlação entre práxis e deliberação. Se em certo sentido Aristóteles parecia vincular disposição afetiva e compreensão de ser, por outro, via esta como algo exterior, servindo de artifício para a retórica. A morte, tão temida, era tida como uma espécie de temor que pode ser ultrapassado e transformado em algo “positivo”. O temor, para Aristóteles, é algo exterior, sem correlação com a prévia compreensão de ser.

condição de ser-para-a-morte. O ser do ser humano se dá no acontecer de sua existência, em relação com o mundo, mediado pelo tempo. O ser humano, o *Dasein*, não é catalogável, pois quando se pensa atingir o que poderia ser sua essência, o ser-ele-mesmo, já não está mais lá onde pensou estar. A alternativa que lhe resta é completar-se a si mesmo nas relações acontecentes no mundo e dentro de um horizonte de tempo, embora permaneça como uma espécie de promessa em relação a si mesmo. Mas é justamente o seu caráter de inacabado que o condena a ser livre na medida em que o nada se coloca antes e no final da sua própria existência.

Heidegger dará conta dessa diferença em um esboço gráfico do *Dasein* por ocasião da realização do primeiro encontro dos *Seminários de Zollikon*, 1959-1970 (HEIDEGGER, 2001), em que procura demonstrar que o fundamento do existir humano não pode ser comparado a de um objeto simplesmente presente, em um determinado lugar e encerrado em si mesmo, pois as representações encapsuladas e objetivantes de uma psique ou de um sujeito devem desaparecer em favor da consideração do existir humano como *Dasein*. Existir ao modo do ser-aí significa manter a “abertura de uma região, fundada no poder-apreender as significações daquilo que se dá e que se lhe entrega a partir de sua claridade” (LOPARIC, 2001, p. 104).

Figura 1. *Dasein*: modo de ser do ente humano, ser-no-mundo, lançado, aberto, descrito por Heidegger



Fonte: Esboço gráfico do *Dasein* registrado no primeiro Seminário, 1959. (Seminários de Zollikon, 2001, p. 33).

E é a angústia que oferece ao *Dasein* a possibilidade de despertar para a diferença ontológica, para a impossibilidade de reduzir o ser ao ente, ou seja, de compreender-se em meio à tendência a restringir a abertura mais própria, procurando escapar da nadaidade desse desamparo próprio da sua condição indeterminada e vulnerável e, por consequência, do poder-ser.

A angústia possibilita ao *Dasein* deixar de se sentir em casa, pois ela o abandona ao nada e ao lugar algum (HEIDEGGER, 1993, I, p. 250). O mundo circundante próprio da ocupação perde sua total significância, recaindo sobre o próprio ser-no-mundo. É da tranquilidade, que garante a estabilidade cotidiana, que a angústia retira o *Dasein*. A ‘estranheza’ indica, também,

que na angústia se está ‘estranho’ (HEIDEGGER, 1993, I, p. 252), estranho ao fato da inautenticidade, do sentir-se desviado da sua singularidade existencial. É na angústia que o *Dasein* se encontra naquilo mesmo que se possibilitou e o mundo naquilo mesmo que se projetou. O *Dasein* é trazido para a coincidência de si mesmo.

Aquilo com que a angústia se angustia é o nada que se não se revela ‘em parte alguma’. Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em parte alguma intramundanos significa que a angústia se angustia com o mundo como tal. (HEIDEGGER, 1993, I, p.250).

A totalidade estrutural do *Dasein* é aberta pelo sentimento da angústia, como se aludiu, com ela o *Dasein* coincide consigo mesmo no mundo. A angústia abre o *Dasein* em sua totalidade, podendo escolher ganhar-se ou perder-se. “O humor já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade e só assim torna possível um direcionar-se para...” (HEIDEGGER, 1993, I, p.191). Os sentimentos, interpretados pela capacidade ontológica de abertura, não remetem, primeiramente, a algo psíquico, tonalizando coisas e pessoas, mas enquanto abertura originária de mundo, onde outros e demais entes aparecem.

A abertura ocasionada pela disposição afetiva não apenas caracteriza o *Dasein*, como empresta uma importância metodológica fundamental para a analítica existencial. Longe de implicar um abandono à ciência, “[...] não deve ser confundida com a tentativa de abandonar onticamente a ciência ao ‘sentimento’” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 193), implica um tipo específico de abertura em que o todo do *Dasein* é entregue, bem como o próprio ser-no-mundo, singularizando o ser-aí na sua possibilidade existencial. E é por singularizar o *Dasein* no seu próprio ser-no-mundo, referido a outros e relações, que ele poderá escolher ser autêntica ou inautenticamente.

O *Dasein* não é retirado do mundo, mundo é a constituição ontológica do ente humano, no fundo ela arrasta o *Dasein* para ser aquilo que sempre é e o entrega à responsabilidade pelo seu próprio ser.

Na angústia, essas possibilidades fundamentais do *Dasein*, que é sempre meu, mostram-se como elas são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, de início e na maior parte das vezes, o *Dasein* se atém. (HEIDEGGER, 1993, I, p. 255).

A abertura proporcionada pela disposição afetiva fundamental da angústia é própria do *Dasein* e surge como um clamor que provém do ente mesmo que o *Dasein* é (HEIDEGGER, 1993, II, p. 65). “Só o clamor sintonizado pela angústia possibilita que o *Dasein* se projete para o seu poder-ser mais próprio” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 63). A angústia poderá implicar o *Dasein* para

ouvir o clamor do seu poder-ser mais próprio, suspendendo as prescrições do impessoal e o singular se pronunciar como possível, como poderá implicar o retorno ao ritmo cotidiano, mesmo que iludido quanto à possibilidade de determinação e controle.

A partir da interpretação do todo do ser do *Dasein*, da singularidade conquistada pela disposição afetiva, especialmente pelo sentimento da angústia, que a questão da morte (fim – finitude) aparece como originária ao modo do ser-no-mundo, na medida em que ela também se desentranha como a impossibilidade mesma da existência e pertencente ao “nexo originário” que permite ao *Dasein* se compreender na extrema possibilidade da sua impossibilidade.

O projeto de Heidegger, em *Ser e Tempo*, é responder pelo sentido do ser em geral, radicalizando o seu projeto ontológico que visa responder pelo seu propósito. Surge, neste sentido, a tematização do *Dasein*, pois a compreensão do ser em geral pertence à constituição fundamental do modo de ser deste ente em específico. Para tanto, se tornou fundamental analisar as estruturas existenciais fundamentais do *Dasein*, ou seja, o ente que tem acesso ao ser em geral. Na primeira parte da obra, Heidegger interpretou as estruturas fundamentais do *Dasein*, seus modos básicos de existir na condição de ser-no-mundo e alcançou a totalidade do ser do *Dasein*. E é justamente por poder compreender-se em sua totalidade, que a questão da morte-finitude, se abre como originária e fundamental, pois “Quanto mais se compreender e desentranhar essa possibilidade, tanto mais puramente a compreensão penetra na possibilidade como a possibilidade da impossibilidade da existência” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 46).

A impossibilidade existencial não propicia nada para ser realizado pelo *Dasein* e nem pode ser vivida como uma experiência real, mas o fato de o *Dasein* ser um ser-para-a-morte, um ser para o fim, lança-o na compreensão de que ela não é apenas mais uma possibilidade, mas a possibilidade mais própria. A interpretação não é ôntica, mas de cunho ontológico, pelo fato de o *Dasein* ser um ser-para-a-morte. “No morrer evidencia-se que, ontologicamente, a morte se constitui pela existência e por ser, cada vez minha” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 20).

O que está em jogo é “[...] buscar no próprio *Dasein* o sentido existencial de seu chegar-ao-fim e mostrar que esse ‘findar’ pode constituir o ser desse ente que existe” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 22). Assim, embora a morte seja concreta e pode ser compreendida pelo compartilhar mundo próprio dos que são no modo do *Dasein*, não é esta a condição que a analítica se lança a acompanhar, mas as implicações ontológicas desse “ainda não”, na possibilidade de ser ou não-ser. “A questão não diz respeito à apreensão do ainda não, característico do *Dasein*, e sim a seu possível ser e não-ser. O *Dasein* deve em si mesmo, devir que ele ainda não é, ou seja, deve ser” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 24).

A finitude (ser para o fim) não permite ôntica e ontologicamente a realização do *Dasein* no mundo, mas permite que cada um dos que são no modo do *Dasein* se compreendam a partir da sua própria singularidade existencial, assumindo ou não as possibilidades que lhes são próprias. Onticamente, aquele que morre não pode voltar sobre os próprios passos e experienciar morrer; ontologicamente, a morte é uma possibilidade extrema de impossibilidade, mas que de alguma forma permite aos entes humanos se compreenderem na sua totalidade.

A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta do *Dasein*. Desse modo, a morte desentranha-se como a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável. Como tal é ela um impendente privilegiado. (HEIDEGGER, 1993, II, p. 32).

Não há uma identidade que diz que o *Dasein* é isto, ou aquilo, mas uma constante constatação do si mesmo lançado no mundo com outros e podendo escolher ser si mesmo. É na radicalização da sua finitude que ele pode se compreender na sua totalidade e a totalidade na qual está inserido, sem confundir-se ou esquivar-se do que poderá ser. As escolhas do *Dasein* ganham sentido, quando as demais escolhas ganham projeção como projeções de outros e de mundo. Caso contrário, a significatividade ficaria comprometida por uma envolvimento impessoal, cujas ações, padrões, não seriam compreendidos pelos que são *Dasein*.

Se levantarmos mais a questão acerca da condição de possibilidade da compreensão de ser, que pertence à lida com o ente que vem ao encontro, estaremos perguntando de início sobre a condição de possibilidade do ser-no-mundo em geral, que se baseia na temporalidade. Somente a partir da temporalidade do ser-no-mundo compreenderemos como é que o ser-no-mundo enquanto tal já é compreensão de ser. O ente que vem mais imediatamente ao nosso encontro, o ente com o qual temos de lidar, possui a constituição ontológica do utensílio. Esse ente não está simplesmente presente à vista [*Vorhandenheit*], mas, de acordo com seu caráter de utensílio, ele pertence a um contexto utensiliário, no interior do qual ele possui a sua função utensiliária específica, que constitui primariamente o seu ser. Utensílio, tomado nesse sentido ontológico, não é apenas um utensílio para a escrita (um lápis) e para a costura (uma agulha), por exemplo, mas tudo aquilo de que fazemos uso na vida doméstica tanto quanto na esfera pública. Utensílio neste sentido amplo são também pontes, ruas, instalações de iluminação, etc. O todo desse ente é por nós denominado o à mão [*Zuhandenheit*]. Nesse caso, não é essencial saber se o à mão se encontra ou não na mais imediata proximidade, mas apenas que ele está à mão no e para o uso cotidiano, que, visto inversamente, o ser-aí sempre está de alguma maneira harmonizado em seu ser-no-mundo fático com esse ente, de tal forma que ele compreende esse ente como sua própria obra. No uso do utensílio, porém, o ser-aí já é sempre a cada vez o ser com os outros, sendo que é completamente indiferente se um outro se acha faticamente presente ou não. (HEIDEGGER, 2012, p.422).

A finitude não determina o ser do *Dasein* em uma corporidade existencial, ela permite que este ente, que é *Dasein*, transite nas suas próprias possibilidades, reconhecendo-se e podendo se

aceitar como é. Transcende a sua condição de mundo e isto é obra da finitude, voltando sobre o mundo sem deixar de ser sua facticidade.

Somente a decisão de si mesmo coloca o *Dasein* na possibilidade de, sendo com outros, se deixar 'ser' em seu poder-ser mais próprio e, juntamente com este, abrir a preocupação que libera numa antecipação. (HEIDEGGER, 1993, II, p. 88).

O *Dasein* pode decidir-se pela morte porque já escolheu viver assim, de tal maneira que não é primeiro a morte e depois o ser do *Dasein*. São modos que não se separam e cuja antecedência ou primazia somente pode ser compreendida pelo *Dasein* que se compreende autenticamente. A antecipação da morte torna possível a compreensão e é em se sabendo finito, como um modo de ser que acaba, que o *Dasein* é capaz de compreender-se como abertura temporal e de restabelecer sua relação com os outros e o mundo desimpedido da impessoalidade. O *Dasein* sai da sua impessoalidade, do campo da alienação, e passa a compreender o mundo e os outros como a ele mesmo. Resvala da sintonia generalizadora da padronização e cai na incômoda presença com outros e mundo, também, com a incômoda certeza da morte.

A preocupação tem assim o caráter de reciprocidade, pois é liberada no contexto de que *Dasein* e outros convivem no sentido mais autêntico de abertura. A disposição afetiva mostra que estamos submetidos ao mundo e que aí encontramos significados para nós mesmos. Há uma compreensão que está ligada ao mundo.

Compreender implicará em uma prática, em um "eu" sei como realizar algo dentro de um contexto de possibilidades existenciais. Cada interpretação se baseia nas estruturas da compreensão e revela algo sobre cada aspecto da existência do mundo do *Dasein*. Há uma projeção partilhada de respostas e sentimentos diante de situações determinadas, em cujas projeções se apresentam condicionamentos que extrapolam o plano pessoal e ganham a conjuntura de um contexto geral, plural. Por mais impessoais que sejam as relações e as determinações que definem papéis, o *Dasein* sempre se reconhece como ele mesmo realizando algo ou deixando de fazer algo.

A partir da abertura que se mostra como o *Dasein* se compreende e somente ele pode tornar-se acessível a si mesmo. A condição de ser-aí o coloca frente a sua própria situação que é ter-que-ser-no-mundo e diz como o *Dasein* está frente ao mundo, sendo que a disposição afetiva é que torna possível ao *Dasein* saber como ele está.

O ser-aí é solicitado e respondente a um mundo (JOSQUILBERG, 2013), dotado de mundo, agindo. O *Dasein*, ser-aí, está projetado para fora, não sendo, portanto, um ente cerrado

em si mesmo ou que possuísse o mundo como um estímulo e o internalizasse para dentro de si. Ser-aí, no mundo, significa estar lançado para fora de si mesmo.

Ser-no-mundo significa que o ser-aí, direcionado pela circunvisão, pode perder-se e ser absorvido na familiaridade pelo ente que vem ao seu encontro por meio da instrumentalidade (JOSQUILBERG, 2013), como dispor-se propriamente em meios às próprias possibilidades. Na livre escolha do seu existir, transparece a autenticidade, abrindo o *Dasein* para a sua possibilidade mais própria e para a possibilidade de outros, portanto, para um cuidado autêntico. “O *Dasein* autêntico é aquele que pode compreender a universalidade, porque ele pode dizer para ele mesmo ‘Eu’” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 85).

O ser-aí não precisa abandonar a si mesmo tendo em vista que já é existência, um ser lançado no mundo. Já se encontra aberto para os outros e demais entes. Solicitado pelo mundo e pelo clamor de si mesmo. “O ser-aí não designa um modo de ser, mas a denominação de um ente que possui um modo específico de ser, a saber, a existência” (REIS, 2014, p.71). O ente que tem tal denominação é o ser-humano, que todos nós somos. Por conta disso, o ser-aí possui uma forma peculiar de ser, ou seja, existência, “implicando, assim, um pluralismo de modos ou tipos de ser” (REIS, 2014, p. 72). Não seria inoportuno dizer que o ser-aí é um ente em cujo modo de ser estão implicadas possibilidades, maneiras, e não propriedades.

Os seres humanos são entes com esse modo de ser, sendo que “as suas determinações são possibilidades existenciais, que devem ser compreendidas como habilidades ou características, como disposições relacionais organizadas num centro que é a referência projetiva de si” (REIS, 2014, p.87). O *Dasein* pode compreender-se própria ou impropriamente e o seu poder-ser expressa uma condição para “alcançar sua individualidade singular, pessoal e não vicária” (REIS, 2014, p. 90). Desta forma, o *Dasein* não apenas pode lançar-se em possibilidades que são as suas, como escolher ser autêntica ou inautenticamente.

Pode-se dizer que a compreensão autêntica do ser é impossível para um *Dasein* que não sofre uma transformação na sua própria compreensão de ser. À medida que a angústia revela o nada, a extrema possibilidade da impossibilidade, este nada se revela não como uma negação, mas originário. É no transitar, portanto, da sua abertura mais própria que o *Dasein* pode se dar conta de outros, extrapolando a simples carência ou necessidade, assim como quando quebra um instrumento. Transcende a preocupação mundana.

Pela abertura autêntica, a significatividade surge como diálogo entre necessidade, quebra, possibilidade e liberdade, e o *Dasein* é o ponto, o ente onde o destino é decidido, onde o

Dasein pode escolher ser o que sempre foi. Ao tempo em que é o ente que pergunta pelo ser, é também o ente para o qual o seu próprio ser surge como problema a ser resolvido.

1.3 A interioridade de mundo

A explicitação dos fios estruturais que compõem a analítica existencial de Heidegger, implicados pela relação originária com o ser e o seu sentido, acabaram por apresentar um modo de ser respondente a um ser-aí enquanto síntese fenomenal dos modos de realização do ser humano (FEIJOO, 2001). Modo que reiteradamente resvala à padronização pública e encobrimento da sua condição de vulnerabilidade e indeterminação. Também, que Heidegger empreendeu um esforço considerável para “desfazer a concepção arraigada de que a vida humana, incluindo a saúde e suas patologias, pode ser concebida como uma cadeia de atos psíquicos” (LOPARIC, 2001, p. 106). De acordo com Heidegger, “A ordem na sequência das vivências que transcorrem não fornece a estrutura fenomenal do existir” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 291). Torna-se necessário, a partir de agora e com vistas à tematização de um modo de ser específico (item seguinte), apresentar aspectos que serão relevantes para se explicitar o *Dasein* a partir do ponto de chegada heideggeriano: a conexão interna do existir é histórica, implicando uma interioridade tensionada entre o dentro e o fora.¹¹

A analítica do *Dasein* como ser-no-mundo, compreendendo o homem como um ser lançado e aberto para suas possibilidades, tendo na existência sua essência, implica no mínimo duas inovadoras e fundamentais condições: que o *Dasein* responde por uma totalidade unitária do homem, podendo assumir autêntica ou inautenticamente suas próprias possibilidades, e que ao retomar a questão do ser, não implica em constituir uma nova antropologia.

Assume-se, pela analítica existencial, que embora existam dois modos de possibilitar-se, ser si mesmo, autenticamente, ou perder-se no impessoal, inautenticamente, a “essência” (existência) humana não está misturada ao ser natural. Isso não significa que o homem deixa de pertencer à natureza, mas transforma-se na facticidade (HAAR, 1990). O corpo humano é retirado das definições biológica, vital ou animal, é compreendido na sua condição de estar lançado em uma afecção existencial. O homem encontra-se afetado e ela não apenas produz o homem (diz

¹¹ A desconstrução heideggeriana da teoria da subjetividade e da consciência, aos moldes das demais desconstruções empreendidas pelo filósofo, não pode ser entendida, aponta Loparic (2001, p. 105), como a negação do fenômeno da subjetividade ou da consciência. Trata-se de mostrar que o fenômeno da consciência não é ontologicamente fundamental, e que os “conceitos fundamentais da ciência fatural do ser humano não devem ter seus significados determinados no campo dos fenômenos da consciência” (LOPARIC, 2001, p. 105).

como ele está) como o transporta para fora de si mesmo. “O corpo do homem é qualquer coisa de essencialmente diferente de um organismo animal” (HEIDEGGER, 1995, p.92).

A analítica do *Dasein* que apresenta o homem pelo modo de ser-no-mundo, implica em assumir uma dimensão muito diferente da antropologização do homem e em cuja tradição preconceitos recorrentes apresentaram um ente fechado, com propriedades e modos presumíveis de ser. O modo de ser-no-mundo, diferente de um sujeito ou homem da tradição, “caracteriza-se por uma relação consigo mesmo que é, de imediato, relação com o ser” (HAAR, 1990, p.17). Ou seja, ao relacionar-se com o ser, o *Dasein* tem do ser o seu próprio ser. Tal relação que o *Dasein* mantém com o ser é existência.

Ora esta relação não é fechada sobre si mesma. Ela implica ‘de modo cooriginário’ a compreensão do ‘mundo’ como conjunto de possibilidades práticas definidas, e a do ser do ente intramundano. O *Dasein* é ‘sempre meu’, mas esta ‘mesmidade’ é ao mesmo tempo a sua abertura ao mundo. (HAAR, 1990, p.18).

Lançado no mundo, a relação de abertura que o *Dasein* tem a si não é a do tipo da reflexão, mas passa necessariamente pelo mundo. É possível sim fazer-se ontologias regionais (antropologia, sociologia, psicologia, etc.), mas a primordial relação consigo mesmo, com os outros e os demais entes é na condição de abertura de mundo. É das entranhas do mundo, de encontrar-se de alguma forma afetado, que se tem a básica compreensão.

Há uma interioridade de mundo na medida em que nossa compreensão primeira do que somos, enquanto existência lançada, se dá pelo modo de ser-no-mundo com outros e demais entes. É desta afinação existencial que o homem lança-se em direção a si mesmo e ao próprio mundo, tonalizando o encontro e a compreensão do estar de algum modo possibilitado.

O homem deve ser determinado diferentemente de uma espécie de composto de alma e corpo, ou mesmo de um ‘vivente dotado de palavra’, - o homem racional -, como diferente do homem enquanto ‘vivente que calcula’ (Técnica). Tais formas de dizer o homem perderam de vista o essencial e impuseram pelos seus correlatos substancialismo e antropocentrismo, uma maneira equivocada de determinar o ente que somos. O homem é existência antes de ser uma substância corporal animada ou unidade de duas substâncias. Existência significa ser abertura com o ser.

O homem não possui em si mesmo as suas propriedades e os seus poderes; ele não se dá o ser nem a relação com o ser. Não é o centro dos entes; ele mantém-se ‘no meio do ente’ sem ser o meio destes, está longe de possuir o segredo da sua própria essência, talvez nunca alcançado. (HAAR, 1990, p. 94).

O homem tornou-se, pela tradição que o informa e pelas representações que os trouxeram até aqui, cheio de si mesmo, atravessado pelas certezas de si. Ao invés de seguir o caminho do super-homem ou do sobre-humano, o caminho é voltar às condições primeiras, à existência, à abertura de mundo ocasionada pela analítica do *Dasein* pelo modo de ser-no-mundo. Voltar ao lugar que não contém, pois estranhamente o ser não contém o homem, mas torna possível sua compreensão.

Todo o ser é ser de um ente, mas ao mesmo tempo o ser não o retém em suas entranhas. Lança o homem ao mundo enquanto possibilidade que se abre, implicado de si em uma mesmidade advertida de propriedades.

Esta situação – em que o homem é lançado no tempo, no mundo, e sobre uma terra da qual desposa necessariamente a facticidade, numa época incontornável para ele da história – não é uma situação de mestria, de domínio, de centralidade, mas de dependência, de submissão, de descentramento. (HAAR, 1990, p.94).

A metafísica coloca o sujeito, a essência do homem, como o fundamento inabalável de todo o saber, transferindo para o sujeito absoluto suas próprias propriedades e faculdades. Assim, desde Platão, a metafísica é ‘humanista’, de um lado porque sua preocupação principal é salvar a alma humana, de outro porque a doutrina das duas substâncias que constitui o homem está fortemente definida (HAAR, p. 95). Faltou à essência da subjetividade da metafísica tradicional a pobreza do homem, pois o homem não é o que é, mas se dá em uma relação com o ser que ele mesmo não pode ser ou possuir. Lança-se em um movimento existencial de poder ser em modos possíveis, sempre para fora de si mesmo, em cujos sentidos abertos transitam entre a estranheza e a familiaridade cotidiana.

É na condição de ser-no-mundo que o homem se compreende em possibilidades já lançadas; é no mundo que outros como ele mesmo é se abrem como outros que requisitam para si cuidado. Também no mundo, abre-se para os sentidos advindos dos demais entes que são diferentes. Retirar o mundo, abalado pela calculabilidade ou livre pretensão de um ente que compreende acima de tudo pela sua capacidade racional, esquiva o homem da sua genuína abertura para o seu aí desde sempre afetado pelos outros e pelo próprio mundo.

A disposição afetiva é tão pouco trabalhada pela reflexão que faz com que o *Dasein* se precipite para o “mundo” das ocupações numa dedicação e abandono irrefletidos. O humor se precipita. Ele não vem de “fora” nem de “dentro”. Cresce a partir de si mesmo como modo de ser-no-mundo. Com isso, porém, passamos de uma delimitação negativa da disposição afetiva frente à apreensão reflexiva do “interior” para uma compreensão de seu caráter de abertura. (HEIDEGGER, 2011, p. 196).

A questão não é negar ao pensamento seus possíveis domínios, mas lembrar de que o ser humano que somos esquece-se da sua inserção no mundo ao projetar-se a partir de determinações que se esquivam da história mesma em que o homem se encontra. Propor que o homem seja compreendido como *Dasein*, ser-aí, é recompor a trajetória em direção ao ser, ampliando as possibilidades de outras projeções de sentidos em que o mundo é o solo fértil, o lugar mesmo de onde e para onde todos seguimos. Dito de outra forma, é dizer que não somos entes fechados ou em que cujos predicados se encerram todas as nossas possibilidades e a partir das mesmas pensa-se e faz-se o mundo. Ao contrário, que somos entes de possibilidades abertas nas entranhas do mundo e que se tornam compreensivas tendo em vista que o homem é desde sempre afetado pelo mundo e os modos possíveis de ser.

Por sermos aí, no mundo, estamos situados historicamente e vamos constituindo nosso modo de ser sendo-no-mundo de tal modo que a “pressuposição de um conhecimento passível de ser elaborado de modo fixo e imutável desconsidera a dinâmica acontecimental do real e o próprio fluxo experiencial” (BRAGA; FARINHA, 2017, p. 4) daquilo que vamos nos tornando. Dito de outro modo, assumir uma relação explicativa do mundo retira os fenômenos do seu campo de mostração, reduzindo a própria vida a um modelo explicativo generalista. E quando buscamos sistemas explicativos, seguindo um modelo causal, reduzimos o nosso acontecimento no mundo a hipóteses. E Heidegger vai procurar descrever nosso modo de ser enquanto “[...] descrever a vida em sua complexidade e totalidade, compreendendo os fenômenos nas relações de significado que estabelece em seu campo de mostração, e articular tal perspectiva com a correlação fenomenológica entre ser e mundo [...]” (BRAGA; FARINHA, 2017, p.4).

Ao compreendermos que somos entes no mundo, com outros e demais, compreendemos que os mesmos ganham sentido a partir das projeções das próprias possibilidades. Portanto, não somos um mundo apinhado de entes e coisas diferentes, como soma ou esquadrinhamento ininterrupto de conhecimento, não na sua condição primordial. Antes de tudo, o mundo é o que somos e como aberto, um propor-se para fora de si e só compreensível porque se dá como existência.

A análise do homem como ser-no-mundo, proposição da analítica existencial, pode ser “acusada” de pensar cada um dos seres humanos como pertencentes a uma unidade sem carne, sem pele, pois afinal o *Dasein* é o ser-no-mundo que todos nós participamos. Cabe ressaltar, porém, que a neutralidade específica da designação ser-aí se deve ao fato primordial de que tal interpretação, ser um ser-no-mundo lançado para fora de si, é anterior à concreção fática. Porém, o

ser-aí não é indiferentemente ninguém ou toda a gente, mas sim a “positividade e o poder originários da essência” (HEIDEGGER, 1984, p. 137).

O ‘a gente’, o ‘todos’ ou o ‘ninguém’ não se refere a um vazio ou a exclusão de alguém, mas acomoda justamente todos os que participam e que se encontram perdidos no impessoal. O ser-só, no meio de muitos, não diz que com relação ao seu ser eles estejam meramente ‘presentes’ junto de nós. Os outros são lá conosco e o seu ser-aí é encontrado em um modo no qual eles são indiferentes e estranhos (HEIDEGGER, 1981).

Este é o ponto, pois o homem não se pertence originalmente, mas à clareira onde pode encontrar-se a si mesmo. É na abertura de mundo que se dá conta de si mesmo, podendo assumir ser propriamente ou perder-se na impessoalidade. Interioridade que expulsa o homem do seu próprio eu, mas justamente para poder reenviá-lo ao mundo na condição de ser projeto. Ser apenas si, como sujeito, é a marca moderna do fechamento do ser (HAAR, 1990, p.189). “O vir-a-si nunca é precisamente uma representação de um eu primeiro desprendido, mas antes tomado à responsabilidade da pertença à verdade do ser, salta para o aí” (HEIDEGGER, 1989, p. 320).

Por certo que a subjetividade não foi e nem será a única figura possível do homem (HAAR, 1990, p.235), como é certo que ser-no-mundo com os outros se mantém em dois extremos de solicitude: ser-no-mundo pode estar implicado por ser solicitado pelo outro na condição de saltar sobre o outro, ou seja, dominá-lo, ou saltar adiante do outro a fim de libertá-lo.

O autêntico ser-si-mesmo não repousa sobre uma condição excepcional do sujeito na qual há uma extirpação do ‘a gente’; antes disso, ele é uma modificação existencial do ‘a gente’ – do ‘a gente’ enquanto uma existencial essencial. Neste caso, entretanto, existe, ontologicamente, um abismo que separa a ‘mesmidade do si mesmo existindo autenticamente’ da ‘identidade do eu’ que se mantém através de suas múltiplas experiências. (HEIDEGGER, 1967, p. 56).

O homem não é um “eu” e nem um “nós”, mas um ente chamado a ser *Dasein*. Quanto mais o mundo for meticulosamente estabelecido, para controle e uso, mais objetivamente ele surge; quanto mais o sujeito emergir, mais o compromisso com o mundo aparece sob o manto da antropologia. A questão não é desabonar a antropologia ou as demais especificidades surgidas com a entificação do homem, mas restabelecer o encontro com a primazia de um mundo aberto pela compreensão de ser.

Dasein está tanto no lugar da palavra “consciência” como das representações suscitadas pela palavra consciência. *Dasein* deve ser experimentado como o lugar mesmo da verdade do ser, lugar em que o ser-aí se abre na sua condição de ser um ente finito, no mundo (FRANCK, 1986, p. 20). Lugar em que tanto o seu próprio ser, como dos demais, ganham sentido, pois somente o

Dasein tem mundo. Para os homens é que estão referidos os demais modos de ser, bem como o seu próprio modo de ser, abrindo um mundo eivado da história das facetes empreendidas historicamente, ao mesmo tempo, aberto para outras possibilidades.

O *Dasein* não é este ou aquele existente incarnado, mas a possibilidade de toda a existência que se faz carne. O conceito ou imagem do homem como um ente totalmente autônomo, separado dos demais, é completamente distorcida e traz consigo afecções que despotencializam a sua condição existencial, impingindo uma espécie de deslocalização de mundo e o esvaziamento do sentido da existência. “O conceito de sentido não pode ser compreendido tendo como referência um ser humano isolado” (ELIAS, 2001). O sentido é aberto no contexto do mundo, da existência compartilhada.

A natureza, na compreensão moderna, ao contrário da ideia de *physis*, seria algo que se separa do homem. No processo de construção das ciências e das técnicas, conformaram-se modelos, representações de mundo e relações de causa e efeito em que as categorias corpo, espaço, tempo foram concebidas de forma dissociada, compondo uma realidade fragmentada. (CZERESNIA, 2012, p.52).

A cisão entre corpo e tempo, dissociado do lugar da abertura, lá onde nos encontramos afetados pela presença dos outros, demais entes, e de onde os sentidos são compreendidos de antemão, não apenas produziu formas de conhecimento estanques e objetivadas, ou mesmo um modelo de conhecimento balizado pelo sujeito, como empobreceu a relação humana com a sua morada, o mundo, reconfigurando uma natureza separada e unida pelo pensamento ou pelos modos de dizer o mundo.

As grandes contradições que o homem encerra em si mesmo, “liberdade e necessidade, autonomia e dependência, o eu e o mundo, relações e isolamento, atividade criadora e condição mortal” (JONAS, 2004, p.7) já se abrem na condição de mundo e se mantêm em um “precário equilíbrio entre ser e o não ser, trazendo dentro de si um horizonte de transcendência” (JONAS, 2004, p.7). Compreender-se enquanto unidade existencial, enquanto *Dasein*, ocorre na justa medida do afastamento de uma compreensão de um ente metafisicamente isolado.

Desta forma o primeiro aparecimento do princípio em sua forma pura e elementar implica a irrupção do ser em um âmbito ilimitado de possibilidades, que se estende até as mais distantes amplidões da vida subjetiva, e que como um todo se encontra sob o signo da liberdade. (JONAS, 2004, p.14).

Pode-se dizer, pelo menos em certo sentido, que pensar em um ser-si-mesmo pela condição do ser-no-mundo é pensar, compreender, que a mesma é um prolongamento da potencialidade do

homem para escolher suas possibilidades e em escolhendo, existe como um ente em relação ao que o constitui. É um modo de ser no limite do não ser. A existência desprende o ser do *Dasein* do todo em uma condição precária, tendo em vista estar lançado sobre o abismo daquilo mesmo que não é. Por oportuno, persiste na exata medida em que se dá enquanto existência referida ao mundo circundante. [...] viver é essencialmente estar relacionado com algo; e relação como tal implica ‘transcendência’, implica um ultrapassar-se por parte daquilo que mantém a relação (JONAS, 2004, p.15).

A ciência moderna, como a subjetividade eivada da metafísica tradicional, encobriu os sentidos do mundo, desconfiada do seu alcance e possibilidades. Os sentidos das relações de mundo não seriam capazes de constituir um modelo para a recepção da verdade. O mundo seria fonte de erro e ilusão. A desconfiança nos sentidos advindos do mundo produziu uma alienação do homem frente ao mundo (ARENDT, 2009) e ergueu-se como referencial e condição para o desenvolvimento das ciências a partir do século XVI e XVII. Esta radical alienação do mundo deixou para trás de si uma sociedade de homens sem “um mundo comum que a um só tempo os relacione e separe, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa” (ARENDT, 2009, p.126).

As ontologias regionais, antropologia, psicologia, física, etc., acabam obscurecendo a necessária compreensão de que todo o conhecimento humano está intimamente ligado ao mundo, aos sentidos abertos pelas relações estabelecidas na genuína compreensão de ser um ser-no-mundo atravessado pelos outros e pelos demais entes. São os sentidos desta disposição existencial primordial que tornam possíveis toda e qualquer compreensão.

A fragmentação do homem foi uma consequência da delimitação dos objetos das ciências; não se trata de uma ordem da natureza, mas de uma ordenação das formas humanas de conhecê-las. Se essa configuração é histórica, haveria possibilidades de ser transformada. (CZERESNIA, 2012, p. 116).

O homem não é fundamentalmente um animal que pensa, mas um *Dasein* no mundo e sua emergência provém justamente da sua condição inabalável de estar aberto como um ser-no-mundo com outros e para as próprias possibilidades, pois a ênfase na subjetividade, seja incidindo na razão ou na emoção, fez com que tomássemos o interior “de modo a poder identificar, definir a localizar aquilo que obstrui a verdadeira expressão do sujeito ou os seus aspectos desadaptados” (FEIJOO, 2011, p. 14).

A partir do pressuposto da interioridade como espaço onde as fissuras psíquicas se dão, na maioria das vezes, pela influência maléfica do mundo, surge outra questão relativa ao modo de acesso a essa subjetividade, a fim de que ela possa, então, ser recomposta. O problema do acesso passa a ser resolvido por meio de teorias que partem dogmaticamente do suposto modo de funcionamento dessa interioridade e dos efeitos maléficos da exterioridade. (FEIJOO, 2011, p.15).

As tentativas de corrigir o caráter inconsciente das teorias do “eu” com o apoio das ciências empíricas, no século XX, também acabaram reduzindo o “eu” à estrutura comportamental e que o mesmo se formaria mediante condicionamentos. “O problema dessa concepção, contudo, é o pressuposto também questionável do caráter originário da estrutura biológica, orgânica, do psiquismo humano” (FEIJOO, 2011, p. 16). Pressuposto que acaba retendo a noção de subjetividade em uma sintonia com a estrutura comportamental do indivíduo. Mesmo a perspectiva da psicologia existencial-humanista acabou por manter uma ênfase no valor do eu humano, do seu ego, por mais que constatasse a busca por articular um modo diferenciado de compreender a subjetividade.

A interioridade de mundo é compreendida em um deslocamento da substancialidade do eu e da sua dicotomização, religando o homem ao mundo e possibilitando que o mesmo possa prescindir do aparato psíquico. Compreender o homem no seu caráter de poder-ser, lançado no mundo com outros e demais entes.

O ser-aí, que é o modo do *Dasein* ser-no-mundo, é uma tentativa de superar a tendência reificante do homem, “o paradigma histórico do que ele domina como presença à vista” (FEIJOO, 2011, p.23), eximindo-se do seu primado metafísico da categoria da substância. O mundo é a interioridade do *Dasein*.

A consciência, do ponto de vista linguístico, fala de um saber, de um conhecer, de ter visto um algo e isso ser evidente como algo (HEIDEGGER, 2001, p.265); ‘Consciência’ [*Bewissen*] significa que alguém é consciente (*Bewisst*), ou seja, se orienta (HEIDEGGER, 2001, p. 265) e é justamente por poder se demorar no aberto do ser-aí que alguém pode orientar-se. Inversamente, e é por poder demorar-se no aberto que possibilita que alguém tenha consciência.

1.4 O modo de ser-detenta¹²

*Não sei quantas almas tenho
Cada momento mudei
Continuamente me estranho
Nunca me vi nem acabei
(Fernando Pessoa)*

Heidegger não tratou, em toda a sua vasta obra, de nenhum caso específico de *Dasein*, também e embora indicando as modificações ocasionadas pelo tipo de abertura da disposição (e/ou disposições) afetiva, permaneceu habitando o campo dessa negatividade tributária do modo de ser de todos os que são no modo do ser-aí, no âmbito do fora, praticamente desimplicado das experiências de ressonância com os outros e de uma mínima intimidade do ser-aí consigo mesmo e com os demais.¹³ Por conta disso, na presente seção iremos introduzir o modo de ser de um modo específico, o modo de ser-detenta, procurando apresentar uma leitura possível a partir da ontologia fundamental heideggeriana, além da explicitação da estrutura ontológica assegurada de modo exemplar pelo fenômeno da detenção.

Compreender o modo de ser da mulher detenta como um modo implicado por sentidos que sejam fundamentais para o desdobramento de uma subjetividade ancorada no mundo deve vir acompanhada de uma compreensão desse modo na sua relação ontológica de mundo, pois onticamente o ente detenta abre-se em um mundo precarizado pela falta de liberdade física e toda a sorte de situações e relações próprias da prisão e disposição institucional/punitiva. A precariedade aqui denunciada, ou pobreza de mundo, não pode ser confundida com a falta de mundo, ou seja, que a mulher detenta perde o mundo, os sentidos das relações sociais e intersubjetivas. Pobreza de mundo significa “não-estar-privado de nada, excepto do não necessário-não-estar privado de nada senão do livre-que liberta [das Freie-Freunde]” (HEIDEGGER, 1995, p.06).

¹² A presente investigação é de cunho ontológico, guiada pela fenomenologia existencial e tem como objetivo acompanhar o modo de ser da mulher-detenta como indicativo de uma pedagogia fundamental, para tanto, não parte de entrevistas ou pesquisa de campo, mas dos relatos e encontros com as mulheres detentas, ocasiões em que se mostram naquilo mesmo que se “presentam”. Pois se queremos saber o que é o homem, temos que nos colocar o mais vivamente possível na situação de experimentar a existência humana, o que dela fica em nós mesmos e nos encontros com os outros (NAFFAH NETO, 1985). Por uma concepção ontológica entende-se que cada um dos existentes humanos “singularizam a vida de muitos”, de tal sorte que “[...] posicionados desta forma, estaremos em comunidade de destino, condição fundamental para o nascer, para o caminhar pela vida e para o morrer de qualquer ser humano” (SAFRA, 2004, p.43).

¹³ Iremos explicitar aspectos que julgamos importantes sobre o *Dasein* incarnado e sobre as implicações fortes de experiências dos encontros e desdobramentos da “interioridade” humana no próximo capítulo, onde procuremos apontar que podemos encontrar elementos para se pensar a intimidade e modos específicos de ser-aí em Heidegger.

Estar privado de mundo deve ser compreendido como um modo de estar privado das possibilidades, - da abundância e da riqueza que são próprias do mundo -, encurtando as suas implicações, “(...) é o ser que, deixando cada ente ser, em cada caso, o que é e como é, por isso mesmo é o que liberta, aquilo que, deixando cada coisa repousar na sua essência, zela por ela” (HEIDEGGER, 2004, p. 07). A pobreza pode implicar insuficiência de mundo se for uma espécie de alegria enlutada, em que o ente se abre sossegado à medianidade coletiva.

A mulher detenta, por seu lado, pode ter suas próprias ideias (mesmo que tidas como incorrigíveis), opostas às da evidência dos outros na medida em que os conteúdos dessas ideias sejam vitais para ela, ou seja, o modo de ser-detenta afeta todos os modos vividos pela mulher. Compreender o modo de ser detenta como uma possibilidade de transformação imanente ao ser-humano, implica reconhecer que o mesmo não pode repousar sobre uma deficiência que venha afetar de fora, mas sobre a “autonomização (*Verselbstständigung*) de momentos essenciais, normalmente nele integrados e integrantes” (TATOSSIAN, 2006, p.235). A mulher detenta está implicada por uma espécie de ausência de limitação entre si mesma e outrem, como de outrem em si e de si no mundo.

A analítica existencial trata a inautenticidade como sendo um dos modos do ente compreender-se no mundo, contudo, não tematiza a autenticidade como sendo o modo mais próprio do existir. São dois modos de existência, embora que autenticamente o ente compreende-se a partir das próprias possibilidades existenciais. Do mesmo modo, não trata de entes específicos, mas do *Dasein*, ente que tem a prerrogativa de ser um ente que compreende ser e problematiza a própria existência. Assim, o modo de ser detento se possibilita como um modo atravessado pela medianidade cotidiana, onde todos e ninguém são a mesma pessoa e em cujo comportar-se os outros perdem projeção de possibilidades.

Embora a analítica existencial não tenha tratado de casos específicos da facticidade humana, a inautenticidade revela-se em todos e em cada um dos modos possíveis. Assim, o ente detenta seria uma impropriedade em relação ao modo próprio da autenticidade e não da abertura cotidiana, implicando, portanto, um desdobramento importante para se compreender sentidos advindos com o mundo a partir de uma precariedade latente de possibilidades.

A condição da mulher detenta¹⁴, seu modo de ser, subverte o olhar antropológico/sociológico, recolocando outros sentidos que apontam para o asseveramento da

¹⁴ Embora não sendo o mote da presente pesquisa fazer uma análise sociológica e antropológica das condições do cárcere feminino, cabe apontar alguns aspectos que estão na base do entendimento mediano e de uma práxis legal que recai sobre as mulheres detentas. Aponta-se, neste ponto, que o aumento significativo da população feminina encarcerada está ligado, de modo especial, ao tráfico de drogas, e as novas discussões sobre gênero, cidadania e

analítica existencial e suas implicações. A mulher, quando levada para dentro do presídio, passa a compreender e dispor-se pelo modo de ser-detenta. Desde o primeiro raio de sol ao convívio com as demais mulheres detentas, está implicada pelo fato de ser uma mulher tolhida de liberdade. Todo o seu ser é invadido por um comportar-se (im)próprio do modo de ser-detenta. Modo (im)próprio não significa que exista um jeito de ser-detenta, mas que ser detenta implica um modo peculiar de se dispor no mundo e pelo qual toda a corporidade é atravessada e o mundo abre-se por tal condição.

Decaída no impessoal, perdida no falatório e publicidade alheios¹⁵, a mulher detenta compreende-se em um mundo precário, restrito de aberturas e sentidos. Tanto a relação com objetos, lugar, será comprometida pela circunvisão restritiva da prisão, quanto a própria relação com os outros e consigo mesma serão obliteradas pelos sentidos confusos do modo de ser-detenta. Deve-se considerar, contudo, que pelo modo de ser-detenta, pelo modo de não se sentir em casa,

direitos humanos, demandaram ações e políticas específicas para se discutir o encarceramento feminino no Brasil. Há algumas especificidades do cárcere feminino e que afetam juízos e julgamentos, inclusive das autoridades – juízes, delegados, carcereiros, advogados -, como a ideia presente no imaginário social no tocante à criminalidade feminina de que a mesma está fortemente influenciada por estados fisiológicos e que os seus crimes restringem-se ao espaço privado tendo em vista as restrições ao espaço público (masculino). Ou seja, a mulher se envolve em crimes de exasperação emocional e geralmente são delitos de caráter passional (GUEDES, 2006). Diferentemente do homem, na maioria dos casos, a mulher serve como bucha de canhão para companheiros, maridos, pais, filhos ou chefes do tráfico. Como ocorre no mercado formal de trabalho, também no tráfico as posições subalternas são os lugares destinados às mulheres, tal situação produz um processo de “feminização da pobreza e a seletividade do sistema penal mostram seus efeitos mais perversos” (FERNANDES, 2017). Na esteira da feminização da pobreza e seletividade penal, a condenação por tráfico de drogas tem por base os depoimentos dos próprios policiais (LEI 11.343/2006), desta forma, combinadas as violações do direito de defesa com a qualificação do tráfico como crime hediondo, acaba se transformando no delito que mais prende no Brasil e, de modo primordial, a mulher. Os casos de encarceramento feminino aumentaram em 698% entre 2000 e 2016 no Brasil. Na outra ponta, os presídios femininos se transformaram em cemitérios de mulheres vivas, pois as visitas íntimas são praticamente inexistentes, além do que já referido, a maioria das mulheres é abandonada pelos companheiros e familiares.

