

Fabício José Brustolin

**EDUCAÇÃO E HERMENÊUTICA: A MEDIAÇÃO DO CUIDADO**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação, área de concentração Fundamentos da Educação, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo, sob orientação do Prof. Dr. Cláudio Almir Dalbosco.

PASSO FUNDO

2008

Quero prestar minha gratidão à UPF e à instituição financiadora, ou seja, a Capes, graças à qual pude realizar o presente estudo. Ao orientador, prof. Dr. Cláudio Almir Dalbosco, pelos diálogos e incentivos constantes. À minha família, pelo apoio. Aos professores do curso e aos meus caros colegas, que, de uma ou de outra forma, estimularam muitas das reflexões aqui presentes.

## RESUMO

O trabalho consiste na reflexão sobre o conceito de cuidado presente na obra *Ser e tempo* de Heidegger, visando extrair desdobramentos para o campo pedagógico-educacional. A problemática central gira em torno da questão de saber em que sentido é possível tomar a ação orientada pelo cuidado como condição de possibilidade de uma pedagogia autêntica e que implicações isso traz, de modo especial, para a relação pedagógica entre professor e aluno. Essa problemática conduz à reflexão sobre vários conceitos que constituem uma espécie de circularidade intrínseca à existencialidade humana, como cuidado (*Sorge*), ser-aí (*Dasein*), angústia (*Angst*), falatório (*Gerede*), decadência (*Verfallen*). A reflexão concentra-se na obra *Ser e Tempo* e vale-se de comentadores secundários especialistas no tema. O trabalho desdobra-se em dois grandes momentos. No primeiro, busca extrair da crítica heideggeriana à filosofia transcendental uma avaliação da pedagogia tradicional e a relação dicotômica entre ensino e aprendizagem que dela deriva. Heidegger contribui nisso na medida em que inaugura um novo modo de pensar o ser humano, porque o compreende não mais como uma manifestação abstrata, mas em seu modo prático de ser-no-mundo. Ora, é esse modo prático de o homem ser no mundo que permite criticar o sujeito abstrato que sustenta a relação dicotômica da pedagogia tradicional. No segundo momento é apresentada a discussão sobre o método heideggeriano, tomando-o como referência para pensar uma pesquisa pedagógica que possa romper com o imediatismo empírico, permitindo ao próprio pesquisador questionar-se sobre a formulação inicial ingênua de seu problema de investigação. Dessa maneira, o pedagogo ou investigador precisa desenvolver a capacidade de problematização da pesquisa, juntamente com o caráter de provisoriedade do problema e das próprias conclusões a que se chega. Assim, a pedagogia passa a caracterizar-se na esfera do “agir pedagógico” superando o mero “fazer pedagógico”.

**Palavras-chave:** Cuidado. Ser-aí. Pedagogia. Existência. Fazer pedagógico. Agir pedagógico.

## ABSTRACT

The work consists in a reflection about the content in the work *Being and Time* from Heidegger, trying to extract deployments to the educational-pedagogic area. The central point is about knowing if it is possible to act oriented by the caution as a possibility of an authentic pedagogy and which implications it brings, specially with the pedagogic relation between teacher and student. This problematic conducts to the reflection on many conceptions which consist in a kind of intrinsic idea in relation to the human existentiality, like caution (*Sorge*), being there (*Dasein*), anguish (*Angst*), chit-chat (*Gerede*), decay (*Verfallen*). To keep the discussion alive, the research focuses on the work and avail of secondary commentators specialized on the subject. The work is displayed into two big moments. At first, it tries to extract from the “heideggeriana” review to the transcended philosophy, an evaluation of the traditional pedagogy, the dichotomy relation between teaching and learning. Heidegger contributes when he initiates a new way of thinking, because it is comprehended not only as an abstract manifestation, but in its practical way or being-in-the-world. Well, this is the easy way to be in the world criticizing the abstract being that support the dichotomy relation of the traditional pedagogy. The work presents, in the second moment, the discussion about the “heideggeriano” method, having it as a reference to think about a pedagogic research that can break with the near empiric, allowing the own researcher discuss about the ingenuous initial formulation of its investigation. In this manner, the pedagogy or investigator needs to develop the ability to research, jointly to the research problem provisionally and its own conclusions. In such case, the pedagogy acts as the “pedagogic procedure” overcoming the mere “pedagogic make”.