¹⁵ Um marcador importante que atravessa discursos e posturas diante do cárcere feminino, discurso que percorre práticas e corrobora as mais diversas relações, desde as familiares às sociais, é que a mulher sofre uma dupla repressão, conforme já apontou Julita Lemgruber (1993), de um lado a repressão social diretamente ligada ao crime/transgressão, e de outro ligada a uma moral que vincula a mulher à maternidade e visão que ela é um ser terno, praticamente um modo de ser entre o adulto e a criança. Tais sentidos advindos com o modo de ser detenta afetam dramaticamente a vida da mulher nos presídios e nas instituições pelas quais passam entre o crime o seu julgamento e/ou preventividade, sem contar que os mesmos atravessam todo o imaginário social (de autoridade ao produtor de conhecimento, dos pais aos simples mortais). A mulher, por meio desta compreensão mediana, acaba sofrendo as agruras das condenações institucionais e morais, produzindo um efeito percebido, inclusive pelos mais desavisados, que é o abandono a que estão submetidas nos presídios. Muitas perdem completamente os vínculos amorosos, outras tantas têm as relações familiares extirpadas, perdendo inclusive a guarda dos filhos, assumidos pelos pais maternos, outros familiares ou mulher, se sente um indivíduo sem moral e que “não presta” para a coletividade e para as instituições. Mais do que isso, moralmente a mulher se abre em uma espécie de autovigilância para proteger-se de si mesma e em muitos casos, direções de presídios e outras autoridades se sentem investidos de uma missão moral. Vítima de um processo de solidão, abandono e castigo moral, vinculada a um modo de compreendê-la como sendo um indivíduo que não merece a companhia das demais pessoas tidas como de bem. Na origem das prisões femininas no Brasil, conforme aponta Ferrari (2010, p. 6), “prevaleceu o discurso moral e religioso, próprios do espírito da época. Havia a ideia de domesticação do sexo frágil, dócil, delicado, envolvido com crimes relacionados à prostituição, aborto, infanticídio, vadiagem, embriaguez e bruxarias, papéis desviantes do esperado para mulheres de prendas domésticas”.

estranha na prisão, a mulher não perde o mundo e os seus sentidos não são de todo carentes de significância e implicações¹⁶. Se no caso da analítica, a angústia é o sentimento que retira o chão do *Dasein*, permitindo que possa escolher ser própria ou impropriamente, no caso da detenção, a não familiaridade requisita igualmente a recuperação da escolha, pois diante da imposição das regras e comportamentos dos outros, a mulher detenta deseja sair da prisão e refazer sua vida.

Os dias aqui dentro parecem sempre os mesmos. A saudade a cada dia é maior, a cada dia sinto não estar com minha família. Com uma pequena frase preciso me expressar: falar de mim é fácil, difícil é ser eu. Não julgue, se arrependa, nunca é tarde para recomeçar. [...]. (SILVEIRA, 2017, p. 20).¹⁷

Partindo da consideração de que o modo de ser da mulher-detenta é um modo impróprio de se possibilitar no mundo, pela perspectiva ontológica, tendo em vista as restrições à liberdade, traço fundamental do homem, e que mesmo diante das dificuldades impostas pela situação - não pode sair correndo de dentro do presídio, por exemplo -, ela vislumbra uma possibilidade a partir do encontro com o fim. Assim como a angústia diante da finitude que leva o *Dasein* a compreender-se a partir de si mesmo no mundo, assumindo ou não sua autêntica existência, a restrição de liberdade coloca o modo de ser-detento afetado por tal condição e a recobrar uma atitude diante das impossibilidades.

Nesta vida de erra-mundo, em busca de experiências, eu sonho aventuras... Tanto escritora como marinheira, têm ainda os exploradores, aventureiros nos mares das provas e de andanças, experimentando o mundo. Levo a vida como alpinista, galgando montanhas, levando bolsa, transpondo ilhas de solidão, nesse impacto que entorpece. Com pele que não se ajusta ao corpo, tentando conservar içadas as velas da esperança, lentamente aos arrancos, recitando versos, decorando frases. Lá vou eu decidida recordando incidentes do passado, forçando o espírito a procurar os sons, os rostos, reencontrando até as palavras faladas. (SILVEIRA, 2016, p. 23).

Pode-se destacar que nem todo homem é livre do lado de fora da prisão, liberdade como a condição mesma da exigência ética do compartilhar mundo, pode-se dizer que a experiência da prisão se desdobra de forma diversa e complexa no seu interior, mas que também há maneiras de se ser livre dentro da prisão, de tal forma que o oposto ao caráter do aprisionamento não seria a

¹⁶ Retomamos, mais uma vez, que não conseguimos construir, pela analítica existencial presente em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1993), uma linha segura capaz responder por um modo específico de ente, ou mesmo por modos de se ser-no-mundo. Os indicativos dão conta que Heidegger os reconhece em breves apontamentos, mas sua preocupação com o sentido do ser aberto pelo modo de ser *Dasein* é o caminho central da sua análise. Tal disposição teórico-filosófica não retira a possibilidade de se pautar o percurso e apresentar a mulher detenta como um modo de ser-no-mundo vigoroso para sua compreensão e afeto de mundo.

¹⁷ O livro *Entre Peles e Poesias* (SILVEIRA, 2017) é uma obra que resulta de encontros com as mulheres detentas do Presídio Regional de Santa Cruz do Sul, entre 2012 e 2016, reunindo textos, cartas, poemas, escritos pelas mesmas. Texto base para o referencial das discussões e implicações da presente pesquisa.

falta de liberdade, pois ela pode se fazer presente mesmo em condições de absoluto abandono e restrição de possibilidades.

A lição da prisão é uma lição de realismo. As instituições humanas, as doenças humanas os caracteres humanos, os sistemas políticos ou sociais podem ser decifrados melhor nos momentos de crise. A situação limite que a prisão representa ajuda-nos a vermos as coisas elementares, esfumadas pelo ritmo normal da passagem do tempo. (STEINHARDT, 2009, p. 353).

Fundamentalmente, jamais ocorre chegar-se à liberdade, menos porque não se atinge um objetivo, mais porque a “[...] liberdade não pode ser guardada. Na verdade, o ser livre [...] só se consome quando se consome. É destruindo a liberdade, a cada vez, a cada escolha, que nós exercemos o ser livre” (POMPEIA; SAPIENZA, 2011, p. 23). A liberdade não pode ser relacionada à ausência de restrição, por uma perspectiva ontológica, mas como restrição de abertura, o que garante a liberdade mesmo para os que estão presos. Compreender a liberdade como abertura é compreender que uma pessoa nunca vai estar completamente privada de liberdade, porque “[...] a condição humana de liberdade como abertura nunca é eliminada, ainda que possa se revelar muito encolhida” (FREITAS, 2011, p. 64). Ou ainda, “ser livre de qualquer determinação é [...] ser livre para a determinação, ser livre para o compromisso” (POMPEIA; SAPIENZA, 2011, p. 23).

É pelo fato de o ente humano não possuir determinações que o entreguem completamente no mundo, ensimesmado, mas lançar-se como um modo de ser de possibilidades, que pode implicá-lo a escolhas. E é diante de situações limites, vividas pelos que são nesse modo, que o seu desdobramento existencial pode resvalar da envolvimento do impessoal para uma escolha tonalizada pela autenticidade. Também por isso, que a liberdade precisa estar ancorada na contingência da vida de cada um, a cada escolha, sob pena de um ser livre infinitamente perder-se de si e das próprias implicações e possibilidades existenciais.

O modo de ser da mulher-detenta a lança diante do fim, representado pelo cerceamento físico e pela impossibilidade de continuar uma vida que ficou do lado de fora. Contudo, claro que nem todas se abrem para tal possibilidade, pode desdobrar-se para uma aparição do pessoal, como uma espécie de fruição da solidão própria da condição do estar presa.

O homem é um ente essencialmente necessitado de ajuda, por estar sempre em perigo de se perder e de não conseguir lidar consigo mesmo (HEIDEGGER, 2001, p.197-198), não havendo qualquer garantia, portanto, de que alguém consiga determinar sua vida em uma direção assegurada de antemão.

A mulher detenta é um modo de ser, mas um modo de ser *Dasein*. Seu modo de ser não coloca em jogo a coletividade dos que são *Dasein*, por outro lado, “presenta” um modo de ser implicado por circunstâncias tão profundas e emblemáticas, cujos sentidos “qualificam” a existência finita, incorporando à angústia diante da morte, uma angústia pelo fato do desamparo existencial e abandono à sorte do mundo.

Na prisão não temos escolhas, somos um nada sem rumo, mas que escolhas têm os que estão soltos no mundo? Olho para a claridade que cisma entrar pela janela, o efeito da luz ilude meus sentidos, não posso ir ao encontro da rua. Estamos todos presos, ninguém escapa ao domínio alheio, fingimos ser livres, usamos máscaras, o mundo é um presídio falsificado. (SILVEIRA, 2017, p. 24).

O modo de ser da mulher-detenta é um modo privilegiado de abertura tendo em vista que diante do fim e da impossibilidade de recomeçar, partir de onde chegou à prisão, pode possibilitar-se pelo começo, pois o que está em jogo não é um “quem” definitivo, como seria o caso da morte biológica. Como acontece com o “ainda-não” do fato da finitude, do ser-para-a-morte, que lança o *Dasein* entre o ser e o não-ser, tem-se aqui um “ainda-não” próprio do modo da prisão. Modo aberto na perspectiva da liberdade como abertura quando a mesma, embora tolhida ou eternamente impedida, pode insinuar-se na condição existencial do modo de ser-detento.

[...] o processo de retomada das experiências e de interrogação por seu sentido permite ampliar a liberdade em relação às significações já sedimentadas no mundo, abrindo novas possibilidades de ser e reformulando o próprio mundo. (BRAGA; FARINHA, 2017, p.10).

Inscribe-se a liberdade na prisão, enquanto abertura privilegiada de sentido, como capacidade do modo de ser-detento de começar, de iniciar, diante do limite e da impossibilidade de “ser” o que se foi até o momento da prisão.

Diante do cerceamento, dos indicativos de um corpo que precisa se anular para não ser percebido, que tem que se alijar das próprias condições diante da completa e absoluta falta de privacidade, - de um corpo que é subvertido, este mesmo modo poderá abrir-se para a condição surpreendente do começo. É como se algo na detenção pudesse resvalar à condição fortuita de uma vida totalmente entregue e nesse algo que resvala, a possibilidade de começar. Há uma pedagogia nesse movimento, no movimento de começar, que articula os sentidos do mundo a partir da própria condição e de outras possibilidades, que são suas.

A morte se dá no interior da existência, somente por isso podemos começar. A experiência limite ocorre dentro, no transcurso do próprio viver, do desdobramento no mundo, e somente por

isso pode ocasionar qualquer sentido para o começar, para o inaugurar. A experiência da finitude mobiliza o indivíduo para outros começos, rearticula as possibilidades a partir da sua condição existencial, não mais pela impessoalidade. Articula pelo horizonte da autenticidade.

Perdido na impessoalidade ditada pelos outros e largados em um mundo precário (mas não sem abertura compreensiva de sentido), o modo de ser-detenta desdobra-se na facticidade existencial, imprimindo à analítica existencial, radical compreensão da existência humana, uma afinação com o mundo e com os outros.

Quando estou só neste lugar e sorvo, desesperado, a minha esponja de fel, meu pesar parece eterno. E acho horrível estes trilhos, do mundo egoísta e cruel, mas vendo-me entre meus filhos, com um deles de cada lado, Samuel, Gabriel e Esther. Mudam em flores as brasas, duas asas que me arrastam para o céu... (SILVEIRA, 2017, p. 25).

Como já aludiu Leon Chestov (1960), um homem, no caso uma mulher detenta, aprende a interrogar de maneira diferente do homem que está livre, pois adquire a audácia de impor ao seu pensamento tarefas que ninguém jamais ousaria se propor: a luta pelo impossível.

Assim como a prisão pode implicar na objetificação do ser humano, também poderá lançá-lo em uma tensão capaz de transformar a experiência da própria condição. “O prisioneiro não é apenas o objeto passivo de punição. Ele ou ela também é um ativo construtor de um mundo da vida, capaz de criar liberdades” (LEDER, 2016, p. 181).

Embora para algumas mulheres o tempo vivido, o espaço vivido, no interior da prisão seja penoso, degradante e autonomizador de momentos e da própria centralidade do corpo físico, tornando opaca a dimensão existencial para suas possibilidades, para outras implicará em colocar-se na abertura para sua própria condição existencial.

Sentar à beira do tempo e com infinita paciência, jogar a linha da esperança, ficar espreitando a vida, seus afazeres, sentindo que há possibilidades. Quantas estrelas solitárias trazidas para junto de mim, e seus olhos ao meu encontro, tudo sendo agora possível. (SILVEIRA, 2017, p. 19)

Muitas mulheres suportam os dias dentro da prisão sob o efeito de antidepressivo-ansiolíticos, como se os medicamentos, de alguma forma, pudessem reduzir o tempo¹⁸, tornando

¹⁸ Quanto mais nos aproximamos da modernidade e do desenvolvimento das forças produtivas, mais o tempo passou a ser compreendido como um bem simbólico, assim, ao mesmo tempo em que ao indivíduo foram sendo garantidas as prerrogativas da sua autonomia em relação ao próprio crescimento e desenvolvimento de suas potencialidades, torna-se cada vez mais o único responsável pelo seu sucesso ou fracasso. (MESSURI, 2003). Prender passa a ser, em um mundo balizado pelas relações econômicas e onde o tempo recobre-se de um caráter simbólico, vital para o empreendimento humano, portanto, uma punição à altura dos desvios às condutas diretamente relacionadas aos crimes que historicamente são ou não dignos de culpabilidade.

menos dramática a vida entre paredes irreduzíveis. Desejam comprimir o tempo a fim de que ele passe mais depressa ou não seja sentido, e tão breve possam estar saindo da prisão. Mesmo diante deste agora insuportável e para o qual são incapazes de modificar, podem se lançar em direção a um futuro possível. “Não posso mudar o agora, tenho que aprender a ver o tempo passar. Não posso apagar os dias, anos, mas imaginar é uma forma de ser livre” (SILVEIRA, 2017, p. 34). Ou ainda “O corpo conta meu tempo, a dor é o ponteiro dos dias, tudo ficará melhor ao findar das últimas horas” (SILVEIRA, 2017, p. 41).

Em grande medida isso é possível porque o ser humano não é uma “mente” isolada no mundo e que, por meio dela, infere os demais entes existentes e outros como ele mesmo é, próximos às redondezas da racionalidade cartesiana (LEDER, 2016), mas um modo que corpora no mundo, trazendo outros para coabitar a própria humanidade. Somos uma espécie de modo de ser incarnado no mundo, pertencentes a um circuito de co-subjetividades (LEDER, 2016, p.227).

O limite entre o externo e o interno, seres humanos e outras espécies vivas, é poroso, condição que permite que consigamos experimentar e ou nos aproximar dos outros modos de ser. Essa porosidade pode ser compreendida como a pele sensível do mundo, ou seja, das relações entre os horizontes de sentidos abertos por cada uma das existências implicadas. Somos um modo de ser vulnerável, que sente dor e vive às voltas com a própria mortalidade, mas também somos um modo de ser que pode se abrir para a vida e capaz de modificar a si mesmo na medida em que se coloca solícito ao outro (LEDER, 2016, p.231).

A mulher detenta pode viver isolada dentro da prisão ou mesmo sentir-se abandonada pelos seus familiares (como geralmente ocorre por parte dos seus companheiros), como objetificar-se no seu corpo físico ou autonomizar um modo restrito de espaço e tempo, mas poderá voltar para casa ou perceber que nunca deixou de ser na condição de existir habitando o mundo, interligada aos outros e aos afazeres próprios do modo de ser humano (LEDER, 2016, p.232).

O ente humano é existente, “mas também vive” (REIS, 2014, p.107). Embora a analítica existencial não tenha priorizado as implicações ônticas (modo de ser-detenta, por exemplo), elas constituem problemas importantes e do ponto de vista ontológico, indicam que o ente humano não apenas deve ser compreendido a partir do seu modo de ser-aí, como também pela vida. Aprofundando, que a analítica existencial do ser-aí é também uma análise da corporidade humana (MULHALL, 2005. p.69).

[...] os seres humanos, que são entes dotados do modo de ser do ser-aí (determinando-se como existência e por possibilidades existenciais), também são dotados de qualidades e características dos entes que têm o modo de ser da vida. (REIS, 2014, p. 107).

Embora que a analítica existencial tenha tematizado brevemente as implicações ônticas do *Dasein* no mundo, tendo em vista que a grande preocupação de Heidegger era refazer o percurso ao ser e fugir à análise antropológica e metafísica tradicional do existente humano, a existência desdobrada facticamente, no mundo, está implicada pela singularização do modo de ser daquele ente que tem o modo do *Dasein*.

O *Dasein*, no caso o modo de ser-detenta, não está implicado, ontologicamente abordado, por modos volitivos do psiquismo (querer – desejar – pender – pressionar, entre outros), mas como modos de perfazimento do ser-no-mundo (LOPARIC, 2001, p.128). Isso aponta que o ser-humano não age por meio de uma força de trás, pelas costas, mas como alguém que sempre tende para algo, em direção ao próprio ser desdobrado no mundo. Geralmente o *Dasein* procura encobrir a sua relação com o futuro, podendo ficar preso ao passado ou ao presente, perdendo a relação consigo mesmo.

Deve-se destacar, por oportuno, que as lacunas no existir humano não são causais, mas acontecências, ou seja, a vida do ser humano não consiste em uma “corrente de vivências ‘no tempo’, mas um acontecer no mundo” (LOPARIC, 2001, p. 106).

E por poder transitar nas próprias possibilidades que o *Dasein* pode escolher própria ou imprópria. A bem da verdade prefere-se continuar interpretando o mundo a partir da relação sujeito-objeto, dentro e fora. Raramente saímos do impessoal e rompemos com a inautenticidade básica do existir humano. Vez por outra somos surpreendidos pelo “solavanco” dos humores fundamentais. É por isso que o mundo da impessoalidade constante pode se desdobrar em indiferente e quanto menos experiências de “choques” existenciais, mais indiferentemente se vai existindo. Contudo, não implica em um nunca ou em um jamais. Também que tanto dentro quanto fora da prisão se pode escolher a liberdade, enquanto possibilidade que se desdobra e se consome na condição de ser abertura.

Acompanhado pela analítica existencial, o modo de ser da mulher detenta se abre por possibilidades tonalizadas pela inautenticidade, decaída no impessoal, quem sabe, entre os modos existenciais humanos, um dos mais implicados pela permanência na impropriedade, praticamente subsumidos à publicidade, ao falatório coletivo, do embrenhar-se no mundo entregue a tudo isso. Mas há uma perspectiva aberta pela experiência da finitude, própria da prisão, que tem a ver com este “ainda-não”, de uma possibilidade que ainda não está colocada e pode ser requisitada, tendo em vista em ser própria. Pensar a liberdade como condição de iniciar algo novo, inaugurado pela modulação existencial da facticidade, sempre e a cada vez interpretada.

1.4.1. Uma aproximação possível entre o modo de ser da mulher detenta e o modo de ser-doente

Procuramos apresentar, até aqui, algumas implicações do modo de ser da mulher detenta com vistas a explicitá-lo à luz da analítica existencial. Como também já referido, não temos muitos elementos na obra *Ser e Tempo* que possam dar conta desse desdobramento ôntico, no mundo, ao ponto de concerni-lo na sua “inteireza”. Como ele é fundamental, mas sem a pretensão de esgotar no presente, apresentaremos uma aproximação com o corpo doente, modo também lançado na região limite entre o ser e o não-ser, próprio da experiência da finitude.

O doente experimenta o não se sentir em casa (*Unheimlich*), estar doente é ser invadido pela sensação de não ter mais uma moradia e conviver com um sentimento de estranhamento com o próprio ser (POMPILO, 2013, p.16).

Ele é meu mundo, mas também, e ao mesmo tempo, não é meu, pois não posso controlá-lo nem conhecê-lo plenamente. De acordo com Heidegger isto não é uma deficiência, mas um fenômeno necessário: sou lançado ao mundo (*Geworfen*), e estar junto com outras pessoas (*Mitdasein*) é parte de meu próprio ser. O mundo em que vivo é, em primeiro lugar e principalmente, meu mundo (e não o mundo ‘objetivo’ da Física), mas a essa chamamos, ‘minhidade’ do mundo, também pertence uma ‘outridade’, proveniente da presença de outras pessoas que dele também fazem parte. (SVENAEUS, 2000b, p. 1).

Heidegger apresenta a angústia como o sentimento capaz de “abandonar” o *Dasein* no seu estranhamento existencial, diante do fato incontestável da finitude. É a angústia que retira o *Dasein* do seu envolvimento impessoal, no mundo cotidiano, e ao não se sentir em casa, pode escolher ser autenticamente (propriamente), diante das possibilidades que são suas. Perdido no impessoal, o ente humano sente-se aconchegado à morada do mundo, aceitando ser si mesmo pelas compreensões ditadas pelos outros. O *Dasein* não deixa de ser mundo, mas angustiado diante do fato da morte, pode dispor-se para as próprias possibilidades.

Para Heidegger, toda a disposição afetiva é também uma forma de compreensão, assim, estar no modo de doente implica ser atravessado por sentimentos (geralmente ruins) como por uma compreensão de mundo.

Ficar doente, sob o ponto de vista puramente existencial, significa experimentar um constante e intrusivo *Unheimlichkeit* em nosso ser-no-mundo que nos remete a nós mesmos, nos arrancando, muitas vezes de forma abrupta e violenta, do mundo dos outros e constituindo-se, assim, em uma experiência de individualização. (POMPILO, 2012, p.17).

Implica, também, que estar doente diminui a abertura do ser si-mesmo no mundo, tornando mais acanhadas as possibilidades e ocasionando restrições à liberdade do indivíduo doente. Por oportuno, do ponto de vista fenomenológico, nenhuma doença é apenas somática ou mental, é sempre as duas coisas juntas. “Estar enfermo implica uma disposição (*Befindlichkeit*) que é vivida por todos e cada um dos aspectos do ser-no-mundo do *Dasein*, do corpo à linguagem, assim penetrando no completo entendimento da pessoa enferma” (SVENAEUS, 2000a).

Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor; aquela que não tem pressa, (...) obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda a confiança, toda a benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa humanidade. Duvido que uma tal dor ‘aperfeiçoe’ -; mas sei que nos aprofunda. (NIETZCHE, 2001, p.13).

Na doença, a própria intencionalidade é frustrada, pois a relação com os objetos, do fazer cotidiano, perdem algumas das referências iniciais e se apresentam muitas vezes como obstáculos ao corpo tomado pela enfermidade. Modifica-se a imagem do corpo não apenas em termos da postura, como para o infinito número de posições equivalentes diretas de outros sentidos (TOOMBS, 1988, p.208). Há ajustamentos ao contexto da experiência do ponto de vista de alguém que se sente um estrangeiro, um estranho. “Quem está doente agudamente atento para a mundanidade do gestual” (TOOMBS, 1988, p.208).

A descrição fenomenológica do corpo doente sugere que a espacialidade do corpo não é mais física, de localização, mas de situação, assim o corpo afetado pela doença (re)descobre outros sentidos abertos pelo contexto da cotidianidade mediana e pelo uso dos objetos à mão. Do mesmo modo, o corpo doente também se comporta diferentemente com os outros que são como ele mesmo é e “ser capaz de estar parado em si mesmo, próprio, tem um sentido bem maior que o figurativo” (TOOMBS, 1998, p. 209), inversamente, os demais podem interpretar seus gestos como inapropriados e evitar o contato e proximidade. O corpo doente é afetado na relação corporal pessoal com o mundo circundante, como na relação com os demais.

Neste aspecto, o cuidado para com o doente não seria apenas em relação a não familiaridade própria do estranhamento no mundo, mas com o próprio ser-no-mundo do paciente (SVENAEUS, 2000, p.14).

Compreenderíamos melhor se sentíssemos as dores que sentem? Se respirássemos com a mesma dificuldade que respiram? Acolheríamos melhor se nos acometesse o medo que os acomete? Mestres da interpretação dos signos, os médicos passam de meros usuários de programas escritos por seus próprios pacientes no que se refere a este 'lado oculto da montanha'. Seria preciso dominar um tipo de linguagem de máquina subjacente a esse software para adentrarmos nos meandros da construção fática e repleta de significantes que constituem o que o próprio paciente chama de (sua) vida (bios), no sentido forte da palavra? De fato, esse tipo de empatia radical, uma experiência plena do ser do outro, quase uma incorporação, ainda não existe no âmbito clínico. (POMPILO, 2013, p.13).

Compreender o corpo doente pelo viés da analítica existencial é compreendê-lo por um ser-no-mundo estranho ao seu próprio mundo, incapaz de sentir-se em casa, um estrangeiro diante não apenas da relação com o mundo circundante, como com os outros e sua própria relação situacional, de abertura de mundo. Diferentemente de se pensar por uma privação psíquica, por uma opacidade mental, a questão é tomar o estranhamento do corpo doente pela sua compreensão de não familiaridade com o mundo.

Como já apresentado, para Heidegger, os seres humanos são essencialmente necessitados de ajuda, pois estão sempre em perigo de perderem-se e não conseguem lidar consigo mesmos. Neste aspecto, toda a doença seria uma perda de liberdade e uma limitação das possibilidades de viver (HEIDEGGER, 2001, p.197-198). Na abordagem fenomenológica da saúde “estão agregadas outras dimensões da existência humana, estendendo-se para além da teoria da ação e incluindo a compreensão, a linguagem, os afetos e a corporificação” (TOMBS, 1992; SVENAEUS, 2000, p.59-75; 2001, pp.226-228). Sendo, portanto, decisiva a concepção da identidade daquele que pode ser tido como saudável do que pode ser doente do ponto de vista da corporeidade.

Tal perspectiva fenomenológica despotencializa uma visão tradicional do corpo doente, implicado agora por uma espécie de unidade do corpo biológico-funcional com o corpo próprio (TOMBS, 1998), tornando possível descrever-se a experiência própria da enfermidade não apenas como uma disfunção do organismo, mas como uma ocorrência que atinge a identidade pessoal do indivíduo (REIS, 2016, p.1-13). O corpo se apresenta em uma condição de desordem, mas também implicado como exigente de atenção. Se antes, na condição de saudável, as orientações se davam sintonizadas com as metas de um agir cotidiano, com a doença a atenção é presa ao corpo disfuncional, mas não estranho às implicações espaciais e temporais, mesmo que modificadas.

E aqui cabe referir que a interpretação fenomenológica dos utensílios, desenvolvida por Heidegger, permite uma analogia muito poderosa com o modo de ser doente (e com o modo de ser detento), pois mostrou que desde que se mantenham funcionando, de acordo com as expectativas do contexto funcional a que pertencem, os utensílios permanecem “transparentes” em seu modo de ser. É preciso que algo atrapalhe o uso normal para que eles possam ser percebidos, em um novo

status ontológico, como entes simplesmente dados. Da mesma forma, analogamente, o estar doente (e o estar detido) podem romper com a compreensão transparente que temos de nós mesmos no cotidiano e abrir uma nova perspectiva compreensiva para nossa condição de ser-no-mundo.

O corpo doente, estranho na sua condição existencial, não pode ser descrito como se fosse um utensílio quebrado, que não serve mais para algumas ou todas as funções anteriores, mas se abre em um estranhamento para a sua própria existencialidade, para a finitude e fragilidade da sua vida.

[...] no cerne do estranhamento assim vivenciado torna-se explícita a diferença entre a instrumentalidade do corpo e a dos utensílios. Em suma, não é o corpo-utensílio que se manifesta como quebrado na sintonia com o desterro vivenciada na enfermidade, mas a determinação finita dos corpos existenciais, em cuja fragilidade anuncia-se a mortalidade. (WARSOP, 2011, p. 489, tradução nossa).

A doença é uma privação das possibilidades existenciais, onde uma parte adoecida do corpo acaba por revelar a pertinência a possibilidades existenciais que estão privadas de projeção; como um possível corpo sem vida.

A mulher detenta também está implicada pelo corpo preso e sua atenção recai sobre as impossibilidades físicas do espaço, das regras e das paredes da prisão. As suas possibilidades existenciais são pegadas pela atenção ao corpo detento, contudo, além de clamar a atenção dos outros que não são no modo da detenção, se abre para sentidos advindos com as restrições da sua condição existencial. A vida anterior, a pertinência do espaço limitado e o clamor do mundo que fazem do modo de ser-detenta uma estranha singularidade que se temporaliza em direção ao futuro. Sente o peso das paredes e o seu corpo é abatido pela dinâmica da prisão, mas o sentido não é o de um corpo quebrado, desfigurado das implicações significativas da mundanidade, mas de um corpo limitado pela falta de liberdade e cujas possibilidades existenciais estão restringidas pela detenção.

A mulher detenta é, ao modo do doente, uma narradora por excelência e isso porque passa a habitar a não temporalidade dos calendários e a não contagem das horas cronometradas, implicada por uma intensidade de vivências marcadamente potencializada pela restrição da liberdade e limitação de projeção de possibilidades dadas por tal contexto. (CARELLI; POMPILHO, 2013).

Pode-se contestar, contudo, que a experiência do modo de ser-detenta não encontra uma narrativa que assegure aos que não são no mesmo modo uma compartilhabilidade de sensações e

sentidos, pois assim como a dor de um corpo afetado pela doença não pode ser sentida por outro corpo, mas compreendida pela própria experiência da dor, a fala/gesto da mulher detenta expressa sentidos díspares dos que não estão na condição de presos. Um elemento parece fundamental, os relatos da detenção é a fala que expressa por palavras que enriquecem e ampliam a experiência da prisão.

Elaine Scarry, nas primeiras páginas de *The Body in Pain* (1985), já havia apontado a incomensurabilidade da dor, destacando que a dor, mesmo aquela comunicada com gritos, gemidos, choros e lamentos, apresenta-se à consciência muitas vezes sob uma forma fragmentada, não narrável e caótica. Por outro lado, a metáfora da dor, enquanto elemento de imaginação, mesmo sendo pré-narrativa e uma espécie de fragmento de linguagem poética, pode ser capaz de exprimir os múltiplos, incompletos e potenciais sentidos que a vivência do sofrimento pode evocar no ser humano, revelando-se em seu potencial criativo e permitindo que o sujeito possa narrar aquilo que não pode ser expresso de outra forma (SCARRY, 1985, tradução nossa).

A experiência da detenção pode não encontrar palavras que a expressem em um sentido diretamente comunicado ao outro, mas se inscreve como um dizer múltiplo de sentidos e que carregado da riqueza daquele que vive sob a tutela das regras e da ausência de liberdade, diz o que os outros não sabem, mas podem compreender. Ser-no-mundo já nos implica com os outros, não sendo necessário que sejamos continuamente informados de tal modo. A experiência de um modo específico de ser-no-mundo, no caso a mulher-detenta, abre-se para sentidos que podem ser compreendidos por aqueles que vivem nesse mundo. Mais do que isso, amplia e carrega de significados conceitos, temas e situações não experimentadas por todos ao mesmo tempo e no mesmo corpo. Vulnerabilidades universais do corpo humano ao sofrimento (prisão, doença, refúgio, guerra) há muito têm sido reconhecidas como um dos fundamentos para o que se chama de empatia cosmopolita (THORMANN, 2007), que é a capacidade de sentir dor e de imaginar o outro em dor, unindo os sujeitos humanos.

O caso de Adrienne Rich, que por mais de 50 anos viveu diariamente sob o peso da dor crônica, provocada pela artrite reumatoide (morreu em março de 2012), pode ser expressa sob a forma de um corpo fraturado e em sofrimento. Contudo e por mais que a dor constitua uma experiência radicalmente privada, fechando e isolando o corpo em sofrimento (Scarry, 1985, p. 6), “Adrienne Rich exterioriza a sua dor ao verbalizá-la na poesia, traçando uma cartografia onde o seu sofrimento pessoal se intersecta com o corpo poético e o corpo político” (AVELAR, 2012).

O mesmo ocorre quando as mulheres detentas expressam sua experiência através das suas narrativas, dos seus relatos. Há ali a dor alienante daquele que sofre isoladamente, privadamente,

no seu mundo e no seu corpo. Contudo, a restrição de liberdade e o mundo da rua ganham outros sentidos quando contados por aquelas que sentem o abandono na própria relação entre seu corpo, o mundo e a prisão. “[...] muito embora as histórias sejam o resultado inevitável da ação, não é o ator, e sim o narrador que percebe e ‘faz’ a história” (ARENDDT, 2007, p. 205).

Quantas palavras para dizer certas coisas, é preciso palavras outras, nunca ditas antes, ou jamais postas lado a lado. É preciso palavras que nascem, com aquilo que dizem, palavras que inventaram seu percurso e cantam sobre a língua. Para dizer certas coisas é preciso palavras que amanheçam. (SILVEIRA, 2017, p. 29).

A narrativa da prisão, da mulher-detenta, implica-se por sentidos que se coadunam às referências do mundo e dos afetos e compreensões que são compartilháveis pelos que são humanos. Não há como sentir a prisão sem ser-no-modo-da-prisão, mas o dizer da detenta amplia o sentido do experimentado no próprio corpo ao ser capaz de compreender o mundo e os outros pelo modo da restrição. Somos convocados a cuidar do corpo que demanda atenção, ao mesmo tempo, este modo de ser abre perspectivas que somente podem ser compreendidas e sentidas por aqueles que se projetam por esta peculiaridade existencial.

Para Elaine Scarry (1985), é somente quando o corpo está confortável que ele deixa de ser um objeto obsessivo de percepção e preocupação, podendo deslocar-se na direção do outro e do mundo. Projetar-se para fora é uma condição dada a partir de um corpo descentrado, pois somente neste momento o indivíduo deixa de se perceber apenas como um corpo que sofre, no caso, está preso. Por oportuno, através da sua capacidade de projetar palavras e sons, o ser humano habita, humaniza o seu espaço (SCARRY, 1985).

A experiência da dor fragiliza a relação do enfermo com o mundo e com os outros, pois um corpo acometido pela dor de uma doença ou privação, verte-se para um si-mesmo corporificado. É como se tivesse somente corpo e um corpo obtuso, tanto para si, quanto para o outro e para o próprio mundo. Mas é justamente quando narra sua experiência que este corpo ganha voz e poderá dizer o que sofre, como sofre e implicar-se por um corpo não mudo, mesmo que o mundo aqui esteja implicado pelas idiossincrasias de um corpo sofrente. A voz observa Scarry é o que torna possível ao que sofre manifestar sua dor e tornar ilegítimas práticas não zelosas e que desconsideram a dor e o sofrimento do outro. A mulher-detenta, ao contar sua experiência, visibiliza sua vida e reclama cuidados, estabelecendo entre os indivíduos implicações sentidas da vida que está detenta.

A mulher que foi atravessada pela impessoalidade, pela ditadura dos outros e compreende-se por um modo impróprio de ser, entregue aos ditames daquilo mesmo que não pode fugir e nem

comandar. Toda ela é atravessada pelo modo da detenção e tudo e cada situação é vivida pela experiência da limitação da liberdade e restrições morais, físicas e legais. Poderá ela viver aturdida pelo sofrimento e pela ruptura com os sentidos do mundo anterior à prisão, culpabilizando-se pelo feito. Poderá, também, assumir sua responsabilidade existencial (sua própria vida) e colocar-se no tempo da sua abertura existencial, em cujas implicações há outros.

Como já apontou Rorty (1994, p. 118), precisamos ser capazes de contar a nós mesmos uma história sobre a maneira como as coisas poderiam melhorar, mais do que buscar uma doutrina que informe o que seria uma natureza humana. As mulheres contam suas histórias e ao dizê-las, implicam-se pelo mundo e com os outros. “Sofrer não é nem ser transportado para entre as coisas objetáveis, nem viver uma qualidade da consciência pura; é ser-aí, de certo modo, como corpo e como consciência” (WAELEHNS, 1961, p.71). E consciência, como um poder demorar-se no mundo e diante da experiência do fim, rearticular os sentidos do mundo a partir da própria condição existencial.

Quanto mais a mulher detenta consegue se demorar no aberto do seu existir, mais ela consegue suportar a pressão do cárcere e desvencilhar-se das amarras da autonomização do seu corpo, articulando-se sentidos a partir do ainda-não próprio dessa estranha familiaridade circunscrita pela detenção.

Os atos humanos não podem ser analisados ou desdobrados sobre a perspectiva de uma rede causal, buscando os pontos de conexão que os ligam logicamente. Também não respondem por implicações psíquicas que sozinhas pautam a existência e as ações/reações humanas. As lacunas do existir não são causais, elas se dão no acontecer, vão se desdobrando nas reiteradas decisões que perfazem o modo de ser-no-mundo. Se de um lado impede a categorização do existir humano por meio de determinações fechadas e uma maior “permanência” nas possibilidades assumidas, de outro, repercute sobre a condição humana de que pode desvelar outros sentidos justamente por estarem implicados no próprio transcurso do existir.

1.4.2. O ser-no-mundo inicial

A exigência de se explicitar o modo de ser da mulher-detenta e implicá-la pela analítica existencial de Martin Heidegger reitera a necessidade de se apresentar aspectos que não estão tematizados diretamente na obra *Ser e Tempo*, mas que podem ser desdobrados a partir dela. Trazer Winnicott para a presente tarefa não tem o sentido de completar a analítica do ser-no-mundo de Heidegger com a pertinência do “recém-ser-no-mundo”, pois um dos primeiros

existenciais heideggerianos, em *Ser e Tempo*, mesmo antes de falar do existencial ser-no-mundo, é o de ser-lançado. Acredita-se que com o ser-lançado, fala Heidegger do nascimento do homem e nesse nascimento já tematiza a finitude da condição humana. Tudo é contingência, inclusive o grau de acolhimento ou abandono, cuidado ou descaso, riqueza ou miséria – por parte de outro *Dasein* (incluindo os pais ou a falta deles), a beleza ou feiura, bondade ou hostilidade do mundo.

O que se pretende é discutir o problema desse difícil “encaixe” inicial, dessa primeira condição humana que é o de “ser-lançado” na existência e no mundo, sem desprezar o fato de que neste “ser-lançado” inicial da criança já é o início do “ser-no-mundo”, porque ela só pode ser lançada no mundo já dado.

Donald W. Winnicott, aqui apresentado por uma leitura heideggeriana, por meio da sua teoria do desenvolvimento dependente, nos aproxima de uma radical disposição das falhas do acolhimento de mundo, onde em muitas situações poderíamos posicionar as mulheres detentas. Retoma a fragilidade do recém-ser-no-mundo como aquele que ainda não está totalmente integrado ao ambiente e à existência lançada, necessitando do amparo e completa integração para ser um ser-no-mundo.

O que está em questão é que, segundo Winnicott, não é assim que nasce que um bebê já está pronto para existir, no sentido heideggeriano de ser-no-mundo. Isso não quer dizer, necessariamente, que o bebê tenha uma estrutura ontológica. Quer dizer apenas que ele é extremamente imaturo: todas as estruturas ontológicas fundamentais estão lá, exatamente aquelas que Heidegger caracterizou o *Dasein* – e algumas outras formuladas por Winnicott, como a gradual habitação da psique humana no corpo -, mas elas ainda não foram integradas, ou apropriadas, pelo indivíduo, como aspectos de seu eu, de sua existência pessoal, isso só se dá num certo momento do amadurecimento e, essencialmente, requer – este ponto é fundamental – a ajuda do ambiente. (DIAS, 2016, p. 3).

O ser humano inicial, se assim podemos dizer, não está ainda integrado ao mundo e ao próprio corpo, necessitando do cuidado da mãe (ou alguém que a substitua) e do acolhimento do mundo. Havendo falhas nesta integração, o indivíduo acaba invadido por outros aspectos que tonalizarão dimensões afetivas e disposicionais diferenciadas em relação ao mundo, a si mesmo e aos outros.

Se de um lado o ser-no-mundo de Heidegger está destinado à morte e em cuja existência, a angústia diante da finitude tonaliza o seu empenho autêntico ou inautêntico de mundo, o ser inicial que almeja integrar-se e continuar sendo-no-mundo de Winnicott, precisa da ajuda de outros seres-no-mundo que já estão integrados e respondem pelo modo do *Dasein*. Tal é a implicação, que poderíamos dizer que com Winnicott constitui-se a possibilidade de se tematizar a analítica

existencial garantindo uma maior consistência no que compete à análise heideggeriana de modos específicos de ser-no-mundo, pois aqui podemos tratar tanto de indivíduos doentes quanto de indivíduos reclusos, pelas falhas de integração e não acolhimento de mundo.

O mundo que constitui o *Dasein*, mundo que também é “criado” pelo *Dasein*, precisa ser apresentado necessariamente pelo cuidado dos outros. O outro (geralmente a mãe) e o ambiente (mundo) precisam garantir a integração de um recém-chegado-no-mundo para que gradativamente vá despertando do sono da onipotência para a independência consciente da dependência dos outros e do próprio mundo.

Descrevendo a estrutura ontológica do ser humano, Heidegger afirma que o mundo é um aspecto do *Dasein*. Se Winnicott fosse apresentado a essa formulação, ele certamente acrescentaria o que é preciso, onticamente, para que a estrutura ontológica seja realizada. Ou seja, Winnicott diria: sim, o mundo é um aspecto do *Dasein* desde que tudo ocorra bem no início da vida, pois, quando as invasões ambientais escancaram precocemente a existência de algo externo ao si-mesmo, então o mundo externo, não sendo mediatizado pelo si-mesmo criativo, torna-se, não um aspecto de si-mesmo, mas uma ameaça permanente de invasão da qual só cabe defender-se. (DIAS, 2016, p.3).

Articulado nesse desdobramento, o modo de ser-detento poderia se desvelar como sendo um modo implicado a partir das falhas de integração, quando o indivíduo, no caso, uma mulher-detenta, não foi devidamente acolhida pela mãe (ou familiar/substituto) e pelo mundo, havendo a tonalização de aspectos intrusivos na sua experiência de ser-si-mesma, respaldando uma contrariedade ao encontro com os outros e abertos para possibilidades. A continuidade do processo de integração com o outro e com o mundo sofre uma ruptura e a espontaneidade e criatividade, condições mesmas da localização, personalização e reconhecimento da realidade fora de si, são inibidas e tonalizam sentidos precários da relação com o mundo e com o outro.

O homem [no caso a mulher-detenta (acréscimo nosso)] só pode tornar-se um existente, alguém que se sente real e que é capaz de estar-no-mundo e de se relacionar com os outros seres humanos e com as coisas (as primeiras delas sendo os brinquedos) de modo criativo, depois de ter sido acolhido por um colo materno, do qual dependeu totalmente e que foi o seu primeiro lugar para ser. (LOPARIC, 2008, p. 37).

O modo de ser-detento, em muitos casos, desvelar-se-ia como sendo um modo de ser-no-mundo em que o processo de integração foi obliterado por falhas no acolhimento, seja por falta da mãe (abandono/morte), seja por condições ambientais (mundo) em que não foram garantidas condições de integração saudáveis.

O modo de ser detento responde por um modo inautêntico de abertura, onde os sentidos estão implicados por uma abertura restritiva de mundo. Um modo de ser cotidiano onde todos e

ninguém são a mesma pessoa, pelo escopo da inautenticidade. Poder-se-ia dizer, que o corpo de um detento se objetiva em si mesmo, se apreende deslocado do mundo, na sua dor, no seu centro, deixa de sentir o outro, o mundo. Todo o resto é balizado por tal caminho. Por outro lado e mesmo que seja um corpo cerceado de liberdade, centrado no seu corpo, ele não deixa de perceber o mundo.

Muitas mulheres foram abandonadas na infância, outras não tiveram uma infância acolhedora, tantas outras cresceram sem mãe (ou um cuidador/a substituto/a). Há relatos significativos de mulheres que cresceram em ambientes hostis à infância e ao brincar.

Levei uma vida sem acreditar em nada, pois na minha casa nada foi fácil e anjos só na parede. Hoje quando faço poesias, recebemos visitas da poeta e dançarinos, sinto que os anjos saíram dos quadros e vieram ficar comigo. (SILVEIRA, 2017, p. 36).

É na relação de dependência total com mãe (ou substituto) que se constitui a capacidade do bebê se integrar no tempo e no espaço, de localizar-se no seu próprio corpo e de se relacionar com o mundo (LOPARIC, 2008, p. 37). Sem tal experiência, a integração sofre uma ruptura e dificulta o desenvolvimento do *self*¹⁹ próprio. A criança responde de forma defensiva ao ambiente intrusivo, centrando-se em si mesma e na desconfiança do mundo (outro, ambiente).

Ser o ser-aí, tal como preconiza a analítica existencial de Martin Heidegger, ou seja, ser-no-mundo-junto-das-coisas-com-outros **pode** ser considerada uma conquista que caracteriza o adulto sadio (LOPARIC, 2008, p.41), pois sem a experiência da integração garantida pela acolhida da mãe e do mundo, condição indispensável para a criança passar da sua onipotência subjetiva para a realidade do mundo, não se dão as condições para a constituição de um *self* capaz de relacionar-se com o mundo, com os outros e compreender-se a partir de si mesmo. Na medida em que a criança sofre uma obliteração no processo de integração e não se reconhece criando o mundo, condição que deve ser paulatinamente transposta pela mãe suficiente boa, é como que se o mundo se abatesse sobre a criança e ela respondesse de forma defensiva e ensimesmada.

O modo de ser da mulher-detenta é um modo que corresponde, em larga medida, ao *self* não integrado, sendo a prisão, em muitos casos, uma experiência de ressignificação de existências não acolhidas pelo mundo. Modo em que, mais do que qualquer outro modo de ser da vida cotidiana, se apresenta por sua ânsia de existência, pois é como se o detento se reduzisse ao seu corpo, – come, defeca, encontra-se e toca-se com outros corpos detentos. Vive na dualidade do corpo, pois ao mesmo tempo em que procura atirar para mais longe a possibilidade de continuar

¹⁹ Mantivemos o termo *Self* em observância à tematização de Winnicott, compreendo, pela presente perspectiva, que não há um interior deslocado do mundo, da concreticidade hermenêutica da vida desdobrada no mundo.

sobrevivendo, - como se pudesse eximir-se na publicidade dos outros corpos, sem a possibilidade de aparecer -, não pode se aventurar contra outros presos.

Na psicopatologia de Winnicott, os distúrbios não são gerados pela expulsão, para fora da consciência, daquilo que aconteceu, mas não deveria, e sim por aquilo que não aconteceu, embora precisasse acontecer. Os distúrbios são interrupções na continuidade do ser, cuja origem está nas falhas ambientais e nas reações do bebê a essas falhas, que acabam constituindo organizações defensivas mais ou menos rígidas. (LOPARIC, 2016, p.4).

Assim como a continuidade de ser é interrompida quando há falha no ambiente de integração no caso da pessoa doente, também o é em muitos dos casos do modo de ser da mulher-detenta. E como o ser humano tem uma tendência à integração, o modo de ser-detento tonaliza aspectos fundamentais para ressignificar a própria vida e encontrar novos sentidos, criar novos sentidos para a vida que tem que ser vivida lá fora.

Antes e independentemente da coerção externa, a criança cria a capacidade de sentir-se culpada e de ser responsável por outras pessoas. Essa é, em Winnicott, a origem da ética – decerto, não da ética da lei (e certamente não a da lei da proibição do incesto), mas da ética do cuidado em relação a outras pessoas e a sua continuidade do ser [...]. (LOPARIC, 2016, p. 5).

Mesmo nos casos em que os indivíduos teriam tudo para desistir da vida no mundo, que é o caso de muitas mulheres detentas, conseguem recompor sentidos e tentar mais uma vez. Poderíamos dizer mais, a restrição de liberdade e o abandono a que muitas são submetidas, torna o tempo da prisão um tempo de preenchimento de espaços e lapsos existenciais, permitindo que muitas se sintam não apenas responsáveis pelos próprios atos, como capazes de sentir o outro, suas implicações e zelarem pela sua vida. E, nesses casos, a transição, que deveria ocorrer de forma segura pelo colo da mãe, - do mundo onipotente ao encontro com o outro -, se dará a partir da experiência da prisão.

Esperei a semana inteira minha mãe me visitar, ela não veio, ninguém esteve aqui. Os dias passam e eu choro, nunca mais quero ficar longe, deixar quem me ama, viver da espera do que nunca vivi. (SILVEIRA, 2017, p.24).

O desamparo leva o modo de ser-detenta a buscar um colo no mundo e reconhece que o mundo pode ser um lugar melhor. O outro e o mundo já não invadem o mundo do modo de ser-detenta, trazendo perigo e riscos, mas abrem-se como possibilidade de garantia da continuidade compartilhável de mundo, cuidado e integração, podendo ser um desdobramento ontológico experienciado pelo modo da detenção. E isso é possível porque pode transitar nos seus modos

possíveis tendo em vista que a sua condição não é desdobrada por um *self* concernido a um interior denso e tenso, mas está implicado ao mundo, respondente à sua situação hermenêutica. E no enalço da sua relação com a finitude própria da prisão, a mulher poderá transitar entre escolher ser própria ou impropriamente.

A impossibilidade do outro implica o impedimento do igual, que é o diferente na condição de possibilidade do outro. Na iminência das restrições em direção ao outro, do ser-com, constitutivo da condição humana, também a liberdade é barrada pelo empobrecimento e impedimento do despertar da coexistência, com o qual o homem, enquanto ser-aí junto com outros no mundo, pode sacrificar a eguidade para se conquistar como autêntico si mesmo (HEIDEGGER, 1971a, p. 188). Condição que não diferencia o modo de quem está preso dos que estão fora, mesmo que o cerceamento físico e implicações da detenção encubram a grandeza do mundo, dessa relação ontológica que se desdobra da íntima relação do homem com o ser a partir do seu aí no mundo. E por maiores que sejam as restrições da prisão, ainda assim pode implicar-se por sentidos articulados pelo modo de ser-detento, aberto para possibilidades próprias na companhia de outros, respondentes à liberdade como abertura.

A mulher detenta sabe que não poderá voltar ao mundo que deixou e continuá-lo de onde parou, nada parou, nem o mundo lá fora continua o mesmo, muitas perderam, inclusive, a guarda dos filhos. Os laços afetivos são os primeiros a se romperem com a prisão. Não há o que retomar, o tempo e o espaço da prisão de insinuem de formas diferentes, pois o tempo é experimentado pelos sentidos da prisão: podendo a detenta se agarrar ao passado, ou à dor do presente, - até por isso muitas precisam dos antidepressivos para poderem sobreviver aos dias -, como pode ser um tempo vinculado com o futuro, mas pelo horizonte da esperança de que talvez algo possa mudar, depositando uma carga muito grande na saída. Mas também pode se abrir em um contexto em que tempo é trazido todo ele junto, para relações de significâncias concernidas ao ainda-não, próprio da autenticidade, onde o tempo é trazido nos seus êxtases. Onde a condição mesma da existência é trazida por uma “presentidade” em sua totalidade e a partir daí a mulher poderá escolher pelas próprias possibilidades.

Cabe, agora, a apresentação o *Dasein* incarnado, a condição de se tematizar o modo de ser-detenta pelo cuidado autêntico e ao frescor de uma existência desdobrada no mundo, junto de outros.

2 O DASEIN INCARNADO

Temos procurado explicitar que a tarefa de se abordar modos de ser-no-mundo pelo escopo da analítica existencial de *Ser e Tempo* (1993), como é o caso da mulher detenta, não é uma tarefa simples, e isso se deve ao fato do mote heideggeriano apontar para a ontologia fundamental que liga o *Dasein* ao ser na sua erupção no mundo. A radicalidade do conquistado, ou seja, o ser-no-mundo como sendo a abertura ontologicamente originária do ente humano consigo, com o mundo e tudo o que existe, aproximando a existência e a vida da sua pertinência fundamental com o *Dasein*, não desobrigou Heidegger de minimamente reconhecer a necessidade de tratar do *Dasein* incarnado, mesmo que o alcance dessa elaboração tenha ficado acanhada no projeto de *Ser e Tempo*. Tendo em vista a necessária e fundamental ancoragem na “qualificação” do ser-em, pretendemos reconstituir o caminho ao cuidado, ao cuidado autêntico e ao *Dasein* incarnado, percorrendo os parágrafos 41, 42, 72, 73, 74, 75 e 76 de *Ser e Tempo*, bem como aspectos da obra *Seminários de Zollikon* (1987), quando Heidegger objetivou aproximar a analítica do *Dasein* de uma abordagem em saúde e das pessoas necessitadas de ajuda (PRADO, 2001, p. 33), e da Conferência *Construir, habitar e pensar* (2002). Consideramos que a pedagogia do ser-no-mundo, seus aspectos, pode ser desnudada pelo acompanhamento de experiências de finitude, experiências-limite, o que mais tarde (Terceiro Capítulo) indicaremos como o princípio formativo/pedagógico sobre o qual adere o modo de ser do *Dasein*.

2.1 O Cuidado

Partindo-se da compreensão ontológica do cuidado, embora não se deva desprezar o sentido ôntico do cuidado ou do descuido, que Heidegger desdobra a pertinência fenomenal e originária entre o *Dasein* e o ser, pois o todo estrutural do modo de ser do ente humano é explicitado como um preceder a si mesmo por já ser-em no mundo, e por conta dessa íntima e originária relação com o mundo, já estar junto de outros e demais entes. É por ser em um mundo, que o *Dasein* pode compreender o seu modo de se relacionar com os entes disponíveis no modo da ocupação e com os outros como ele mesmo é, no modo da preocupação.

Heidegger pretende, pelo cuidado, determinar o solo fenomenal que estabelece a originária relação entre o *Dasein* e o ser, da qual podem partir ontologias regionais, análises antropológicas, psicológicas, etc., mas é, contudo, pelo seu pressuposto basilar ontológico que o cuidado é tematizado.

Delimita-se, pela perspectiva heideggeriana, um terreno ontológico originário em que o mundo é desvelado pela compreensão disposicional do *Dasein*, tendo em vista que o seu todo estrutural se explicita diferentemente de um objeto que está aí para ser descoberto, em um mundo simplesmente dado, nem mesmo como unidade estabelecida via pensamento. Seu todo estrutural se explicita como a compreensão mesma do seu ser, em que se torna impossível separar as estruturas existenciais do modo de ser do próprio *Dasein*, sendo a angústia a disposição afetiva capaz de abrir o *Dasein* para suas possibilidades mais autênticas, ou mesmo para sua inautenticidade.

O ser-em é a “expressão formal” da existência do *Dasein*, deste ente que possui a constituição ontológica básica de ser-em um mundo. Na sua facticidade, o *Dasein* já se projetou em determinados modos de ser-no-mundo, quer dizer, já se lançou em possibilidades como o ter o que fazer produzir algo, cuidar de alguma coisa, enfim, modos determinados de ser-no-mundo. Ser-em no mundo significará ocupar-se e preocupar-se. Ocupar-se não designa que antes de tudo o modo de ser do *Dasein* seja prático, mas primeiramente como cuidado.

Esta expressão nada tem a ver com as “penas”, “tristezas” ou “preocupações” da vida as quais, do ponto de vista ôntico, podem ser encontradas em qualquer *Dasein*. Tudo isso, assim como a “jovialidade” e “despreocupação” só são onticamente possíveis porque, entendido ontologicamente, o *Dasein* é **cuidado** [grifo nosso]. Pelo fato de o ser-no-mundo pertencer ontologicamente ao *Dasein*, o seu ser para com o mundo é, essencialmente, ocupação. (HEIDEGGER, 1993, I, p.95).

Tornar-se acessível como cuidado não tem a ver com as penas e ou tristezas do *Dasein* tomado onticamente, mas deve ser entendido ontologicamente. É pelo fato da constituição ontológica do *Dasein* ser-em um mundo que o seu ser no mundo pode dar-se como ocupação (HEIDEGGER, 1993, I, p. 95). Implica que o ser-no-mundo não é uma propriedade que o *Dasein* possui algumas vezes e outras não. Seu ser é no modo do ser-no-mundo, acessível no modo da ocupação. Ocupa-se de entes que não são no modo do *Dasein* e preocupa-se com outros como *Dasein* também é.

Na tentativa de falar de uma origem do cuidado, poder-se-ia dizer que o tempo, a finitude, é o que banha o horizonte do homem (MICHELAZZO, 1999. p. 134), de tal modo que para se explicitar a estrutura una do cuidado, deve-se dizer “ser-para-frente-de-si-já-lançado-em-um-mundo-onde-se-deixa-açambarcar-por-objetos-de-encontro” (BEAUFRET, 1976, p. 27). Dito de outra forma, trata-se da relação entre futuro, passado e presente.

O cuidado, portanto, recebe a sua origem da temporalidade e é o que lhe possibilita apreender o *Dasein* como totalidade: lançado, decaído e ser-projeto. Isto porque, afinal, como é possível o homem estar lançado em sua facticidade senão sob a condição que ele é sempre um “já-aí” em um mundo anterior a ele (passado)? Ou, então, como pode ele estar decaído na inautenticidade senão por ele estar continuamente envolvido e seduzido pelas coisas e pelos outros no seu dia-a-dia (presente)? Ou, então, finalmente, como poder ser ele um ente projetado para as suas próprias possibilidades senão que o seu *ek-sistir* é um constante advir (futuro)? Mais do que uma simples coincidência entre a tríplice estrutura do cuidado e a da temporalidade, o fundamental aqui é o comum-pertencer de ambos. Não há como pensar o cuidado sem a temporalidade, nem esta se mostra fora do cuidado. Ambos formam uma unidade. (MICHELAZZO, 1999, p. 134-135).

Heidegger tematiza as modificações da autenticidade e da inautenticidade como os dois modos básicos da existência do *Dasein* no mundo, não havendo sobreposição, pois sendo dois modos básicos da existência, não se pretende por meio deles estabelecer uma pedagogia de princípios a serem seguidos pelo *Dasein*. Por oportuno, no modo inautêntico, o *Dasein* não se abre para as suas possibilidades mais próprias, ele se tranquiliza com a aparente possibilidade que se apresenta, porque a cotidianidade mediana da ocupação inviabiliza a abertura autêntica. O que altera é a ocupação como modo de ser do cuidado. Tanto a tranquilidade, como o estar entregue à impessoalidade, em cujo contentamento se apresenta a possibilidade para o poder ser inautêntico, acabada despertando uma atividade desinteressada da ocupação.

O *Dasein*, compreendendo-se inautenticamente acaba sofrendo a imposição do impessoal e sem condições de compreender-se a partir de si mesmo, as possibilidades autênticas são obliteradas. “Esse nivelamento das possibilidades do *Dasein* ao que se oferece, de imediato, no cotidiano realiza ao mesmo tempo, uma obliteração do possível como tal” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 260).

O que acontece é que nem sempre está em jogo, na liberdade para escolher suas possibilidades autênticas, um projetar-se da compreensão, e sim um querer tranquilo. Esse querer tranquilo, estar a serviço do impessoal, que é “uma modificação existencial do projetar-se da compreensão” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 260), se dissimula num simples desejar que é característico da impessoalidade, o que ocorre na maioria das vezes. A tendência a compreender-se pela impessoalidade, a seguir sua inclinação a uma apreensão não originariamente desveladora, não está implicada no fato desta encontrar-se simplesmente dada, mas é também uma escolha do *Dasein*.

Se o *Dasein* também afunda numa tendência não é porque uma tendência já é simplesmente dada, mas porque a estrutura completa do cuidado se modificou. Cego, ele coloca todas as possibilidades a serviço da tendência. (HEIDEGGER, 1993, I, p. 260-261).

Na inautenticidade, o estar em jogo do seu ser se prende a determinações que aparecem como exteriores, obliterando sua abertura para o ser mais próprio. Por essa abertura, o *Dasein* se orienta pelas determinações cotidianas, tranquilas e familiarizadas com o modo de ser do impessoal. Nesse modo, o cuidado é cego e cego coloca as possibilidades do *Dasein* à disposição da tendência a viver imprópriamente. O *Dasein* inautêntico compreende ser, mas a partir dessa tranquilidade que acaba mascarando o projetar ontológico e o ser-no-mundo. Estar perdido significa que o *Dasein* acaba aderindo pura e simplesmente a possibilidades abertas na cotidianidade mediana, “deixando-se viver” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 261). Mas não se pode negar, [...] a propensão “para viver” pelo mundo. Ambas, porém, apenas se dão porque se fundam ontologicamente no cuidado e se modificam através dela como modo ôntico-existenciário próprio (HEIDEGGER, 1993, I, p. 261).

A inautenticidade, mesmo sendo um modo próprio, acaba modificando a própria estrutura do cuidado para atender o tipo de compreensão que está em jogo. É a autenticidade, o modo próprio de existir, que permite ao *Dasein* compreender-se em sua totalidade originária. O cuidado aí compreendido é o autêntico, aberto pelas próprias determinações existenciais, distante do falatório e da tranquilidade do impessoal. É através da autenticidade que se chega ao ser do *Dasein* originariamente, quando a estrutura do ser do *Dasein* não é modificada pela impessoalidade, mas apreendida pela compreensão originária de ser.

No cuidado autêntico, o *Dasein* se compreende como um ser projetado e o fato de ser-no-mundo junto a outros e entes abertos a partir do contexto referencial que se encontra. Os outros com os quais o *Dasein* se encontra no mundo são, por intermédio da autêntica abertura, compreendidos como cooriginários ao *Dasein*. Compreende, o *Dasein* autêntico, os outros como outros que como ele se abrem no mundo em suas próprias possibilidades. Não implica que a compreensão do cuidado autêntico seja tirada da sua experiência no mundo, como resultado do seu convívio e ou coexistência, mas vem à tona como compreensão pré-ontológica, como genuína compreensão que o próprio *Dasein* tem de si mesmo.

Será no parágrafo 54 de *Ser e Tempo* que Heidegger irá introduzir o fenômeno da consciência²⁰ à abertura autêntica de mundo, sendo que a autenticidade é uma modificação existenciária do impessoal. “O ser-si-mesmo em sentido autêntico determina-se como uma modificação existenciária do impessoal (...)” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 52). Enquanto modificação possibilitada pela compreensão originária do *Dasein*, deve ela realizar-se como uma

²⁰ Heidegger preferirá usar o termo “testemunho” em vez de consciência porque traz consigo elementos da tradição que poderiam levar a uma má compreensão daquilo que ele tem em mente quando se trata deste fenômeno originário.

recuperação da escolha. Recuperar a escolha para o si-mesmo requer que o *Dasein* saia do impessoal, onde todos e ninguém são a mesma pessoa. Escolher a própria escolha implicará, inicialmente, que o *Dasein* se mostre a si mesmo através das suas próprias possibilidades. E para que isso ocorra, é necessário que o *Dasein* tenha consciência do seu si mesmo, uma vez que seu poder-ser si mesmo é uma possibilidade e, como tal, já é sempre uma possibilidade do *Dasein*.

A consciência é um fenômeno do *Dasein*, está e é no modo de ser do *Dasein* e só se anuncia como um fato para o *Dasein* à medida que ela se dá na existência mesma do ente privilegiado. É sobre o decidir-se pelo seu poder-ser si mesmo que a consciência surge como um fato para o *Dasein*, pois ela dá algo a ser compreendido e o que se abre para ser compreendido são as próprias possibilidades do *Dasein*. “A análise mais profunda da consciência a desentranha como clamor” (HEIDEGGER, 1993, II, 54). E isso é possível, porque o clamor que clama o *Dasein* para o seu poder ser mais próprio, conclama o ser e estar em débito do *Dasein*, estar em débito com suas escolhas.

O *Dasein* é conclamado a ser autenticamente. O clamor é silencioso, pois conclama o *Dasein* a sair do falatório público do impessoal. Há um modo apenas de clamor capaz de desviar o *Dasein* do impessoal, esse é o clamor que se abre pela possibilidade autêntica de ser-no-mundo. Desvela-se, assim, a consciência como o clamor do cuidado. A consciência, o querer-ter-consciência, é possível porque o *Dasein* é cuidado, porque ele pode compreender seu próprio ser como ser de possibilidades.

O *Dasein* pode ser responsável porque pode escolher suas possibilidades mais próprias, escolher e assumir as possibilidades que escolheu. A responsabilidade não corresponde a um agir conforme a compreensão de uma dívida moral, ou de preceitos morais. No plano ontológico, todas as ações são ‘desprovidas’ de consciência, pois de um lado ela não evita a dívida moral - porque só há dívida se ela está ‘fundamentada’ num ser e estar em débito originário e, de outro, está fundada no projeto nulo, estando sempre em débito com outros.

Será que a consciência fala somente de forma indeterminada e vazia sobre um poder-ser mais autêntico e não se manifesta com determinação e concretude acerca das falhas e omissões ocorridas e cometidas? Será que a consciência nasce da ‘boa’ ou da ‘má’ consciência? Será que a consciência propicia algo de positivo ou só funciona criticamente? (HEIDEGGER, 1993, II, p.65).

Heidegger chega a discutir sobre a possibilidade de se interpretar a consciência ontológica como padrão de avaliação das ações assumidas no dia-a-dia. Questiona sobre uma eventual

condição que poderia estar conectada à decisão pelo ser autenticamente, pois é essa consciência culpabilizadora que cobra o *Dasein* autêntico, contudo, não se demora sobre tal possibilidade.

2.2. O modo de ser autêntico

O cuidado em Heidegger é “apreendido” como o todo estrutural do *Dasein* no mundo. Dá-se conta de si mesmo e relaciona-se com entes como ele mesmo é, - preocupação, e com outros que estão disponíveis ou simplesmente dados, - ocupação. Aberto pela disposição da angústia diante da própria finitude, tonaliza sua existência como uma existência cuidadosa autenticamente, ou seja, responsável pelo próprio ser e pelos demais entes existentes e pelo próprio mundo.

Falar em “subjatividade” em Heidegger implicará falar em um *Dasein* disposto no mundo, sem propriedades e sem uma natureza, mas um ser-no-mundo com outros e para a morte, em cuja angústia diante deste fato incontestado da finitude, tonaliza o existir como uma possibilidade autêntica de existir implicado pela existência dos outros. Ganhar-se em meio à impessoalidade que na maioria das vezes o *Dasein* se encontra.

Heidegger não tematiza com muita clareza as implicações ônticas dispostas pela abertura autêntica de mundo, mas deixa indicado que o todo estrutural do cuidado se abre de forma diferenciada quando o *Dasein* é tocado pela angústia diante da finitude. É tocado ao ponto de relacionar-se de um modo implicado pelo outro e pelo mundo, em cuja ética pode ser compreendida como um *ethos* enquanto saber morar no mundo, a casa do “ser do sujeito” que tem que ser a si mesmo e cuja existência está sempre em jogo (*Dasein*). Enquanto compreender-se a si mesmo, o querer-ter-consciência é um modo de abertura do *Dasein*, que se projeta para suas possibilidades mais próprias como ser-no-mundo. E a angústia é o sentimento que corresponde a esta compreensão de possibilidade mais própria do ser-no-mundo, pois ela que abre o *Dasein* na “estranheza da sua singularidade” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 85).

O *Dasein* está implicado pelo impessoal, pelo ditame do coletivo, pautado por determinações, desejos e pensares, mas poderá mostrar que novos discursos podem ser consolidados e por conta disso, novas práticas interpostas e mesmo que se tornem práticas velhas e vencidas, abrem novas perspectivas. Levam-se conosco práticas e sonhos já comprometidos para o contexto de um coletivo politizado, mesmo assim, o espectro das possibilidades é uma alternativa, desde que projetadas à luz de possibilidades que sejam próprias.

O cuidado é o modo de ser do ser humano, é a condição humana por excelência, o ser-no-mundo revela-se como ser de cuidado. Quanto mais se compreende inautenticamente, menos

cuidadoso (com o mundo, com os outros). O “sujeito” é um ser-no-mundo e implica-se, geralmente, pela impessoalidade, mas nada impede que viver no mundo, com outros, seja também construir uma casa que seja boa, justa e ética para todos. Neste aspecto, considera-se que cuidar de si, como faziam os gregos, para tornar possível uma participação livre no coletivo, sem jamais deixar de ser um diferente, é um caminho para desterritorializar a indiferença da presença dos outros e enriquecer práticas e discussões que levem em conta a garantia do múltiplo e de uma ética no mundo. Reconhecer que a liberdade é um saber morar com outros e zelar para que muitos outros possam viver e ser em liberdade. Liberdade sendo já, portanto, um compromisso ético com outros e com o mundo.

O cuidado atravessado pela ética existencial é o clamor do ser humano que se faz no tempo das próprias escolhas, recolocando para o plano do mundo e das relações estabelecidas com outros no mundo, a partir do contexto da finitude, uma dimensão subjetiva grávida do outro. O *Dasein* autêntico deve libertar-se da culpa originária e jogar-se no mundo, lugar de onde nunca deveria ter saído (mesmo inautenticamente nunca deixa de ser-no-mundo). Não se trata de alcançar e ou tratar de um imperativo moral, mas de recolocar a ética no contexto do mundo, como uma prática aberta no terreno da finitude e das possibilidades daí advindas com as implicações próprias da existência como o modo de ser.

A decisão é um modo privilegiado de abertura do *Dasein*, abertura que existencialmente se desvela como verdade originária. A verdade não é apenas qualidade do “juízo”, nem tampouco qualidade de um tipo de comportamento, mas um constitutivo essencial do ser-no-mundo, um existencial fundamental. É por ser um ser-no-mundo que ao *Dasein* se torna possível ser um ser-verdadeiro, aberto para a verdade originária, enquanto um ser de desvelamento. O *Dasein* compreende-se originariamente porque o desvelar é um modo de ser-no-mundo e o que desvela são os entes. No encontro com os entes é o próprio *Dasein* que se desvela como aquele que exerce a função de descobrir. A descoberta dos entes se funda na abertura de mundo, e quem tem o caráter de abertura é o próprio *Dasein*.

Decidido o *Dasein* compreende seu caminho originário e autêntico. A abertura da decisão possibilita que o *Dasein* possa compreender-se a si mesmo, encontrar-se naquilo mesmo que ele é, como também, abre originariamente ao ente privilegiado, o mundo e o ser-em. O *Dasein* é clamado a ser si mesmo e esta “clamação” para ser seu próprio ser é compreendida no modo da decisão. A angústia diante da morte abre o *Dasein* para sua compreensão mais própria, para o seu cuidado originário e autêntico.

Essa preocupação que, em sua essência, diz respeito ao cuidado propriamente dito, ou seja, à existência do outro e não a uma coisa de que se ocupa, ajuda o outro se tornar, em seu cuidado, transparente a si mesmo e livre para ela. (HEIDEGGER, 1993, I, p. 174).

À luz de Heidegger, recuperar a escolha pode indicar ao *Dasein* compreender-se autenticamente, ser si mesmo, implicado pelo mundo onde outros estão dados como condição básica do modo de ser do existente humano. Heidegger, ao focar na existência o modo de ser do *Dasein*, existência que se faz no mundo, com outros e demais entes, fundamenta o ser do *Dasein* como ser de possibilidades abertas pelo horizonte da finitude e que ao dispor-se como cuidado, pode possibilitar-se pelo caminho de um autêntico e genuíno cuidar do próprio ser, da sua relação com os outros no mundo, e do mundo, morada do ser. A autenticidade, o sujeito autêntico, que retira o *Dasein* da impessoalidade, tem implicações de ordem ética (NUNES, 1992, 121), porque solicita o *Dasein* para esta compreensão genuína e o abre em uma relação de compadecimento para com o outro que também morre.

A finitude, a autenticidade e a voz da consciência impõe ao *Dasein* a potencialidade de escolher autenticamente, de realizar contra toda inércia e mundanidade a possibilidade de ‘ser-para-o-seu-ser’, pois a tentativa de realizar a autenticidade, a capacidade resolutiva do *Dasein* escolher a si mesmo, coloca o *Dasein* zeloso ao lado do que lhe é mais próximo e favorece o ser solícito com os outros (STEINER, 1978, p. 92-93). A singularização do *Dasein* e a escolha pelas suas próprias possibilidades não separam o indivíduo da sua responsabilidade, mas ao contrário, fazem do *Dasein* um ente mais capaz de chamar a responsabilidade sobre si mesmo e capaz de se envolver eticamente com os outros.

2.3. O cuidado autêntico

Tornar efetiva a ação responsável do *Dasein* é o mais importante resultado frente à mortalidade, no mundo, pois ser tocado pelo outro, no modo de sermos seres-no-mundo, já é por si mesmo uma possibilidade de participar do sofrimento e disposições do outro. Tal afecção não pode ser equiparada a um sentido de mudança de estados mentais que pode ser descrita pela psicologia, mas como uma disposição (habilidade) de participar dos sentires e dispor-se do outro.

O *Dasein* desvelado no mundo da indiferença, sem apoio, sem aparentes responsabilidades para com os outros e consigo mesmo, não suportando o fato da mortalidade que isoladamente o assusta, poderá reconfortar-se no suicídio, na resignação (detenta), bem como ter o seu desejo de socialidade aumentado. O desamparo poderá funcionar como fermenta de uma socialidade

responsável. A morte, a autenticidade e a voz da consciência impõem ao *Dasein* a potencialidade de escolher autenticamente, de realizar contra toda a inércia e mundanidade a possibilidade de ser-para-o-seu-ser. A singularização do *Dasein* e a escolha pelas suas próprias possibilidades (STEINER, 1978, p.93).

Na medida em que Heidegger não desdobra um modo específico de ser-no-mundo e parte do pressuposto que todo indivíduo (todos que são no modo do *Dasein*) encontram-se lançados no mundo, subentendendo que chegamos todos da mesma forma no mundo e por meio dos instrumentos temos as referências indispensáveis das significâncias e sentidos advindos por tais relações de manuseio, ficaria comprometido um aporte teórico que dê conta de todo o processo do desenvolvimento humano, do nascimento ao padecimento.

Como acompanhamos um modo de ser-no-mundo, o modo de ser-detenta, e suas implicações no mundo, pretendemos trazer aqui uma aproximação com o cuidado em Winnicott, sem é claro, esgotar tal perspectiva.

Referimos que Heidegger parte do pressuposto que todos nós somos apresentados ao mundo da mesma forma, utilizando-nos dos instrumentos à mão. Na esteira de Winnicott tal abordagem aparece comprometida, pois como já apontou Loparic (2006, p.39), partir do pressuposto que os primeiros objetos são os instrumentos à mão é uma análise que se aplica apenas aos adultos relativamente civilizados e sadios, tendo em vista que para povos primitivos tal prerrogativa não se aplicaria da mesma forma, bem como para os bebês. Os bebês, segundo Winnicott, são capazes inicialmente tão somente de usar brinquedos. “Quanto aos psicóticos, eles não conseguem nem brincar nem trabalhar (embora alguns deles consigam ser criativos e fazer arte)” (LOPARIC, 2006, p. 39).

Heidegger [...] atribui à surpresa provocada pelos objetos à mão, bem como à sua falta e à sua impertinência a função de manifestar ao homem os entes que são meramente presentes e exteriores. Não resta dúvida, contudo, que os distúrbios de remissão instrumental só podem ter a função especificada por Heidegger para um ser humano que já constitui devidamente a externalidade, isto é, alguém que não é um primitivo, nem um bebê, nem um psicótico. (LOPARIC, 2006, p.40).

A realidade externa é uma conquista que ainda não foi feita por um bebê no início da vida (LOPARIC, 2006) e jamais será feita por um psicótico adulto. Desta forma, quando algo surpreende um bebê, o mesmo não se abre para o meramente presente, “mas, via de regra, perde o sentido de real, perde as suas relações objetais iniciais e perde até mesmo a sua identidade primária” (LOPARIC, 2006, p. 40).

O ponto crucial é que na medida em que Winnicott aponta tal disposição inicial dos que são no modo do *Dasein*, ele está dizendo que o primeiro ser-junto-com só irá acontecer com outro ser-junto-com, aquele que cuida do bebê. Diferente de Heidegger, mas complementando a analítica existencial, que trata do ser-com-outros, componente da estrutura ser-aí no mundo, como o modo aberto pelas relações de manuseio onde outros se mostram conosco, Winnicott aponta para o fato de que outros se abrem a partir da perspectiva do cuidado indispensável do recém-chegado-ao-mundo.

Winnicott mostra que: 1) se deixarmos de lado o útero, o aí inicial do ser humano é o colo da mãe, que não é nenhum dos mundos heideggerianos, e 2) o bebê humano não consegue ser esse aí a não ser que, de início, seja recebido no colo por uma mãe anfitriã e cercado de cuidados adequados às suas necessidades de ser. (LOPARIC, 2006, p. 40-41).

O ser humano, para Winnicott, “não é definido pela relação com o ser que seria constitutivo da sua essência, mas como aquele algo que tende a ser e a continuar sendo sem jamais se desfazer da possibilidade de não ser” (LOPARIC, 2006, p. 41). Pode-se concordar com Heidegger de que a “essência” do ser-aí reside na existência, mas não diz toda a “essência” do *Dasein*. Para que o mundo possa ser compreendido pelo horizonte das relações de remissão compartilháveis da instrumentalidade, em que nos ocupamos de coisas e nos preocupamos de outros que também estão abertos pelas e nas relações de manuseio, torna-se indispensável que o *Dasein* seja acolhido pelo mundo de forma integrada.

A concepção de natureza humana de Winnicott está baseada na sua teoria do desenvolvimento dependente, da nossa inata disposição para a integração, ou seja, sermos um ser que deseja continuar sendo e encontrar um lugar no mundo. Para tanto, irá observar que há falhas iniciais na vida dos indivíduos e que tais falhas não podem ser explicadas pelo modelo tradicional (edipiano). Das angústias impensáveis, como denominará Winnicott, resulta:

[...] os fracassos ambientais são sentidos como ameaças à existência pessoal, e as angústias que se acompanham são impensáveis e promovem desde sensações de queda livre, desintegração, fragmentação, perda da unidade psicossomática com despersonalização, perda do senso real com exploração do narcisismo primário, até perda da capacidade de relação objetal, com autismo e defesas precoces contra a incompletude que é causadora de inveja patológica. (FORTALEZA NETO, 2007, p.408).

Para que o indivíduo possa se desenvolver de forma integrada, sentindo-se localizado no próprio corpo, relacionando-se com o mundo externo e ciente da realidade e do outro, ele precisa do cuidado, da atenção e acolhida da mãe e do mundo. Sem o cuidado inicial, seu amadurecimento

será prejudicado pela intrusão do mundo, para o qual se dispõe de forma defensiva e precária.

Winnicott,

[...] constrói sua teoria pautada na relação humana, na formulação de vínculos e na intencionalidade dessas relações, isto é, no cuidado do ser humano consigo e com o seu próximo. Desse modo, o paradigma winnicottiano é a relação entre uma mãe suficientemente boa e seu bebê, ou seja, é o cuidar. (SANTOS; OLIVEIRA, p. 696).

O cuidado neutraliza tensões e condições do mundo externo, permitindo que o indivíduo possa se prevenir contra sentimentos de desintegração e perda do seu contato entre a psique e o soma (WINNICOTT, 2000, p.166).

[...] Winnicott começou a vislumbrar que o problema básico subjacente não pode ser o da sexualidade, mas o da continuidade do ser e do crescimento. O bebê psicotiza não porque é frustrado, mas porque não consegue mais crescer ou, pior ainda, continuar existindo. (LOPARIC, 1999, p.22).

O cuidado, tanto em Heidegger quanto em Winnicott, surge como condição fundamental para o modo de ser-no-mundo, de um lado desdobrando-se como o sentido mesmo do ser que tem o mundo como sua morada, de outro como a única condição capaz de permitir ao *Dasein* viver no mundo, sentindo-se integrado em si mesmo e em relação aos outros e ao ambiente. “Quando um problema de integração não é resolvido de forma satisfatória, o desenvolvimento do indivíduo estanca e o mesmo torna-se doente” (LOPARIC, 1999, p.22). Podemos dizer no mesmo caminho, quando um indivíduo não é adequadamente acolhido pelo mundo e cuidados maternos (ou quem cuida deste indivíduo) ele pode tonalizar aspectos adversos em relação à aceitação do outro e da sua disposição existencial, centrando-se na “cura” dos seus problemas sem confiar nos outros e nas relações humanas interpostas pela sociedade. O indivíduo reage ao ambiente e torna-se um “desajustado” social e passa a compreender-se por tal modo, tornando-se um modo de ser que não mora no mundo tal qual aberto pelos padrões da coletividade mediana.

Prisão é grade, é dor, resistência e medo, um fim que acolhe, um colo que atormenta. Choramos de noite para viver o dia, sonhamos aos encontros para sobreviver à ventania. Prisão é a casa da gente, aqui como lá, somos sempre outra gente, aqui como lá, não há o que livrar. Seguimos, é o jeito, não dá para parar, a fera é grande e covarde, não podemos desanimar. Escolher é uma bobagem, nada pode mudar, quando não há oportunidade, só resta ao desgraçado rezar. (SILVEIRA, 2017, p. 38).

Winnicott estabeleceu, inclusive e fundamentalmente pelas suas experiências durante a guerra, o vínculo entre privação e delinquência, relação desdobrada a partir da sua genuína

compreensão do desenvolvimento humano. Para ele, o indivíduo não pode desenvolver-se de forma integrada sem que alguém lhe proporcione tanto as satisfações instintivas razoáveis, - indispensáveis para a criança descobrir o próprio corpo e desenvolver uma personalidade integrada -, como a experiência de poder amar e odiar. Sem ter alguém a quem possa amar e odiar, o indivíduo não pode “descobrir seu sentimento de culpa nem o seu desejo de restaurar e recuperar” (WINNICOTT, 1999, p. 63-64).

Na base de tal argumentação, Winnicott está nos dizendo que sem conhecer um “ambiente humano e físico limitado, o indivíduo não terá condições de descobrir até que ponto suas ideias agressivas não conseguem realmente destruir e, por conseguinte, não pode discernir fantasia de fato” (WINNICOTT, 1999, p. 64). A ausência de um sentimento de culpa, destaca Winnicott, “liga a ideia dessa obstrução da capacidade de envolvimento diretamente à tendência antissocial” (WINNICOTT, 1999, p. 90), pois uma das maiores dificuldades humanas, diz o psicanalista, é o indivíduo ser capaz de tolerar a realidade interior “e um dos importantes objetivos humanos consiste em estabelecer relações harmoniosas entre as realidades pessoais internas e as realidades externas” (WINNICOTT, 1999, p. 98).

Evidentemente que nem todo indivíduo não adequadamente acolhido pela mãe e pelo mundo torna-se um delinquente e isso se deve ao fato da capacidade diferenciada de saber lidar de maneira distinta com sua carga de impulsos agressivos (WINNICOTT, 1999, p. 103). Por outro lado, um indivíduo adequadamente acolhido pelo mundo, podendo criar e encontrar seu lugar, desenvolve a capacidade de se colocar no lugar do outro e identificar-se com as pessoas e objetos externos (WINNICOTT, 1999, p. 105).

Dito de outro modo, nenhum indivíduo é inatamente amoral, mas desenvolve-se em conformidade com os processos de maturação e acolhimento do mundo. “Se existe uma sanidade eticamente respeitável, é a que se estabeleceu muito cedo, nos primórdios da infância do indivíduo [...]” (WINNICOTT, 1999, p. 125). Caso aconteçam falhas de integração, no processo de acolhimento, o indivíduo (criança) perde o quadro de referências, deixando de ser livre. “Torna-se angustiada e, se tem alguma esperança, trata de procurar um outro quadro de referências fora do lar” (WINNICOTT, 1999, p. 130).

Heidegger (1970) se utiliza do conceito de *Errância* para abordar o que ele chama “Este vaivém do homem no qual ele se afasta do mistério e se dirige para a realidade corrente, corre de um objeto da vida cotidiana para outro, desviando-se do mistério [...]” (HEIDEGGER, 1970, p.42). Para Heidegger, o homem erra porque já se encontra dentro da errância insistindo e existindo.

A errância em cujo seio o homem se movimenta, não é algo semelhante a um abismo ao longo do qual o homem caminha e no qual cai de vez em quando. Pelo contrário, a errância participa da constituição íntima do ser-aí à qual o homem historical está abandonado. A errância é o espaço de jogo deste vaivém no qual a *ek-sistêcia* in-sistente se movimenta constantemente, se esquece e se engana sempre novamente. A dissimulação do ente em sua totalidade, ela mesma velada, se afirma no desvelamento do ente particular que, como esquecimento da dissimulação, constitui a errância. (HEIDEGGER, 1970, p. 42-43).

Errar, para Heidegger, é um modo de comportar-se correspondente à sua própria abertura, bem como à relação com o ente em sua totalidade, ou seja, errar integra a constituição íntima do *Dasein* e está vinculado ao comportar-se se desviando de si mesmo.

Assim como para Winnicott, o acolhimento do mundo, que poderíamos dizer que as condições de possibilidade do deixar ser mais próprio dos que são no modo do *Dasein* (cuidado), pode inibir comportamentos desviantes do ser-aí no mundo, em Heidegger mesmo que a errância domine o indivíduo, levando-o a desgarrar-se de si mesmo, tal desgarramento constitui a possibilidade mesma para o indivíduo não deixar-se guiar pelo desgarrar. “O homem não sucumbe ao desgarramento se é capaz de provar a errância enquanto tal e não desconhecer o mistério do ser-aí” (HEIDEGGER, 1970, p. 43-44).

O deixar-ser do ente se realiza pelo comportamento no âmbito do aberto. Entretanto, o deixar-ser do ente como tal e em sua totalidade acontece, simultaneamente, apenas então, quando, de tempos em tempos, é assumindo em sua essência originária. Então a decisão enérgica pelo mistério se põe em marcha para a errância que reconheceu enquanto tal. (HEIDEGGER, 1970, p. 44-45).

Enquanto ainda procura um novo quadro de referências, a criança mantém a esperança de que alguém (mãe-ambiente, mãe-sociedade) lhe acolha e empreste os limites indispensáveis para poder seguir no mundo, reconhecendo a si mesma e aos demais. “A tendência antissocial resulta de uma privação e representa a reivindicação da criança para retornar ao estado de coisas existentes quando ainda tudo estava bem” (WINNICOTT, 1999, p. 277). Enquanto modo de ser-aí no mundo, o *Dasein* se abre para possibilidades que lhe indiquem um caminhar que não o desgarre do mistério de ser um ser-no-mundo com os outros. “O deixar-ser do ente se realiza pelo comportamento no âmbito do aberto” (HEIDEGGER, 1970, p. 44).

O comportamento antissocial caracterizado por Winnicott nos mostra que ainda há esperança, pois a criança lança-se em busca de um acolhimento, de um cuidado. É como se fosse um sintoma da privação do acolhimento do mundo e um grito para que alguém possa mostrar como recuperar um estado inicial onde tudo estava bem. Errar, no caso de Heidegger, faz parte da

constituição ontológica do *Dasein*, que erra e pode errar sempre. Por oportuno, como comportamento conforme o modo de abertura, pode desviar-se da errância em busca de um encontrar-se consigo, no mistério mesmo de ser um ser finito em um mundo compartilhado.

O cuidado é o modo de ser ontológico fundamental, seja como percurso desdobrado em direção ao próprio ser, seja como modo básico de acolhimento no mundo. Também nos diz que o ser humano tem sua “essência” na existência no mundo e o mundo é a morada para se ser autêntico ou inautêntico. Quanto mais o mundo acolhe e permite a criatividade humana, possibilitando e enriquecendo experiências, mais ele abre-se para implicações que sejam capazes de garantir ao indivíduo a plena responsabilidade pelos próprios atos e o cuidado para consigo, os demais que são como ele e o mundo, morada do ser.

Cuidar do outro, por mais que este cuidar esteja familiarizado com as relações de ocupação – com o fato de que é a partir da mundanidade que algo vem ao encontro do *Dasein* como algo –, significará alguma coisa completamente diferente de um cuidado para com um objeto. O ser para os outros é diferente das coisas simplesmente dadas.

O “outro” ente possui, ele mesmo, o modo de ser do *Dasein*. No ser-com e para os outros, subsiste, portanto, uma relação ontológica entre *Daseins*. Essa relação, pode-se dizer, já é constitutiva de cada *Dasein* próprio, que possui por si mesmo uma compreensão de ser e, assim, relaciona-se com o *Dasein*. A relação ontológica com os outros torna-se, pois, projeção do ser-próprio para si mesmo “num outro”. O outro é um duplo de próprio. (HEIDEGGER, 1993, I, p. 177).

O reconhecimento do outro dependerá, em grande medida, do tipo de abertura, sendo a abertura ocasionada pela implicação autêntica a que corresponde ao empenho/relação autêntico para com o outro, pois “Na verdade não se pode discutir que, com base no ser-com, o conhecer-se reciprocamente concreto depende, muitas vezes, do alcance em que o próprio *Dasein* sempre se compreende a si mesmo [...]” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 177).

Muito embora reconheça as implicações trazidas pela abertura autêntica para com o outro e o próprio ser-com no mundo, Heidegger não se deixa persuadir das implicações ontológicas abertas pelo modo de ser do *Dasein*, mesmo na inautenticidade, pois seja autêntica quanto inautenticamente, o *Dasein* já sempre se abre em meio a outros e entes simplesmente dados. Cabe, no entanto, reafirmar o caráter de desobrigação da impessoalidade, tendo em vista que o impessoal retira de cada *Dasein* o ser encargo no mundo, se entregando ao mundo e ao outro por meio de uma relação de superficialidade e de facilitação (HEIDEGGER, 1993, I, p. 180). Para sair do desencargo do mundo, o *Dasein* precisa decidir-se, escolher ser por si mesmo. Mais uma vez, é necessário salientar que o impessoal é um

existencial que pertence à constituição ontológica do *Dasein* e, por sua vez, pode variar historicamente ou advir em diversas possibilidades (HEIDEGGER, 1993, I, p. 182).

Por mais que um *Dasein* específico pudesse antepor-se ao reconhecimento do outro, a sua própria compreensão passa necessariamente pela abertura de mundo que se dá na constante presença do outro. Na abertura originária, o *Dasein* já está dado com outros, sejam eles diferentes ou indiferentes para o *Dasein*. Se na impessoalidade há uma comum aceitação, todos e ninguém são assim, todos e ninguém respondem pelo quem da impessoalidade, na autenticidade há uma recíproca compreensão de que o outro é um idêntico, um duplo de *Dasein*. O outro não é assim um igual que fica subentendido na impessoalidade ou um indiferente, mas um diferente, um outro que também é *Dasein*.

Seja pela autenticidade quanto pela inautenticidade, a relação com outro, o ser-com, *Mitsein*, atravessa a obra *Ser e Tempo*, bem como o caráter de próprio que se constitui pela autêntica abertura compreensiva de mundo. O deslocamento, porém, se dá pela explicitação ontológica do ser-no-mundo, de onde não se consegue desdobrar um caráter menos tenso de modos específicos de ser-em no mundo. Tenso em virtude de a autenticidade estar implicada por uma raridade conquistada vez ou outra e que em conquistada, não assegura uma compreensão reiterada do si-mesmo no mundo. O si-mesmo está ancorado sobre um precipício próprio de uma disposição que lança recolhendo ao lugar mesmo de onde partiu, sem ser jamais o que conquistou. Uma espécie de promessa de si na direção do outro, do mundo.

2.4 O *Dasein* incarnado no mundo

“[...] todos respeitavam nele um homem livre, [...] mas nenhum havia mostrado tampouco que tivesse necessidade dele. Era livre, mas infinitamente livre, a ponto de não sentir seu peso sobre a terra. Faltava-lhe o peso das relações humanas que entrava a marcha do homem, e as lágrimas, e os adeuses, e as lamentações, e as alegrias, tudo o que um homem acaricia ou ofende sempre que esboça um gesto: esses mil laços que o prendem aos outros, que lhes dão gravidade.” (SAINT-EXUPÉRY, 2006, p. 86)

O *Dasein*, reconhece Heidegger no parágrafo 72 de *Ser e Tempo*, só se fez existindo implicado pelo “para frente” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 177) e com isso deixou para traz de si o “vigor de ter sido” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 177), de tal forma que não apenas se desconsiderou o ser para o nascimento, (para o princípio), como e sobretudo a “*ex-tensão*” do *Dasein* entre o nascer e o seu morrer. O contexto do vivido, da vida propriamente dita, resvalou ao mergulho na negatividade como campo da fruição existencial humana.