**Key-words:** Caution. Being there. Pedagogic. Existence. Pedagogic make. Pedagogic procedure.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>6</b>
<b>CAPÍTULO I: ORIGEM E SENTIDO DA FENOMENOLOGIA-HERMENÊUTICA HEIDEGGERIANA.....</b>	<b>11</b>
1.1 Herança husseliana.....	12
1.2 Breves considerações em torno do conceito de método.....	18
1.3 Conceito preliminar de fenomenologia.....	22
1.4 Breves considerações em torno do conceito de hermenêutica.....	26
1.5 Tarefa da fenomenologia-hermenêutica: análise analítica existencial do ser-aí.....	29
<b>CAPÍTULO II: HERMENÊUTICA EXISTENCIAL: INDIVÍDUO, HISTORICIDADE E SENTIDO A PARTIR DA CONEXÃO ORIGINÁRIA ENTRE O SER-AÍ (<i>DASEIN</i>) E O CUIDADO (<i>SORGE</i>).....</b>	<b>32</b>
<b>CAPÍTULO III: DESDOBRAMENTOS PEDAGÓGICOS DO CUIDADO.....</b>	<b>48</b>
3.1 A dimensão ética do cuidado como possibilidade de repor o sentido originário da pedagogia.....	50
3.2 Confronto argumentativo entre a pedagogia do cuidado e a pedagogia do falatório e suas possíveis implicações político-pedagógicas.....	58
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>65</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>68</b>

## INTRODUÇÃO

Em se tratando do processo educacional, é indispensável pensar no conceito de homem, no que diz respeito aos seus relacionamentos e concepções de vida. E é nesse nível que a pedagogia entra em cena para repensar suas problemáticas e concepções ao longo da história. Porém, para isso não podemos vê-la dissociada da filosofia, no sentido de encontrar nela a parceira para um diálogo consistente e esclarecedor. É nesse chão que esta pesquisa busca fertilizar ainda mais a relação entre filosofia e pedagogia com uma postura crítico-reflexiva, tomando por base o conceito de *cuidado*.

O *cuidado* é, para Heidegger, condição de possibilidade para se pensar a perspectiva da vida humana em suas relações pessoais e sociais. *Cuidado* é atitude, é um modo prático de ser-no-mundo, no que diz respeito à totalidade do ser humano. Desse modo, não é uma atitude fragmentada, isolada, mas mútua, ou seja, o *cuidado* exige a ocupação da vida humana consigo mesma e com o outro, numa integralidade com consciência na temporalidade.

A preocupação de Heidegger em *Ser e tempo* é trazer à luz uma reflexão em torno do sentido do *ser* para o homem. Pode-se dizer que sua preocupação está em contribuir para que o homem faça a pergunta sobre o *Ser* com o máximo de envolvimento. Desse modo, esta tese nos conduz a pensar sobre uma nova perspectiva em relação à própria vida humana no que diz respeito a sua finitude.

Toda a analítica existencial abordada por Heidegger centra-se na investigação dos vários aspectos da existência humana que desembocam em sua estrutura fundamental de temporalidade e de historicidade, pretendendo descobrir no *tempo* a estrutura mais profunda e radical dessa existência. Temporalidade, aqui, é o processo de acontecer; é o movimento existencial.

Heidegger parte da compreensão da vida concreta no mundo. E, como um fundamento apto para a sua análise, vale-se da fenomenologia, inspirada em Husserl, como método hermenêutico, interpretativo, dos fenômenos que são postos a descoberto na análise existencial. Para Heidegger, a fenomenologia é, ao mesmo tempo, busca pelo sentido do *ser*, isto é, ontologia uma ontologia fundamental que pretende responder à questão fundamental sobre o *ser* e esclarecer a sua estrutura fundamental. A fenomenologia é, nesse sentido, uma hermenêutica voltada à existência, com a finalidade de interpretar a sua estrutura. A análise fenomenológica parte daquilo que aparece à pre-sença (*Dasein*), um ser lançado no mundo,

que tem o caráter de ser em possibilidade. Assim, a analítica existencial tem a pretensão de desvelar a estrutura fundamental do *Dasein* como ser-no-mundo.