Se é no “contexto da vida” o que continuamente e de algum modo o *Dasein* se mantém (HEIDEGGER, 1993, II, p. 177), sua determinação não seria a de um ente como algo simplesmente dado? Retomemos.

Somente é “real” a vivência simplesmente dada em cada um dos agoras, pois as que foram vivenciadas no passado já não são mais, e as futuras ainda não são. Nisso se constitui o aspecto temporal da existência humana. “O *Dasein* atravessa o espaço de tempo que lhe é concedido entre os dois limites de tal maneira que, apenas sendo ‘real’ cada agora, ele, por assim dizer, salta por cima da sequência dos agora de seu ‘tempo’” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 178). É dessa troca de vivências (passado, presente e futuro) que o *Dasein* retira seu concernimento existencial, implicado por um si-mesmo minimamente coincidente de sua identidade (HEIDEGGER, 1993, II, p. 178).

A percepção de um si-mesmo desdobrada na ancoragem temporal, por seu turno, não pode ser compreendida como a soma de realidades momentâneas que se sucedem umas após outras, pois os dois fatos ontologicamente originários, nascimento e morte, não estão dados, deixando de fornecer a moldura capaz de segurar a vida dentro de uma espécie de corpo matricial. A compreensão de um si-mesmo nestes moldes estaria presa à concepção do tempo vulgar e, portanto, equivalendo *Dasein* e entes simplesmente dados. A *ex-tensão* aqui implicada, entre o nascimento e a morte, é específica do ente que tem as características do *Dasein* e é possibilitada por uma compreensão ontológica da sua historicidade (HEIDEGGER, 1993, II, p. 179). A autoconsistência é um modo de ser do *Dasein* que está fundada em uma temporalização específica da própria temporalidade.

A tematização da autoconsistência de um *Dasein* em particular, no caso, é uma condição conquistada por meio de uma implicação autêntica e somente pode ser compreendida como tal porque no fundo do seu acontecer no mundo, o *Dasein* é temporal.

A análise da historicidade do *Dasein* busca mostrar que esse ente não é “temporal” porque “se encontra na história”, mas, ao contrário, que ele só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo do seu ser, é temporal. (HEIDEGGER, 1993, II, p. 181).

Reconhece, Heidegger, contudo, que o *Dasein* também deve ser chamado de temporal no sentido como se entende o estar no tempo, se valendo do calendário e do relógio, pois faz a experiência do que “com ele acontece, como acontecendo no tempo” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 181). Contudo, uma interpretação implicada por este modo se desdobra pela concepção vulgar do

tempo, merecendo sempre ser compreendida à luz da originária abertura de mundo ontologicamente constitutiva do *Dasein*.

O si-mesmo, articulado enquanto abertura de mundo, está na maioria das vezes implicado pela inautenticidade, perdido no impessoal e cuja interpretação está balizada pela interpretação pública, sendo raras às vezes em que o *Dasein* se compreende a partir de si-mesmo. De qualquer sorte, assumir o seu si-mesmo, interpretar o mundo a partir da própria abertura existencial, não significa resvalar ao mundo e ao seu legado, mas assumir a própria herança a partir das implicações que são suas. Há, contudo, uma condição importante na abertura de tipo autêntica, pois como nos diz Heidegger, “A volta de-cidida para o estar-lançado abriga em si uma transmissão de possibilidades legadas, embora não necessariamente como legadas” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 189), ou seja, não se trata de um destino a que o *Dasein* estaria fadado, mas quanto mais se possibilita autenticamente, mais precisa será a escolha da possibilidade da sua existência.

Quanto mais propriamente o *Dasein* se de-cide, ou seja, se compreende sem ambiguidades a partir de sua possibilidade mais própria e privilegiada na antecipação da morte, tanto mais precisa e não casual será a escolha da possibilidade de sua existência. Somente a antecipação da morte é capaz de eliminar toda possibilidade casual e “provisória”. Somente o ser livre para a morte propicia ao *Dasein* a meta incondicional, colocando a existência em sua finitude”. (HEIDEGGER, 1993, II, p. 189).

É pela abertura autêntica de mundo que o *Dasein* pode se possibilitar propriamente, assumindo possibilidades, que são suas, em uma “potência maior” da sua liberdade finita. O *Dasein* não pode escolher possibilidades que não são suas, pois está entregue a si mesmo, mas ao escolher autenticamente, torna-se capaz de “ver, com clareza, os acasos da situação que se abriu” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 190). Disso decorre, e aqui a implicação forte de uma abertura coexistencial (*Mitdasein*)²¹, de que ao assumir-se pela autenticidade, pelo vigor da liberdade da escolha ancorada na decisão antecipadora, pode determinar-se pelo “envio comum”, pois se o *Dasein* “só existe essencialmente como ser-no-mundo no ser-com os outros, o seu acontecer é um acontecer em conjunto, determinando-se como envio comum” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 190).

A liberdade de escolha, fundada na implicação ontológica do modo de ser próprio da condição humana, não é fruto de uma decisão egocêntrica, de uma interioridade encravada na carne de um indivíduo em particular, mas se abre como possibilidade estendida em direção ao mundo, sendo livre aquele que se deixa tocar pela antecipação da própria morte e assim assume as

²¹ Heidegger utilizará a expressão *Mitsein* para indicar as implicações do ser/estar com outros no mundo, traduzido por ser-com. Também *Mitdasein* para coexistência entre os entes que são no modo do *Dasein*.

implicações de já ser-com no mundo. Potencializa sua abertura na direção do outro e do mundo, deixando-se tocar pela sua condição existencial compartilhada, fazendo-se uma existência no seu tempo.

O ente que, em seu ser, é essencialmente porvir, de tal maneira que, livre para a sua morte, nela pode se despedaçar e se deixar relançar para o fato de seu aí (*Da*) é um ente que, sendo porvir, é de modo igualmente originário o vigor de ter sido. Somente este ente, transmitindo para si mesmo a possibilidade herdada, pode assumir o seu próprio estar-lançado e, neste in-stante, ser para o “seu tempo”. Somente a temporalidade autêntica, que é também finita, torna possível o destino, isto é, a historicidade em sentido próprio. (HEIDEGGER, 1993, II, p. 191).

É em assumindo a sua condição existencial pela abertura autêntica de mundo que o *Dasein* pode “lutar” contra a inconsistência da impessoalidade, abrindo-se como consistência es-tendida, ou seja, o *Dasein* “mantém inseridos, em sua existência, nascimento, morte e o seu ‘entre’” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 197). Na sua consistência, o *Dasein* é “o in-stante para a história do mundo de cada uma de suas situações” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 197).

É decidido, assumindo suas próprias possibilidades, que o *Dasein* se mantém fiel ao seu próprio si mesmo (HEIDEGGER, 1993, II, p.197). Também é pela e na decisão, que o *Dasein* pode assumir o único respeito havido pela sua condição, o de acatar a autoridade do seu modo implicado pela liberdade frente às possibilidades existenciais que podem ser repetidas, pois do ponto de vista ontológico não se pode compreender a de-cisão como a vivência que somente se faz real enquanto duração no mundo. Enquanto decisão, já sempre adiantou suas próprias possibilidades, assumindo-as como sendo as suas. A decisão é a liberdade para a renúncia a uma determinada decisão, própria da condição do modo de ser do *Dasein*, por conta disso, a consistência se confirma no in-stante, no porvir do vigor de ter sido.

A consistência es-tendida é própria da abertura autêntica de mundo, quando o *Dasein* mantém inseridos o nascimento, a morte e o entre. O *Dasein* se es-tende no mundo entre o nascimento e a morte, e enquanto entre. Temos o desdobramento de uma espacialidade própria desse estendimento. É como se o *Dasein* pudesse se lançar, de ponta a ponta (nascimento e morte), na sua existência e insistir no instante do próprio acontecimento, desdobrado pela dimensão do entre. Ao mesmo tempo em que há uma espacialidade desdobrada pela implicação do estendimento, o si-mesmo aprofunda-se a partir da abertura ocasionada e quanto mais o entre se mantém esticado, mais denso ele se torna.

A questão que se coloca, contudo, é como pensar modos incorporados, no mundo, como tematizar, qualificar o estar dentro do mundo, pois a abordagem heideggeriana ao mesmo tempo

em que apresenta e reconhece o estar no tempo, volta-se ao caráter ontológico da constituição originária do ser-no-mundo como cuidado. Tem-se a impressão que o *Dasein* transita na borda do mundo podendo experimentar um si-mesmo quando angustiado, momentos raros que garantem certa permanência no tempo e no espaço. Dirige-se em direção ao si-mesmo, mas ao chegar perto, resvala aos apelos do impessoal, anônimo e desobrigado modo de existir.

É como se Heidegger desconhecesse a esfera íntima e a dimensão do acompanhamento (PESSANHA, 2018, p. 114), além de apresentar os outros pelo caráter utensiliar do mundo.

Os outros para Heidegger vêm ao encontro a partir do mundo em que o *Dasein* se mantém ocupado em situações guiadas pela circunvisão, o caráter utensiliar da mundanidade do mundo que dá o tom da analítica do com quando na verdade a operação está invertida, pois é apenas a partir de um certo tipo de estar com, o ser um no outro, e da estada na estufa imunológica que posso adentrar no mundo e nele me enraizar. (PESSANHA, 2018, p. 116).

Heidegger se mantém na esfera do aberto, na dimensão da nada que entrega o modo de ser próprio do ente humano, circunscrita pela relação angustiada com a finitude. Quando se aproxima da intimidade, do dentro, resvala na direção da borda, assegurando-se de que o havido não se fixa e nem permanece. O ser-no-mundo dá um salto para o mundo, mas não se compreende a partir da própria instalação no mundo, desconfiado, quem sabe, do próprio mundo de onde saltou (lançou-se em direção). Heidegger “[...] deteve-se na borda dos mundos e fincou estaca na exterioridade e no clarão da experiência do acontecimento do ser” (PESSANHA, 2018, p. 120).

O indivíduo heideggeriano transita do “self anônimo encobridor para a verdade do buraco”, não havendo outra saída do que perder-se na tranquilidade do impessoal e “da revelação de si como nada” (PESSANHA, 2018, p. 126).

No parágrafo 38 de *Ser e Tempo* (1993), Heidegger tematiza a decadência e o estar-lançado, delimitando o solo que percorre quando utiliza estas determinações, mesmo que de possibilidade.

Assim, a decadência do *Dasein* também não pode ser apreendida como ‘queda’ de um ‘estado original’, mais puro e superior. Disso nós não dispomos onticamente de nenhuma experiência e, ontologicamente, de nenhuma possibilidade e guia ontológicos para uma interpretação. (HEIDEGGER, 1993, I, p. 237).

A inautenticidade ou decadência não está referida a um aspecto ôntico, em um primeiro momento, como que se o *Dasein* malograsse um despreparo. Decair não significa deixar de ser no modo do ser-no-mundo, mas uma determinação existencial. Também não diz respeito a uma

espécie de propriedade ôntica que o *Dasein* possuísse por vezes e que pudesse se livrar, vez por outra, em favor de compromissos assumidos por uma vida supostamente mais autêntica.

Seria igualmente um equívoco compreender a estrutura ontológico-existencial da decadência, atribuindo-lhe o sentido de uma propriedade ôntica negativa que talvez pudesse vir a ser superada em estágios mais desenvolvidos da cultura humana. (HEIDEGGER, 1993, I, p.237).

Na inautenticidade todos e ninguém se aglutinam no impessoal e este é o modo inautêntico (embora seja o solo fenomenal reiterado do modo de ser do *Dasein*). “O impessoal sempre ‘foi’ quem e, no entanto, pode-se dizer que não foi ‘ninguém’. Na cotidianidade do *Dasein*, a maioria das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 180). Nela não transparece o ser do *Dasein* para si mesmo, de tal forma “como se estivesse em toda parte e em parte alguma” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 238). Por outro lado, esse modo de ser não significa que não é nada, é o modo básico da existência do *Dasein* como ser-no-mundo. É pelo fato de existir primordialmente assim, que o *Dasein* tem a prévia compreensão de ser, de já estar de algum jeito aberto para o ser e o seu sentido. O impessoal é um existencial e, como diz Heidegger, “fenômeno originário”. Não é uma propriedade permanente ou gênero do *Dasein* cotidiano (HEIDEGGER, 1993, I, p. 182).

O *Dasein* pode conferir a si mesmo a possibilidade de perder-se no impessoal pelo fato do próprio *Dasein* preparar para si a tentação constante da sua decadência: “É que o ser-no-mundo já é em si mesmo tentador” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 239). Não apenas tentador, como tranquilizante, garantindo ao *Dasein* continuar na cômoda abertura inautêntica de si mesmo. *Dasein* pode escolher que tipo de possibilidade ele quer abrir, embora não tenha a escolha sobre a facticidade do seu existir. Por outro lado, ele pode não aceitar o tipo de possibilidade que lhe é própria e permanecer na indiferença, ou na submissão à impessoalidade, negando a sua condição de ser um ser-no-mundo de possibilidade. Esta é uma mobilidade que não está de fato predeterminada e que o *Dasein* não pudesse realizar tais escolhas.

A decadência não determina apenas existencialmente o ser-no-mundo. O turbilhão também revela o caráter de mobilidade e de lance do estar-lançado que se pode impor a si mesmo na disposição afetiva do *Dasein*. O estar-lançado não só não é um ‘feito pronto’ como também não é um fato acabado. (HEIDEGGER, 1993, I, p. 240).

O que Heidegger quer determinar, na abordagem existencial destas estruturas, é o tipo de abertura que ocasionam e que, portanto, a inautenticidade não responde por uma má consciência de mundo, mas abertura imprópria de mundo. O *Dasein* pode escolher ser ele mesmo e, na

verdade, ele tem que ser o que ele pode ser e somente pode projetar-se na circunvisão das suas possibilidades. Estas serão indicadas no modo basilar do mostrar-se cotidiano que é o da ocupação, tomado, como diz Heidegger, “como um conceito ontológico de estrutura” (HEIDEGGER, I, 1993, p. 95). É na impessoalidade que Heidegger fundamenta as estruturas ontológicas de ser-no-mundo, não se tratando de fazer uma análise sobre a corrupção da natureza humana.

A interpretação ontológico existencial não se refere, portanto, a um discurso ôntico sobre a ‘corrupção da natureza humana’, não apenas porque lhe faltam os recursos necessários, mas também porque a sua problemática antecede qualquer proposição a respeito da corrupção ou da incorruptibilidade. (HEIDEGGER, 1993, I, 241-242).

A impessoalidade antevê, pelo menos em algum sentido, que o modo mais básico de abertura é aquele de todos os dias, cabendo à morte, que espreita o *Dasein*, retirá-lo da solidez de uma decisão impessoal e o liberar no contexto da insegurança. A autenticidade estaria, portanto, ligada a um tipo de abertura mais própria do ser do *Dasein*, ou seja, está ligada à abertura originária de mundo. Quer dizer, a existência autêntica não é algo que paira sobre o universo da impessoalidade e que algumas vezes é interiorizada no ser do *Dasein*. É uma compreensão própria, mais própria de ser (HEIDEGGER, 1993, I, p. 241).

É na livre escolha do seu existir que a autenticidade transparece, abrindo o *Dasein* para a sua possibilidade mais própria, para um cuidado autêntico, pois somente um *Dasein* aberto autenticamente pode compreender-se como próprio. “[...] não se compreende que compreender é um poder-ser que só pode ser liberado no *Dasein* mais próprio” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 239).

Deve-se reconhecer, no entanto, que o projeto de Heidegger em *Ser e Tempo*, mesmo que seja incompleto, nos oferece uma nova e inovadora compreensão da condição humana e mesmo que tenha permanecido na borda no que concerne à intimidade, ao estar dentro do mundo, deixa pelo menos em aberto indicações que podem ser desenvolvidas, como é o caso do *Dasein* incorporado.

Como indicamos, Heidegger reconhece as implicações próprias do es-tendimento da autenticidade, onde o *Dasein* se mantém inserido na dimensão do seu tempo e espaço no mundo. O seu acontecimento, erigido pelo instante, desdobra-se pela espacialidade conquistada pelo enraizamento no mundo, como o “lugar” em que se manifesta um modo específico de enraizamento no mundo e isto permite que compreendamos onde estamos quando estamos no mundo.

Nesse contexto, a espacialidade (a largura entre nascimento e morte e seu entre, no mundo), é o es-ticamento do modo de ser no mundo e quanto mais consistente esse modo, mais permanece articulado com o próprio esticamento no mundo. O mesmo em direção ao entre, entre “mim” e o mundo. Tem-se um modo de singularidade, pois quanto mais se enxerga na sua condição, mais se compreende na “altura” de si, no seu desdobramento, da “altura” do próprio modo, não apequenado ou sobrecarregado de sentidos não próprios (maior ou menor). Corporidade excêntrica e não centrada. Horizonte e profundidade: altura e largura (entre), lançar-se sem se perder.

A nossa relação com o ser permite que transitemos na nossa própria existência e que possamos nos abrir já nos mantendo em uma certa compreensão de tudo aquilo que existe, de tal forma que “me” trazer não é “me” arrancar de dentro de “mim”, mas “me” trazer para “mim”, porque só “sou” e “me” reconheço nisso porque consigo me direcionar no direcionamento/proximidade e antecipar a minha própria condição singular no mundo. É como se pudéssemos “puxar” uma certa permanência no desdobre do tempo e é ela que “nos” dá a dimensão de uma “certa” intimidade/interioridade.

É claro que temos uma fisiologia e uma atividade cerebral, que temos um corpo, mas o que estamos dizendo é que aquilo que eu corporifico está sempre lançado em direção ao mundo. O que eu “sou” nunca é algo dentro de mim ou somente dentro de mim, está implicado com o fora, como o mundo.

O corpo é, em cada caso, meu corpo. Isso faz parte do fenômeno do corpo. [...] Se o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso, então este modo de ser é o meu e, portanto, o corporar é co-determinado pelo meu ser homem no sentido da permanência ek-stática no meio do ente iluminado. O limite do corporar (o corpo só é: corpo uma vez que corpora) é o horizonte-do-ser no qual eu permaneço. Por isso o limite do corporar se modifica constantemente pela mudança do alcance de minha estada. O limite do corpo material, ao contrário, geralmente não se modifica, a não ser talvez, ao engordar ou emagrecer. Mas a magreza também não é fenômeno do corpo material, mas sim do corpo. [...] Apenas não podemos confundir nosso ser-corporal existencial com a materialidade corpórea de um objeto inanimado simplesmente presente. (HEIDEGGER, 2001, p. 114, 245).

Heidegger não está recusando as implicações do corpo biológico e suas propriedades, nem deixando de reconhecer as inegáveis definições que auxiliam na descrição da condição humana pelas propriedades ou funcionamento do corpo, mas que são elas insuficientes para dizer o que somos enquanto corpo lançado no mundo. Mais, que

A análise heideggeriana mostra que nossa sensibilidade corporal [...] é penetrada de compreensão e tonalidade afetiva. [...] Assim o corpo se encontra sempre inserido na atividade disposta e projetante do *Dasein*. (HAAR, 1985, p. 84-85).

Buscar uma estadia fixa para o ente *Dasein*, no mundo, é próprio do modo de pensar combatido por Heidegger e em cujos liames nos encontramos pelas dificuldades próprias desse jeito de pensar. É por isso que desejamos encontrar uma intimidade corporificada, pois temos dificuldades de pensar uma intimidade que não seja entranhada dentro de um corpo. Temos, em Heidegger, uma corporeidade de outra ordem, que é aquela estendida na direção do mundo, varada por uma sensibilidade corporal situada compreensiva e afetivamente no mundo (HAAR, 1985).

O *Dasein*, mesmo em uma primeira aproximação, nunca é ou está simplesmente dado em um espaço, pois não preenche um pedaço, um canto, como um objeto ou instrumento. Em existindo, o *Dasein* já arrumou um lugar para si e determina, cada vez, seu próprio lugar de tal forma que, a partir da arrumação do espaço, ele volta para o “lugar” que ocupou (HEIDEGGER, 2001, p. 113-114).

A espacialidade existencial, que localiza e dá lugar para o *Dasein* e para o simplesmente dado, encontra-se articulada com as aberturas da estrutura ser-no-mundo e dos existenciais da disposição, mundanidade do mundo e compreender. A abertura prévia do mundo constitutiva do existencial do ser-em e da disposição articula-se com o caráter de distanciamento/proximidade e direcionamento. Este abre espaços para o *Dasein* e o simplesmente dado na circunvisão da ocupação (modo de antecipação do compreender em seu caráter de referencialidade e de significância de mundo). Através da mundanidade do mundo aberta pela totalidade conjuntural o *Dasein* encontra-se situada (disposição) em seu mundo circundante pela espacialidade aberta pelas características constitutivas de direcionamento, distanciamento e proximidade. (FERREIRA, 2010, p.119/120).

O corpo do *Dasein* é cada vez e em cada caso do *Dasein*, está, portanto, co-determinado pela permanência *ek-stática* no meio do ente iluminado (HEIDEGGER, 2001, p. 114), ou seja, o limite do corporar se dá na direção do horizonte-do-ser (HEIDEGGER, 2001, p. 114). O *Dasein* se projeta em possibilidades sentidas de mundo, cujas coordenadas estão dadas pela proximidade e es-tendimento de mundo, nunca sendo um corpo que sente, pensa ou compreende a partir do dado, mas já se abre preocupado pelo empreendimento ontológico de mundo.

[...] a corporeidade é a cada vez uma, isto é, ela varia de acordo com o contexto em que o *Dasein* está frente à arrumação e ordenamento da espacialidade. A cada direcionamento da espacialidade do *Dasein*, a cada espacialização do *Dasein*, a corporeidade se mostra de acordo com tal direcionamento e com tal constituição ontológica de mundo. (FERREIRA, 2010, p. 121).

O nosso corpo não ocupa um lugar no mundo, ontologicamente falando, e por conta disso é espacial, pois a corporeidade somente é possível porque o *Dasein* é espacial no sentido de ordenar (HEIDEGGER, 2001, p.108). “A movimentação da existência não é o movimento de algo simplesmente dado. Ela se determina pela *ex-tensão* do *Dasein*.” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 179).

Através das fases de suas realidades momentâneas, o *Dasein* não preenche um trajeto e nem um trecho “da vida” já simplesmente dado. Ao contrário, ele se estende a si mesmo de tal maneira que seu próprio ser já se constitui como *ex-tensão*. No ser do *Dasein*, já subsiste um “entre” que remete a nascimento e morte. (HEIDEGGER, 1993, II, p. 179).

A todo instante o *Dasein* vai se projetando naquilo mesmo que se determinou e é esticado entre o estar-lançado e o ser-para-a-morte, em sua fuga e antecipação, que se erige o “contexto” da vida, entre nascimento e morte. Esse “contexto” da vida que tem o caráter do *Dasein* se dá enquanto cuidado. O cuidado é o “entre” nascimento e morte (HEIDEGGER, 1993, II, p. 179).

Se o cuidado é o “contexto da vida” desdobrado como ocupação ou preocupação, podendo ser modificado pelo tipo de abertura, o “entre” pode se dar autêntica ou inautenticamente. Isso posto, esticado na direção do horizonte do ser, o *Dasein* pode manter-se em uma certa coincidência de si implicado por uma mesmidade potencializada pela potência maior da sua liberdade finita (HEIDEGGER, 1993, II, p. 190). “A decisão constitui a fidelidade da existência ao seu próprio si-mesmo” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 197).

Assim, a disposição afetiva que diz a quantas anda o ser do *Dasein*, pois situa o *Dasein* na sua facticidade, no seu aí no mundo, responde pela corporeidade existencial do *Dasein*, enquanto “pele” sentida de mundo, de outros. Por ser assim, neste modo, atravessado pelo mundo, respondente aos encontros e desencontros, afinado ao seu aí reiteradamente lançado e a um “entre” sempre exposto, o *Dasein* incarnado não responde por um indivíduo “embrutecido” na carne, mas exposto ao mundo e quanto mais solícito aos apelos do mundo, mais consistente sua existência.

Desse modo, não pensamos que a analítica existencial de Heidegger não ofereça condições para se pensar o “contexto” da vida de algum *Dasein* específico, mas careça, na verdade, de permanecer mais tempo no desdobramento próprio da abertura da autenticidade. É como se a potencialização própria da genuína liberdade finita, aberta pela angústia desdobrada na direção da morte, não deixasse rastros na implicação existencial e, para novos encontros com o si-mesmo mais próprio, somente afetado por uma nova angústia diante da morte. Quanto “tempo” dura uma disposição afetiva autêntica e seus desdobramentos concretos no mundo?

O afeto fundamental, em *Ser e Tempo* apresentado pela **angústia**, concerne o *Dasein* ao seu empenho no mundo mais próprio e oferece maior clareza na escolha das possibilidades mais

próprias, pois quanto mais propriamente se decide o *Dasein*, menos se compreende por meio de ambiguidades, tornando mais precisa e menos casual a escolha da possibilidade da sua existência (HEIDEGGER, 1993, II).

É claro que ao decidir-se autenticamente, o *Dasein* “volta” ao mundo, pois se constitui enquanto *salto para* sem deixar de *já ter sido*, é uma movimentação no mundo, na condição de ser-no-mundo. Contudo, por mais que se entregue novamente à inconsistência da impessoalidade, absorvendo-se na familiaridade que lhe é constitutiva, situa-se a uma “beirada” de si modificada, podendo desdobrar-se de forma mais consistente quanto maior for o impacto do afeto a tocar-lhe seu corpo excêntrico (de não centrado).

[...] a corporeidade é a cada vez uma, ou seja, a cada modo de ser da presença [do *Dasein*] corresponde um modo de corporeidade, isto é, a corporeidade da presença se modifica na mesma proporção em que ela se modifica em modos distintos de ser. Sendo assim não poderíamos pensar a corporeidade sem a disposição e sem a dimensão hermenêutica e ontológica, quer dizer, sem o caráter de abertura *ek-stática* para o ser e para o mundo. (LEVIN, 1999, p. 131).

A interioridade que se tem é de mundo e é a única que nos compõe com um traço fenomenologicamente fundamental. A nossa interioridade é esse “entre”, esticado entre as mínimas permanências e o mundo. Não temos como pensar uma interioridade que vem de dentro para fora, mas enquanto fundamental, quando está esticada em direção ao mundo e habito esse entre, constituindo uma morada no meu aí.

O reconhecimento, que seria o olhar do outro, se reconhecer como outro como os demais, é o lugar de onde o ser humano retira, pelo menos em parte, a sua profundidade existencial. Coloque-me da “altura” do que sou e os afetos permitem que nos localizemos no nosso modo de existir. Se temos dificuldade de nos apresentar de maneira mais precisa e determinada é porque “[...], se há coisas que por natureza resistem à mensurabilidade, então toda tentativa de medir sua determinação pelo método de uma ciência exata é impertinente” (PRADO, 2001, p. 45).

Há uma densidade ou gravidade que é própria do desdobramento existencial autêntico, em cuja consistência embrenham-se outros tantos. Consistência aprofundada pelo contínuo direcionamento decidido, projetando-se em possibilidades mais próprias, antecipadas em direção a um si-mesmo, no mundo. Quanto mais se decide autenticamente, mais implicado pelos outros e tanto mais alargada sua corporeidade afinada compreensivamente. Corporeidade vazada, excêntrica, lançada no horizonte do ser, respondente por um si-mesmo aberto pelas genuínas e constitutivas nervuras do mundo.

Autenticidade que não é própria de escolhidos, mas de qualquer ente chamado a ser *Dasein*. A autenticidade consistente, portanto, que leva o *Dasein* a minimamente coincidir-se consigo mesmo, não produz homens/mulheres assoberbados de bens materiais e nem qualificam estadias no mundo dadas como bem sucedidas. Nada impede que todo e qualquer *Dasein* se possibilite autenticamente, pois como tal, responde autêntica ou inautenticamente às solicitações do mundo.

Como ocorre comumente, o *Dasein* prefere a impessoalidade aconchegante da desobrigação própria da impessoalidade, mas também pode possibilitar-se autenticamente na medida em que é afetado no seu desdobramento existencial pela angústia diante da finitude. E isso é possível porque a liberdade genuína é aquela em que se compreende a condição humana como dada em um mundo onde têm outros e que se realiza na medida em que se escolhe a liberdade reiteradamente. O ser do ente que o *Dasein* é não pode ser compreendido como infinitamente livre, pois não se pode retirar da liberdade o seu lastro constituinte essencial, ou seja, de que se realiza na contingência da vida de cada um dos que são *Dasein*.

Escolha livre, decidida, tem a ver com um projetar-se no mundo aberto pela pertinência dos concernimentos e, portanto, pela compreensão disposicional de que é pela e na relação com os outros que se pode ter “consciência” da liberdade ou da falta dela (ARENDT, 2011). Para ser livre, o *Dasein* precisa sentir o seu peso sobre a terra, ou seja, de que sua existência está tão penetrada na do outro e no mundo, de que o outro e o mundo o atravessam de tal maneira, que sem compreender a sua dimensão compartilhada existencialmente, não pode ser livre e nem iniciar algo novo.

O *Dasein* livre não é dono de si, como um “eu” soberano a ditar os próprios passos e dos outros. A liberdade não significa ausência de privação. Liberdade é abertura e sendo abertura, nada impede que um modo incarnado de ser *Dasein* seja livre para escolher propriamente.

A corporeidade existencial é descentrada, varada pelas implicações da relação ontológica de mundo que são constitutivas do modo de ser dos entes humanos, portanto, o meio não determina a existência dos indivíduos, pois sua pele está esticada na direção do mundo. E é por ser um modo incarnado de *Dasein*, a mulher detenta, poderá fazer da prisão um lugar para habitar e erigir o seu “entre” zeloso de si e de outros.

Lançada em direção ao fim da “vida”, enquanto *Dasein* incarnado, sabendo que jamais poderá voltar de onde parou, - é como se a vida anterior tivesse morrido, a mulher detenta poderá implicar-se pela liberdade mais genuína, aquela que justamente surge a partir da compreensão de que somente acontece em meio a outros, atravessada por outros. Nesse aspecto, o ser-no-mundo

pode estar implicado pelo peso embrutecido dos corpos, dissuadidos da autenticidade e aberto no desvio de si-mesmo, mas pode implicar-se pelo mundo, pelo “peso” das relações, encontros, desencontros.

Assim apreendida, a finitude da existência retira o *Dasein* da multiplicidade infinda das possibilidades de bem-estar, simplificar e esquivar-se, que de imediato se oferecem, colocando o *Dasein* na simplicidade do seu destino. Este termo designa o acontecer originário do *Dasein*, que reside na de-cisão própria, onde ele, livre para a morte, se transmite a si mesmo numa possibilidade herdada, mas, igualmente, escolhida. (HEIDEGGER, 1993, II, p. 189/190).

O *Dasein* mulher-detenta, lançada diante da situação limite vivida pela condição do encarceramento, poderá se tornar “potente” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 190) em si mesma, pois é na liberdade para o fim (para a morte) que se compreende na potência maior para sua liberdade finita e escolher autenticamente suas possibilidades. Até porque o destino não emerge “pelo choque de circunstâncias e dados” (HEIDEGGER, p.190), mas pelo fato de que no fundo do seu ser, o *Dasein* é destino. Ninguém está fadado a um destino do qual já não o tenha como seu, ocorre que inautenticamente o *Dasein* não “tem” um destino, enquanto que autenticamente, poderá escolher o vigor de ter sido e nisso, possibilidades ainda não pré-santificadas no instante do seu acontecer.

[...] como condição ontológica de sua possibilidade, o destino exige para o seu ser a constituição do cuidado, isto é, a temporalidade. Somente na medida em que morte, débito, consciência, liberdade e finitude convivem, como cuidado, de modo igualmente originário, no ser de um ente, é que ele pode existir no modo do seu destino, ou seja, é que ele pode, no fundo de sua existência, ser histórico. (HEIDEGGER, 1993, II, p. 190/191).

É somente quando se decide livremente que o *Dasein*, no caso a mulher detenta, pelas próprias possibilidades, que poderá assumir sua herança, - possibilidades que são próprias, sendo por conta disso, no “seu tempo” (HEIDEGGER, p. 191). Não se trata de reviver o passado, mas a partir de possibilidades próprias, portanto, possíveis, rearticular o presente no horizonte da própria abertura existencial.

A re-petição do possível não é nem uma recolocação do “passado” e nem uma religação do “presente” com o que foi superado. Surgindo de um projeto de-cidido, a re-petição não se deixa persuadir pelo “passado” a fim de deixá-lo apenas retornar como o que alguma vez foi real. A re-petição controverte a possibilidade da existência que vigora por ter sido pre-sente. Mas, por ser instantânea, a controvérsia da possibilidade no decisivo também é o contra clamor daquilo que hoje age como “passado”. A re-petição nem se abandona ao passado e nem almeja um progresso. No in-stante, ambos são indiferentes para a existência própria. (HEIDEGGER, 1993, II, p. 191/192).

O instante é a articulação temporal da temporalização autêntica do *Dasein* decidido, em que uma possibilidade pode ser repetida por ser própria, não porque foi mal sucedida no passado. A repetição tem a ver com o fato de que as possibilidades existenciais se inscrevem no horizonte de abertura de cada *Dasein* e, como tal, podem ser rearticuladas a partir de novas decisões. O *Dasein* tem uma palheta de decisões que são próprias da sua condição existencial e ao lançar-se decidido, assume o vigor de ter sido, articulado com o instante da abertura na qual sua corporeidade sentida de mundo interpreta o mundo a partir de si mesmo.

O “contexto da vida” da mulher detenta pode até estar restrito pelos muros da prisão e pela invisibilidade própria de corpos biológicos sobrecarregados de regras e dinâmicas ditadas pelos outros, mas sua existência está implicada por uma corporeidade lançada em direção ao mundo, atravessada pela constituição ontológica de ser-no-mundo, portanto, há uma liberdade genuína trazida pelos que se lançam autenticamente na direção do próprio limite, tornando a prisão um lugar estranhamente habitável. Em existindo, o *Dasein*, no caso a mulher detenta, já arrumou um lugar para si e na medida em que arruma, a cada vez, seu próprio lugar a partir da arrumação do espaço, pode voltar ao “lugar” que ocupou (HEIDEGGER, 1993, p. 457).

Diferentemente da impessoalidade, que “perdido na atualização do hoje, o impessoal compreende o “passado” a partir do “presente”” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 198), a abertura autêntica, enquanto instante que “antecipa e repete, é uma desatualização do hoje e uma desatualização dos hábitos impessoais” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 198).

A historicidade própria compreende a história como o “retorno” do possível e sabe, por isso, que a possibilidade só retorna caso, num instante do destino, a existência se abra para a possibilidade, numa repetição decidida. (HEIDEGGER, 1993, II, p. 198).

A liberdade para começar, tendo em vista não se tratar de uma possibilidade em si mesma repetida, mas rearticulada pelo instante do acontecimento decidido, somente pode se realizar na contingência existencial, ou seja, no “contexto” de uma vida em particular, e embora nunca se realize propriamente o ser do que somos, permanecendo uma promessa em direção a um si-mesmo, torna possível a inauguração de novos “contextos” à luz da grandiosidade do mundo. O “dentro” se insinua denso quanto maior for sua implicação de mundo, quanto mais sua corporeidade vazada, atravessada de outros, concernir um si-mesmo tributário dos encontros.

Na direção dos humanos, habitar o “entre” não é uma fronteira, um limite de possibilidades, mas abrir-se a partir da própria condição na medida em que se compreende na sua

morada no mundo. Não descobrirá os segredos de uma vida melhor olhando para dentro de si, mas esticado na própria dobra humana que se deixa resvalar em direção a um si mesmo de cuidado.

Mesmo fechando-se “dentro de si mesmos”, os mortais não deixam de pertencer à quadratura. Quando nos recolhemos – como se diz – dentro de nós mesmos, é a partir das coisas que chegamos dentro de nós, ou seja, sem abrir mão da de-mora junto às coisas. Mesmo a falta de contato com as coisas, que sucede em estados depressivos, não seria possível se esse estado não continuasse a ser um estado caracteristicamente humano, ou seja, ainda assim de-mora junto às coisas. Somente porque essa de-mora determina o ser homem é que as coisas podem não nos tocar e nada nos dizer. (HEIDEGGER, 1954, p.8).

Dito isso, importa compreender que não existem modos mais ou menos humanos, mais ou menos preparados, o que existe são modos de ser implicados pela condição mesma de sua abertura. Quanto mais próximo da sua originária relação consigo mesmo e com os outros, mais aberto para o fato do mundo; quanto mais implicado pelo “entre” desse modo de morar humano sobre a terra, sob os deuses, diante dos imortais, mais aberto para a própria dimensão temporal e espacial de mundo. Demorar esticando-se no mundo, assumindo a singular condição existencial.

Importa igualmente compreender que a liberdade humana reside na abertura originária do *Dasein*, do ser-aí, que é a condição que permite que o mundo possa aparecer para cada um dos que são no modo do *Dasein*. Neste aspecto, a própria liberdade somente é possível por se originar do modo fundamental de ser abertura do ser-aí. Em se focando a liberdade no presente, como pode ocorrer na maioria das vezes, nos afazeres cotidianos, saltando de instante em instante, o ser humano pode decair no mundo. “O presente na queda é vivido como rotina estável, distante do seu caráter efêmero e transitório” (FREITAS, 2011, p. 69). O ser humano focado no presente pode ser absorvido pelo cotidiano, sem se dar conta do movimento temporal que é próprio da existência humana, “[...] restringindo, portanto, nossa liberdade de cultivar o mundo, de deixar-se acolher – presente, passado e futuro – em sua transitoriedade inerente” (FREITAS, 2011, p.69). O tédio e a angústia podem se desdobrar como tonalidades características, seja implicando-se pelo modo de um parecer lento, extenso e sem graça (tédio), seja como inquietude, atropelado pela indeterminação das possibilidades futuras (FREITAS, 2011, p. 70).

Em se focando a liberdade humana no passado, haverá uma restrição de possibilidades, pois nosso modo de ser poderá se tornar refém de uma história que não pode escapar, tendo em vista não poder voltar no tempo. Neste modo podemos encontrar pessoas neuróticas, depressivas, melancólicas, deslocadas de sentido. Torna-se necessário lidar com sentidos transitórios que possam “arejar” o existir humano com vistas a renovar o significado existencial e sua amplidão da abertura de liberdade.

Será a possibilidade de abertura para o futuro a relacionada à condição de liberdade humana, tendo em vista que para a mesma se lançam as possibilidades de escolhas que podem-ser e que ainda-não-são (FREITAS, 2011, p. 73). Também em direção ao futuro poderá haver restrição de liberdade se for trazida pela ansiedade. “O poder-ser nos remete ao abismo das possibilidades, que dependendo da afinação em que nos encontramos, pode ser extremamente vertiginoso ou angustiante” (FREITAS, 2011, p.73).

Oportunamente, o fato de que o que faz sentido hoje poderá não fazer sentido amanhã é angustiante, sim, contudo, é à beira do abismo que o ser humano pode exercer sua liberdade de acolher novos sentidos e implicar-se pelas próprias possibilidades existenciais. Heidegger aponta no seu texto *A essência do fundamento* (1971a) que a liberdade é originada da abertura transcendente do ser-aí, de tal modo que o futuro emerge como instância que coloca o ser humano a frente de si mesmo, “como que planando num abismo enquanto tece um chão para pisar” (FREITAS, 2011, p.75).

No tecer um chão para pisar, o ser humano implica-se pela clareira e pela escuridão, ou seja, nem tudo transparece, algo fica encoberto, esquecido. Há uma sedimentação de possibilidades que perfazem uma espécie de história particular, embora que sempre lançada em direção a futuros abismos. A errância, portanto, constitui o modo mesmo de abertura dos que são no modo do *Dasein*. A errância não é um erro, mas uma possibilidade de se participar da história, projetando nela o próprio destino (FREITAS, 2011, p.80).

A liberdade humana, ontologicamente implicada, não está em poder tudo ou na capacidade racional de avaliar, ou quem sabe se dar as regras para um agir moral. A liberdade originária, aquela que nos cabe, se coloca como “a abertura de preservar um espaço para escutar e acolher o modo de nossa própria verdade aparecer em errância, dedicando-nos ao sentido que ela aponta” (FREITAS, 2011, p. 80). O homem livre, nos diz Heidegger (1995), é “um ser ao longe”, pois somente por meio das distâncias que são originárias pode aproximar-se das coisas.

Articulada a partir da constituição ontológica de mundo, a condição humana sofre um revés fundamental, pois deixa de se referir, em uma primeira e originária abordagem, a uma mente/corpo pensante e posicionadora de tudo o que existe, - capacidade esticada em direção a uma ética/liberdade doadora de regras para o próprio agir; acima de tudo, deixa de se referir a uma “subjetividade” encapsulada e que “evolui” em uma dinâmica de apropriações/expropriações do mundo. Revés (aqui apresentado pelo desvelamento do modo de ser da mulher detenta) que incide, em cheio, para uma nova compreensão pedagógica desdobrada a partir de uma condição existencial em reiterado exercício de si.

Implica que o ser humano jamais estará totalmente preparado, pronto, mas para poder possibilitar-se autenticamente, somente disposto para os sentidos mais próprios do mundo e de outros. Dito de forma mais enfática, que pensar a Educação pelo recorte da ontologia fundamental requer compreender que a formação é um exercício contínuo, ininterrupto, sem que jamais “alguém” se torne um indivíduo entregue concreta e ensimesmado no mundo. E é por isso que acompanhar a mulher detenta se mostra (mostrou) caminho riquíssimo, pois ao se propor uma pedagogia do ser-no-mundo pela compreensão deste modo muito peculiar de ser-no-mundo, implica-nos por uma liberdade como uma dedicação ao sentido mais próprio de abertura.

Implica-nos como modos de ser lançados no mundo podendo transitar para outras possibilidades tendo em vista ser um habitar cultivando a morada e a si próprio, modo não determinado e enclausurado no mundo, pois o limite é o lugar de onde algo dá início a própria “essência”. Pela compreensão de que quando um modo de ser se possibilita pela distância originária, colocando-se sob o abismo existencial, poderá se aproximar genuinamente da sua própria condição e movimento de fundar seu mundo, esticado sobre a transitoriedade errante da própria história.

3 POR UMA PEDAGOGIA DO SER-NO-MUNDO: A DASEINSPEDAGOGIA

Procuramos explicitar, nos capítulos anteriores, as implicações da condição do ser-no-mundo para o modo de ser da mulher detenta tendo em vista acompanhar as pertinências desse modo, suas implicações para a Educação (que faremos no capítulo presente). Tratamos, no primeiro capítulo, alguns existenciais ontológicos desdobrados por Martin Heidegger na sua analítica existencial com vistas a acompanhar as suas implicações para a compreensão do modo de ser da mulher-detenta. No segundo capítulo, tematizamos o cuidado e o *Dasein* incarnado, demarcando um terreno em cuja ancoragem pode-se tematizar desdobramentos singulares no mundo. O caminho foi o de apresentar desdobramentos da analítica existencial de Heidegger, presente em *Ser e Tempo*, percorrendo aspectos de outras obras e autores com vistas a apresentar as nervuras da condição humana como ser no mundo, explicitado pelo modo de ser da mulher detenta como sendo um modo emblemático para se pautar o exposto. Acompanhar este modo se mostrou fundamental pelas indicações e pertinências próprias de condições extremas da relação humana no e com o mundo. No presente capítulo temos a tarefa de buscar as implicações desdobradas pelo acompanhamento de um modo específico de ser-no-mundo, de uma experiência-limite, para a Educação. Para tanto, partiremos da apresentação de nuances que configurariam uma antropologia de base existencial para se chegar à pedagogia do ser-no-mundo, de onde se procura explicitar a *Daseinspedagogia*, assegurada pelo princípio pedagógico sobre o qual adere a condição humana e que pode ser reapropriado como percurso formativo.

3.1 A perspectiva antropológica heideggeriana

A analítica existencial heideggeriana esteve norteadada pela premissa fundamental de que buscar o que se procura naquilo que ele é e como ele é pode ser um modo de investigação que libera o sentido do que se apresenta (JOSGRILBERG, 2013, p. 26) de tal modo que pelo percurso fenomenológico em questão, não se parte de orientações e hipóteses prévias. Para tanto, Heidegger se propôs a um passo de volta ao pensamento originário, compondo uma espécie de arqueologia cujo achado é a própria questão do ser. Questão que aparentemente havia sido respondida, mas que acabou consumando na entificação do ser, ou seja, o ser tomado pelo ente. E foi justamente retomando a questão do ser que Heidegger chegou ao ente humano, o *Dasein*, pois acompanhando este ente, nas suas relações cotidianas, compreende-se que, em específico, ele já tem uma prévia compreensão de ser.

A ontologia fundamental parte da existência humana para chegar não propriamente ao ser, mas ao seu sentido, pois não há um ser em si mesmo, mas ser sempre é ser de um ente. Partindo não mais de um ente objetivado e disposto entre os demais entes (metafísica tradicional), mas de um modo de ser que é apreendido facticamente, no seu aí. Este modo é a existência humana. E parte não de um modo especial de ser deste ente, mas das relações cotidianas, no lugar mesmo em que toma decisões, desiste de outras, ou está entediado com o trabalho rotineiro. Nestas relações cotidianas, marcadas pelas mais diversas tonalidades afetivas, é que o ser se mostra na sua envolvimento.

O *Dasein* é um modo de ser que na compreensão do seu próprio ser, “com ele se relaciona e se comporta” (HEIDEGGER, 1993, p. 90), e sendo sempre a si mesmo poderá se possibilitar própria ou imprópria. Tais determinações do modo de ser próprio do *Dasein* devem ser compreendidas previamente, com base na constituição ontológica de ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1993, p. 90).

Por reconhecer os fundamentos ontológicos que estão sempre em operação no que concerne ao ente humano, Heidegger procura destruir as bases da metafísica tradicional e, por conta dessa destruição, reinterpretar a condição humana por meio de uma ontologia fundamental. Análise que resvala ao que se pode chamar de cegueira ontológica que, por derivação da metafísica tradicional, balizou as ciências que tem o ser humano como seu objeto essencial. Ciências, como a antropologia que acabam por conceber o homem da mesma maneira como procederiam se analisassem um animal, as plantas ou qualquer outro ente (DUARTE, 2004). Ou seja, tomam o ser humano como se fosse um ente simplesmente à vista, que ocorre no mundo e é dotado de propriedades determinadas.

Como já referimos no decorrer dos capítulos anteriores, Heidegger não tratou de apresentar uma nova antropologia, assim como não tematizou um modo de ser específico tendo em vista retomar a questão do ser e o seu sentido. O que temos procurado explicitar é que podemos interpretar à luz de *Ser e Tempo* (1993) o modo de ser da mulher detenta e que apesar dos poucos indicativos, não impossibilitam sua apresentação. Recorre-se à implicação de que o modo de ser do ente humano é diferente do modo de ser dos demais entes, mesmo que o desdobramento existencial esteja envolto na impessoalidade, reiteradamente, tratando-se, por conta disso, de novas bases para se pensar uma antropologia em Heidegger, mesmo que insipiente na obra tematizada, devendo-se reconhecer que nos *Seminários de Zollikon* (2001) o filósofo apresenta elementos importantes para o exposto.

Partimos da constatação de que o “acontecendo humano” (LOPARIC, 2001) não pode ser determinado por relações causais, passível de mensuração, previsão e manipulação, pois este modo de interpretação levou ao que Heidegger chamou de esquecimento do ser. Melhor dizendo, este modo de interpretar o ente humano legou à modernidade as definições antropológicas que concebem o ser humano como dotado de alma, psiquismo, racionalidade, pressupondo a evidência do que está presente no mundo (HEIDEGGER, 2001, p. 86). Sob o manto da representação, desaparece o aspecto fundamental da inospitalidade do mundo; é ela a condição de ser do ser humano, pois há no encaixe da sua condição uma indeterminação infundável.

A analítica existencial se propõe enquanto uma analítica do sentido, sendo indispensável se buscar compreender tudo o que existe, no mundo, em sua face fenomênica, procurando interrogar o ente a partir do seu movimento fenomênico. Por mais que a objetivação seja uma das maneiras de se desvelar os entes, não é a única, principalmente, esconde outras faces e possibilidades. E o que se mostra como se mostra se abre na perspectiva do horizonte existencial, significa dizer que tudo o que existe se dá sempre a partir de uma relação inextirpável entre “um olhar e a coisa [...] É no jogo do ser-no-mundo, nessa totalidade, que se forma toda a possibilidade do aparecer” (CRITELLI, 1996, p. 57).

A distinção da categoria do objeto científico e da mera presença assegura-se no fato de que ambas estão fundadas na estrutura ontológica da compreensão projetiva de ser do ser-no-mundo, de tal sorte que tanto a ocupação de tipo teórico-científica quanto ocupacional-prática se abrem a partir da perspectiva prévia ou a priori em relação a qualquer objetivação possível. (DUARTE, 2004).

Heidegger, ao apresentar as categorias da *vorhandenheit* e da *zuhandenheit*, desloca o quadro conceitual da epistemologia moderna (DUARTE, 2004), cujo referencial mantinha-se na relação encapsulada do homem com os demais entes, ou seja, para se conhecer algo, o indivíduo precisaria sair de dentro da capa da sua interioridade e capturar o objeto que está fora, no mundo exterior, e voltar ao encontro de si mesmo. Nesse quadro referencial, o indivíduo se apresenta em um mundo apartado da relação com os demais entes e para compreender o que existe, como a si mesmo, se coloca na condição de um observador incólume à historicidade de tudo o que há e da emergência do seu modo de ser a clareira da presentidade.

A concepção de ser humano balizada pela metafísica tradicional assegura-se pelo registro das representações do dentro e do fora, compondo um modo de ser do ente humano enquanto sujeito e o mundo como a soma dos objetos. Relação que negligencia e oblitera o fato originário de que o ente humano, enquanto ser-aí já se abre a partir da compreensão projetiva de

mundo, ou seja, já é um modo de ser-no-mundo junto ao ente que é compreendido previamente nas ocupações cotidianas e mundanas. Caberia, portanto, à analítica existencial

[...] mostrar que o princípio de um eu e sujeito, dados inicialmente, deturpa, de modo fundamental, o fenômeno do ser-af. Toda ideia de "sujeito" - enquanto permanecer não esclarecida preliminarmente mediante uma determinação ontológica de seu fundamento - reforça *ontologicamente* o ponto de partida do *subjectum* (*hipokeímenon*), por mais que, do ponto de vista ôntico, se possa arremeter contra a "substância da alma" ou a "coisificação da consciência" (*Verdinglichung des Bewußtseins*). (HEIDEGGER, 1993, I, p. 82).

A analítica heideggeriana pressupõe embrionariamente que o ente humano não pode ser analisado nos termos de um objeto intramundano, como um ente à vista, pois mesmo que ao se tematizar a possibilidade de uma antropologia em Heidegger, ela não poderia pressupor a objetivação da relação com o homem, mas ao modo de uma objetivação não-coisificante (DUARTE, 2004), rompendo com a tematização de tipo dos entes subsistentes. O ente humano é no modo da existência (*Existenz*), o que torna ontologicamente inconveniente a sua determinação como uma coisa que está meramente presente em uma relação sequencial dentro do mundo.

O modo de acesso temático ao ser do ente humano, perguntará Heidegger, “não violaria as regras de toda sã metodologia?” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 166), “Será mesmo a priori evidente”, continua o filósofo, “que o acesso ao *Dasein* deve ser proporcionado por uma reflexão simplesmente receptiva sobre o eu dos atos?” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 166).

Do ponto de vista ôntico, sempre se pode dizer com razão que “eu” sou este ente. No entanto, a análise ontológica que utiliza este tipo de afirmação deve fazê-lo com reservas de princípio. O “eu” só pode ser entendido no sentido de uma indicação formal não constringente de algo que, em cada contexto ontológico-fenomenal, pode talvez se revelar como o “seu contrário”. Nesse caso, o “não-eu” não diz, de forma alguma, um ente em sua essência desprovido de “eu”, mas indica um determinado modo de ser do próprio “eu” como, por exemplo, a perda de si próprio. (HEIDEGGER, 1993, I, p. 167).

Ademais, acrescenta Heidegger, uma interpretação positiva do *Dasein* impediria que se partisse do dado formal do “eu” com vistas a assegurar uma resposta que seja fenomenalmente suficiente (HEIDEGGER, 1993, I, p. 167). Com isso, tem-se que o ente humano não pode ser dado sem o mundo e sem as implicações do fato de ser-com outros.

Se, pois, os “outros” já estão co-presentes no ser-no-mundo, esta constatação fenomenal não deve considerar evidente e dispensada de uma investigação a estrutura ontológica do que assim é “dado”. A tarefa é tornar fenomenalmente visível e interpretar ontologicamente de maneira adequada o modo de ser desse *Mitdasein* na cotidianidade mais próxima. (HEIDEGGER, 1993, I, p. 167).

O ser-no-mundo, bem como os entes intramundanos, não podem ser compreendidos passando-se por cima do fenômeno do mundo. A constituição ontológica do modo de ser do ente humano está fundada na sua existência e, para tanto, o “eu” deve ser interpretado existencialmente. “Desse modo, a pergunta quem só pode ser respondida na demonstração fenomenal de um determinado modo de ser do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 168), de onde a sua constância ou inconstância exige uma colocação ontológico-existencial com acesso adequado (HEIDEGGER, 1993, I, p. 168).

A necessidade de se partir de um modo de ser mais constante e seguro, cuja intimidade revelasse uma condição mais densa, continua respondendo por uma inabilidade de pensar a nossa condição pelo viés heideggeriano²². Esse temor de se pensar o “ser-próprio ‘só’ pode ser concebido como um modo de ser deste ente, isto parece equivaler a uma dissolução do ‘cerne’ propriamente dito do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 168). Equivale a permanecer em um registro epistemológico pautado pela tematização do modo de ser do ente humano pelo modo de ser simplesmente dado, “por mais que dele se mantenha afastado o caráter maçudo de uma coisa corpórea” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 168). Ou seja, “Em contrapartida, a ‘substância’ do homem é a existência e não o espírito enquanto síntese de corpo e alma” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 168).

O ente humano, enquanto um modo de ser-no-mundo não pode ser compreendido a partir de uma suposta natureza ou dotado de propriedades que determinassem objetivamente a sua condição. Isso posto, empreende-se uma inversão fundamental nas ciências que têm no homem o seu mote de análise, configurando um modo de acesso ao ente humano que pelo plano ontológico-existencial inviabiliza uma relação de cunho objetivante. A tarefa da analítica existencial é salvaguardar as estruturas ontológicas do ser-aí “dos riscos inerentes ao procedimento da objetivação coisificante, típica das investigações científicas e filosóficas ontologicamente deficientes [...]” (DUARTE, 2004, p. 8).

Da mesma forma, o encontro com os outros não se dá a partir de uma relação de um sujeito que já se compreende apartado dos demais, mas todos os que são no modo do *Dasein* já se abrem a partir de e no mundo. “Em oposição aos “esclarecimentos” teóricos, que facilmente se impõem sobre o ser simplesmente dado dos outros, deve-se ater o teor fenomenal demonstrado de ser encontro no mundo circundante” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 170).

²² No Capítulo II, quando tematizamos o *Dasein* incarnado, já havíamos argumentado que a exigência de um íntimo seguro e minimamente consistente é uma demanda da maneira, ainda inapta, de se partir de um modo de ser inconstante para se pautar modos específicos de ser.

Esse modo de encontro, nos dirá Heidegger (1993, I, p. 170), o mais próximo e elementar do *Dasein*,

é tão amplo que o próprio *Dasein* nele, de saída, já “encontra” a si mesmo, desviando o olhar ou mesmo vendo “vivências” e “atos”. O *Dasein* encontra, de saída, “a si mesmo” naquilo que ele empreende, usa, espera, resguarda – no que está imediatamente à mão no mundo circundante, em ocupação. (HEIDEGGER, 1993, I, p. 170).

Inclusive nos casos do *Dasein* se interpretar a si-mesmo, “explicitamente como eu-aqui, a determinação pessoal deve ser compreendida a partir da espacialidade existencial do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 170). Ou seja, “o eu-aqui não significa um ponto privilegiado da coisa-eu, mas que se compreende como ser-em a partir do lá de um mundo à mão [...]” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 170). Mesmo que a relação com os outros pudesse se tornar temática, ancorada por uma análise derivada da ontologia fundamental, ainda assim se chega aos outros originariamente por este estar-junto, fazendo algo, como ser-no-mundo. “Mesmo quando vemos o outro meramente “em volta de nós, ele nunca é apreendido como coisa-homem simplesmente dada” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 171).

Devemos retomar pelo menos dois aspectos até aqui apontados. Primeiro, que Heidegger apresenta nuances para se tematizar uma antropologia existencial ancorada na sua ontologia fundamental, repactuando com o mundo o solo fenomenal de toda e qualquer análise, seja na direção dos entes intramundanos, seja, e principalmente, na relação com os que são no modo do *Dasein*. O outro aspecto, é que por meio dessa nova antropologia não temos um sujeito determinado e despojado do mundo, mas ressoante das relações dadas no mundo. Decorre disso que não se pode “analisar” a condição humana a partir de relações causais e nem respondentes ao meio, em primeiro instante, mas que ela já se abre a partir da perspectiva acontecente de mundo.

A existência humana vai se desdobrando na sua relação com o mundo, articulando sentidos que vão se sedimentando na sua presentidade, mas que nunca se completa na medida em que vai se projetando em novas possibilidades. A compreensão de um eu ou de uma intimidade retesada negligencia o rastro ontológico da articulação existencial, negligencia também “[...] a questão a respeito do que e de como o homem é enquanto homem” (HEIDEGGER, 2001, p. 176).

Embora Heidegger reconheça que o mundo cotidiano é instável e conserva superficialidades tendo em vista a envolvência da familiaridade buscada pelos que são *Dasein*, inverte, contudo, a concepção “preconceituosa” da tradição filosófica, recolocando o “mundo” no

seu devido lugar, pois a aparente²³ superficialidade pode provocar, segundo o filósofo, o genuíno espanto do pensamento. Ignorar o mundo, os sentidos advindos da cotidianidade e das mais básicas relações humanas é negar a condição originária pela qual insistimos errando, pois o *Dasein* existe insistindo em uma contínua movimentação de reiterados esquecimentos e enganos.

[...] “a existência humana” não se encontra amarrada a nenhuma coisa que pudesse, efetivamente, fixá-la. É por isso que nós erramos em nossas decisões ou nos confundimos em nossas preferências ou ainda nos perdemos de nós mesmos em nosso convívio com os outros, pois, em última instância, não estamos efetivamente presos a nenhum ente, não estamos necessariamente ligados a nada. (MICHELAZZO, 1999, p.76).

O *Dasein* não está ligado a nada, mas esse nada não tem a condição de nulidade, um lançar-se na direção de um vazio, emergindo a possibilidade de assumirmos nossa própria condição existencial. Significa dizer que a essência do *Dasein* é estar suspenso dentro do nada, de onde surgem sua facticidade e sua liberdade originária. Uma espécie de outro lado do ser por pertencer à própria essência do ser.

O *Dasein* é em si mesmo e o mais frequentemente perdido na cotidianidade, anônimo, coletivo, envolvido pelos outros a ponto de nem sequer saber desvencilhar-se do “a gente”. É sobre esta base que a existência do *Dasein* pode tornar-se um si mesmo propriamente. “É o “a gente” da cotidianidade que constitui a determinação primeira e fundamental de toda a existência” (DASTUR; CABESTAN, 2015, p. 46).

Enquanto existenciário, o *Dasein* que se abre pelo modo da cotidianidade/inautenticidade, acaba fugindo de si mesmo, do modo mais próprio de existir. Quanto ao nível existencial, a inautenticidade é um dos modos básicos e originários do *Dasein* ser-no-mundo. Por oportuno e fundamental, mesmo fugindo de si mesmo o *Dasein* confronta-se consigo mesmo, pois “no que foge disso de que foge, o *Dasein* acaba precisamente correndo ‘atrás’ de si mesmo” (HEIDEGGER, 1993, I, p.184).

É exatamente na “decadência” da cotidianidade, nessa familiaridade que o liga às coisas de seu entorno, que o *Dasein* pode encontrar a possibilidade de se abrir ao que lhe é próprio, ou seja, um ser jogado no mundo, cujo modo existencial original é não estar em casa em lugar nenhum. É, pois, esse sentimento de estrangeiridade que está no fundamento da tomada de consciência de sua singularidade. (DASTUR; CABESTAN, 2015, p. 47).

²³ Utilizamos a palavra aparente, neste momento, por falta de uma melhor determinação do que se quer expressar, pois sustentamos justamente o fim da cisão aparência x essência e das dualidades históricas que cindiram nosso modo de ser e estar na companhia dos outros.

Decorre que tem passado despercebido, pela ontologia tradicional, um aspecto fundamental do modo de ser do ser humano, talvez o aspecto central, que é o fato da sua unicidade estar fundada no seu ser-aí, concernindo-o ao mundo pelas nervuras ontológicas que o entregam sempre e de alguma forma compreendo ser, diferentemente de uma apreensão apartada e oposta ao mundo e, muito menos, como uma espécie de ponte que liga o ser-aí aos demais entes existentes. O modo de ser do ente humano desentranha-se das relações sentidas de mundo, não de uma interioridade encapsulada que “captura” o mundo. O ser humano *ek-siste* e existir é cuidar do aí enquanto a condição mesma que nos dispõe como clareira do ser. Cuidar como um corresponder, dispor-se e insistir no destino de sermos na verdade ontológica do existir, no mundo.

A análise de cunho existencial, ancorada na radicalidade do modo de ser-no-mundo próprio ao *Dasein*, oferece elementos fundamentais para se pensar a condição humana desalojada das determinações que foram trazidas pela tradição da metafísica grega pós-socrática. Elementos que apresentam um modo de ser que ao mesmo tempo é a clareira de tudo o que existe, pois os sentidos do mundo são articulados a partir da condição humana e a condição humana articulada pelos sentidos do mundo, também se desdobra como um “entre” nascimento e morte em cujo movimento não se completa num processo. Da mesma forma, este “entre” em que consiste o cuidado humano, não pode ser retesado “dentro” de um início e de um fim.

E por mais que não possamos tematizar uma antropologia aos moldes da tradição, quer dizer, em que o ente humano é igualmente compreendido como uma “coisa” que pode ser decomposta, medida, determinada, podemos acompanhar o desdobramento de uma antropologia de cunho existencial, alicerçada no processo ontológico pelo qual se articula a aparição humana no mundo. Antropologia que também não desmerece a condição “vivente” do ente humano, pois o *Dasein* “[...] também vive” (REIS, 2014, p.107).

O fato de não ter priorizado as implicações ônticas, não desqualifica que as mesmas se constituam problemas importantes, de tal forma que do ponto de vista ontológico, o ente humano não apenas deve ser compreendido a partir do seu modo de ser-aí, como pela facticidade do seu existir no mundo. “O homem é um lugar (*êthos, Da-sein, haus*) familiar ao qual devemos ainda chegar, lugar que nos aquece, nos encoraja, e nos convida” (MANTOVANI, 2016, p.141). O modo de ser-o-aí, desse fio envolvente que liga o ser humano ao mundo não se realiza propriamente e por não se realizar, que torna sempre e a cada vez possível escolher a si mesmo e assumir a própria condição existencial.

Para o que estamos procurando tematizar, esta análise (antropológica) de cunho existencial implica na possibilidade de se apresentar modos incarnados de ser-no-mundo, como é o caso da

mulher detenta, articulando-se ôntica e ontologicamente o perfazimento humano no mundo. Perfazimento que não pode ser compreendido como uma articulação causal tanto psíquica quanto biológica, mas enquanto movimento que tende para.

Especificamente, o modo de ser da mulher detenta, tomado onticamente, reverbera as implicações do mundo cotidiano e da imposição do cerceamento como “castigo” ao delito cometido, fragilizada, na maioria das vezes, pelas condições culturais, sociais e econômicas nas quais e pelas quais se lança ao mundo. Familiarizada aos ditames dos outros, compreende-se pelos olhares e discursos constituintes do seu modo de ser. Mesmo nesse âmbito, não há um processo de coisificação feminina, restando nada a ser realizado, pois

Mesmo o esquecimento de alguma coisa em que, aparentemente, se apaga qualquer relação de ser com o que antes se sabia, deve ser concebido como uma modificação do ser-em originário, da mesma maneira que todo o engano e erro. (HEIDEGGER, 1993, I, p. 101).

Aquilo que cria originariamente a relação do ente humano com o mundo não é o conhecimento, também não é o mundo quem realiza, originariamente, sua ação sobre o ente humano. A compreensão é um modo próprio do modo de ser-no-mundo, concernido ao ente humano (HEIDEGGER, 1993, I, p. 102). E se o ser-no-mundo é uma constituição fundamental do modo de ser do ente humano, condição na qual ele se move não apenas no plano geral, mas fundamentalmente no modo da cotidianidade, indica como diz Heidegger (1993, I, p. 98), que o ser-aí “já deve ter sido sempre experimentado onticamente”. Por mais indeterminada que seja, existe uma compreensão ontológica de si mesmo na e pelo modo da cotidianidade.

Implica que o modo de ser do ente humano sempre experimenta a si mesmo onticamente e é desse solo ôntico no qual se encontra concernido aos outros e ao mundo, que poderá possibilitar-se propriamente, ou seja, a possibilidade de escolhas próprias se coloca a partir da condição inautêntica de mundo. Há uma inversão fundamental aqui e crucial para a análise do modo de existir de um caso específico, a mulher-detenta, pois é do âmbito ôntico que o indivíduo poderá lançar-se para um si mesmo mais próprio, indicando que ser próprio não é uma qualidade de ser, mas um tipo de abertura.

O modo de ser da mulher detenta nos indica de uma forma muito particular, como se estivesse realizando o desdobramento da analítica heideggeriana, colocando a nu o *Dasein*, suas nervuras. Pois, a experiência da prisão debruçada sobre o excesso de realismo próprio ao encarceramento, desentranha-se como uma originária abertura diante da finitude, podendo articular novas possibilidades tendo em vista a volta decidida, ou seja, assumir o próprio legado

pela existência. Ou, recusar o antevisto e aceitar os ditames dos outros, continuando pelo modo do a “gente”.

O modo de ser da mulher detenta poderia ser apresentado por uma exposição objetivante, que é também uma das maneiras de se desvelar os entes em particular, circunscrevendo por meio de estatísticas e nuances socioculturais, aspectos que são relevantes para se compreender o fenômeno da detenção. Teríamos, por meio dessa análise de cunho não existencial, condições de traçar um perfil da mulher detenta, quem sabe, explicitar implicações, motivações e aderências a campos psíquicos e neurobiológicos, mas tal perspectiva deixaria escapar o que de mais elementar apreende a condição humana, que é justamente a sua indeterminação e a incongruência a modelos físico-psíquicos fechados. Estar-se-ia negligenciando a relação de mundo que torna possível, inclusive, a apreensão de tipo objetivante. É da condição de mundo, das implicações surgentes das articulações de sentidos com e no mundo, que um indivíduo pode começar, e só pode começar porque sempre se compreendeu, de alguma forma.

É em meio às relações cotidianas que um ente humano poderá fazer suas escolhas mais próprias, “voltando” ao estar-lançado, abrigando suas possibilidades legadas, sem que sejam estas comparadas ao peso de um destino a que o ser humano em particular estivesse fadado, mas enquanto condição de colocar-se no encaixe do que é propriamente seu legado (HEIDEGGER, 1993, II, p. 189). Quanto mais o ente humano se compreende sem ambiguidades a partir de sua possibilidade mais própria, “[...] tanto mais precisa e não casual será a escolha da possibilidade de sua existência” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 189).

Cada um dos que são no modo do ser-aí, como é o caso da mulher-detenta, sempre arruma um lugar para si e por meio desse lugar, da arrumação do seu espaço, volta ao lugar que ocupou (HEIDEGGER, 2001, p. 457). O ente humano lança-se no mundo situando-se no direcionamento, distanciamento e proximidade (FERREIRA, 2010, p.119-120), o que torna possível rearticulações a partir de possibilidades que lhe são próprias. O ente humano lança-se no mundo em meio a coordenadas que estão dadas pela proximidade e esticamento de mundo, o que viabiliza projetos existenciais particulares.

3.2 Corporeidade sensível: o âmbito do incarnado

A temática do corpo é uma questão central e norteou, mesmo que implicitamente, o deslocamento proposto da analítica existencial heideggeriana para o modo de ser da mulher-detenta. Aborda-se justamente um modo implicado pelo cerceamento do corpo físico e preso a regras impostas pelas instituições pelas quais se enquadram corpos que escapam aos limites do

ordenamento social. O ponto de curvatura que se apresenta é uma ancoragem na ideia de um corpo que se corporifica enquanto auto desvelamento de uma experiência genuinamente originária do que somos como corpo.

A corporeidade²⁴, como o indivíduo se articula com o seu próprio corpo, como manifestação do seu apresentar-se em contínuo deslocamento em direção a si mesmo e aos outros, resvala ao empreendimento de corpos que possam ser compreendidos pela emergência do biológico. O que não significa a desqualificação do corpo e das suas implicações latentes do contato, da fisiologia, da aparência, dos sentidos alocados na epiderme que traça o estar humano dentro do mundo. O que se articula, a partir de uma radical análise heideggeriana, é que o fato de sermos corpóreos está relacionado primordialmente (dimensão ontológica) com o mundo. “O corporar do corpo (*Leiben des Leibes*) é assim um modo do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2001, p. 114).

Na obra *Ser e Tempo*, encontramos referência à corporeidade nos parágrafos 23 e 24, quando Heidegger aborda o tema da espacialidade, embora que no parágrafo 10 o filósofo já tenha nos prevenido de que o ser do homem/mulher não é uma soma do corpo, alma e espírito (HEIDEGGER, 1993). No tocante a essa obra, Heidegger se ocupará em elaborar uma analítica existencial que tem a função metodológica de apresentar e articular ontologicamente os existenciais que estruturam o modo de ser do *Dasein* como ser-no-mundo. Estrutura ontológico-existencial que é percebida cotidianamente nos modos mesmos como o *Dasein* se apresenta, ou seja, deste ou daquele jeito. Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger irá desenvolver de forma mais incisiva a temática do corpo, sem prescindir das contínuas incursões à *Ser e Tempo* e às estruturas ontológicas do *Dasein*.

A questão de base não é a desqualificação do corpo orgânico, mas a insuficiência desta em apreender a corporeidade como um modo de ser do indivíduo humano. O modo como nos comportamos (falamos, sentimos) diz o que o nosso corpo é a cada vez, disso decorre que são eles que estruturam nossa corporeidade e nos orientam em direção ao mundo como um “ser-corporal existencial”. Com isso, deve-se descartar a possibilidade de se estruturar a corporeidade por categorias ou propriedades, própria das ciências naturais. As definições biológicas não dão conta de responder sobre o que é isso que somos enquanto corpo lançado no mundo.

²⁴ Heidegger apresenta uma importante distinção para o uso da palavra corpo. Quando se refere ao corpo como fenômeno, utiliza a palavra *Leib*; para a dimensão do corpo físico, biológico, a palavra usada por Heidegger é *Körper*. Para o que nos ocupamos, usaremos *corporeidade* para indicar o corporar enquanto fenômeno, no sentido de *Leib*.

O fisiológico é uma condição necessária para a possibilidade de uma relação humana com o outro. No entanto [...] não há um órgão sensorial para aquilo que se chama ‘o outro’. [...] A relação existencial não consiste de moléculas, não é originada por elas, mas não existe sem aquilo que pode ser re-interpretado como acontecimento fisiológico-molecular. Se o fisiológico fosse o fundamento do humano deveria haver, por exemplo, ‘moléculas de despedida’. (HEIDEGGER, 2001, p.178/179)

Se o fisiológico não fundamenta a abertura relacional do *Dasein* com os entes, mas sua abertura pré-compreensiva ao ser e ao mundo, essa abertura necessariamente prescinde do ser corporal. O fato é que o ôntico não se apresenta em separado do ontológico e a corporeidade se refere à sua co-pertença aos modos de abertura do *Dasein* enquanto existência e à sua constituição de ser-no-mundo. Esse nexos entre a corporeidade e a existência pode melhor ser visualizado no caráter ontológico da espacialidade do *Dasein*, caráter que diz respeito ao modo como o existente humano se direciona, se distanciando ou se aproximando dos entes em suas ocupações.

Aproximar-se ou distanciar-se de um ente não se refere a um movimento em que o *Dasein* traz ou o empurra para um intervalo maior ou menor, mas antes diz respeito ao caráter ontológico espacial, enquanto tornar próximo ou distante no sentido de ocupar-se, envolver-se. Enquanto ser espacial o *Dasein* vai ao encontro do ente não como uma “coisa” corpórea, pois não percorre distâncias mensuráveis, mas se espacializa, traz o ente para sua proximidade.

Onde está meu corpo quando eu estou ‘de corpo e alma’ no tema do debate? Por outro lado, como está o tema do debate no espaço? Estou no tema, ouvindo. ‘Sou todo ouvidos’. O ouvir é, portanto, o modo do corporar, a participação do corporar na conversa. [...] Tenho, pois, justamente, de ficar sentado na cadeira corporalmente para poder ser todo ouvidos. Se estivesse correndo pela sala não poderia fazer isso, ou, pelo menos, não poderia fazê-lo tão bem. (HEIDEGGER, 2001, p. 123)

E quanto mais envolvido, menos o “corpo” se evidencia e isso se deve ao fato de que a corporeidade se dá como fenômeno, como um modo de ser, implicando que o corpo do *Dasein* pode ficar oculto quando ele está totalmente envolvido. O “aqui” ou o “lá” se modificam constantemente de acordo com o que o *Dasein* se encontra envolvido e com quem se relaciona a cada instante na espacialização da sua corporeidade. “O corporar está em toda parte onde participa a sensorialidade, mas aí está sempre, também, já a primária compreensão-do-ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 212).

A possibilidade do corpo poder ouvir ou ver algo não é suficiente para que o *Dasein* esteja junto de algo. Da mesma forma, um ser descorporificado pode relacionar-se com os demais entes no mundo. Em todos os modos de espacialização em que participa sua sensorialidade, deve

necessariamente participar sua corporeidade em seus diversos modos de corporar. Ver e ouvir são sempre um ver e ouvir a partir de uma compreensão de ser.

É no existencial da disposição afetiva que o corpo do *Dasein* é co-inserido em seu si-mesmo como corporeidade (HEIDEGGER, 1993), pertencendo esta a coparticipação da constituição do *Dasein* como ser-no-mundo. A disposição afetiva (humor) não tem o caráter subjetivo, interior, mas se determina, enquanto estrutura ontológica, no mundo, portanto, fora. Da mesma forma, a corporeidade, na medida em que o *Dasein* se encontra no mundo junto a outros e demais entes, como modo de ser que co-pertence à existência, também se determina fora, *ek-siste*.

A expressão ‘corpo humano’ deve ser acentuada. O ‘humano’ é para reforçar que, quando se fala de corpo, em se referindo a homem, já aconteceu, já se fez ou se deu. Mas ele também não se dá antes e fora do corpo, isto é, antes de fora (cronologicamente anterior) de realização, concretização ou que, talvez, se possa denominar incorporação, encarnação. Homem-corpo – isto é o único acontecimento, um único e mesmo instante, um único e mesmo ato de acontecimento um, íntegro, este único e mesmo ato é dito em e como existência. (FOGEL, 2010, p. 174).

A corporeidade humana se desentranha como corporeidade sensível. O corpo manifesta a si mesmo no instante em que se apresenta de um ou outro modo, deixando-se incorporar pelos sentidos do mundo sintonizados à estada em que se ocupa. E se o corporar é co-determinado pelo “meu ser homem” (HEIDEGGER, 2001) no sentido da permanência ekstática em meio aos entes da clareira, o limite do corporar é o horizonte do ser no qual o indivíduo humano permanece. Ou seja, o limite do corporar se modifica constantemente pela mudança do alcance da estada de cada indivíduo no mundo (HEIDEGGER, 2001).

E esse é um aspecto fundamental, pois estamos lidando com um modo de ser, no caso a mulher detenta, em que a questão do corpo é central e responde justamente pelo ponto de convergência entre o ôntico e o ontológico fenomenalizado na acontecência. Mais ainda, na medida em que responde por este nexos ontológico entre corpo e existência afinados na condição de ser-no-mundo, inscreve-se em uma correspondência que se modifica em acordo com as mudanças do alcance da própria estada. Isso significa que o indivíduo humano é afetado pelos encontros e modifica-se na sua exata correspondência, vivenciando esta experiência originária que se manifesta na latência do corpo no tempo.

A experiência da prisão é vivida por cada mulher em uma sintonia afinada aos sentidos da disposição, o que permite a experiência incarnada em um corpo sentido como manifestação da aderência ao envolvimento. Quanto mais ocupada com os sentidos abertos pelo corpo biológico, menos atravessada pelo fato de ser-no-mundo com outros. Quanto mais envolvida com os sentidos

abertos pela corporeidade, pelo caráter excêntrico da pulsação de si, de outros e de mundo, menos o corpo físico aparece.

Um caminho “objetivamente” longo pode ser mais curto do que um caminho objetivamente muito curto que, talvez, seja uma “difícil caminhada” e, por isso, se apresente como um caminho sem fim. É nesse “apresentar-se” que cada mundo está propriamente à mão. (HEIDEGGER, I, 1993, p. 154)

O modo de ser da mulher detenta pode dispor-se justamente para “um caminho sem fim”, quando adere a estadias em que compreende o mundo e sua relação por uma perspectiva de sentido aberto pelos meandros da prisão, do corpo prisioneiro. E talvez seja o mais distante vivido por ela, mesmo sendo o caminho que se estende entre a janela e a cama, entre o vaso sanitário e a porta gradeada, ou entre os corpos de outras mulheres. Nesses encontros, a estadia adere à impessoalidade e a mulher não é requisitada ao seu ser mais próprio. O caminho mais curto, que não tem a ver com distâncias mensuráveis, pode ser o empreendido nas cercanias da decadência, envolto aos extravios da objetificação do espaço, das relações e, por conta disso, distanciar o modo de ser da mulher detenta da própria responsabilidade.

O caminho mais longo, desdobrado pela aderência a sentidos que ganham a rua, o outro lado do muro e das grades, que ganha tonalidades embebidas do constante implicar-se pelo seu si-mesmo desdobrado pelas significações do mundo e do empenho com os outros, pode desentranhar-se como mais próximo, como aquele que dá outros sentidos às experiências da prisão. Espacializa um modo de habitar o inabitável por meio dos sentidos tonalizados pelo frescor de outras possibilidades, manifestando-se em um modo de ser-corporal receptivo a uma estada própria no mundo.

O *Dasein* não pode cruzar, como nos diz Heidegger (1993, I, p. 157), o seu distanciamento, leva-o, consigo, portanto, constantemente. Isso implica que o *Dasein* é essencialmente espacial, é o seu próprio distanciamento. Ainda mais fundamental, se não pode percorrer o próprio distanciamento por carregar ele consigo no seu desdobramento existencial, pode transformá-lo “segundo o modo da descoberta do espaço inerente à circunvisão, no sentido de se relacionar num continuo distanciamento com os entes que lhe vêm ao encontro no espaço” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 157).

O indivíduo humano “é o único ente que se relaciona com o próprio corpo como sendo seu, ou melhor, como sendo ele mesmo” (CARON, 2008, p. 315, tradução nossa), de tal forma que pensar o ser corporal do indivíduo humano como corporeidade significa não pensa-lo como

matéria (extensão) e nem como espírito (ou razão), mas como um modo de ser inteiro que “se determina corporalmente como um modo de ser” (DASTUR, 2003).

O que se quer demonstrar é que esta condição do indivíduo humano poder sentir-se inteiro ao mesmo tempo em que esta inteireza é constantemente requisitada, pois se dá aberta e respondente aos sentidos do mundo, é o que torna possível a experiência do si mesmo atravessada por um contínuo direcionar-se. Isso implica que a prisão tolhe o corpo físico e, como dito, pode aplacar os corpos reclusos numa condição de impotência, malogro e objetificação, colocando a desnudo a situação do detento. Por outro lado e fundamentalmente, estamos falando da experiência do próprio corpo, articulada aos sentidos que vem ao encontro daquele que está preso, aparecendo a partir de si enquanto manifestação envolvida pela sua condição de ser um modo de ser-no-mundo. Significa que quanto mais o alcance da estada de cada um for modificada, alargada na direção de, mais a sua corporeidade se rearticula para atender aos sentidos do que vem ao encontro, tornando possível uma experiência de liberdade vivida por cada um dos modos e um corpo que não se deixa interpretar por categorias ou mensurações.

Pode-se dizer que o sentido não apenas orienta as escolhas, mas como cada indivíduo “vivencia as situações específicas de sua vida, não aparecendo em geral de modo explícito no viver, mas se revela pela maneira como alguém se relaciona consigo mesmo, com os outros e o mundo em que vive” (CARDINALI, 2015, p. 254). A maneira como cada indivíduo experiencia as situações da sua vida está umbilicalmente ligada ao jeito como seu ser-corporal se deixa transparecer.

Podemos falar do âmbito do incarnado como sendo esta relação originária em que o corpo experiencia uma situação específica em que se modifica para acolher a si mesmo vertido pelo sentido para o qual se lança no aberto da própria condição. Estamos falando de um modo de ser, o *Dasein*, como respondente a um si-mesmo único, inteiro, sem poder ser agarrado por uma mesmidade orgânica.

Isso recoloca para a analítica existencial a temática do corpo enquanto corporeidade sensível como o ponto de intersecção entre os âmbitos ôntico e ontológico, de onde não apenas se pode tematizar um modo de ser específico, como é o caso da mulher-detenta, como assegurar ao *Dasein* seu ser-corporal. A questão é que este ser-corporal não pode ser compreendido como um corpo entre corpos, mas uma experiência sensível de si-mesmo modificada a cada instante.

A dimensão corporal não pode ser concebida como um funcionamento independente do existir humano, mas como coparticipante das realizações humanas. Nesse sentido, uma fenomenologia da corporeidade não diz de uma descrição do corpo, mas “é buscar a qualidade de

uma experiência que está intimamente relacionada com a questão do corpo” (POMPEIA, 2003, p. 31), ou seja, o ser-corporal é um caráter fundamental do nosso modo de ser-aí, integrando as relações com o mundo e todas as realizações humanas nas e pelas quais os indivíduos são solicitados (HEIDEGGER, 2001, p. 39).

3.3 Por uma pedagogia do ser-no-mundo

Ao inverter os pressupostos da metafísica tradicional, reconhecendo as implicações ontologicamente fundamentais da inautenticidade, e embora Heidegger não possa ser colocado no rol dos pensadores da Educação propriamente dita (KAHLMAYER-MERTENS, 2005), apresenta uma radical concepção da condição humana, não mais tributária da divisão entre o mundo sensível e o inteligível, mas justamente da sua relação originária com o próprio mundo. É da sua condição de ser um ser-no-mundo que o ente humano compreende ser, tornando inviáveis concepções que tratam o corpo ou a “instância” mental humana como separadas uma da outra, - ou sobrepostas uma a outra, e estas prescindindo do mundo.

O *Dasein* não responde por um modo de ser com determinações e predicados já dados, é um modo prometido ao seu poder-ser, respondente, na sua condição de ser abertura, ao mundo no qual está imerso, tendo nos afetos a condição de dispô-lo compreensivamente no lugar/tempo em que se encontra. E por ser lançado no horizonte do ser, pode movimentar-se na própria condição existencial, escolhendo ser própria ou imprópria. Ou seja, pensar a formação humana pelo viés da analítica existencial exige um novo olhar sobre “quem” somos, repercutindo sob bases em que o “eu pensante” não pode conduzir, sozinho e firmemente, ao caminho do ser do ente que somos: o *Dasein*. Também, que a formação não pode ser compreendida como um processo que retira o ser humano da sua envolvimento no mundo, mas o recoloca no mundo a partir da potencialização da sua decisão.

O *Dasein*, que tem o mundo na sua constituição básica, respondendo e sendo no mundo, não pode justamente por isso ser tomado como um ente fechado em si mesmo e ou determinado, seja por circunstâncias psíquicas ou sociais. “Assim, não se pode dizer que certo comportamento determina de modo absoluto a forma de estar no mundo e que esta forma é consequência apenas de condições somáticas ou das vivências subjetivas” (SILVA; FEIJOO; PROTASIO; 2015, p.2).

A analítica existencial, enquanto ontologia fundamental, compreende a existência na articulação homem-mundo de modo inseparável, portanto, sua abordagem não será de um tipo tradicional de ente com propriedades, mas o *Dasein*, ser-aí no mundo. Não tendo nenhuma

determinação ou propriedade essencial, o *Dasein* constitui-se por uma negatividade originária, é, portanto, possibilidades.

E porque o *Dasein* não possui nenhuma característica originária é que ele precisa buscar no mundo os sentidos e os significados que vão permitir que ele se movimente e se comporte. É o mundo que fornece os sentidos e significados para o *Dasein*. É o mundo que fornece diversos sentidos e significados que serão articulados nos modos de ser. Cada *Dasein* vai corresponder de modo diferente às orientações do mundo, pois o mundo não determina. No entanto, este demanda sentidos e significados dos quais o homem, pela sua indeterminação originária, se apropria. (SILVA, FEIJOO, PROTASIO, 2015, p. 3).

Propor uma pedagogia a partir deste recorte é dispor-se na/pela compreensão de que o *Dasein* não está determinado, também que não é uma “subjetividade” ensimesmada em cuja essência repousam sentidos completos e ou imutáveis. Ser-no-mundo é a mais elementar condição humana, tanto no sentido do que se adensa na sua destinação para ser o que tem que ser, como possibilidade de ressignificar e dar outros sentidos às redes de significâncias abertas pela disposição existencial.

Mundo é rede de significados e sentidos compartilhados pelos homens, portanto, não é algo imutável. Assim como o *Dasein*, está sempre em movimento, os sentidos e significados estão em constantes mudanças. SILVA, FEIJOO, PROTASIO, 2015, p.3).

Na medida em que compartilha mundo e os sentidos desdobrados nele, o *Dasein* é aconchegado à familiaridade e corresponde ao fato de se sentir e fazer-se familiar. No entanto e como não é determinado por uma natureza, e nem responde a instintos, sua abertura no mundo pode não corresponder a um comportar-se mediano, tranquilo e familiar. Deixando de se sentir em casa, poderá, pelo caminho da angústia diante da morte, viver autenticamente. Contudo, também poderá, ao não se sentir em casa, acolhido pelo mundo e receptivo à rede de significâncias compartilháveis, dispor-se pelo modo da delinquência, modo que acompanhamos.

Na maioria das vezes, o *Dasein* recorre às referências que o mundo fornece e por elas transita, sem se sentir estranho no mundo, acaba acostumando-se a viver de tal forma a corresponder ao clamor público da disposição que se compreende a si mesmo como objeto, não coisificado, distante da negatividade originária e que garante o estranhamento indispensável da angústia singularizadora que nos dispõe de forma autêntica no mundo.

No caso do modo de ser da mulher detenta, como seria o caso de modos particulares de ser-no-mundo, percebemos um duplo movimento, pois se de um lado o modo de ser-detento é um modo impróprio de ser-no-mundo, guiado pela disposição uniforme dos outros ao ponto de tornar-

se um objeto, embora não coisificado, sem compreender-se a partir de si mesmo, de outro, ao não se sentir em casa, no caso dentro da prisão, pode abrir-se para uma dimensão ressignificada do mundo, buscando conduzir-se pela própria condição existencial. O que a angústia faz é liberar o *Dasein* para compreender-se como um ser-no-mundo com outros a partir da sua própria existência, voltando à familiaridade do mundo, mas habitando a casa que o acolhe. Longe da angústia, o *Dasein* mora sem habitar, deixando-se levar pelos outros e pelas condições adversas que o mundo pode interpor.

O modo de ser-detento responde a referências significativas do mundo em que se distancia da negatividade originária; por outro lado, a experiência da prisão pode repactuar com a mulher detenta outros sentidos e ou preenche sentidos que foram precarizados ao longo da sua existência. Acompanhar este modo de ser é acompanhar um modo familiar e ao mesmo tempo, capaz de elucidar que situações de desamparo e malogro humano podem servir de indicação para a uma pedagogia de cunho fundamental, em que o mundo é restituído ao horizonte das disposições humanas, ou seja, assumindo-se o cuidado na sua dimensão de devolver o cuidado ao outro.

Acompanhar este modo é acompanhar um modo emblemático para se pensar uma pedagogia do ser-no-mundo, pois apresenta o rasgo autêntico como possibilidade desdobrada a partir de experiências-limite na vida. Desterritorializa, com isso, o corpo da sua dimensão meramente física e expressão das virulências humanas, mas como corporeidade que se estica em direção ao mundo e responde à abertura do ente humano no mundo. Da mesma forma, desmitifica lugares comuns quanto à capacidade intelectual humana, geralmente circunscrita às melhores e qualificadas escolhas, como se uma mulher detenta não tivesse condições de avaliar e ou não as teve quando do ato infringido.

Corpo e mente, dentro e fora, interior e exterior já não têm lugar em um recorte pedagógico, o caso, pois não há separação entre *Dasein* e mundo. Como não tem pertinência se pensar um modelo de formação universal e muito menos como processo de se elevar alguém de um patamar inferior para um superior, de modo especial, saindo do mundo cotidiano, geralmente pensado como lugar dos enganos e sentidos mais “rasos”.

Quando dizemos que somos radicalmente fora, no mundo, não somos “consciência”, estamos dizendo que nos lançamos no mundo e somos estranhos a nós mesmos, pois não temos uma medida em nós. Vamos nos lançando em possibilidades, caminhando nelas, mas ao mesmo tempo nós não somos isso, pelo menos ainda não. Não somos familiares a nós mesmos, somos estranhos a nós mesmos. E quando não nos sentimos em casa, nos desestabilizamos e nos

colocamos, de alguma forma, para outras possibilidades, e quanto mais nos estranhamos, mais nos possibilitamos para outras possibilidades.

Assim, não podemos partir de um pressuposto que assegure, de antemão, uma normalidade humana. Não tem o menor cabimento falarmos de normalidade, um modo normal de sermos de um ou outro jeito. Não somos seres acabados. É possível estabelecer relações autênticas mesmo onde não poderíamos imaginar, como no caso da prisão.

O detento traz o mundo para dentro da prisão e pode ser ressignificado pelas nuances da prisão. O cerceamento físico nos apresenta que diante de condições extremadas da vida, os indivíduos buscam recuperar escolhas não apenas para não repetir certas ações, como para “qualificar” alguns sentidos pelo contexto de ser no mundo por um modo implicado pelo modo de ser restritivo. E isso tem uma dimensão riquíssima para pensar que como modos possíveis de ser, nos damos mais ou menos soltos dentro das possibilidades.

Antes de sermos seres humanos, como diz Kimura (*apud* DASTUR; CABESTAN, 2015, p. 169-170), assim como consciências capazes de se representar o mundo, “[...] somos viventes que empreendem incessantemente uma relação com o fundo inobjetével da vida, e é mantendo esta relação que nos tornamos capazes de responder às incitações que nos vêm do mundo exterior modificando nosso mundo interior”. Dito de uma maneira mais próxima da analítica existencial, só podemos nos lançar para nossas próprias possibilidades por já estarmos abertos em um mundo compartilhado que nos liga aos outros e demais entes anteriores a uma representação ou implicação racional.

Encontrar o outro não é possível a não ser por meio da participação comum de um de outro no fundo da vida, nesse absolutamente outro em comparação com a esfera da representação. Isso quer dizer que o encontro com o outro não é de modo nenhum da ordem da fusão: a existência comunitária deve ser concebida como aquela de uma pluralidade de si mesmo capazes de se relacionar. (DASTUR; CABESTAN, 2016, p.170).

Quanto mais este mundo permitir a criatividade e o integral e harmonioso acolhimento, mais o indivíduo consegue se colocar autenticamente na sua própria condição existencial. É fundamental que se abram outros sentidos para que o *Dasein* perceba outras possibilidades e possa, de tal forma, movimentar-se em outras direções.