Portanto, é importante deixar claro que nesta pesquisa, ao assumir uma postura crítico-reflexiva, não significa dizer que estou, simplesmente, fazendo uma reconstrução do pensamento de Heidegger ou, por outro lado, a sua negação. A objetivo inicial é de, pela apropriação de suas teorias e idéias, podermos elaborar uma reflexão que repense a postura pedagógica com um olhar mais cuidadoso, ou seja, pensar o *cuidado* como possibilidade de repor o sentido originário da pedagogia. Além disso, o objetivo do diálogo com aspectos da obra *Ser e tempo* é buscar uma nova maneira de pensarmos a relação entre filosofia e pedagogia, não mais realizada de modo convencional fundamentador-fundamentado, em que o professor ensina e o aluno aprende ou armazena informações, mas fundamentador-fundamentador, no qual aluno e professor participam do processo de aprendizagem. Daí advém a problemática que, em meu entendimento, permeia toda a discussão: Como suscitar uma reflexão sobre o sentido do ser em meio a uma inautenticidade pedagógica? É possível levar em conta que a ação humana orientada pelo cuidado é condição de possibilidade para se pensar uma pedagogia autêntica?

Considerando isso, anuncio agora, também introdutoriamente, as perguntas gerais que nortearão minha investigação: Quais são a origem e o sentido da fenomenologia hermenêutica heideggeriana? Como os conceitos de ser-aí (*Dasein*) e cuidado (*Sorge*) se articulam entre si? Por que o ser-aí (*Dasein*) abre caminho para uma nova antropologia? Qual é a dimensão pedagógica do cuidado? Em que sentido *Ser e tempo* possibilita um diálogo crítico e produtivo entre filosofia e pedagogia? Em que sentido a obra abre a possibilidade de se fazer uma crítica filosófica ao modo objetificador assumido pela pedagogia no século XX? Em que sentido os conceitos de ser-aí e de cuidado se mostram como possibilidade de se pensar de modo inteiramente novo a relação entre filosofia e pedagogia? Que aspectos pedagógicos estão contidos nesses dois conceitos centrais de *Ser e tempo*, isto é, como se deixam desdobrar pedagogicamente?

Essas questões emergiram a partir de uma perspectiva angustiante de que nós, seres humanos finitos, estamos em constante busca por entender o sentido das coisas que realizamos ou até mesmo o porquê de não as realizarmos. Diante disso, assumimos diferentes posturas da realidade: por um lado, apoiamo-nos na familiaridade e na tranquilidade do dia-a-dia, procurando sempre fugir da idéia de que somos jogados-no-mundo; por outro, deparamo-nos com a angústia e, a partir dela, assumimos o *cuidado* como fator autêntico para enfrentar nossa finitude. A angústia causa uma “abertura” no homem, levando-o a refletir sobre o ser, e

resulta da falta de base da existência humana. Logo, a existência é uma suspensão temporária entre o nascimento e a morte.

Dar conta do conceito de homem como um ser angustiado que busca no cuidado um motivo autêntico para enfrentar o cotidiano é o grande desafio que a filosofia e a pedagogia devem enfatizar em seus desdobramentos pedagógicos e existenciais. Entra em questão aqui a relação de diálogo e compreensão que deve se estabelecer entre a filosofia e a pedagogia, no sentido de repensar o homem em sua existência, ou seja, de questionar sobre o sentido de sua vida diante da autenticidade e da inautenticidade do cotidiano.

É com esse intuito que pretendo mergulhar no ambiente intelectual de *Ser e tempo*, obra na qual Heidegger desenvolve seu método fenomenológico-hermenêutico com a preocupação de fundar uma pedagogia que possa valorizar o sentido da existência humana: uma pedagogia que abra caminho para um novo conceito de antropologia, que sirva de base para pensar o papel do pedagogo, como aquele que contribui para o desenvolvimento cognitivo e moral do estudante, e que repense a perspectiva da disciplina como princípio organizador do diálogo, valorizando, dessa forma, o caráter de autoridade (na relação professor e aluno), não do autoritarismo. Possibilita, assim, a efetivação de um agir pedagógico pautado na preocupação com a existência humana, a qual, acredito, deve ser a premissa básica que a educação deve assumir em sua ação.

Percebemos, até então, que o desafio que envolve a problemática central de extrair desdobramentos pedagógicos contidos na obra *Ser e tempo* é de uma persistente e angustiante busca; para isso, necessitamos de um aprofundamento especificamente bibliográfico em torno da obra de Heidegger e de alguns de seus principais comentadores.