Por isso não é no discurso em si que se ouve de um paciente [**poderia ser da mulher detenta** (acréscimo nosso)], não é o seu conteúdo, que irá apontar uma patologia ou não. O importante é perceber como o sentido do discurso se articula com a experiência da pessoa, se esta se encontra em uma restrição, impedindo, assim, que a pessoa veja outras possibilidades que se abrem diante dela. (SILVA, FEIJOO, PROTASIO, 2015, p. 4).²⁵

O indivíduo acometido da privação de possibilidades indica um modo de comportar-se, de ser, e a única forma deste indivíduo encontrar novas possibilidades é por meio de outros sentidos que o mundo e as relações humanas no mundo podem oferecer. Quando pensamos isso para a Educação, os modos de ser-aluno e professor, nas suas perspectivas cotidianas, devemos compreender que são modos de comportamento em direção às suas aberturas de mundo, e a forma que a Educação tem de acessar este indivíduo é pelo modo respondente da abertura. O seu modo de ser-no-mundo não é uma causa e ou uma determinação de *Dasein*, mas um modo de compreender que este indivíduo assim se mostra justamente por responder ao seu mundo, em direção à sua abertura.

Somos seres-no-mundo em direção à morte, ao fim, mas também somos seres-no-mundo em direção ao começo, quando o não-ser passa a ser. Pensar uma pedagogia recolocada a partir de um mundo entre o nascimento e o padecimento é tematizá-la dentro de um percurso em que o *Dasein*, ser-aí, habita o seu entre, podendo fazê-lo autenticamente. E aqui trazemos Heidegger,

²⁵ Acreditamos que a psicologia com base fenomenológico-existencial e a Daseinsanálise oferecem grandes contribuições para também se pensar o modo de ser da detenção. O termo *Daseinsanálise* foi adotado por Binswanger em 1941 para substituir a denominação “Análise Existencial”. Com Binswanger, “a *Daseinsanálise* passa a demarcar uma abordagem em psicologia e psiquiatria que mantém um diálogo rigoroso com as descobertas alcançadas em *Ser e Tempo*” (FEIJOO, 2011, p.62), compreendendo o homem não mais como resultado de um determinismo, nem como forças e complexos psíquicos que agem de modo oculto nas expressões aparentes do homem. Na medida em que se pergunta “acerca de sua constituição fundamental ontológica, evidenciando a unidade original do compreender, pela qual é levantada a questão do homem em *Ser e Tempo*” (FEIJOO, 2011, p. 59-60), [...] abre, por sua vez, a possibilidade de uma clínica psicológica que trabalhe com bases ontológico-existenciais a partir da proposta de uma Psicologia sem psiquismo e da evidência fundamental presente na fenomenologia heideggeriana de que os problemas psíquicos não são problemas da interioridade, nem do orgânico, nem da semântica interna, enfim não são problemas do eu, mas, ao contrário, são problemas do projeto existencial, da relação ser-aí/mundo. (FEIJOO, 2001, 60). Pensar uma clínica Daseinsanalítica é compreender que o que está em jogo é “o tecer e o destecer da trama da existência que articulamos a partir do horizonte fático sedimentado em que nos encontramos” (FEIJOO, 2011, p. 59).

Pensemos por um instante numa moradia camponesa na Floresta Negra, na qual um “habitar” camponês construía ainda há duzentos anos. Aqui, o que projetou a casa foi a persistência no próprio lugar de um (certo) poder: aquele que faz vir nas coisas, a terra e o céu, os divinos e os mortais em sua simplicidade. É este poder que colocou a casa na encosta da montanha, ao abrigo do vento e com a face sul, entre as pradarias e perto da fonte. Ele deu o teto com o beiral bem alongado que suporta o peso da neve a uma inclinação conveniente e que, descendo bem baixo, protege os cômodos contra as tempestades das longas noites de inverno. Ele não esqueceu o “canto do Senhor Deus” atrás da mesa comum: “dispôs” nos quartos os lugares santificados que são os do nascimento e os da “árvore do morto” – assim se chama aí a urna – e assim, para as diferentes épocas da vida, ele prefigurou sob o mesmo teto a marca de sua passagem através do tempo. Um ofício, ele mesmo nascido do “habitar” e que se serve ainda de suas ferramentas e madeiramento como de coisas, construiu a moradia. (HEIDEGGER, 1958, p. 191-192).

O que o filósofo está nos dizendo é que primeiro habitamos, depois construímos. Quando o indivíduo não consegue habitar e se colocar na disposição do seu ser mais próprio no mundo, ele perde-se de si, podendo, inclusive, assenhorar-se do mundo e dos outros, explorando e ou interpondo-se de forma inapropriada para uma morada ética no mundo.

O cuidado, desta forma, nas primeiras relações que o indivíduo estabelece com o mundo, deve ser capaz de propiciar as condições de criação e responsabilização por si e pelos demais. Portanto, deve-se procurar menos nas respostas (determinações) o caminho, e mais na aproximação com o desdobramento de mundo presente nos comportares humanos.

[...] é necessário considerar a impossibilidade de uma destruição completa da capacidade de um indivíduo humano para o viver criativo, pois, mesmo no caso mais extremo de submissão, e no estabelecimento de uma falsa personalidade, oculta em alguma parte, existe uma vida secreta satisfatória, pela qualidade criativa ou original a esse ser humano. (WINNICOTT, 1971, p.99).

Para tanto, é indispensável uma experiência que conduza à confiança, pois é neste espaço que os indivíduos podem experimentar o viver criativo. Como também, é indispensável manter-se aberto para o que se encontra à nossa frente, pois diagnosticar é só mais uma das formas possíveis de se compreender o fenômeno.

O *Dasein*, para experimentar o seu si-mesmo, ser e compreender-se de forma singular, deve necessariamente aceitar a sua tarefa básica e inexorável: ser o que tem que ser, cuidando do seu ser, do tornar-se e constituir-se. Por outro lado, como apontou Heidegger, não fazemos a transição do modo de ser autêntico para o inautêntico (e vice e versa) como se estivéssemos atravessando uma ponte e ou ganhando a outra margem do rio. A existência autêntica não flutua sobre nossas cabeças, é uma modificação da captação da cotidianidade, ou seja, não nos tornamos autênticos negando o mundo, mas buscando sentido onde parecia haver apenas indigência.

Papéis, funções ou *status quo* não significa uma vida mais ou menos autêntica, pois a autenticidade não é uma conquista que aumenta nossa “qualidade” de sermos humanos. Autêntico é o *Dasein* que atende ao apelo do ser e (co) responde ao mesmo colocando novos sentidos nas possibilidades que são as suas. Portanto, não é menos mundo, mas mais mundo, no sentido de ampliar os horizontes e os jeitos de se comportar em direção às possibilidades.

Portanto, este outro que necessita a nossa ajuda e que pode ser um bebê ou um idoso, um adolescente ou um paciente terminal, um casal ou um grupo de pessoas, seja num enquadre de um consultório psicoterápico ou de um leito de um hospital, ou ainda num berçário de uma maternidade ou na sala de aula de uma escola pública – em todos esses encontros, a postura de nossa prática, ou o rumo de nossa investigação parece ser sempre o mesmo: buscar algo que eles já o possuem de uma certa maneira, isto é, já têm uma compreensão implícita, pré-ontológica do sentido da sua dor, da sua dificuldade, do seu sofrimento e até mesmo das suas possibilidades negadas”. (MICHELAZZO, 2002, p.6).

O modo de ser do *Dasein* que se abre inautenticamente, que pode ser a mulher detenta, o mundo é visto como ilimitado, como se tivesse uma série de significados ocultos ou sentidos insuspeitos pelos demais que são no modo do *Dasein*. Como se os mesmos fossem aniquilados pelas solicitações do mundo. Em tal modo de ser, a mulher detenta encontra-se restrita em relação ao cuidado e volta-se para “dentro”, desconfiando do mundo e ou despreocupando-se com o mundo. De outro nos “ensina”, que “Cada *Dasein* já é sempre ‘no-mundo-com-o-outro’, e o modo específico de ser ‘si-mesmo’ não exclui, mas implica obrigatoriamente algum modo específico de ‘ser-com’” (NOVAES DE SÁ, 2006, p. 334-335). Compreender o outro não se reduz a uma questão metodológica ou técnica, mas como desdobramento temático “da pré-compreensão do outro em que já se encontra o *Dasein* segundo seu modo de ser-no-mundo” (NOVAES DE SÁ, 2006, p. 334-335).

O problema com as crenças éticas que isolam o bem das suas condições limites não é simplesmente um defeito filosófico. Há uma ironia que a história tem demonstrado muito frequentemente. Quanto “mais puro” o conceito de bem, maior a capacidade para se fazer o mal em seu nome. (WEBBER, 1997, p. 10-11).

O *Dasein* é um ente cujo ser se dá “como um criar-se respondendo aos apelos de/para ser que lhes vêm desde os entes que manipula, e aos outros com os quais convive e se comunica” (CRITELLI, 1988, p. 68). E é justamente respondendo a estes apelos, seja aceitando-os ou os negando, criticando ou desapercibendo-se, que o *Dasein* vai fazendo escolhas para o seu vir-a-ser. O *Dasein* está condenado a ser o que tem que ser, dirigir-se ao próprio destino.

Sua única alternativa é a de dirigir-se ao cuidado de si mesmo, cíclica e inesgotável, de modo “impróprio”, (quer dizer, dissolvendo-se a si mesmo nas escolhas e caminhos públicos, coletivos e nas escolhas que se apresentam corriqueiramente como absolutamente certas, verdadeiras e “pessoais”) e de modo “impróprio” (isto é, sem ilusões a respeito do caráter aparente das escolhas públicas e decidido a ir sempre ao encaixe de si mesmo). (CRITELLI, 1988, p. 68).

O *Dasein* se descarrega de si mesmo na imiscuidade pública na medida em que imputa aos outros a responsabilidade de “interpretar e orientar seu destino como homem e seu destino mais pessoal, enquanto nutre e endossa a opinião pública” (CRITELLI, 1988, p. 73). De tal forma dissimula a própria responsabilidade para com o próprio ser, que existir não pertence mais a cada *Dasein*. Passa a ser responsabilidade de um estranho anônimo, todos e ninguém.

Encontrar, por outro lado, o que seria um “eu” autêntico não pode significar elaborar um discurso sobre o “eu”, “mas nos devolver ao nosso ‘eu’ concreto, real” (VALENTINO, 1988, p. 117). “‘Ek-sistire’ significa sustentar-se fora de si mesmo. Assim como coexistir é habitar um espaço primordialmente social” (CASTRO, 1988 p.144). Se podemos falar de uma “subjetividade”, ela está implicada pelo outro. “Por isso, o humano é fundamentalmente indigência: necessita do que não é si mesmo para vir à identidade” (CASTRO, 1988 p.144).²⁶

A pedagogia do ser-no-mundo se propõe como uma tarefa em direção à singularidade, em que o ser-com seja compreendido existencialmente como constitutivo do ser-no-mundo. Tarefa nem sempre compreendida, pois na maioria das vezes somos tomados pelas ocupações que nos tiram da abertura de mundo ocasionada pela presença dos outros e passamos a compreender entes simplesmente dados e outros como *Dasein* da mesma forma. E isso se deve à impessoalidade,

[...] provém do fato de, no início e na maioria das vezes, o ser-aí se manter em modos deficientes de preocupação. O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros são modos possíveis de preocupação. E precisamente estes modos, que mencionamos por último, de deficiência e indiferença caracterizam a convivência cotidiana de um com o outro. (HEIDEGGER, 1993, p 116).

O *Dasein* somente pode integrar-se ao mundo, sentindo o mundo como parte de si mesmo, se puder localizar-se e sentir-se familiar ao seu aconchego. Mas o jeito mais adequado de

²⁶ Pelo viés daseinsanalítico, considera-se que as filosofias da subjetividade e os movimentos iluminista e romântico partem do posicionamento “de uma interioridade encapsulada, contraposta ao mundo e com prioridade do eu frente ao mundo ambiente”. Tornam o sujeito apartado do mundo, “essas psicologias tendem subseqüentemente a promover a desconsideração do horizonte histórico, social e político, a partir do qual apenas são originariamente possíveis todas as determinações do homem” (FEIJOO, 2001, p.13). Com base na noção de sujeito nuclear e posicionador do mundo, as psicologias elaboraram, não poucas vezes, verdadeiras cartografias do “eu”, em que a consciência dessa interioridade centrada no “eu” se contrapunha ao mundo exterior.

aconchegar-se ao mundo é saber-se a partir de si, compreender-se nas próprias possibilidades, só isso permite transitar no mundo como um corpo vivo e compartilhado, mesmo que continue sendo um estranho.

[...] há a possibilidade de uma preocupação que nem tanto substitui o outro, mas que se lhe antepõe em suas possibilidades existenciais, não para retirar-lhe o “cuidado”, mas antes para devolvê-lo como tal. Essa preocupação, que pertence ao autêntico cuidado, [...] proporciona ao outro, por meio de seu cuidado, a liberdade para tornar-se transparente a si mesmo. (HEIDEGGER, 1993, p. 115).

Partir do ser-no-mundo como condição para uma pedagogia fundamental, ou seja, do ser-aí com outros e tendo o cuidado como nosso modo básico de desdobramento, deve partir da compreensão que o mundo precisa acolher, porque se ele não acolhe, os modos de responder a ele serão sempre cindidos do mundo e torna-se o mesmo um peso na vida dos indivíduos. Cindido do mundo ou mundo como perigo, o indivíduo se abre como um modo de ser aplacado pelo peso e centra-se em si, resvalando em direção a uma familiaridade caducizada.

Assumir o ser-no-mundo como condição para uma pedagogia fundamental é assumir que o mundo desdobra-se do nascimento à morte e o mundo que nos constitui, para alguns é peso e lugar impróprio para morada, necessitando ser trazido para o acolhimento do mundo sem perder-se de si, pois o homem/mulher tende a sair da sua condição originária, ser de possibilidades abertas, a fim de assegurar uma identidade.

Esta tendência aparece em Heidegger sob a instrumentalidade e “Como esta se dá por meio das determinações dos objetos, também tendemos a nos compreender do mesmo modo que compreendemos aquilo que manuseamos, logo também como se nos constituíssemos por meio de determinações e sentidos previamente dados” (FEIJOO, 2011, p. 92). Contudo, o ser-aí pode existir como “aquele aberto e clareado que, como tal, tem de servir a tudo o que tem de ser como seu local de aparecimento e desdobramento inalienável” (HEIDEGGER, 2001, p. 15).

O impessoal na educação é o que torna capaz a reprodução de uma existência imprópria (entendendo impropriedade como o estado no qual esse não se apropria de uma compreensão singular de suas possibilidades de ser-aí, elucidado de sua existência sempre em exercício). Tal educação seria a “oficina” na qual são forjados os componentes guiados por um conjunto de diretrizes estabelecidas por um invisível consenso. Esse, com a autoridade de coisa que se consagra pela repetição, acomoda-se constituindo hábitos, costumes e induzindo sua aceitação como padrão de bom senso, para em seguida, criar identidades e distinções; agrupamentos e segregações; valorações e hierarquias capazes de se observar no modo com que se estruturam as sociedades e se conjugam as relações. (KAHLMAYER-MERTENS, 2008, pp.31-32).

Toda vez que nos compreendemos fora do mundo, desconsiderando a relação ontologicamente originária que nos liga aos outros e a tudo o que existe, reforçamos modos impróprios e repetitivos que enquadram os indivíduos em rótulos, sistemas, modos. A singularidade humana, nos apresenta Heidegger, não é uma incorporação dada e capaz de garantir-se em uma espécie de organicidade “mental”, ao modo de se pensar que um intelectual seria sempre um indivíduo disposto autenticamente e que uma mulher detenta, por seu lado, inautenticamente. Mas é um modo de apropriação da condição existencial reiteradamente assumida em direção a um si-mesmo em contínuo exercício, tornando-se imprescindível cuidar-se com vistas à ampliação dos horizontes das referências significantes de mundo.

O meu caminho não é o teu caminho, embora tenhamos trilhado a mesma estrada, subido a mesma montanha, admirado a mesma paisagem. O meu caminho não é o teu caminho, porque tropeçaste nas mesmas pedras nas quais tropecei. O meu caminho não é o teu caminho, porque não colheste a mesma flor e nem sentiste o perfume que senti; não escalaste a montanha da mesma forma que eu e nem viste a paisagem que eu vi. (SILVEIRA, 2017, p. 60).

Seguindo a presente perspectiva, não “acumulamos” apropriações, mas reiteradamente precisamos assumir nossas possibilidades ao modo da nossa abertura de mundo, também os demais entes não podem ser tomados como nossos, melhor dizendo, que aprender sobre os entes não significa que nos apropriemos de conhecimentos sobre os mesmos e partimos, dessa relação objetiva, “segurando” tais apreensões. Aprender é um exercício constante que conduz quem aprende a aprender a aprender (HEIDEGGER, 1987). Sendo um processo constante e próprio, “O autêntico pensar não pode ser apreendido nos livros. Também não pode ser ensinado, se o mestre não continuar sendo um discípulo até a velhice” (HEIDEGGER, 2001, p. 251).

Na verdade, este “tomar conhecimento” é a essência autêntica do conhecer, a *mathesis*. As *mathematas* são as coisas, na medida em que as tomamos no conhecimento, enquanto tomamos conhecimento delas, como aquilo que verdadeiramente já sabemos de modo antecipado: o corpo como corporeidade; na planta, a vegetabilidade; no animal, a animalidade; na coisa a coisidade etc. Este verdadeiro aprender é, por consequência, um tomar muito peculiar, um tomar no qual aquele que toma, toma, fundamentalmente, aquilo que já tem. A este aprender corresponde, também, o ensinar. Ensinar é um dar, um oferecer; no ensinar, não é oferecido o ensinável, mas é dada somente ao aluno a indicação de ele tomar aquilo que já tem. (HEIDEGGER, 1987, p. 79).

Aprender, desse modo, corresponde a um modo muito peculiar de ensinar, que é o de “indicar a quem deseja aprender aquilo que já se tem.” (KAHLMAYER-MERTENS, 2005, p. 08). Aquele que ensina precisa oferecer a oportunidade àquele que aprende a reconhecer em si mesmo

a relação ontológica de mundo que está na base da sua constituição, provocando/desvelando nele um sentido próprio para sua necessidade de aprender.

Encontrar um sentido, em termos heideggerianos, tem a ver com “o contexto no qual se mantém a possibilidade das coisas se darem em seu ser” (KAHLMAYER-MERTENS, 2005, p. 08), bem como “orienta o horizonte de realização de um indivíduo, na medida em que este revela uma perspectiva própria a seu projeto existencial através da qual construirá seu acesso ao aprendizado.” (KAHLMAYER-MERTENS, 2005, p. 08).

O sentido do aprender não pode ser introjetado na cabeça de indivíduos (os alunos), mas desdobrado como sentido desvelado na própria relação existencial implicada autenticamente. Ensinar constitui-se como tal em uma tarefa heurística que revela sentido, implicando os indivíduos na própria condição de tornarem-se acessíveis a si-mesmos no seu ser.

Aprender/ensinar, pelo desdobramento da pedagogia do ser-no-mundo, não equivale a “introduzir informações” dentro da cabeça dos alunos, mas “trazer para fora”, expor no sentido em que se dá no próprio direcionamento existencial

Quando o aluno recebe apenas qualquer coisa oferecida, não aprende. Aprende pela primeira vez, quando experimenta aquilo que toma como sendo o que, verdadeiramente, já tem. O verdadeiro aprender está, pela primeira vez, onde o tomar aquilo que já se tem é um dar a si mesmo e é experimentado enquanto tal [sentido]. Por isso, ensinar não significa senão deixar os outros aprender, quer dizer, um conduzir mútuo até a aprendizagem. Aprender é mais difícil do que ensinar; assim, somente quem pode aprender verdadeiramente – e somente na medida em que tal consegue – pode verdadeiramente ensinar. (HEIDEGGER, 1987, p. 79-80).

O *Dasein* é um modo de ser exposto, para fora, e todo e qualquer desdobramento ôntico está originariamente aberto na sua condição ontológica, é com ela e a partir dela que se pode aprender/ensinar. Isso não significa que não se possa obter informações e adquirir/desenvolver habilidades para se lidar com os objetos propriamente ditos, mas que não temos como nos apartar do mundo e da íntima relação histórico-temporal do acontecimento e do instante enquanto abertura do modo de ser humano. E é justamente esta originária relação que permite ao indivíduo humano se posicionar no distanciamento/proximidade do mundo, estando concernido às relações de forma intrincada.

Há que se compreender, no encaço dessa relação ontológica, que o *Dasein* também erra. O errar é constitutivo deste modo de ser e o desgarramento pode servir como condição para que o *Dasein* não queira mais desgarrar. Diante disso, como seres lançados no mundo sem propriedades e determinações fixas, não serão as normas ou prescrições morais que garantirão uma vida autêntica e ou possível de ser vivida (claro que as normas podem normatizar padrões e

comportamentos). Saber-se no mundo, implicados pelos outros, é uma contínua busca para garantir o desenvolvimento e a familiaridade no mundo, sendo esta dependente, mas dita e vivida a partir de cada um. Se as mulheres detentas buscam outros sentidos, mesmo sabendo o quão pouco provável será a vida fora das grades, é porque o ser humano ressignifica sua vida para poder continuar vivendo e cedo ou tarde, em casa ou no presídio, está aberto para e no mundo.

Quando esse nosso modo atual de habitar reconhecer a estranheza desse excesso e puser em dúvida o significado dos méritos acumulados, aí os nossos olhos estarão livres para se levantarem a uma altura que seja acima de nós mesmos.[...] Quando uma tal compreensão se fizer presente, poderemos acalentar em nossos corações a esperança de habitarmos um mundo que poderá vir a se encontrar novamente. (MICHELAZZO, 1999, p. 197).

O que as mulheres detentas relatam é que a vida continua, mesmo que cambaleante, e que precisam de ajuda, necessitando de um olhar que eduque os sentidos do e para o mundo, cuidado genuíno, que é aquele que acolhe cerzindo os buracos existenciais deixados ao longo do processo de acolhimento hostil ou ausente.

Estigmas reais, ou imaginários, marcam o físico e a autoestima a vida inteira. Devemos olhar para dentro e mais uma vez olhar para nosso próprio interior, é sempre uma oportunidade de mergulhar em mistérios, sonhos e lembranças. Retomar a vida e a luta nas mãos. As coisas que têm para mim profundo significado são aquelas que ainda estão por vir. (SILVEIRA, 2017, p. 55).

Ampliado, ainda, pelo pensamento poético do último Heidegger²⁷, o mundo ergue-se como o lugar mesmo capaz de reunir, abrindo espaços como lugares por meio dos quais reúne e mantém a quaternidade, ou seja, o céu, a terra, mortal/imortal (MICHELAZZO, 1999, p. 198). O mundo torna-se o próprio círculo envolvente que, “como fio invisível, reúne e circunda tudo aquilo que “é”, dentro dos limites extremos do real, naquele “entre-dois” da quaternidade: sobre a terra e sob o céu, diante dos divinos e junto dos mortais” (MICHELAZZO, 1999, p. 198).

Este é o mundo de uma pedagogia fundamental, o mundo que reúne tudo aquilo que é, colocando-se na disposição da mostraçã dos fenômenos, erguido sob a tutela do sol e do vento, dos olhares humanos e da finitude, do que brota da terra e da possibilidade de continuar sempre e outra vez. Não há, quem sabe, exemplo mais intrigante para se falar do mundo da pedagogia do ser-no-mundo do que o pronunciamento de um representante da tribo indígena Seattle (1854, pronunciamento em resposta à proposta feita pelo presidente norte americano):

²⁷ Deixaremos apenas indicado, pois a referência de base é a desdobrada na analítica existencial, à altura de Ser e Tempo.

A terra é sagrada para nós [...]. Cada ramo brilhante de um pinheiro, cada punhado de areia das praias, a penumbra na floresta densa, cada clareira e inseto a zumbir são sagrados na memória e experiência de meu povo. [...]. As flores perfumadas são como irmãs; o cervo, o cavalo, a grande águia, são nossos irmãos. Os picos rochosos, os sulcos úmidos nas campinas, o calor do corpo do potro, o homem – todos pertencem à mesma família. [...].

Essa água brilhante que escorre nos riachos e rios é apenas água, mas o sangue de nossos antepassados [...] e cada reflexo nas águas límpidas dos lagos fala de acontecimentos e lembranças da vida do meu povo. O murmúrio das águas é a voz de meus ancestrais. [...]

O ar é precioso para o homem vermelho, pois todas as coisas compartilham o mesmo sopro – o animal, a árvore, o homem. [...]. O vento que deu a nosso avô seu primeiro inspirar, também recebe seu último suspiro. [...]

A terra lhe é preciosa (ao homem vermelho) e feri-la é desprezar seu criador. [...]

Isto sabemos: todas as coisas estão ligadas como o sangue que une uma família. Há uma ligação em tudo. (*apud* MICHELAZZO, 1999, p. 200).

Assim como para o povo indígena o mundo é sagrado e reflete os quatro elementos da quaternidade (céu e terra, divino e mortais), o mundo de uma pedagogia fundamental deseja ser aquele aberto entre o nascimento e a morte dos indivíduos, intrincado entre o dispor-se com outros em meio à natureza e aberto para possibilidades lançadas a partir do contexto da vida que brota da terra e das relações humanas nas suas comunidades.

Somente um pensamento que acolhe e reúne todas as coisas, pode garantir ao âmbito do desvelamento o lugar da morada do homem, onde habita na destinação do mundo. Uma pedagogia do ser-no-mundo é aquela capaz de promover a passagem entre um pensamento que calcula, domina e controla, para um habitar que acolhe e aproxima as distâncias entre o homem, o mundo e tudo o que é.

Quando, porém, o nosso olhar se deixa acompanhar pelo pensamento que medita, somos tomados por um súbito encantamento de beleza resplandecente. Tal acontecimento atinge diretamente aquele nosso lado antigo, aquela criança que ainda trazemos em nós, fazendo-nos lembrar de um tempo em que nos era fácil nos maravilharmos diante da presença simples das coisas. (MICHELAZZO, 1999, p. 221).

A pedagogia fundamental, explicitada a partir do encontro com as mulheres detentas é apelo ao ser que somos, ou seja, ser-no-mundo com outros, implicados por tudo aquilo que nos acompanha e dá sentido. Aprender não para assenhorar-se do mundo, mas para dispor-se no mundo ouvindo o clamor de tudo o que é e deve continuar sendo. Pedagogia da aproximação, do encurtamento das distâncias que afastam os que são no modo do *Dasein* do mundo compartilhado, reunindo a todos sob o manto do mundo, *habitat* da existência humana, que é a condição essencial do nosso acontecer.

Que as palavras pessimistas nunca deixem minha esperança ser abalada e que mesmo diante dos maiores apuros, tenha condições de seguir meu caminho. Pintar a esperança de cores novas, dar sentidos outros aos tantos não que recebemos a cada dia e instante.

A esperança é nossa companhia, talvez a mais bela, mesmo acobalhada e tola, mescla nossa dor com desejos depositados nos raios do sol que ainda há de vir. Quero poder, sim, um dia quero poder dizer para às pessoas que a vida é uma dádiva e que não podemos desistir do nosso compromisso com o outro. Que as amizades, como os encontros, são importantes, necessários e fundamentais para que a esperança seja sempre uma oportunidade de se tentar e continuar seguindo. (SILVEIRA, 2017, p. 60).

Na medida em que o mundo se dispõe como âmbito em cujas cercanias criamos lugares, passamos a compreender as relações na horizontalidade das vivências compartilhadas e a experiência se desdobra como genuína relação com os sentidos abertos pela proximidade própria dos encontros, não havendo receio em se colocar a caminho.

E aqui nos aproximamos mais uma vez do modo de ser da mulher detenta, que sim, se relaciona com o tempo e a dinâmica das horas, meses, regras e a espera pelo momento da soltura. Que pode angustiar-se originariamente, dispondo-se implicada pelo vazio existencial e desejando recuperar a própria escolha. Abre, também, a dimensão da largura, entre a cela e a rua, a prisão e o mundo lá fora, implicando-se pelas ausências dos filhos (muitas são mães), das mães e familiares; implicando-se pelo desejo de buscar um emprego, encontrar uma casa, um novo amor. A dimensão da largura, dimensão mais própria do mundo enquanto fio que envolve e carrega de sentido tudo o que existe, coloca a mulher enredada pelo sentimento de vulnerabilidade e a vulnerabilidade se dá na horizontalidade dos que partilham modos existenciais. Sentindo-se frágil e à mercê das regras impostas, muitas vezes abandonadas, que a mulher-detenta pode implicar-se pelos outros e reconhecer que há outros sentidos que podem ser desvelados.²⁸

A horizontalidade da largura não nos coloca no mundo à imagem de deuses e ou partícipes de uma essência divina (relação vertical), mas nos aproxima dos outros, das coisas, das fragilidades, dos avanços e fracassos, podendo recuperar um sentido mais próprio, habitar o mundo e fazer dele uma morada esticada entre o fáctico (dado) e o possível.

Há mulheres que se colocam a partir de uma postura subserviente e buscando acolhida em sentidos implicados pela piedade e penitência; há mulheres que se sentem enganadas pelo

²⁸ Medard Boss, um dos precursores da Daseinsanálise, esta referida na nota 25, orienta seu escopo psicológico pelos quatro traços fundamentais do existir humano, baseado na obra *Ser e Tempo* (1927) de Heidegger: “o ser corporal, o especializar-se e temporalizar-se, o ser afinado e a os caracteres fundamentais do estar patente e da liberdade do ser-ai”, atribuindo diversos “fenômenos da a um ou outro traço fundamental, assim, por exemplo, claustrofobia e agorafobia ao especializar-se, a depressão ao ser afinado e a esquizofrenia ao ser patente, mas relativiza essas atribuições ao mesmo tempo, na medida em que ele acentua que, em última instância, todos os traços fundamentais seriam sempre negativamente afetados”, deixando claro que do ponto de vista daseinsanalítico, o que conta não é a etiquetagem diagnóstica, mas a descrição fenomenológica das “restrições” que “impedem um homem de verdadeiramente existir de maneira aberta e livre” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 38).

mundo e confrontam a existência e tudo o que nela existe; mas há mulheres que reconhecem suas fragilidades e se põem humildemente a caminho, aceitando não uma fatalidade, mas compondo com o mundo. Esta condição não é de subordinação, mas de tomada de decisão que somente é própria quando se dispõe como habitar autenticamente a dinâmica de um modo de existir frágil, aberto, não determinado e que tem na morte a completude que não pode ser propriamente experimentada a não ser justamente pelas cercanias da proximidade com os outros.

Por mais que um indivíduo possa viver preso, seja por nascimento, origem ou reveses da vida, ele permanece livre no sentido existencial, pois aberto e lançado para suas possibilidades, pois “na medida em que essa liberdade é ao mesmo tempo inalienável e irrenunciável, nós nunca somos vítimas inocentes das circunstâncias, mas sempre também agentes, que são responsáveis pela nossa tomada de decisão” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 49).

O mundo, - suas coisas, suas relações, sua envolvimento -, é o lugar que permite todo e qualquer posicionamento. É por isso que mesmo tendo vidas desgraçadas e de antemão relegadas pela sociedade, que a mulher-detenta (que pode ser o caso de homens detentos e outras experiências humanas) encontra sentido para continuar, pois vai compondo com o mundo buscando novos encontros e cantos para aninhar seu modo de ser.

Mas por que uma mulher detenta, o seu modo, e não de um professor, de um aluno ou experiência educacional propriamente dita? Porque a experiência limite vivida pela detenção não repercute apenas sobre este modo, mas para a condição humana em geral, desvelando implicações que atravessam a condição existencial humana, como é o fato de se ser-no-mundo aberto para o ser/existir em geral. Nessa originária relação que perpassa o existir humano, o mundo se desdobra tanto como o lugar da morada, quanto do estranhamento: tanto o estar em casa em uma interpretação histórica ou cultural, onde habita e em habitando o que acontece passa a ser familiar, próximo; quanto sentir-se fora de casa e nada mais fazer sentido. E é justamente quando nada mais parece fazer sentido, em que se quebram as significâncias rotineiras, que o indivíduo humano pode possibilitar-se por novos contornos existenciais, dentro do próprio campo de possibilidades. E isso porque e fundamentalmente, acaba se confrontando com o fato de que na maioria das vezes se mantém em nexos de sentidos sem estar propriamente contido ou suportado no sentido, deparando-se com um nada ou “o “puro ser” em sua facticidade dotável de sentido” ((HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 53). Enquanto ser-aí, confronta-se com o próprio ser-aí, em uma reflexividade concernente ao para ele mesmo aí, em que o caráter reflexivo guarda o sentido de disposição compreensiva da própria condição existencial.

Por mais que não possa ser universalizável, pode servir de indicativo para o aprender/ensinar nos moldes do ser-no-mundo, sempre habitável na companhia de. O modo de ser da mulher detenta não tem uma relação direta com a Educação, mas explicita de um modo emblemático a condição existencial humana, e isso sim tem a ver com a relação do aprender/ensinar.

O objetivo não é o de fundamentar uma nova instrumentação para o ser docente e o ser discente, pautando noções, técnicas, conteúdos que modelariam o que seria o papel de quem ensina e de quem aprende. Implica um horizonte a partir do qual se pode reposicionar ou desdobrar um novo sentido para o pedagógico, alicerçado na horizontalidade do mundo, na largura da experiência e na possibilidade de novos contornos existenciais para o modo de existir humano na sua condição de habitar entre e nas proximidades do ser. De tal forma que a pedagogia do ser-no-mundo esteja sublinhada por uma compreensão de homem/mulher a partir do cuidado que ontologicamente é anterior ao “desejo, ao impulso e à propensão, isto é, a essas pulsões que se consideram características do vivente em geral” (DASTUR; CABESTAN; 2015 p.51). Não se parte de uma biologia geral, por subconexões a antropologia e a psicologia, mas de uma ontologia do *Dasein*, pois “o biologismo não pode certamente em nenhum caso dar conta do que constitui a humanidade do homem” (DASTUR; CABESTAN; 2015, p. 51).

E é exatamente por isso que Heidegger fala do *Dasein* e não de modos específicos de ser, compondo um novo itinerário para a compreensão da existência e do ser em geral, desimpedindo a existência humana de um *corpus* substancial e de uma racionalidade como modos originários, mas secundários da relação de mundo. Por outro lado, como já referido, a sua analítica não está apartada da própria condição existencial, do aspecto prático do modo de existir humano. Mais, mesmo não havendo uma preocupação em estabelecer bases para uma antropologia, pode-se vislumbrar caminhos que apontem para desdobramentos da vida concreta no mundo.

A tematização do modo de ser da mulher detenta dispõe a condição humana para um traço importantíssimo que estamos a compor, que é o da ambiência aberta pelo mundo estendido entre a prisão e a rua, ou entre a prisão e a casa/família. Sentido da horizontalidade fundamental para uma pedagogia que se pensa a partir do mundo, dos sentidos da convivência e da experiência oriundas da fragilidade humana cerceada de liberdade. Sendo o cuidado autêntico, e o *Dasein* é cuidado, o que obedece a voz da consciência (existencial). Voz que brota dessa inospitalidade fundamental do ser-no-mundo, mesmo que encoberta, em que chama a si mesmo para o poder-ser mais próprio (SAPIENZA, 2015, p.59).

Na relação educacional, não é função do professor retirar o aluno da inautenticidade, pois ninguém pode tirar outra pessoa da condição de estar lançado no mundo na impessoalidade cotidiana, até porque esse é o *habitat* próprio da condição humana e que permite, inclusive, que possamos conhecer e fazer ciência (por exemplo). Caberá ao próprio aluno atender ao chamado da voz da sua condição existencial e tornar a si mesmo propriamente. Contudo, caberá a todo aquele que é *Dasein* assumir o cuidado fundamental que está aberto na condição do compartilhar mundo e implicado pelo ser, assumindo, inclusive, o cuidado pelos outros para que possam assumir a si mesmos como cuidado. Está implícito que o sentido, em que se move a compreensibilidade de algo, vai ficando mais claro, evidente, na medida em que a relação entre professor-aluno vai ao encontro de um habitar livremente a morada do próprio ser-no-mundo.

A relação cuidadosa abre espaço para manifestação do modo de ser-aluno, com toda a carga da sua existência, ou seja, para a necessária aceitação do que não pode ser mudado. Contudo, abre espaço para possibilidades de se rever maneiras de se ser em relação aos outros, ao mundo, “[...] favorecer um novo olhar para a possibilidade de mudar o que pode ser mudado, um novo olhar para o que continua em aberto na própria existência” (SAPIENZA, 2015, p. 101-102).

E é por isso que Heidegger (1987, 143) nos diz que “[...] fazer uma experiência com algo significa que algo nos acontece, nos alcança; que se apodera de nós, que nos tomba e nos transforma”. Fundamentalmente,

Fazer uma experiência quer dizer, portanto, deixar-nos abordar em nós próprios pelo que nos interpela, entrando e submetendo-nos a isso. Podemos ser assim transformados por tais experiências, de um dia para o outro ou no transcurso do tempo. (HEIDEGGER, 1987, 143).

A experiência da prisão tomba a mulher na sua condição existencial, podendo assumir suas próprias possibilidades ou continuar seguindo os ditames dos outros. O fato é que o tempo e o espaço vividos dentro da prisão orientam a mulher na sua morada existencial, seja alargando sentidos em direção a rua, seja na luta pela sobrevivência em um lugar inóspito e onde o próprio corpo deve ser, muitas vezes, escondido e ou mitigado, ou ainda resignada na direção dos sentidos abertos pela condição de abandono. “Mais um dia de visita se foi e eu presa sem minha família. Estou me sentindo só e abandonada” (SILVEIRA, 2017, p. 49).

Desdobrados em direção à temporalidade heideggeriana, o modo de ser da mulher-detenta pode implicar-se em direção ao futuro desdobrado pela originária abertura de mundo “[...] E siga, vá para sua nova vida, de novas conquistas, de outras histórias e outros caminhos, e seja você, não eles. Não viva como o outro quer, viva sua vida [...]” (SILVEIRA, 2017, p.57), como pode ficar

preso ao presente rancoroso e carregado dos medos próprios da detenção (conviver com outras detentas, regras, punições, vigilância civil e moral), como voltar-se a um passado em que a prisão não era uma realidade.

O tempo inautenticamente vivido, dentro da prisão, mesmo que diferente do tempo cronológico (deslocado da condição ontológico-existencial), oblitera a abertura mais própria de mundo, podendo entregar a mulher a contextos abissais e ou resignados de existência, retendo sua possibilidade ou no passado, ou no presente e ou mesmo no futuro esperançoso sem lastro ontológico. O espaço vivido inautenticamente poderá comprometer a abertura em direção ao mundo de possibilidades, tornando a prisão, sua ambiência e encontros sufocantes, bem como a própria rua poderá ser trazida carregada de medos, moralismos, antecipações restritivas da mais originária abertura. A autonomização de um dos tempos, seja o presente, o passado ou o futuro, acaba por tolher a mulher da abertura mais originária de mundo, implicando que a reciprocidade havida entre a passividade e atividade humanas (o *Dasein* desdobra-se tanto inautêntica quanto autenticamente), pode ser quebrada em favor de uma das temporalizações.

O tempo vivido autenticamente lança a mulher detenta, este modo, no encaixe do seu modo de ser mais próprio, para possibilidades advindas com os sentidos abertos no interior da própria prisão, e sempre deslocados em direção à rua, ao outro, ao mundo. O espaço vivido autenticamente, lança a mulher detenta em direção ao mundo e as possibilidades de repactuar existencialmente sua existência, se colocando à disposição de um futuro transformador por ser abertura antecipadora de sentidos e caminhos, que mesmo que pautados pela fragilidade e vulnerabilidade humana, são trazidos tonalizados por afetos que libertam, embora ainda presas. E isso porque o corporar dentro da prisão abre espaço para resistências e possibilidades provenientes de uma experiência capaz de lançar as mulheres em direção a sua condição existencial, implicadas pelo tempo e espaço vividos, não sendo determinado, seu modo, pelo discurso científico ou por tecnologias disciplinares (LEDER, 2016).

Acompanhando Leder (2016), quando os detentos, falamos do modo de ser da mulher detenta, vivem o tempo integrado, todos os seus êxtases trazidos juntos (presente, passado, futuro), os mesmos tornam-se inteiros, melhor, compreendem-se como inteiros e isso pode levar a um maior sentido de auto integridade, habitar de forma integrada o mundo.

A prisão tende a substituir a riqueza da vivência da temporalidade e da espacialidade por um tempo e um espaço matematizados e desumanos, contudo, o vivido é naturalmente para fora, é dinâmico e pode se mover em outras frentes (LEDER, 2016). “Vivos somos desprezados, mortos

deixamos saudades, presos esquecidos e calculados. As grades podem prender nossos corpos, nossas vidas, mas nunca nossos sonhos” (SILVEIRA, 2017, p.18).

O ser-aí é marcado pela sua fragilidade ontológica, ser aberto para possibilidades, busca a estabilidade do mundo. Na constante busca por manter-se abrigado no mundo, muitas vezes esquece de que é um ser de possibilidades e perde-se na familiaridade cotidiana. São justamente as situações limites que rompem os sentidos sedimentados e colocam o ser-aí diante de um nada, da sua nada básica e essencial. No caso da angústia, o ser-aí pode tentar fugir e requisitar a familiaridade do mundo, acolhido no impessoal, ou defrontar-se com o vazio e escolher ser si mesmo aberto para possibilidades. A situação limite da prisão pode ser experimentada pela mulher detenta como um destes momentos fundamentais da fragilidade ontológica que somos, propondo-se ao retorno ao mundo familiar ou lançando-se por outras possibilidades abertas pelo horizonte do modo de ser-detenta.

A pedagogia de cunho daseinsanalítico precisa levar em conta as experiências que são fundamentais, que permitem as demoras significativas no aberto do ser, pois é lançado pelas nervuras do mundo ao desabrigo de si que pode compor outras possibilidades com o ainda-não. Se pensarmos o indivíduo (aluno) como receptáculo raso ou um “sujeito” acabado, medido e entregue pelas mensurações objetivantes, ou o reduziremos a um corpo entre corpos, ou a mentes mais ou menos aptas para viver no mundo. Implicaremos a autenticidade ao sucesso material e profissional e o fracasso a falhas ou incapacidades. Na base do exposto, uma educação fundamental, alicerçada no ser-no-mundo, não educa para produzir indivíduos, mas “divíduos” (PESSANHA, 2018), ou seja, enquanto seres-aí ressoantes dos encontros com os outros, e capazes de desvelar um si mesmo “potente” para criar e conduzir o seu próprio repertório existencial. “Divíduos” entregues não por uma intimidade que pode ser vasculhada, esquadrinhada ao ponto de se “conhecer” a “natureza” humana por meio de relações estaques e baseadas no princípio da causalidade, emprestando a uma organicidade mental as explicações e conexões dos “labirintos” mentais humanos, ou à fisiologia-comportamental o modo de ser humano, mas perpassada por um desdobramento entre ser e não-ser, aberta pela perspectiva da dimensão de mundo.

Uma pedagogia radicalmente pensada pelo recorte do mundo traz o encontro na sua condição genuína de permitir, por meio de momentos e algumas implicações, afetos que possam desdobrar cada um dos sujeitos desse processo para sua própria condição, localizados em si mesmos, na sua condição de mundo. Como um “esticar-se” (angústia) em direção a si mesmo e ao mundo. Somente conseguimos nos trazer para nossa condição existencial, quando nos lançamos no mundo e nos antecipamos em direção à finitude, à nossa condição singular no mundo.

Heidegger não apresentou um método de ensino e como apontado, não pode ser considerado um pensador propriamente dito da Educação, mas as implicações trazidas por sua analítica existencial são fundamentais para se pensar a condição humana e uma nova roupagem para o que poderíamos chamar de um novo percurso para o ensinar. Também, que sua consideração mais pontual sobre o ensino se dá no contexto das discussões sobre o “ensinar aprender”, de onde se pode considerar que

Definitivamente não pertence a tal mestria a *posse* de um saber certo de si, característico do “sabe-tudo” ou do “docente famoso”. Mestre de verdade será quem tenha se exposto aos ventos do pensamento e aí aprendido o respeito, a escuta, a espera e o instante. (HEIDEGGER apud LYRA, 2008, p.52-53).

Mesmo diante da impossibilidade de se “recortar qualquer método heideggeriano de ensino” (LYRA, 2008, p. 53), a analítica existencial, agregados os desdobramentos pontuais da preleção sobre o “aprender-ensinar”, apresentam um novo e radical entrelaçamento entre o mundo e a pedagogia, articulados pela filosofia fundamental heideggeriana, tematizada por meio de um modo específico de ser, o modo de ser da mulher detenta.

3.4 A Daseinspedagogia

Propor um novo conceito de pedagogia exige-nos alguns esforços, talvez o principal para o presente propósito seja o de apresentar o nexo entre o modelo de formação e a ideia do que se entende por humano (Quem somos nós? Qual a “natureza” humana?) que está funcionando na base desse modelo. Disso decorre não apenas compreender os parâmetros que nortearam/norteiam as práticas educativas balizadas por um modo de pensar próprio, como, em apresentando um novo recorte sobre a condição humana, abrir espaço para novas possibilidades no campo da formação humana, tendo em vista reconhecermos o papel da pedagogia como “interlocutora interpretativa das teorias implícitas na práxis” (FRANCO; LIBÂNEO, PIMENTA, 2011, p.65). Acredita-se ser não menos importante, discutir o próprio alcance da pedagogia enquanto práxis transformadora de mundo, tendo em vista que o que se busca é uma pedagogia do ser-no-mundo: a Daseinspedagogia.

Heidegger nos oferece a pista central para o primeiro ponto, pois para o filósofo, o modo de pensar ocidental está intimamente ligado ao modelo metafísico que foi sendo constituído pelo jeito de se posicionar do indivíduo humano frente a si mesmo e o mundo, inaugurado, de modo especial, por Platão. Toda a construção metafísica pretende-se enquanto uma *shopia* superior, ou

seja, enquanto desejo de ultrapassar as coisas imediatamente presentes visando encontrar um ponto de apoio no “permanente”. A partir deste lugar mais seguro (suprassensível) que é possível determinar o lugar do homem e dos demais entes (MICHELAZZO, 1999, p. 63). Existe, por conseguinte, um fio condutor que liga toda a filosofia, que orienta e determina um modo de pensar e de construir um mundo, uma história, e que se estendeu dos gregos (a partir de Sócrates) ao Ocidente.²⁹

A unidade originária da *physis* se rompe, de modo especial, a partir de Platão, e a concepção de real aparece dividida, cindida em dois mundos. A marca indelével dessa cisão entre o sensível e o suprassensível arrastou-se para todo o pensamento ocidental, comprometendo todo o pensar posterior. Para se sair do mundo sensível e dos enganos ocasionados pela variabilidade das sensações, é necessário um esforço do indivíduo humano, um empenho de todo o seu ser para familiarizar-se progressivamente ao novo ambiente, acostumando ao natural sua alma ao domínio do ente.

Quando retomamos o sentido da *Paidéia* grega, mais precisamente de Platão, sentido que se desdobra em variações no percurso histórico da compreensão ente-ser, - chegando ao sujeito de René Descartes como aquele que se refere ao homem na forma de um “eu”, ou de uma consciência, pessoa ou personalidade (MICHELAZZO, 1999, p. 44-64) -, nos deparamos com um sentido de formação³⁰ como modelo e este modelo, ideia-protótipo, nasce do mundo suprassensível. Para chegar à formação, o homem deve percorrer o caminho do sensível ao suprassensível, ou seja, da não formação (*apaideusia*) para a formação (*Paidéia*). Somente quando o homem se eleva do mundo sensível para o mundo suprassensível que a sua alma (para ficar no âmbito do mundo grego) é transfigurada “toda inteira, conduzindo o homem, primeiramente, ao lugar de sua essência e aí, então, habituando-o”. (Platão, p.320-321).

Deve-se reconhecer que temos aqui, na *Paidéia* de Platão, uma construção elaborada que diz respeito a uma perspectiva metodológica ou mesmo pedagógica de formação humana, esticada entre o mundo sensível, em que somos enganados pelos sentidos e aparências corriqueiras das relações imediatas e cotidianas, para um âmbito superior, o mundo das ideias onde se encontram

²⁹ Quando Heidegger utiliza a palavra Ocidente ele está se referindo fundamentalmente ao “[...] significado de modo de ser, proveniência e destino comuns de um povo, dividido em múltiplas nações e etnias, que construiu seu mundo fundado no modo de pensar metafísico, isto é, dentro de uma determinada perspectiva de interpretar o real e aprender a verdade das coisas.” (MICHELAZZO, p. 43, 1999).

³⁰ *Paideia* é definida por Platão como *periagogè hòles tes psychés*, um esforço no sentido de “um encaminhamento de todo o seu ser (PLATÃO, A República, livro VII, ps.318-321)”. Esta palavra-guia de Platão não possui propriamente uma tradução, sendo a palavra formação a mais próxima, que em alemão é traduzida por *Bildung*, ou seja, “formação como ato formador que imprime um caráter, uma marca a uma coisa, quanto conformar uma coisa a uma determinada visão, a um modelo” (MICHELAZZO, 1999, p.44).

os protótipos que permitem conhecer as coisas como elas são. Contudo, na base do pensamento platônico, sob o qual se estendeu o jeito como a tradição pensou o ser, o homem e o mundo, há um processo de negação e suspeita de que o cotidiano, lugar mesmo das relações humanas, possa permitir uma proximidade com o sentido do ser e da “essência”.

Para Heidegger, o marco inaugural do nascimento do pensamento metafísico é o esquecimento da diferença ente-ser. Modo de interpretação e posição em relação ao ser aproxima ser e ente, pois aquele é tomado como uma simples abstração dos traços essenciais do ente (MICHELAZZO, 1999, p. 83). A diferença sucumbe e ser e ente são apreendidos como a mesma coisa.

Formar (*paidéia*) um homem que venha a adquirir competência e excelência (*techné*) no trato com os entes, à medida que ele perceba (*idéin*) o que eles sejam (*idéa*) em sua verdade (*orthótes*), de tal forma que lhes permita dizer ou propor algo a respeito deles (*logos*). (MICHELAZZO, 1999, p. 47)

O indivíduo humano vai se sentindo cada vez mais seguro da sua própria posição e cada vez mais o centro da totalidade do real. E aqui está a essência do humanismo e da sua relação com a metafísica platônica.

O início da metafísica, que se observa no pensamento de Platão é, ao mesmo tempo, o início do “humanismo”. [...] “Humanismo” designa, então, o processo – ligado ao início, ao desenvolvimento e ao fim da metafísica – pelo qual o homem, em perspectiva cada vez diferentes, mas sempre conscientemente, se coloca em um centro do ente, sem ser ainda, ele mesmo, para tanto, o Ente supremo. O “homem” quer dizer aqui: seja o indivíduo ou uma comunidade, seja o povo ou um grupo de povos, trata-se sempre [...] de permitir ao “homem” [...] de libertar suas possibilidades, de chegar à certeza de sua destinação e de colocar-se a salvo de sua “vida”. (HEIDEGGER, 1968, p. 160)

Heidegger reconhece a estreita relação entre a metafísica e o humanismo, sem deixar de apontar que historicamente o primeiro humanismo, no sentido estrito do termo, tenha começado em Roma. Em Roma, “*Humanismus*” é cuidar para que o homem seja humano e não inumano. Por conta disso, a *virtus* romana funciona como o princípio fundamental que garantirá ao homem as condições para realizar o caminho do “*eduditio et institutio in bonas artes*” (HEIDEGGER, 1968, p. 49). O fato, porém, é identificar/apresentar a estreita relação entre a ideia de indivíduo humano que está implicada na base do pensamento metafísico e que vai se desdobrando historicamente, sem, contudo, perder suas nuances Greco-clássicas.

Embora não tenhamos a pretensão de fazer uma reconstrução histórica, apontando as nuances da metafísica platônica funcionando como o fio condutor que atravessou toda a história

do pensamento ocidental até a modernidade, nem mesmo aprofundar aspectos que mereceriam maiores e melhores esclarecimentos, cabe referir que também na Idade Média, de acordo com Heidegger, podemos encontrar um modelo de homem (“natureza” humana) influenciada pelo modelo platônico. Também aqui o homem não é reconhecido como deste mundo, pois mundo é tomado como um lugar de passagem para o além. Ou seja, o mundo é o lugar das afirmações da carne, das virulências e apetites humanos, enquanto no plano superior (além-mundo), encontra-se a salvação, a redenção humana na companhia de deus. Afirma Heidegger que também o Cristianismo é um humanismo, pois na doutrina cristã, tudo se dirige à salvação do homem. A própria história da humanidade é uma espécie de capítulo da história da salvação. (HEIDEGGER, 1967).

Porque o cristianismo caminhou sobre a mesma esteira do pensar metafísico, isto é, a *ratio* estava já presente na época medieval e exercia o papel de sustentação de toda a doutrina cristã e, neste sentido, acabou por preparar e criar as bases do pensamento moderno. Pois somente à medida que o ser do ente, o *ens creatum* medieval foi interpretado anteriormente como o real eficaz (*actualitas*) que existe (*quodditas*), é que Descartes pode, posteriormente, pensar o ente como res, isto é, como “a coisa que se experimenta de modo sensível, tangível, mas também o objeto não sensível e calculável das matemáticas” (HEIDEGGER, 1971c, p. 336)

O *cogito* cartesiano apresenta uma variação importante na relação com o pensamento antigo e medieval, tratando-se não apenas da posição privilegiada ocupada pelo indivíduo humano em meio à totalidade dos entes, como introduz a ideia de representação não mais como mera semelhança do objeto (Idade Média) para ser pensada como a faculdade de produzir imagens das coisas, como possibilidade do indivíduo humano poder colocar diante de si o existente enquanto objeto. Com isso, a “essência” do indivíduo humano se converte em sujeito e os demais entes em imagens fora do homem, objetos que podem ser calculados, medidos.

A ciência moderna foi gestada no decorrer do pensamento ocidental, respondendo pela culminância de um processo em que o indivíduo humano se constitui como sujeito capaz de identificar a regularidade presente na natureza, formulando leis e prevendo a ocorrência dos fenômenos. Em grande medida, os próprios conhecimentos que têm o homem/mulher como seu foco de estudo, irão privilegiar a exterioridade do comportamento e ou os aspectos que podem ser acessados pelos procedimentos científicos e operacionais.³¹

³¹ Como já reconhecemos, nosso objetivo é demonstrar a existência de um fio condutor que liga o jeito como nos pensamos às práticas sociais sobre nós mesmos como uma herança da metafísica grega, seguindo o recorte heideggeriano, condição que possibilita, em apontando novas bases sobre o humano, erguer um novo conceito de pedagogia. Contudo, deve-se destacar que “A tendência cientificista pura, carregada de mecanismos racionais, nunca foi uma consensualidade histórica. E o contrário, há movimentos dialéticos, contraditórios, integradores entre esta e as

O paradigma metafísico foi constituindo o pensamento ocidental ao longo de vinte e cinco séculos. Paradigma que apreende o real de forma cindida e irreconciliável, demarcando os campos próprios do lugar do indivíduo humano e o campo dos demais entes existentes. Como modo de pensar, o pensamento metafísico “não só não coloca a questão sobre a Verdade do Ser, mas a obstrui, enquanto persiste no esquecimento do Ser” (Heidegger, 1967, p. 72). Para se reconstruir a relação entre ente-ser, que o sensível e o suprassensível pertencem ao mesmo âmbito, torna-se necessário destruir as bases desse modo de pensar que nos levou a um humanismo que “não coloca bastante alto a humanitas do homem” (HEIDEGGER, 1967, p. 50), ou seja, que nos levou a um modo de pensar que posicionou o homem em meio aos demais entes como aquele que tudo calcula e esquadrinha, destruindo a terra e desconstruindo o mundo como sendo o lugar mesmo da sua aparição.

Guardadas as diferenças, não tratadas com profundidade aqui, as nuances constitutivas do modo de pensar ocidental é uma obra grega forjada pelo pensamento platônico. Modo de pensar que nos levou a uma ideia de homem/mulher constituída por uma humanidade própria do subjetivismo alcançado com Descartes, demarcando todos os campos do saber sobre nós mesmos e o mundo, servindo de referencial epistemológico-científico também para a ideia de formação humana. Pensar um novo modelo de formação, uma nova práxis pedagógica, exige novos referenciais sobre a própria condição humana, que seja capaz de articular-se sob novas bases do que se entende pelo âmbito do aberto e a nossa relação com o mundo.

Heidegger propôs a volta ao pensamento originário, rompendo com a ideia de que o existente humano (*Dasein*) pode se colocar na condição de um observador imparcial, seguro a um determinado ponto e distante das coisas. O pensar originário, a bem da verdade, como se empurrasse o *Dasein* para dentro de um rodado e nesta tensão permanente, lançado em direção ao nada e partindo de nenhum porto seguro, transitasse de um ponto ao outro em busca de (o) sentido³². Disso decorre que qualquer que seja a descoberta, ela nunca é resultado de um posicionamento contemplativo em direção ao mundo, mas horizonte aberto pelo próprio modo de pertencer ao círculo. Como “um modo de experimentarmos a nossa existência que ambigualmente caminha entre dois polos: o fato de sermos o que aparentamos não ser e o fato de não sermos o

novas tendências filosóficas que trazem a necessidade de consideração da formação do homem integral [...]” (FRANCO, 2008, p. 53).

³² Sentido deve ser compreendido na acepção heideggeriana: “[...] um rumo que apela, uma solicitação que se faz ouvir, um apelo obstinado que se insinua e persegue. Um fundo silencioso que abre a possibilidade da realização de nosso ser. Ou, em outras palavras, uma destinação em que se abre a possibilidade de se cuidar de ser [...]” (CRITELLI, 1996, p. 132).

que aparentamos ser” (MICHELAZZO, 1999, p. 117). Os que são no modo do *Dasein* existem “estranhamente aossados dentro de um círculo (a tal ponto que) a filosofia mesma parece ser este círculo” (HEIDEGGER, 1971, p.25).

A partir desta nova (ou volta ao modo originário de pensar a relação ser-ente) forma de se colocar a caminho do ser, do seu sentido, em que ente e ser pertencem ao mesmo âmbito, tensionando a sua relação no interior de um mesmo âmbito, o real ganha nova roupagem: ser e ente se enfrentam em uma unidade de um único e mesmo acontecimento, “como expressão de um jogo ininterrupto entre aquilo que uma coisa é (ente) e aquilo que nela mesma provoca a sua própria ultrapassagem (ser)” (MICHELAZZO, 1999, p.120). Pensar originariamente é, com a ontologia fundamental heideggeriana, conceber o real, apreendê-lo em sua unidade primordial.

Agora, o ser que Heidegger quer compreender, o seu sentido, é aquele que sai do infinitivo e passa a ser modulado pelo tempo, ou seja, o sentido do ser é seguro ao tempo e releva-se a partir da própria experiência fáctica do *Dasein*, do existir humano. O sentido do ser é aberto pela sua temporalidade, desdobra-se pela sua perspectiva histórica. O tempo produz o instante e produz finitamente. Dito de uma forma ainda mais clara, na medida em que o sentido do ser é apreendido no horizonte do tempo, o sentido das coisas deixa de ser apreendido em um presente invariável que se mostraria de forma pura, isenta, ao olhar humano.

A forma como o *Dasein* experimenta a presença das coisas nessa unidade com o ser é no modo de ser-no-mundo. Não temos mais uma relação com as coisas e os demais entes, como *Dasein* também é, de caráter contemplativo e com vistas a buscar uma essência do ente que se apresentaria à reflexão de modo preferencial. O que se tem agora é uma relação de proximidade no interior da qual o *Dasein* se encontra lançado e por meio do qual, dessa facticidade cotidiana, compreende o sentido do ser dos entes. Implicado pelo cotidiano, pelas relações do seu dia-a-dia, o *Dasein* está relacionado a um conjunto de referências que são significativas e que lhe despertam interesse ou se mostram úteis.

Ele (homem) somente “existe”, enquanto “é” esse vínculo com aquilo que lhe é significativo (mundo), de tal forma que fora dessa unidade não existiria nem homem, nem mundo. Um e outro estão entregues reciprocamente na diferença de sua pertinência e distinção (MICHELAZZO, 1999, p.129).

Como ser-no-mundo o *Dasein* existe, mas não existe como um fato objetivo que pudesse ser manipulado e descrito ao modo da reflexão (que também poderá o fazer), mas originariamente, ontologicamente, já nos desdobramos implicados pelo mundo, não podemos nos apartar dele e, quando desejarmos, reunirmo-nos. Existir como um modo de ser-no-mundo é um acontecimento

vivido e a todo instante desdobra-se pelas escolhas do *Dasein* que precisa assumir o próprio ser. Geralmente o modo de ser-no-mundo está implicado por escolhas inautênticas, pois preferencialmente o homem escolhe a familiaridade aconchegante do sentir-se em casa, sem confrontar-se com o ser, aceitando posições, padrões e jeitos públicos. Pode também, diante da finitude da sua vida, angustiar-se e na angústia deparar-se com o nada que o reenvia às próprias possibilidades. Portanto, o *Dasein* está lançado no mundo no modo da inautenticidade, mas poderá escolher viver autenticamente. E em ambos os casos, quem unifica esta tensão entre o fático e o possível é o cuidado. Nesta tensão entre pertinência e destinação habita o *Dasein*.

Ao apontarmos que existe uma relação estreita entre o modo como nos pensamos e o modo como nos constituímos culturalmente, ou seja, o modo de pensar determina o nosso fazer/compreender articulado ao conjunto de práticas orientadas a partir das suas implicações, precisamos reconhecer que a possibilidade de um novo modelo de formação, prescinde de novas bases sobre o modo como nos pensamos. Mais do que isso, em desdobrando novas nuances sobre o humano, assegurar à pedagogia o seu papel de articular teoria e prática.

A práxis educativa, que é objeto da pedagogia, caracteriza-se pela sua ação intencional e reflexiva de sua prática (FRANCO; LIBÂNEO; PIMENTA; 2011 p. 65). Isso assegura à práxis educativa o seu caráter de prática educativa distinta de outras práticas sociais, alicerçada na organização intencional e “permeada por processo reflexivo de fins e meios” (FRANCO; LIBÂNEO; PIMENTA; 2011 p. 65). Sem entrarmos no mérito da discussão se a pedagogia é uma ciência ou não, partimos da pressuposição de que a ação teórico-prática da pedagogia, “sobre o seu objeto, que é a prática educativa, poderá ser compreendida como a práxis pedagógica” ((FRANCO; LIBÂNEO; PIMENTA; 2011 p. 65), sendo o seu objeto o “esclarecimento reflexivo e transformador dessa práxis” (FRANCO; LIBÂNEO; PIMENTA; 2011 p. 65).

À pedagogia caberá o papel de interlocutora interpretativa das teorias implícitas na práxis, bem como o de “mediadora de sua transformação, para fins cada vez mais emancipatórios” (FRANCO; LIBÂNEO; PIMENTA; 2011, p. 66). Será a pedagogia responsável por transformar o senso comum pedagógico, ou seja, a prática comum que ocorre nas salas de aulas (e outros espaços) balizadas por aspectos intuitivos, de um fazer apreendido na prática cotidiana, em uma prática articulada aos valores educacionais que sejam relevantes socialmente. Com isso, a prática educativa assume um contorno intencional, planejado e balizado pela constante avaliação e reflexão das teorias que articulam a práxis pedagógica.

Dessa forma, resgata-se à Pedagogia não apenas seu espaço de autonomia, mas e principalmente seu caráter essencial de ciência crítico-reflexiva que, consideramos, foi-lhe tirado quando da emergência da cientificidade moderna, que impregnou o fazer educativo-pedagógico com estratégias que visavam um “modo correto de fazer as coisas” ou, mais tarde, na busca de “competência técnica” [...]. ((FRANCO; LIBÂNEO; PIMENTA; 2011, p. 67)

Resgata-se o papel de pensar a própria prática no seu acontecer, por meio de um processo de reflexão transformador, abandonando a ideia de uma prática subserviente a modelos teóricos ou cativos a formas operacionais balizadas por modelos estanques do processo educativo, seja enquanto articulada à pretensão do controle dos processos de cognição e aprendizagem, seja compreendida como instrução.

O critério de base, que vai persistindo ao longo das discussões históricas sobre o que é e ou sobre o papel da pedagogia, continua sendo a formação humana. Deve-se reconhecer, contudo, que o legado clássico vincula à ação educativa a todas as circunstâncias da vida, expressando, a educação, a forma como se dá o desenvolvimento humano em contextos culturais (FRANCO; LIBÂNEO; PIMENTA; 2011, p. 56-57). Pelo escopo da analítica existencial, tal critério permanece articulado à compreensão de que o ser humano pode sair de um estágio inferior para um superior quanto maior for o seu afastamento do mundo, dos sentidos próprios das compreensões estabelecidas pela cotidianidade mediana.³³ Ou seja, o sentido forte de formação permanece no âmbito de uma qualificação do ser do indivíduo que é conquistada por meio de um processo de aquisição ou aperfeiçoamento humano e respondente ao seu maior afastamento do mundo ou dos enganos provocados pela observação sensível.

Mesmo os recortes pedagógicos que se deslocam na direção das implicações de uma pedagogia da práxis permanecem devedores de pelo menos dois aspectos para um olhar dasensanalítico (orientado pela analítica existencial heideggeriana pela perspectiva da pedagogia do ser-no-mundo): concebem o indivíduo humano como um ente dentro do mundo e presente. Isso significa que permanecem tributários da discussão do próprio ser do ente para o qual o seu olhar se lança, deslocado da acontecência humana e da sua implicação com o mundo. É como se o indivíduo que está para a formação se apresentasse em uma inteireza para um agora não como acontecimento, prescindindo da constatação inequívoca do seu modo mediado pelo exercício de si mesmo aberto pela indeterminabilidade.

O advento do cientificismo, de modo especial a partir da segunda metade do século XIX, legou interpretar os fatos humanos pelo escopo científico, ou seja, desvinculados de juízos de

³³ Já pelo recorte crítico, a educação não perde sua função/missão formativa, mas o vincula ao caráter político-social.

valor e prescrições, compreendendo a pedagogia como uma ciência positiva, como as demais áreas do conhecimento humano. Embora tenhamos aqui características muito próprias legadas pelo processo de objetificação do mundo e da centralidade humana na posicionalidade dos demais entes e relações dadas no mundo, o advento do humanismo e do subsequente subjetivismo alcançado com a modernidade, mantém o critério de formação na ideia de “neutralidade” de mundo, ou seja, para se atingir o conhecimento, deve-se partir de critérios objetivos e “seguros” para se ter acesso às leis e à regularidade dos fenômenos, dos fatos, reconhecendo-se o estágio superior (excelência) como aquele oriundo da apropriação (acumulação) de conhecimentos balizados pela ciência e pelo cada vez maior distanciamento dos juízos temporais, culturais, ou seja, da historicidade do apresentar-se no mundo.

Se cabe à pedagogia fazer a interlocução interpretativa das teorias implícitas na práxis (FRANCO; LIBÂNEO; PIMENTA; 2011, p. 65), respondendo pela teoria e a prática da formação humana, sendo também seu papel servir como mediadora de sua transformação (FRANCO; LIBÂNEO; PIMENTA; 2011, p. 65-66), torna-se fundamental articulá-la sob um novo referencial epistemológico capaz de possibilitar uma nova dimensão para o pedagógico. Enquanto o que se entende por humano, assim como o que se compreende por mundo, permanecer sob o manto da metafísica ou sob as injunções da subjetividade conquistada com a modernidade e seu deslocamento na direção da cientificidade, o modelo de formação continuará balizado seja pela ideia de transição de um estágio/mundo para outro, seja pela ideia de que formar-se é potencializar aspectos inatos ou apropriar-se de conhecimentos a respeito de si e do mundo.

A Daseinspedagogia está íntima e originariamente ligada à compreensão do indivíduo humano como ser-no-mundo, decorrendo dessa implicação que, primeiro, uma práxis pedagógica precisa partir da compreensão de que a formação não se faz na ausência de mundo ou mediante uma atitude contemplativa do mundo, como se para melhor compreender algo (a verdade), o indivíduo precisasse sair do mundo ou negar as implicações das sensações próprias dos sentidos abertos pelos encontros e desencontros no mundo. Segundo, não há um estágio superior, garantindo àquele que conhece um modo de habitar na segurança de um conhecimento apropriativo, ou potencializando aspectos próprios do indivíduo humano, que se tornaria inabalável no tempo. Terceiro, ser-no-mundo implica ser lançado, aberto, sem determinações, apontando para o fato de que a formação necessariamente é um constante possibilitar-se, ou seja, um exercício ininterrupto de si mesmo. Por mais que um indivíduo se esforce e possa garantir uma qualificada formação intelectual, jamais atingirá um fim ou habitará outra dimensão que o torne imune aos sentidos do mundo e à sua vulnerabilidade.

A Daseinspedagogia se reconcilia com a finitude humana e com os sentidos abertos no tempo, articulando à existência o empenho temporal de um existir enquanto acontecimento desdobrado no mundo. Se de um lado não se concebe mais uma formação ideal, compreendida como acabada e livre das agruras das relações medianas, de outro, vincula-se à formação humana um direcionar-se constante, a ideia de um exercício pedagógico do indivíduo sobre si mesmo.

Na base da Daseinspedagogia, surge outra concepção de subjetividade, se assim podemos concebê-la, pois não se trata mais de pensar em uma interioridade presa nas entranhas do indivíduo humano, mas de uma tensão entre o dentro e o fora. Nesse caso, a compreensão do que seria um si-mesmo está relacionada à qualidade da permanência no esticamento, ou seja, quanto mais o indivíduo permanece propriamente no aberto, implicado pela voz da consciência, mais ele pode ter “consciência” de si-mesmo. Esse é o fundo sobre o qual se pode desdobrar a Daseinspedagogia, sobre uma condição humana ancorada no ser-no-mundo, sem determinações e em contínua busca de si-mesmo, ou querendo evitar assumir sua responsabilidade existencial. O próprio registro epistemológico para uma ideia de autonomia precisa ser modificado, o mesmo em direção ao que se entende por emancipado.

A pedagogia, enquanto prática reflexiva, e sendo a Daseinspedagogia uma pedagogia do ser-no-mundo, precisa ancorar-se na compreensão de que não se formará um indivíduo autônomo, completamente emancipado, como um modo de ser encapsulado e dentro de um mundo rodeado de outros. A autonomia conquistada será aquela em processo contínuo, ou seja, requisitada sempre. Nada está garantido, nem a autonomia, nem a emancipação. Igualmente, que nosso modo se dá na condição de ser-no-mundo, não como dentro de um mundo. Estamos referidos a sentidos constituídos publicamente e que nos atravessam, implicando nosso modo de compreender, sentir, dizer o mundo.

Lida-se com outro registro de humano e, para tanto, a prática educativa, objeto de estudo da pedagogia, não poderá isentar-se do fato de que a formação não implicará no acúmulo de informações e ou conhecimentos sobre si mesmo, sobre as coisas, sobre o mundo. Claro que não se nega a possibilidade de um indivíduo ser instruído (acumular conhecimentos, competências e habilidades), mas isso não garantirá uma qualidade de ser conquistada irredutivelmente, como se atingisse um estágio e nele pudesse permanecer.

A Daseinspedagogia não pode ser concebida como modelo de práxis pedagógica dada a partir da desidratação da noção de sujeito, tendo em vista articular-se em meio à fragmentação da sua noção (de sujeito) enquanto agente histórico e sua oposição à objetividade como correlato da subjetividade. Com isso, também haveria a renúncia das noções de autonomia e da possibilidade

de uma pedagogia emancipatória, pois estariam reintroduzindo a ideia de um sujeito soberano. O que se tem é outra dimensão de humanidade servindo e ou atuando na base da mediação dessa práxis pedagógica. Qual seja, de que o modo de existir humano é vulnerável, finito e aderente ao mundo. Articular um modelo formativo por tal caminho, igualmente introduz uma nova concepção de autonomia, não mais circunscrita ao modelo de indivíduo dono de si mesmo e plenamente capaz de agir conforme a razão e, portanto, acumulando um *know how* existencial. Como não se trata de uma rendição à individualidade e ao aprisionamento à realidade empírica, singular e imediata.

A possibilidade de se pensar uma unidade para o modo de ser humano se dá na sua condição de ser-aí. É a partir da sua situação sensível que seu modo se desentranha enquanto acontecimento ancorado em uma mesmidade que não se adensa, mas se estica na direção de. Embora tais implicações se ofereçam a cada indivíduo em particular, que deve escolher-se própria ou imprópria, abre-se a partir de perspectivas socialmente partilháveis. Principalmente, na decisão por si-mesmo é que cada ente humano pode lançar-se já compreendendo outros e aberto para possibilidades próprias vertidas para seu corpo, sendo este pele sensível de mundo.

Ser-no-mundo está implicado pela historicidade do acontecimento, ou seja, pela articulação existencial aos sentidos de mundo a partir dos quais cada indivíduo desdobra seu modo. Contudo, não significa que o indivíduo obedece aos ditames dos outros e das determinações existenciais sem poder oferecer resistência. Ser atravessado pelos sentidos e significações publicamente partilháveis equivale a compreender que não se pode sair do mundo para compreender-se, mas que sempre se compreende a partir dessas referências. De outro, cada indivíduo é chamado pela sua originária relação com o ser a compor com o mundo, articulando a partir de si mesmo as suas orientações. Não se perde a agência política da ação, antes pelo contrário, aberto autenticamente, e mesmo inautenticamente, parte-se da necessária presença e relação com outros.

Principalmente, o recorte daseinspedagógico se perfaz como movimento pedagógico implicado pelo cuidar para que alguém seja fiel a si mesmo, o que equivale à liberdade para começar. Equivale ao indivíduo colocar-se no encaixe de si mesmo, podendo assumir suas próprias possibilidades abertas pelo clamor dessa relação originária que já nos lança implicados pelo mundo, pelos outros.

O modo de ser do ente humano não pode ser compreendido como um fundo sobre o qual se adicionam qualidades, ou seja, como se fosse o resultado da adição de aspectos sobre a condição de ser um organismo vivo tributário da razão. Isso não significa que o indivíduo humano não

tenha uma constituição físico-mental própria, que permite, inclusive, respaldo para o seu desenvolvimento e implicações com o mundo propriamente dito. O que se procura apontar é que a relação com a nossa condição físico-mental está diretamente relacionada com modo com o qual se articulam os sentidos pelos quais cada um de nós se lança no mundo, espacializando-se em si mesmo em reiterado exercício de si. Condição posta pelo fato do existente humano ser um modo em constante constatação de si mesmo interpelado pela sua condição de ser abertura.

E é justamente por experimentarmos a nós mesmos enquanto modos afinados à nossa abertura de mundo, que nosso modo de estar-aí é ser atravessado pelo ser-com (*Mitdasein*). Quando a abertura é afinada autenticamente, retorno e começo são apreendidos como momentos inaugurais e fundadores dos modos de ser do *Dasein*, ou seja, como um poder-voltar-a-começar. Poder-voltar-a-começar deve ser compreendido como a possibilidade mais originária de liberdade, pois implica começar a partir das possibilidades que são as mais próprias, indicando o retorno a um si-mesmo lançado no mundo a partir do acolhimento do seu destino. Fundamentalmente, tem-se uma experiência de liberdade compreendida como o deixar-ser o que se é e o deixar-ser o outro naquilo que ele é.

[...] toda relação de abertura, pela qual se instaura a abertura para algo, é um comportamento. [...] A liberdade em face do que se revela no seio do aberto deixa que cada ente seja o ente que é. (Desta maneira) A liberdade é o abandono ao desvelamento do ente como tal. (HEIDEGGER, 1971a, p.136-138)

E quanto mais cada um de nós se empenha, em comum, pela mesma coisa, mais apreendemos nosso modo como autêntico. É por isso que se encarregar de alguém ou de alguma coisa (HEIDEGGER, 1967, p.150-151), significa gratificar a sua essência, entendida enquanto poder desdobrar-se em sua própria proveniência. Atender à própria proveniência. Desenha-se, por conta disso, uma pedagogia como cuidar para que o outro seja alguém fiel a si mesmo, portanto, livre para deixar ser a si mesmo.

A pedagogia do ser-no-mundo está relacionada com o movimento existencial em que cada indivíduo se coloca no encaixe de si mesmo, atendendo à própria proveniência, gratificando sua essência na medida em que aceita seu destino enquanto possibilidade de começar. Na impossibilidade de escolher autenticamente, caberá a outro ser a ocasião do acontecer mais próprio, assegurando que retorno e começo sejam os momentos inaugurais do autêntico acontecer humano.

Deixar-se aprender pelo processo, pela emergência de um desdobramento de reparação existencial em que o que se repara é o próprio acontecendo articulado com e no mundo. Deixar-se

conduzir e ou conduzir alguém para suas implicações existenciais, responsabilizando-se por si mesmo e pelos outros, acolhendo o destino como um modo de compor com vistas às novas possibilidades, retomando-se a si mesmo a partir do próprio empreendimento acontecimental de mundo.

E foi quando, em março de 2012, entrei pela primeira vez em um presídio e no encontro com as mulheres detentas, e por meio das suas narrativas (SILVEIRA, 2017), que passei a frequentar a desnudo as implicações da analítica existencial, de uma maneira muito especial, ambientada pela familiaridade do nosso modo que me era entregue pela pertinência do modo da detenção.

Ali, no encontro com as mulheres detentas, em meio às nuances da vida reclusa e praticamente impedida, me deparei com a genuína compreensão da análise de que não há um modo de ser mais elevado ou incapaz de errar. De que já somos errantes em direção ao nosso ser e aos demais, portanto, não se trata de uma escolha racional, mas de um antecipar-se em direção a si mesmo e já sendo em um mundo, compreender-se morando com outros, ou, antecipar-se em direção a si mesmo e já sendo em um mundo, compreender-se inautenticamente, deixando-se conduzir pelos outros. Trata-se de um clamor do cuidado, conquanto a consciência conclama o poder-ser mais próprio.

Na interpretação do “quem clama enquanto força - que mundanamente é ninguém – parece substituir, no entanto, o reconhecimento despreconceituoso de um dado objetivo.” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 64). Esta interpretação se oferece como reconhecimento de um clamor no sentido de uma “voz universalmente obrigatória”, que não fala “apenas de modo subjetivo”. “Cresce e se consolida, essa ‘consciência universal’, como ‘consciência de mundo’ e que de acordo com seu caráter fenomenal, é um ‘se’ indeterminado e um ‘ninguém’ ”. (HEIDEGGER, 1993, II, p.65). Aquilo que, segundo Heidegger, fala de forma indeterminada no sujeito singular.

O entrelaçamento entre o modo ser-no-mundo e o modo de ser da mulher detenta responde pelas implicações de uma consciência que é sempre própria, pois o indivíduo humano somente pode chegar à descoberta do que seria uma consciência de mundo, porque a consciência, “em sua essência e fundamento, é sempre minha” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 65).

A “força” da consciência não se viu diminuída e nem tampouco transformada em algo “meramente subjetivo”. Ao contrário, só então liberou-se o clamor em seu caráter inexorável e unívoco. A “objetividade” da aclamação só é legítima na medida em que a interpretação permite que se conserve sua “subjetividade”, a qual certamente recusa o domínio do próprio-impessoal. (HEIDEGGER, 1993, II, p. 65)

Disso resulta que um indivíduo chamado a ser si mesmo, pelo clamor da consciência, é lançado diante do seu poder-ser que se desentranha pela estranheza. E mesmo sendo indeterminado este “quem” clama, o lugar de onde “quem” clama não é indiferente para o clamor, pois de onde provém o clamor é o lugar para onde o mesmo se destina (HEIDEGGER, 1993, II, p. 67). “O clamor não dá a compreender um poder-ser ideal e universal; ele abre o poder-ser como a singularidade de cada *Dasein*” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 67).

Encontra-se nesse deslocamento existencial, não compreendido como deslocamento no espaço, uma força pedagógica inestimável, desdobrada a partir de um modo de comportar-se sensível a outros sentidos e indicações surgidas de uma experiência de finitude experienciada pela mulher detenta. De uma experiência de estranheza advinda da reclusão e singularizada na (a)apresentação de cada uma das mulheres, quando é interpelada por seu ser e estar em débito. Pedagogia que se desentranha do próprio processo de encontro com um si mesmo a partir da experiência do débito originário, desta dívida que liga e articula todos os que são no modo do *Dasein* à indeterminação. Pedagogia que se desentranha enquanto percurso que media os níveis ôntico e ontológico, possibilitando aos indivíduos implicados pela tensão própria do estranhamento, o encontro com o seu próprio-ser, embora sempre aberto.

Poder-ser próprio que é interpelado pelo que está originariamente em débito. Na maioria das vezes se interpreta o “estar em débito” como uma dívida com alguém, ou mesmo como retirar e ou roubar algo de outrem. Em todos estes casos, este “estar em débito” é desvelado no âmbito do ser-com os outros no modo da “ocupação de providências e encomendas” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 69).

Ser e estar em débito tem ainda o significado mais amplo de “ser responsável por”, ou seja, de ser a causa, o provocador de alguma coisa ou de “ser a ocasião” de alguma coisa. Nesse sentido, pode-se “estar em débito” sem que se “deva” ou “se esteja em débito” com outrem. Inversamente, pode-se dever algo a outrem sem que se seja responsável por isso. Um outro pode “fazer dívidas” “por mim” junto a outrem. (HEIDEGGER, 1993, II, p. 69)

O “estar em débito” não tem o significado de se fazer “culpado”, de “ter dívidas” ou violar direitos, mas como um débito a partir do modo de ser do *Dasein*, ou seja, “ser-fundamento de um ser determinado por um não, isto é, ser-fundamento de um nada” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 71). “Um ente cujo ser é cuidado não apenas, de fato, carrega um débito, como, no fundo de seu ser, é e está em débito” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 74). E é este ser e estar em débito originário, a condição existencial da possibilidade do bem e do mal “morais” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 74).

Na medida em que o indivíduo humano, como é o caso da mulher-detenta, interpela a si mesmo como “estando em débito”, atravessado pelo fato de que no fundo do seu ser, é e está em débito, que pode ter consciência. “Compreendendo o clamor, o *Dasein* se faz ouvido de sua possibilidade de existência mais própria. Ele escolheu a si mesmo.” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 76).

Este é o ponto emblemático para a conceituação do que estamos chamando de Daseinspedagogia, a pedagogia do ser-no-mundo, pois o processo de “qualificação” humana não se traduz, no caso, pelo acúmulo de informações e nem pela passagem de um estado de menoridade para um de maioridade intelectual, mas pela disponibilidade própria que brota das entranhas existenciais dos indivíduos humanos. É quando se é chamado, pela voz da consciência, a assumir as próprias possibilidades, que cada um dos que são no modo humano de existir, transparece como um si mesmo, um indivíduo singular.

Fundamentalmente, saber-se em débito também significa ser responsável por alguém e ou ser a ocasião de alguma coisa, conforme diz Heidegger (1993, II, p. 69). Quando o indivíduo é chamado a ser si-mesmo pelo clamor da própria consciência, desse débito originário, ele passa a se compreender em um mundo com outros, pois ser-no-mundo já é ser-com outros. No caso, deixa de ser-no-mundo com outros pulverizado pelas indicações impróprias e passa a articular a existência pelas implicações de um desdobramento que necessita cuidar para que outros também sejam autenticamente. Cuidado com, cuidar de, não no lugar de alguém, mas para permitir que o outro possa possibilitar-se pelas próprias possibilidades.

Ser ocasião de é garantir as condições para que o outro e os sentidos do mundo possam ser articulados pelos desdobramentos mais próprios, requisitando a cada um para o seu empenho responsável no mundo. E ser responsável advém do fato de que ao ouvir o clamor, cada ente humano deixa que o seu ser-si-mesmo aja dentro de si (HEIDEGGER, 1993, II, p. 76). E somente quem se decide por si mesmo, ouvindo o clamor de si mesmo, pode ter consciência dos outros em sentido próprio.

O *Dasein* decidido pode se tornar “consciência” dos outros. Somente a partir do ser si-mesmo mais próprio da decisão é que brota a convivência em sentido próprio. Esta não brota nem dos compromissos ambíguos e invejosos das alianças tagarelas características do impessoal e nem de qualquer coisa que, impessoalmente, se queira empreender. (HEIDEGGER, 1993, II, p. 88)

Quando o indivíduo humano se lança querendo-ter-consciência, ele assume a falta essencial de consciência, condição que permite que possa ser “bom” existencialmente, ou seja,

na cotidianidade com os outros (HEIDEGGER, 1993, II, p. 76). Espacializa-se apreendendo o sentido mais próprio, vertendo para o próprio corpo como fenômeno, enquanto corporeidade sensível, a modificação aberta pelo empenho responsável no mundo.

Situado à beirada de si, lançado propriamente no mundo, espacializando-se pelos sentidos advindos da abertura mais própria de mundo, o indivíduo humano é, pois a decisão não pode ser compreendida como uma moldura em que se ocorre e ou se coloca no mundo. Não diz de um amálgama de circunstâncias e acasos (HEIDEGGER, 1993, II, p. 90), mas se diz acontecendo, pois é em existindo que a cada vez se compreende o caráter conjuntural dos fatos, das circunstâncias.

Em absoluto nega-se a formação humana indispensável ao exercício da cidadania que é constituída pelos referenciais teóricos, práticos e próprios da instrução oferecida pelos espaços educativos sistemáticos e não sistemáticos. O que se tem é um recorte anterior, originário, estendido na espacialização sensível conquistada por cada ente humano, quando se lança no aberto da própria existência e compreendendo a vulnerabilidade sobre a qual o seu ser está articulado, busca um chão para pisar, ou mesmo, continuar em terreno menos movediço, o da coletividade sem cara.

Daseinspedagogia é a pedagogia surgida da genuína compreensão do modo humano de existir, como um processo que ocorre no curso mesmo do desdobramento existencial, em que cada um dos que são no modo do *Dasein*, implicam-se a si mesmos, não retirando, porém, o papel fundamental do mestre ou daquele que faz às vezes do mestre, pois ser-autenticamente é ser responsável pelos outros e zelar para que sejam a partir de si mesmos. É ser ocasião, portanto, conduzir para que se permitam para as próprias possibilidades. É ser conduzido a aprender, pelas entranhas mesmas do seu modo de existir, que somente pode escolher a si mesmo aquele que de alguma forma visualiza o seu futuro, experiência própria dos estranhamentos, pois é diante do fim que se pode retroceder “sobre si mesmo” e decidir-se.

A Daseinspedagogia potencializa-se pela desconstrução de um conjunto de aspectos que são centrais para o empreendimento formativo humano e que ainda permanecem subsidiando as práticas pedagógicas correntes, por mais que novas teorias, conhecimentos e pesquisas tenham desvelados outras nuances a práxis humana. Cremos que entre os aspectos, a fundamental e norteadora do presente percurso, é a tentativa de demonstrar que o conhecimento (informações, dados, apropriação) precisa estar ancorado no exercício de si mesmo, no esticamento cuidadoso no mundo. Ou seja, o conhecimento não transforma, o que transforma é o reiterado exercício de si-mesmo aberto pelas possibilidades mais próprias, que até podem ser ocasionadas a partir de novos

sentidos abertos pela ambiência do conhecimento. Um indivíduo poderá ininterruptamente conhecer mais, desenvolver técnicas, criar fórmulas, descobrir novos mundos, mas jamais se tornará plenamente um si-mesmo, “formado”.

Do ponto de vista da “qualidade” de ser não há diferença entre eruditos, cultos, incultos, informados, desinformados. A história da humanidade tem exemplos de sobra para corroborar o fato de que se mata, inclusive, em nome da paz e do amor. Que um médico, cuidador da vida, pode associar-se a verdadeiras máfias medicamentosas; que mães podem violentar seus filhos; que pais podem estuprar suas filhas; que professores podem comprometer os sonhos justamente daqueles que deveriam tornar alados; que a ciência também pode servir à morte. É exatamente por isso que a Daseinspedagogia está pautada não pelo “como” deve ser ensinado e/ou “quê” deve ser ensinado, mas para “quem” se deseja formar.

Este “quem” deseja-se formar não pode prescindir de experiências de esticamento existencial, pois quando se encurtam as experiências de finitude e ou a incursão ao encaço de si, empobrecemos as ambiências nas quais todos e cada um podem empenharem-se, em comum, pelo outro. Com isso, assegura-se aos indivíduos humanos, estejam eles aprisionados ou não, a possibilidade de começar, dessa experiência genuinamente livre de se buscar a si mesmo por mais pouco provável que seja a sua existência no mundo.

CONCLUSÃO

Em 2017 comecei, talvez por um processo inverso, pois a inflexão se dava da experiência para o campo teórico, transitar no encaixo da finitude (própria) do modo da detenção feminina com vistas a acompanhar as implicações desse modo para a condição humana. Desde o primeiro encontro, por meio das oficinas de poesia, leitura, bate-papos, fui sendo surpreendida pela proximidade, não apenas entre mim e as mulheres apenadas, como de todos e cada um dos indivíduos humanos. Proximidade circunscrita, inclusive, aos devaneios próprios de possibilidades outras. Havia um lastro sensível esticado entre as mais variadas situações, encontros/desencontros. Lastro capaz de implicar as mulheres por sentidos diversos dos da prisão, tensionado entre o dentro e fora, e aqui tanto em relação aos âmbitos do encarceramento e da rua, quanto do embate interior-exterior (corpo – mente; alma – corpo; sensível – inteligível).

Por mais controverso que possa parecer, a prisão se inscreve como uma experiência de finitude e quando um indivíduo se lança desprovido das determinações, do falatório e irresponsabilidades circunscritas à coletividade sem cara, poderá implicar-se pelo seu ser, aderente a possibilidades que extrapolam o ambiente prisional. E isso é possível porque no fundo do seu ser, há um débito originário (Heidegger) que conclama a cada um para o seu ser mais próprio, vertido para uma corporeidade sensível aos sentidos para os quais se lança. Esse débito tem a ver com o “ainda-não” subscrito pela nadaidade na direção da qual se lançam os indivíduos humanos. Ao compreender-se como um modo indeterminado e ou que se completa na direção da finitude enquanto antecipação, poderá assumir seu modo mais próprio, sem, contudo, experimentar plenamente o que seria seu estágio final, pois o modo de ser do ente humano se dá a partir de um constante requisitar-se.

O modo de ser da mulher detenta, a sua experiência de finitude, que poderia ser outra, como das pessoas acometidas por doenças terminais e ou cujas trajetórias de vidas se alongaram à proximidade da morte dada a partir das referências cotidianas (longevas), repercute para a compreensão da condição humana, expondo a pele sensível de mundo, epiderme com a qual cada um dos que se lança no modo de ser-á no mundo articula sua existência. Esticada na direção da analítica existencial de Heidegger, coloca-se a desnudo as nervuras deste modo que se diz acontecendo: o ente humano.

Há uma pedagogia do ser-no-mundo desdobrada a partir da analítica existencial heideggeriana, amparada por uma nova e radical compreensão da condição humana e que se desvela por meio de aspectos que repactam com o mundo o vértice sobre o qual pode ser

articulada. Diferentemente de procurar apresentar tais aspectos por meio do escopo teórico (apenas), não negligenciado no contexto do que se apresenta, acompanha-se um desdobramento existencial emblemático, que ao mesmo tempo em que parece incorporar as mais rotineiras relações humanas, dobra-se ordinariamente como um exemplar para todo e qualquer indivíduo. De modo especial, irrompe pela superficialidade, que é, a bem da verdade, o habitat humano no mundo e para consigo mesmo. Ao invés de se buscar um exemplo que poderia “dizer” a condição humana a partir do recorte de uma situação incomum e que por meio da análise das suas “profundezas” descobríssemos os elementos que constituem a possível “natureza” humana, ressoa da experiência da detenção a ordinariedade de aspectos que reverberam para qualquer um dos modos humanos de existir.

Emerge da superficialidade não apenas enquanto indicativo das relações cotidianas, determinadas, impessoais, como superficial em direção a nós mesmos. Nossa interioridade se constitui no esticamento. Nossa identidade ou mesmidade precisa ser reiteradamente assumida. Isso explica, a nosso ver, porque não há garantia alguma de que poderemos fazer ou não determinadas coisas, dentro do escopo das possibilidades humanas. Como e principalmente, implica a formação pela penduralidade inerente ao nosso modo de ser desdobramento existencial.

Desconsiderar o caráter pendular do nosso modo, esticado sobre as idas e vindas da sua condição existencial lançada no aberto do mundo, é desconsiderar a legitimidade da formação implicada de si mesmo.

Por conta disso, a exposição da Daseinspedagogia partiu, inicialmente, da apresentação da analítica existencial heideggeriana e suas implicações para a compreensão do modo de ser da mulher detenta, buscando evidenciar a reverberação do modo de ser-no-mundo para a educação. Preparou, o Capítulo I, a exposição do *Dasein* incarnado, tendo em vista assegurar-se a tematização de modos de ser específicos pelo escopo da analítica existencial de Heidegger. Como o modo de ser-no-mundo responde pela condição humana e implica fortemente a Daseinspedagogia, procurou-se desdobrar as estruturas ontológicas da analítica existencial por meio de uma exposição mais detalhada da primeira parte da obra *Ser e Tempo*, alcançando as implicações dos afetos como preparação para o ser-no-mundo para o fim e a angústia como o sentimento fundamental para o lançar-se humano autêntico diante de si mesmo; trazido para junto de si, pela angústia diante da morte, o ente humano encontra-se em meio à finitude, podendo implicar-se pelas próprias possibilidades. Converge para um dos aspectos centrais, do primeiro capítulo, que é a apresentação do tema da interioridade de mundo.

A interioridade de mundo se inscreve como o elemento estruturante da tese, antecipando no próprio texto o alcance dos elementos que demarcarão a “natureza” humana que adere ao novo recorte epistemológico que fundamenta a pedagogia do ser-no-mundo. Como segundo aspecto central, o modo de ser da mulher detenta. À altura do primeiro capítulo, sem desconsiderar demarcadores histórico-sociológicos da detenção feminina, a tentativa foi no sentido de alcançar uma espécie de brecha conceitual para a apresentação de um modo específico de *Dasein* no mundo pelas nervuras da analítica existencial de Heidegger, garantida também pela incursão de aproximações com outras pesquisas e embates teóricos da condição humana frente a contextos inóspitos de mundo.

Como a tese se movimenta em duas frentes, de um lado ancorar a apresentação de uma pedagogia do ser-no-mundo a partir da analítica existencial de Heidegger acompanhando um modo específico de ser-no-mundo e, de outro, demarcar a condição humana por meio de um conjunto de aspectos distanciados da tradição metafísica e mesmo contemporânea, no Capítulo II tematiza-se o cuidado servindo como elo ontológico primordial da abertura humana no mundo, implicando o ente humano com tudo o que existe, consigo mesmo e com os outros (diversos de si). Requisitado autenticamente, o cuidado também acaba revestindo-se de referências propriamente significativas, respondendo pela possibilidade dos entes humanos lançarem-se disponíveis para os outros e o mundo. No caso, implica que o ente humano tem na errância sua condição basilar, mas que pode resvalar da envolvimento cotidiana de uma coletividade sem cara para uma abertura aderente aos sentidos do mundo dados a partir das próprias referências, requisitando a si mesmo na temporalização do seu acontecer no mundo envolto a outros e demais entes. O cuidado articula os âmbitos ôntico e ontológico, o fático e o possível, circunscrevendo a condição no aberto da própria existência, podendo voltar a começar.

O *Dasein* incarnado respondeu, no segundo capítulo, pelo alcance mais contundente da possibilidade de se tematizar o modo de ser da mulher detenta a partir da analítica existencial de Heidegger, como pela insinuação da mesmidade, tema igualmente central para o que se propõe, pois embora questionando-se a herança platônica-cartesiana da subjetividade, a *Daseinspedagogia* prescinde da apresentação de um novo recorte para a condição humana, reivindica uma antropologia de base existencial por meio da qual delineiam-se os elementos do homem/mulher desprovidos de uma interioridade encravada nas profundezas da “alma”, bem como do indispensável esticamento em direção ao mundo, para aonde desloca-se qualquer pretensão de mesmidade. É a decisão que constitui a fidelidade da existência ao seu si-mesmo, ao seu modo de ser mais próprio. (Heidegger, 1993, II, p. 197).

A mesmidade, ou mesmo a consciência do que seria o si-mesmo, se desdobra na acontecência de mundo, esticado na direção de, importando em uma nova concepção da condição humana que deixa de estar referida a uma mente/corpo pensante, em uma abordagem originária, fundamental. Se de um lado esta perspectiva parece ignorar qualquer pretensão de subjetividade, por outro, acolhe um modo de ser em reiterado exercício de si. Resulta que não há qualidades de ser, ou seja, que os indivíduos poderiam conquistar um lugar de excelência e plenitude seguindo uma espécie de roteiro existencial, partindo da maior a menor observância do mundo. Quanto mais o indivíduo humano se implica pela distância originária, lançado sob o abismo da própria existência, mais poderá se aproximar da sua própria condição e movimento de fundar seu mundo, que é sempre transitório e marcado pela errância da própria história.

A exigência de uma nova configuração antropológica, de base existencial, tornou-se elemento essencial no deslocamento da concepção substancialista da condição humana, configurando um novo recorte para se tematizar o modo de ser do indivíduo humano, delineado pelo escopo da analítica existencial de Heidegger, tendo em vista assegurar um corpo conceitual para a *Daseinspedagogia*. O terceiro capítulo foi introduzido pela apresentação de nuances de uma antropologia de base existencial a partir da analítica de Heidegger, por meio da qual são explicitados os elementos que concernem “humanamente” o modo de ser do ente humano. O *Dasein* reivindica um rosto, uma pele, condição que ficou indicada na obra *Ser e Tempo*, mas não problematizada com a devida demora. No nosso caso, como acreditamos que a apresentação de uma nova pedagogia de base existencial-analítica prescinde de uma nova matriz antropológica, a apresentação de suas nuances se tornou elementar à continuidade da escritura do texto e desenvolvimento da tese.

O elemento central conquistado é o fato da unicidade do modo de ser do ente humano estar fundado no seu ser-aí. Na medida em que o existente humano mantém/tem sua unicidade no seu ser-aí, ele já se lança no mundo compreendendo ser, interligando sua existência aos demais entes existentes de tal forma que seu modo se desentranha das relações sentidas de mundo, diferentemente da compreensão humana dada a partir dos referenciais de uma interioridade orgânica, encapsulada. O ser humano *ek-siste* e existir é cuidar do seu aí, do seu modo de ser clareira. É justamente por ser no modo do seu-aí, desse fio envolvente que o liga ao mundo não se realizar propriamente, que permite ao indivíduo humano escolher a si mesmo e a própria condição existencial no seu instante acontecimental. O modo humano de existir não está referido a um perfazimento causal, seja psíquico como biológico, mas enquanto movimento que tende para.

Reconstituir as bases antropológicas do modo de existir humano é uma tarefa central para a sustentação conceitual da Daseinspedagogia, articulada a partir de uma nova antropologia assegurada por uma mesmidade que não se adensa, mas estica-se. Voltaremos a este ponto. Assegurada a inversão dos pressupostos da metafísica tradicional e sustentadas as implicações ontologicamente fundamentais da inautenticidade, explicita-se os primeiros aspectos da pedagogia do ser-no-mundo, repactuando com o mundo seu âmbito primordial e com o “quem” seu ponto de reiteradas chegadas.

Diante das dificuldades de se encontrar elementos mais claros e persuasivos de uma pedagogia em Heidegger, pelo interior da própria obra do autor, e partindo-se do pressuposto que sua analítica é o fio condutor da Daseinspedagogia, debruçamo-nos, na segunda parte do terceiro capítulo, em apresentar os elementos que poderiam explicitar o seu lastro conceitual. Dois campos ficaram demonstrados: de um lado o “quem” que se deseja formar, de outro, como poderia ser articulada uma práxis pedagógica a partir das indicações do modo de ser do ente humano desvelados a partir da sua aproximação com o modo de ser da mulher detenta.

O modo de ser do ente humano, articulado a partir de uma pedagogia do ser-no-mundo, cuja centralidade está na anterioridade do seu processo ontológico-fundamental, deixa-se tocar pela qualidade da demora, ou seja, pela intensidade da permanência na mesmidade que pode ser conquistada. Do ponto de vista da pedagogia primeira, desse processo de levar a si mesmo ao encontro consigo mesmo, lugar de onde se pode articular a formação instrutiva (acumular informações, qualificar e ou desenvolver habilidades, competências), aprender se desentranha como um modo muito peculiar de ensinar que o que se aprende já está indicado. Isso não equivale à “pedagogia” platônica, como uma reminiscência dos protótipos disponíveis na alma e que podem ser acessados pela elevação intelectual. Também não equivale a saberes inatos ou talentos já disponíveis em uma possível organicidade humana. Equivale que nosso modo de ser já se abre, compreende ser e de alguma forma visualiza suas possibilidades, podendo ou não acorrer a elas. E a forma de atingir as próprias possibilidades não representa um grau de elevação no edifício formativo, mas incorporação das próprias possibilidades que são vertidas para o corpo, a pele sensível de mundo. Nosso corpo não é um invólucro, um embrulho, mas um todo capilar que acontece compreendendo/sentindo o próprio movimento da vida esticada em proximidade.

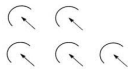
O dentro e o fora, o próximo e o distante, são modos articulados com e no mundo. Quando o indivíduo humano centra-se em um desses modos, ele autonomiza uma das possibilidades, que são vertidas para seu corpo sensível, sua corporeidade. Pode possibilitar-se tanto como um indivíduo melancólico (preso ao passado), embrutecido (preso na redoma do falatório e opinião

pública), ou aderente ao meio dentro do qual está “preso”. Por outro lado, quando adere propriamente às próprias possibilidades, o tempo é trazido todo junto ao acontecimento, redesenhando sua perspectiva singular no contexto público no qual está inserido, condição que aproxima as ambiências e desloca a centralidade de aspectos. Condição que redefine a espacialidade humana, ou seja, um modo de ser que em demorando-se no aberto do próprio desdobramento existencial, articula seu modo, tensionado “entre”.

As experiências de finitude permitem as demoras no próprio acontecer, situação que possibilita o sentir-se livre mesmo em ambiências de reclusão e a constituição de proximidades mesmo em situações assimétricas e inóspitas. Marcado pela sua fragilidade ontológica, o modo de ser do ente humano poderá requisitar-se e são as situações-limite que rompem os sentidos sedimentados e lançam o ser-aí diante da sua “essência”, ou seja, sua falta de fundamento. Uma práxis pedagógica pensada a partir do mundo possibilita o encontro na sua mais genuína condição, permitindo, a partir de momentos e situações de demora existencial, o esticar-se em direção a si mesmo e ao mundo.

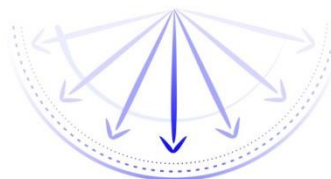
Explicitamos os momentos de demora a partir da finitude, das experiências de finitude, de momentos que implicam o ente humano a partir da própria condição existencial. Embora tenhamos explicitado o campo da finitude a partir da emergência do si mesmo desdobrado em contextos inóspitos, acreditamos que momentos de esticamento existencial podem ser proporcionados por meio de experiências sistemáticas da práxis pedagógica, de modo muito especial, através da arte e da escrita. Também nestes contextos é possível o encontro consigo mesmo, quando lançados no aberto da existência, o ente humano é requisitado pelo momento do acontecimento, inscrevendo-se como finitudes tangenciais ao espectro do fim. De alguma maneira, existem situações, que podem ser provocadas, que recolocam para o indivíduo humano o ponto inicial (que sempre está referido ao anteparo do ponto final), como se largassem o ente humano “entre”, deslocando-se na direção de si mesmo.

Para retomar os elementos que compõem o corpo conceitual da pedagogia do ser-no-mundo (fundamental), apresentamos a releitura da imagem do *Dasein* descrito por Heidegger no primeiro seminário de Zollikon (2001, p. 33)³⁴, segundo a qual acreditamos apreender a Daseinspedagogia e seus desdobramentos. Trata-se de um modo de ser que não pode ser

³⁴  Conforme Heidegger e com base no seu desenho, o ente humano é um modo de ser lançado no mundo, o que não significa compreendê-lo como um objeto qualquer presente em um lugar, muito menos como um objeto fechado em si mesmo.

apreendido por meio de representações encapsuladas e objetificante de uma psique, pessoa ou sujeito.

Figura 2. Releitura do Dasein heideggeriano a partir das nuances da corporeidade sensível e da interioridade de mundo



Fonte: A autora

Redesenhamos a noção do “sujeito” heideggeriano, seja invertendo sua direção quanto e principalmente, apresentando sua tensão, que é vertida para seu corpo sensível, sua pele vazada de possibilidades em constante constatação de si mesmo. No caso de Heidegger, a seta representa o *Dasein* em movimento, lançado na direção do mundo; o semicírculo indica o horizonte de possibilidades. Modo em construção. Sem desconsiderar os aspectos inscritos por Heidegger, fundamentais para a noção do modo de ser do ente humano enquanto ser-no-mundo não objetificado, procuramos elencar elementos importantes que não foram desdobrados pelo filósofo.

No caso, a releitura procura apontar a seta em movimento, cujas nuances não definem uma sequência, mas um paleta de adensamento. Quanto mais o indivíduo humano se oportuniza por escolhas autênticas, mais estica-se em uma mesmidade, a que pode ser conquistada pelo modo de ser do ente humano (movimento representado pelos pontos em que a seta encontra-se com tessitura mais densa). Não há uma sequência, isso significa que a qualquer momento, diante de situações-limite, o indivíduo humano pode possibilitar-se autenticamente, ou voltar/permanecer na inautenticidade, ofuscada pela coletividade (pontos em que a seta se apresenta em nuances menos densas). Outro aspecto importante, a seta representa o movimento, no caso, a pendularidade sobre a qual o modo de ser do ente humano adere. Pendularidade que repercute enquanto princípio pedagógico, no fundo, repercute o princípio pedagógico sobre o qual o modo de ser do ente humano apresenta-se no mundo e que possibilita o movimentar-se na direção de si mesmo, permite o formar-se e autoformar-se. O semicírculo, já indicado por Heidegger como representação do mundo enquanto horizonte, portanto, aberto a novas possibilidades, é apresentado tensionado. No caso, tensão que traz o outro para o encontro, bem como tudo aquilo

que não é o próprio *Dasein*. A mesmidade conquistada é o resultado da articulação acontecimental que é vertida para o corpo que se desdobra como corporeidade sensível, demorando-se no próprio acontecimento.

Jogado no mundo, na sua condição de ser “aí”, a mais básica e primordial condição humana, que torna seu modo implicado pelo mundo, pelos outros e por tudo o que existe. Também, interpelado a responder pelos sentidos do mundo e da sua própria existência. Modo sensível a tudo o que não é ele mesmo, portanto, embrenhado na diferença que pulsa no seu acontecer existencial. Pele porosa, tensionado entre outros, mundo e consigo mesmo. Desde o primeiro instante que é jogado na sua existência, sua corporeidade repercute aos estímulos do mundo, mesmo que a fragilidade da infância possa não corresponder exatamente ao *Dasein* já implicado pela possibilidade de esticamento existencial. Modo pendular, como se no movimento de suas idas e vindas, sobre si mesmo, repactuasse com a própria existência seu modo vivido no exato instante do que lhe acontece, vertendo para seu corpo o que se passa.

Por conta desse seu modo, a pedagogia do ser-no-mundo, a *Daseinspedagogia*, deve ser compreendida como uma pedagogia do adensamento pendular na direção do mundo, quanto mais se adensa o indivíduo humano, mais pode compreender a si mesmo sendo um si mesmo no mundo. Adensamento que não deve ser tomado como aprofundamento, mas permanência na mesmidade, esticada, esta, na direção do mundo. Portanto, a subjetividade conquistada não é uma massa orgânica eclipsada por uma alma (espírito) acoplada no seu interior, mas abertura em direção a si mesmo e quanto mais permanece nesse aberto, mais demora-se sobre si mesmo.

Qualquer que seja a teoria inscrita na prática, ela precisa implicar o indivíduo a realizar-se por meio deste processo pedagógico de si, a deslocar-se na própria direção. Sem este movimento, a formação se dará sempre a partir de uma inteireza, desconsiderando que ela se implica enquanto processo ininterrupto. Se há um método, é o pendular. Nesse sentido, propõe-se experiências de demora que sejam capazes de retesar o indivíduo humano entre, espacialidade constituída pela mais elementar experiência ética de si.

Ficamos com a impressão, que não é apenas impressão, de que a formação humana articulada à práxis pedagógica, por maior que seja o seu alcance, não tem implicado o humano, aqui entendendo este humano como um modo aberto e em reiterado exercício de si mesmo. A formação humana precisa lançar o indivíduo para o sem fundo, deslocá-lo para ausência de todo o sentido e na iminência de perder-se, assumir a si mesmo. Para tanto, as experiências de esticamento são fundamentais, pois são elas que permitem que cada um dos entes humanos possa vislumbrar a si mesmo na tessitura do seu modo acontecendo.

Seria difícil pressupor que a escola e os espaços sistemáticos de educação, os ambientes de reverberação da práxis pedagógica, pudessem reproduzir experiências de finitude ao modo da mulher detenta (ou da vizinhança da morte), o que não impossibilita, contudo, uma pedagogia aos moldes da Daseinspedagogia. O que se tem, percorrendo-se o deslocamento proposto e o entrecruzamento entre experiências de finitude, analítica existencial e subjetividade fundamental é que o esticamento é a possibilidade nuclear de qualquer ideia de formação em que o ente humano possa estar integrado ao movimento formativo, acontecendo-se no processo. E não se está falando de passagem de um estágio para outro, mas articulação existencial com o mundo vertida para o modo mais elementar de vivê-la, ou seja, por meio da sua corporeidade enquanto exercício ético de si mesmo aberto para as possibilidades mais próprias.

Toda experiência que seja capaz de lançar o ente humano na direção de si mesmo, aderente a um sem fundo sobre o qual pode implicar-se para outros começos, torna possível a Daseinspedagogia. Torna possível as implicações com uma mesmidade que não se aprofunda, mas se estica na superfície. O modo de existir humano é superficial, ou seja, acontece na direção de, implicado por sentidos, outros, mundos. Aprofundar nosso modo é uma maneira equivocada de se tematizar o humano, que acabou vertido para uma subjetividade presa, modelar e demarcadora de padrões e modos. Retesá-lo na proximidade das deidades ou sob o compasso de estágios esgueirados em um *script* existencial, transformou o modo humano e todas as construções epistemológicas a respeito de si em um emaranhado linear eclipsado pela névoa da razão incapaz de dizer o humano totalmente.

A Daseinspedagogia não pode ser pronunciada à melodia das teorias pedagógicas da práxis, o que não significa a desconsideração da importância, fundamento e alcance das mesmas. O que ocorre é que o percurso pedagógico aqui apresentando diz respeito a um processo anterior, originário, sobre o qual podem ser desdobrados outros empreendimentos formativos. Para acessá-lo, parte-se da compreensão de outra relação com a condição humana, nem presa a uma mesmidade sediada no interior (mente, psique), nem em uma identidade respondente ao meio. Inscreve-se no compasso da articulação entre o dentro e o fora, vertendo para seu corpo sensível a mesmidade conquistada a cada apresentação de si (mesmo que dada a partir do apelo do impessoal). Com isso, assegura-se à Daseinspedagogia seu papel de mediadora ôntico-ontológica, caminho requisitado pelo constante debruçar-se sobre si, que se torna possível mediante experiências de esticamento existencial.

A questão norteadora é “quem” está presente quando desejamos formar, partindo da premissa de que este “quem” nunca está totalmente entregue, disponível, inteiro. O que temos

visto, por mais importantes e comprometidas que sejam as teorias mobilizadoras da prática educativa, elas permanecem operando com o registro de um sujeito que se apresenta pela modulação do tempo presente, em cuja historicidade aprofundam-se as concepções de autonomia, liberdade, identidade. Um todo que pode ser modelado. Como já referimos, não questionamos o fato de que os indivíduos podem ser mobilizados por sentidos dados a partir das referências da razão e das relações normalizadoras da vida em sociedade. A questão é anterior, pois trata-se de um modo de ser que se apresenta em um agora esvaído de si.

Podemos mobilizar os indivíduos por meio de uma práxis constituída a partir do repertório de dentro do mundo, contudo, serão sempre pautadas pelo registro ontológico de um modo de ser esquecido de si mesmo e aprofundado em uma mesmidade atordoada das pesadas camadas que penetraram o dentro e o fora. Há uma dificuldade enorme em se lidar com um modo de ser que ao mesmo tempo em que se molda pelo falatório coletivo, implica-se por uma mesmidade enquanto pronúncia.

A Daseinspedagogia é uma pedagogia inscrita enquanto exercício ético de si mesmo tendo em vista que aquele que se requisita na constância da pronúncia mais elementar de si, dobra-se sensível ao outro. Deve-se ressaltar, contudo, que este processo daseinsanalítico não está assegurado e nem mesmo quando se desdobra em uma certa constância pelo registro de uma mesmidade dada pelas referências da decisão mais própria. Por outro lado, é justamente o fato de que nada está garantido e nem assegurado, que torna possível um exercício ético de si mesmo e da experiência de liberdade inscrita como um constante requisitar-se. Por conta disso, há que se propor experiências em cujas demoras tornam-se possíveis horizontes para o apresentar-se de si e dos outros.

É a partir da condição humana desobrigada de uma subjetividade aprofundada para dentro, que se explicita um movimento pendular que articulado a ideia de formação como exercício ininterrupto de si, desdobra-se como pedagógico. A Daseinspedagogia está alicerçada sobre um novo recorte da condição humana e, de modo muito especial, que esta condição humana como modo de ser-no-mundo, explicita-se a partir de um princípio pedagógico. Aderimos a um modo de ser que está fundado em uma condição pedagógica excepcional e que se desvela com muita clareza quando observamos modos implicados por experiências-limite. Por isso acreditamos que quando alguém é colocado na direção do enalço de si-mesmo, por meio de experiências-limite, ou experiências que poderiam “simular” a ideia de finitude, poderemos, de alguma forma, incidir sobre este indivíduo (e a nós mesmos) na sua implicação mais própria de formar-se a si mesmo.

Desnudada a partir desse entrecruzamento entre a analítica existencial e o acompanhamento de um modo de ser aberto pelo rasgo da finitude, a Daseinspedagogia, ao mesmo tempo em que se desvela enquanto este princípio formativo (sobre esta condição aberta para a possibilidade de se deslocar na direção de si e de formar-se e autoformar-se), também se reverbera como método, pois na medida em que acompanhamos a pendularidade (deslocamento entre o ser e ainda-não aberto pela finitude), circunscrita a circularidade própria do nosso modo de ser-no-mundo, pertencer ao círculo, podemos nos implicar para outras possibilidades, como se estivéssemos refazendo o caminho por meio do qual habitamos nossa presentidade.

O equívoco dos recortes pedagógicos guiados e ou ainda aderentes à concepção platônica (*Paideia* Grega), aqui guardadas todas as contribuições e alcances produzidos a partir da sua indicação, foi e tem sido considerar que o movimento formativo se dá enquanto estágio ou modulação qualitativa de ser. Não devemos nos cansar de repetir que não podemos ignorar o aspecto instrutivo e que também ele pode promover uma adequada formação humana. A questão central é que o movimento é originário, acontece a partir da própria condição humana que se constitui em processo, sem jamais concluir o próprio movimento.

A condição humana está assentada sobre um princípio pedagógico, o que torna possível o deslocamento existencial, ou seja, é a nossa condição de podermos experimentar a transitoriedade própria do nosso modo acontecendo que permite que possamos ir habitando facetas existenciais no mundo, que são vertidas para o nosso corpo. Ao mesmo tempo, este princípio se inscreve como o próprio caminho, método pelo qual podemos “simular” e ou reapropriar a experiência da pendularidade com vistas a conquista de uma mesmidade autêntica, experimentada como devaneio de uma singularidade pronunciada pelo clamor de si em reiterado exercício. Reapropriarmo-nos deste princípio, pedagogicamente, é a tarefa da Daseinspedagogia.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 10. ed. São Paulo: Editora Forense-Universitária, 2007.
- ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.
- CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- AVELAR, Idelber. **Figuras da violência: ensaios sobre a narrativa, ética e música popular**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1957.
- BLATINER, W. D. **Heidegger's temporal idealism**. Barcelona: Editorial Gredos, 1994.
- BATISTA, João B. A verdade do ser como alétheia e errância. **Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei**, v. 1, n. I, jan./dez. 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. Tradução de Jorge Gama e Cláudia M. Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BEAUFRET, Jean. **Introdução às filosofias da existência: de Kierkegaard à Heidegger**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- BRAGA, Tatiana B. M.; FARINHA, Marciana G. Heidegger: em busca de sentido para a existência humana. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia, vol. 23, n. 1, 2017.
- BINSWANGER, Ludwig. O caso Suzanne Urban. **Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea**, São Paulo, n. 1, vol. 1, p. 198-344, 2012.
- BINSWANGER, Ludwig. **Sonho e existência. Escritos sobre Fenomenologia e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.
- BOSS, Medar. **Introduction a la medicine psychosomatique**. Paris: Universidade de France, 1959.
- BOSS, Medar. **Angústia, culpa e libertação**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1988.
- BUREN, J. Van. **The young Heidegger: rumor of the hidden king. Bloomington and Indianapolis**. Indiana University Press, 1994.
- CARDINALLI, Ida E. Heidegger: o estudo dos fenômenos humanos baseados na existência humana como ser-aí (Dasein). In: **Psicologia USP**, 2015, volume 26, número 2, pag. 249-258.

CARELLI, Fabiana; POMPILLO, Carlos E. O silêncio dos inocentes: por um estudo narrativo da prática médica. **Interface (Botucatu)**, vol. 17, n. 46, 2013, p. 677-681.

CARON, Maxene. **Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger: De Sein und Zeit aux Séminaires de Zollikon**. Archives de Philosophie, 2008/2 tome 71, p.309-329. Disponível in <http://www.carin.info/revue-archives-de-philosophie-2008-2-page-309.htm>.

CASANOVA, Marco. **Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CASANOVA, Marco A. **Eternidade Frágil – Ensaio de temporalidade na arte**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

CHESTOV, Leão. **As revelações da morte**. Tradução de Jorge de Sena. Lisboa: Círculo do Humanismo Cristão, 1960.

COLPO, Marcos. **Ideias para uma pedagogia da Desconstrução: desdobramentos a partir da ontologia fundamental de Martin Heidegger**. São Paulo: UPS, 2007.

CRITELLI, Dulce Mára e DICHTCHEKENIAN, Maria F. S.F.B.; (ORGS). **Vida e Morte: Ensaio Fenomenológicos**. São Paulo: Editora C.I., 1988.

CRITELLI, Dulce M. **Analítica do sentido – uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica**. São Paulo: EDUC – Brasiliense, 1996.

CZERESNIA, Dina. **Categoria vida: reflexões para uma nova biologia**. São Paulo: Unesp, 2012.

DASTUR, Françoise e CABESTAN, Philippe. **Daseinsanálise: Fenomenologia e Psicanálise**. Tradução de Alexander de Carvalho. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

DASTUR, F. *Heidegger et la Question Anthropologique*. Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-neuve, Éditions Peeters, Louvain – Paris, 2003.

DIAS, Elsa O. **Winnicott e Heidegger: temporalidade e esquizofrenia**. Winnicott. Vol.1. n1. São Paulo: 2006.

DIEHL, Astor Antônio. **A cultura historiográfica nos anos 80: mudança estrutural na matriz historiográfica brasileira – (IV)**. Porto Alegre: Evangraf, 1993.

DUARTE, André. Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e Tempo. **Natureza Humana**, v.2. n.1. São Paulo, 2000.

DUARTE, André. Heidegger e a possibilidade de uma antropologia existencial. In: **Natureza humana**. vol. 6, n.1. São Paulo, junho de 2004.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos: seguido de “envelhecer e morrer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001

FEIJOO, Ana M. L. C. **A existência para além do sujeito. A crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais.** Rio de Janeiro: Via verita, 2011.

FEIJOO, Ana M. L. C. SILVA, Julia N., Myriam M. A psicopatologia em uma perspectiva daseinsanalítica. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, vol. 18, n. 2, p. 1-5, São Paulo, junho de 2015.

FERNANDES, Maíra. **Penas por tráfico de drogas atingem as famílias das mulheres condenadas.** CONJUNR – ENTREVISTA: Maria Fernandes, Advogada Criminalista – Fevereiro de 2017.

FERRARI, Márcio. A criança e o mundo. **Revista Pesquisa Fapesp.** ed. 247, 2016.

FERRARI, Ilka Franco. Mulheres encarceradas: elas, seus filhos e nossas políticas. **Rev. Mal-Estar Subj.** vol. 10, n. 4, p. 1325-1354, 2010.

FERREIRA, Acylene M. Cabral. A constituição ontológico-existencial da corporeidade em Heidegger. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 37, n. 117, p.107-124, 2010.

FOGEL, G. A respeito de homem, de vida e de corpo. In: **Emmanuel Carneiro Leão. Org. Fernando Santoro.** [et al], 1 ed. Rio de Janeiro: Hexis: Fundação Biblioteca Nacional, 2010 (Pensamento no Brasil: 1), p. 163-179.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir.** Petrópolis: Vozes, 1987.

FRANCO, Mari A. S. **Pedagogia como ciência da educação.** São Paulo: Cortez, 2008.

FRANCO, Maria A. S.; LIBÂNEO, José C.; PIMENTA, Selma G. As dimensões constitutivas da Pedagogia como campo de conhecimento. In: **Revista Educação em Foco UEMG**, ano 14, n. 17 – julho 2011, p.55-78.

FRANCK, Didier. **Heidegger e o problema do espaço.** Lisboa: Instituto Piaget, 1986.

FREITAS, Danielle P. Daseinsanalyse e liberdade. In: **Daseinsanalyse/Associação Brasileira de Daseinsanalyse**, n. 15/16 (2011). São Paulo: A Associação, 2011.

FREIRE, José. C. O lugar do outro na daseinsanalyse de Binswanger. In: **Estudos e Pesquisas em Psicologia.** UERJ, ano 8, n. 2, p. 266-276, 2008.

FREIRE, José. C. As psicologias na modernidade tardia: o lugar vacante do outro. In: **Psicologia.** USP, vol. 12, n. 2, p. 73-94, 2001.

FUCHS, Thomas. **Ecologia do cérebro: a fenomenologia e biologia da mente incorporada.** In: Valeria Bizzari, **Universidade de Clínica de Heidelberg.** Heidelberg: Alemanha, 2018.

FULGENCIO, Leopoldo. A importância da noção de experiência no pensamento de D. W. Winnicott. In: **Estudos de Psicologia**. Campinas, v. 28, n. 1, p. 57-64, jan./mar, 2011.

GARLAND, David. **The culture of control: crime and social order in contemporary society**. Oxford Oxford University Press, 2001.

GEMINO, Alessandro M. Da clínica como ciência à clínica fenomenológica: possibilidades e limites à luz da Daseinsanalyse de Ludwig Binswanger. In: **Clínica & Cultura**. v. 3, n. 2, p. 90-106, jul./dez, 2014.

GONÇALVES FILHO, J. M. **Humilhação social: humilhação política**. In: Beatriz de Paula (org.). **Orientação à queixa escolar**. 2ª edição. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

GUEDES, Marcela A. Intervenções psicossociais no sistema carcerário feminino. **Psicol. cienc. prof.** v. 26, n. 4, Brasília, dez. 2006.

HATAB, L. **Ethics and finitude: heideggerian contributions to moral philosophy**. Norfolk: Old Dominion University, 1998.

HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HAAR, Michel. **Le chant de la terre**. Paris: L'Herne, 1985.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo I**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 6. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo II**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 6. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia: hermenêutica de la facticidade**. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **The Fundamental Concepts of Metaphysics: world, finitude, solitude**. Bloomington and Indianapolis. Indiana University Press, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **The Basic Problems of Phenomenology**. Bloomington and Indianapolis. Indiana University Press, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tempo Brasiliense. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1967.

HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador**. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via verita, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **The Metaphysical Foundations of Logic**. Bloomington. In. EUA: Indiana University Press, 1984.

HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais da Fenomenologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Construir, habitar e pensar**. In: **Ensaaios e conferências**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Bauen, Wohnen, Denken** (1951) conferência pronunciada por ocasião da “Segunda Reunião de Darmstadt”, publicada em *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954 (Márcia Sá Cavalcante Schuback, Trad.).

HEIDEGGER, Martin. **Todos nós... Ninguém: um enfoque fenomenológico social**. Tradução de Dulce Mara Critelli. São Paulo: Ed. Moraes, 1981.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Tradução Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Hölderlin y la esencia de la poesia (Hölderlin und das Wesen der Dichtung -1937)**. Traducción y prólogo de Samuel Ramos. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência da verdade. A tese de Kant sobre o ser**. SP: Livraria Duas Cidades, 1970.

HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edição Tempo Brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência do fundamento**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971a.

HEIDEGGER, Martin. **Que é isto – a filosofia? Identidade e diferença**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971b.

HEIDEGGER, Martin. “L’Éternel retour du meme et la volonté de puissance”, “Le nihilisme européen”, “La méthaphysique de Nietzsche”, “La détermination ontológico-historiale du nihilisme”, “La méthaphysique en tant qu’Histoire de l’Être”. In: **Nietzsche**, vol. II (Nietzsche II – 1961). Traduit par Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1971c.

HEIDEGGER, Martin. **El origen de la obra de arte**. Tradução de José Rovira Armengol. 3ª. ed., Buenos Aires, 1979.

HEIDEGGER, Martin. **Arte y Poesia**. Tradução de Samuel Ramos. Breviarios del Fondo de Cultura. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

HEIDEGGER, Martin. La esencia del habla. In: **De camino al habla**. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Aletheia** (Heráclito, fragmento 16). Em M. Heidegger, *Ensaio e conferências*. (E. C. Leão, G. Fogen, M. S. C. Schuback, trads.). 7 ed. (p. 227-249, Coleção Pensamento Humano). Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2006a.

HEIDEGGER, Martin. **Ciência e pensamento do sentido**. Em M. Heidegger, *Ensaio e conferências*. (E. C. Leão, G. Fogen, M. S. C. Schuback, trads.). 7. ed. (p. 39-60, Coleção Pensamento Humano). Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2006b.

HEIDEGGER, Martin. *La doctrine de Platon sur la vérité (Platons Lehre von der Wahrheit – 1947)*. In: **Questions II**. Traduit par André Preau. Paris: Gallimard, 1968.

HODGE, Joanna. **Heidegger e a ética**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

HOLZHEY-KUNZ, Alice. **Daseinsanálise: o olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

JONAS, H. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

JOSQUILBERG, Fabíola P. **Possibilidade de compreensão do corporar a partir da analítica do ser-aí: outra leitura para a atenção psicológica**. São Paulo: UPS, 2013.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto de. **Heidegger e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto de. Heidegger educador: do aprender e do ensinar. In: **Caderno de Filosofia e de Psicologia da Educação**. Vitória da Conquista, 2005, p. 161/171.
LEDER, Drew. **The distressed body: rethinking illness, imprisonment, and healing**. The University of Chicago Press, Chicago, 2016 <https://ler.amazon.com.br/?asin=B01KHX3Y>.

LEMGRUBER, Julita. **Cemitério dos vivos: análise sociológica de uma prisão de mulheres**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

LEVIN, David Michael. *The Ontological Dimension of Embodiment: Heidegger's Thinking of Being*. In: WELTON, Donn (org.). **The body**. Massachusetts: Blackwell, 1999.

LYRA, Edgar. Heidegger e a Educação. Aprender. **Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação**. Vitória da Conquista, n.10, p.33-55, 2008.

LOPARIC, Zeljko. Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo?. **Natureza Humana**, vol. 4, n. 2, p. 383-413, 2002.

LOPARIC, Zeljko. Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise. **Natureza Humana**, v. 3, n. 1, p. 91-140, jan./jun., 2001.

LOPARIC, Zeljko. Heidegger e Winnicott. **Winnicotte-prints**, vol.1, n.2, São Paulo, 2006.

LOPARIC, Zeljko. Origem em Heidegger e Winnicott. **Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação**. Winnicott e a Educação. Colóquio Internacional “Origem em Heidegger e Freud”, Évora: Portugal, p.16-17, novembro de 2006.

LOPARIC, Zeljko. **Do colo materno ao convívio social na psicologia de Winnicott**. In: Folha de São Paulo, 08 de maio de 2016.

LOPARIC, Zeljko. A teoria winnicottiana do amadurecimento pessoal. **Infanto: Revista de Neuropsiquiatria da Infância e Adolescência**. vol. VII, supl.1, dezembro de 1999. Disponível em: http://www.psiquiatriainfantil.com.br/revista/edicoes/Ed._0751/in_22_09.

MANTOVANI, Harley J. Kant e Heidegger: diálogo sobre a edificação do homem. **Griot Revista de Filosofia**, v. 13, n. 1, junho de 2016.

MARX, W. **Towards a phenomenological ethics: ethos and the life-world**. Albany: New York University Press, 1992.

MICHELAZZO, J. C. **Corpo e Tempo**. Associação Brasileira de Daseinsanalyse. São Paulo, n. 12, 2002.

MICHELAZZO, J. C. O natural e o humano no pensamento do jovem Heidegger. **Natureza Humana**, vol. 7, n.2, p. 375-397, jul./dez, 2005.

MICHELAZZO, J. C. Perspectivas do novo paradigma em Heidegger: superar a metafísica, resgatar a terra e salvar o homem. **II Encontro de Fenomenologia e Análise do Existir**. São Bernardo do Campo/SP, UMESP, 2002.

MICHELAZZO, J. C. Fenomenologia existencial e os modos cotidianos de coexistência. **II Encontro de Fenomenologia e Análise do Existir**. São Bernardo do Campo/SP, UMESP, 2002.

MICHELAZZO, J. C. **Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real**. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999.

MESSUTI, A. **O tempo como pena**. Tradução de A. D. Silva & M. C. V. Toledo. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

MOREIRA, Virgínia. A contribuição de Jaspers, Binswanger, Boss e Tatossian para a psicopatologia fenomenológica. **Revista Abordagem Gestalt**, vol. 17, n. 2, Goiânia, dezembro de 2001.

MULHALL, Stephen. **Philosophical Myths of de Fall**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

NASCIMENTO, Daniel A. **Ipseidade e alteridade em Heidegger e Kierkegaard**. PUC RIO, 2007.

NIETZSCHE, F. **A vontade de poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, F. **Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2001.

NOVAES DE SÁ, R. As influências da fenomenologia e do existencialismo na psicologia. In: JACÓ-VILELA, A.M e outros (2006). **História da Psicologia: Rumos e Percursos**. Rio de Janeiro, Nau Ed, p. 334-335).

NUNES, B. **Passagem para o poético: arte e poesia em Heidegger**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

PESSANHA, Juliano G. **Recusa do não-lugar**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

POMPEIA, João A.; SAPIENZA, Bilê Tatit. **Os dois nascimentos do homem: escritos sobre a terapia e educação na era da técnica**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

POMPEIA, J. A. Corporeidade. **Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse**, 12, 28-42. 2003.

POMPILO, Carlos E. A tragédia da doença – bases fenomenológicas da medicina narrativa. **Revista de Letra**, n.32, vol.2, ago./dez, 2013.

PRADO, Maria de Fátima de Almeida. Uma apresentação sobre os “seminários de Zollikon”. **Daseinsanalyses/Associação Brasileira de Daseinsanalyse**, n.10, São Paulo: A Associação, 2001, ps. 29-46.

REHFELD, A. Corpo e Corporeidade: uma leitura fenomenológica. **Revista de Psicologia do Instituto de Gestalt de São Paulo**, n.1, 2004.

REIS, Róbson R. **Aspectos da modalidade. A noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica**. Rio de Janeiro: Via verita, 2014.

REIS, Róbson R. A abordagem fenomenológico-existencial da enfermidade: uma revisão. **Natureza Humana**, vol. 18 n.1, São Paulo, 2016.

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins, 2007.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ROY, Arundhati. **L’empire n’est pas invulnerable**. Manière de Voir, 75. 2004.

Saint-Exupéry, Antoine de. **O pequeno príncipe**. São Paulo: Saraiva, 2006.

SAFRA, Gilberto. **A po-ética na clínica contemporânea**. Aparecida: Edições Sobornost, 2004.

SANTOS, Eder S. Winnicott e Heidegger: indicações para um estudo sobre a teoria do amadurecimento pessoal e a acontecência humana. **Natureza Humana**, vol. 9, n.1, São Paulo, junho de 2007.

SANTOS, Eder S. OLIVEIRA, Fabrício R. **O cuidado (sorge) para Heidegger e para Winnicott**. Disponível em: <<http://www.uel.br/eventos/sepech/sumarios/temas/>>. Pgs 689-699>. Acesso em: 15 mar.2020.

SAPIENZA, Bilê Tatit. **Encontro com a Daseinsanalyse: a obra Ser e Tempo, de Heidegger, como fundamento da terapia daseinsanalítica**. São Paulo: Escuta, 2015.

SARAMAGO, Lígia. Entre a Terra e o Céu: a questão do habitar em Heidegger. **O que nos faz pensar**, n.30, dezembro de 2011.

SCARRY, Elaine. **The body in pain**. Oxford: Oxford University Press, 1985.

SILVA, Lucia C. **O sentido do cuidado na vivência da pessoa com câncer: uma compreensão fenomenológica**. Ribeirão Preto: UEM, 2006.

SILVA, J. N.; FEIJOO, A. M. L. C.; Protásio, M.; A psicopatologia em uma perspectiva daseinsanalítica. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 18, p. 92-103, São Paulo, 2015.

SILVEIRA, M. T.S. **O pêndulo da angústia**. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2003.

SILVEIRA, M. T.S. (org.). **Entre Peles e Poesias**. Santa Cruz do Sul – EDUNISC, 2017.

DOCUMENTÁRIO, **Que som tem a distância**. Pé de Coelho Filmes: <https://vimeo.com/280981024>.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos de “Ser e Tempo”**. Petrópolis: Vozes, 1988.

STEINER, G. **As ideias de Heidegger. Mestres da Modernidade**. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.

STEINHARDT, Nicole. **O diário da felicidade**. São Paulo: É Realizações, 2009.

SVENAEUS, Fredrik. Das unheimliche – towards a phenomenology of illness. **Medicine, Health Care and Philosophy**, n.3, p.3-16, 2000a.

SVENAEUS, Fredrik. The Body Uncanny – Further steps towards a phenomenology of illness. **Medicine, Health Care and Philosophy**, n.3, p.125-137, 2000b.

SVENAEUS, Fredrik. The body uncanny – further steps towards a phenomenology of illness. **Medicine, Health Care and Philosophy**, n.3, p.125-137, 2000c.

SVENAEUS, Fredrik. The phenomenology of Health and Illness. In TOOMBS K. **Handbook of phenomenology and Medicine**. Dordrecht: Springer, 2001, pp. 87-108

TATOSSIAN, Arthur. **A fenomenologia das psicoses**. São Paulo: Editora Escuta, 2006

TEIXEIRA, Carlos H. M. **O fenômeno da atenção e suas implicações no campo da análise fenomenológico-existencial**. Rio de Janeiro: UFF, 2013.

TOOMBS, S. Kay. **Illness and the paradigm of lived body**. Theoretical Medicine, v.9, p. 201-226, 1998.

TOOMBS, S. Kay. **The Temporality of Illness: four levels of experience**. Theoretical Medicine, 11, p. 227-241, 1990.

TOOMBS, S. Kay. **The Meaning of Illness. A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient**. Dordrecht: Springer, 1992.

THORMANN, Jane. **Waiting for the Barbarians**. European Journal of Psychoanalysis, v.25, n.2, 2007.

TROTIGNON, Pierre. **Heidegger**. Tradução de Armindo José Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1982.

WAELEHENS, Alphonse. **La philosophie et les expériences naturelles**. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.

WARSOP, A. The Ill Body and das Unheimliche (the Uncanny). **Journal of Medicine and Philosophy**, v. 36, p. 484-495, 2011.

WEBBER, Marcos A. Ética e finitude: contribuições heideggerianas para a filosofia moral. **Conferência on After Postmodernism**, 1997. Disponível em: <http://www.focusing.org/apm_papers/hatab.html>. Acesso em: 27 jun.2019

WINNICOTT, D.W. **Privação e delinquência**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WINNICOTT, D.W. **O brincar & a realidade**. Rio de Janeiro, Imago Editora Ltda. 1975.

WINNICOTT, D.W. Desenvolvimento emocional primitivo. In: WINNICOTT, D.W. **Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas**. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

ZIMMERMAN, M. **Eclipse of the self**. Ohio University Press Athens, 1986.

CIP – Catalogação na Publicação

S587p Silveira, Marli Teresinha Silva da
Por uma pedagogia do ser-no-mundo seria o caso de
uma daseinspedagogia? / Marli Teresinha Silva da
Silveira. – 2020.
174 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Almir Dalbosco.
Coorientador: Prof. Dr. Marcelo José Doro.
Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de
Passo Fundo, 2020.

1. Educação – Filosofia. 2. Heidegger, Martin, 1889-
1976. 3. Existencialismo. 4. Prisioneiros – Mulheres –
Educação. I. Dalbosco, Cláudio Almir, orientador.
II. Doro, Marcelo José, coorientador. III. Título.

CDU: 37.01

Catálogo: Bibliotecária Juliana Langaro Silveira - CRB 10/2427