Para melhor elucidar as idéias que farão parte desta reflexão considero ser necessário uma breve visão panorâmica da estrutura geral que se seguirá no desenrolar dos capítulos. O primeiro capítulo trata da “origem e do sentido da fenomenologia hermenêutica”, que se desmembra em cinco tópicos, cada qual procurando contemplar passo a passo o desenrolar do título que encabeça o capítulo.

O primeiro tópico trata da “herança husseliana”, abordando a crítica heideggeriana à consciência transcendental de Husserl e os avanços de Heidegger em relação ao pensamento ontoteológico da tradição metafísica de Husserl. O item que segue trata de algumas considerações sobre “o conceito de método” na tentativa de demonstrar uma superação da idéia tradicional de conotação instrumental. Método, para Heidegger, consiste numa investigação detalhada que implica uma constante tensão entre o velamento e o desvelamento e que deverá ter por objetivo revelar as estruturas existenciais que envolvem a vida humana e

que se encontram encobertas pelo modo prático e familiar da vida cotidiana. É com base nisso que surgem preleções (no terceiro capítulo) para pensarmos uma pesquisa pedagógica que possa romper com a ingenuidade tradicional do pesquisador. O terceiro tópico faz uma abordagem do “conceito de fenomenologia”, a qual emerge em Heidegger com o intuito de questionar o modo tradicional de pensarmos e conhecermos as coisas. A fenomenologia é um método que consiste em fazer ver o que o fenômeno é em si mesmo e no seu ser, pretendendo, pois, expressar os fenômenos como eles são; dessa forma, apresenta-se como um rompimento com a postura fenomenológica compreendida pela metafísica clássica<sup>1</sup>.

A filosofia é entendida por Heidegger como uma ontologia fenomenológica universal que parte da hermenêutica do ser-aí. O quarto tópico analisa o “conceito de hermenêutica”. Surge com o intuito de revelar aquilo que está encoberto nas manifestações lingüísticas do próprio ser humano inserido no mundo. A hermenêutica heideggeriana é um método de interpretação da faticidade e conduz o *Dasein* à autotransparência no existencial da interpretação. O quinto e último tópico é a análise da “tarefa da fenomenologia-hermenêutica”, cuja função é desvelar as estruturas que envolvem a existência do ser-aí. A pretensão, então, é vislumbrar um novo olhar em relação à pedagogia, buscando em Heidegger fundamentos que rompam com as relações pedagógicas tradicionais. Com o esquecimento do ser surge a necessidade de a analítica existencial partir do *Dasein* para esclarecer o problema do ser, pois o *Dasein* é o ser-aí jogado no mundo.

O segundo capítulo, intitulado “Hermenêutica existencial: indivíduo, historicidade e sentido a partir da conexão originária entre ser-aí (*Dasein*) e cuidado (*Sorge*)”, trata da articulação de alguns conceitos, como ser-aí, cuidado, angústia, decadência e falatório, cuja análise prepara o terreno para as discussões em torno da educação. As idéias centrais a serem desenvolvidas neste capítulo consistem em mostrar que não podemos fugir da idéia de que existimos e de que somos seres finitos que caminhamos para a morte. É buscando entender esse caminho que surge a possibilidade de assumirmos direções distintas: a) a inautenticidade: em que o ser humano se afoga na familiaridade e constrói subterfúgios para fugir da idéia de que é um ser humano jogado-no-mundo; b) a autenticidade: em que o ser humano atende ao clamor da angústia que brota no bojo da consciência, passando a assumir o cuidado como

---

<sup>1</sup> A metafísica clássica compreende uma postura epistemológica que fundamenta a técnica moderna de conhecimento. De outro modo, contrapor o ser e o ente e explicar o próprio ser é tarefa da ontologia e esta tarefa determina o método. E este se distingue do método científico que conduz apenas aos entes. Heidegger quer ir às próprias coisas e o caminho é a fenomenologia. Assim, afirma Heidegger com a máxima: “às coisas em si mesmas” (2005a, p.57). Heidegger demonstra que a Fenomenologia compreende a verdade com um caráter de provisoriade, mutabilidade e relatividade, radicalmente diferente do entendimento da metafísica que pressupõe a verdade una, estável e absoluta. Essa é uma das razões por que dizemos que a fenomenologia é uma postura ou atitude (um modo de compreender o mundo) e não uma teoria (modo de explicar).

modo prático de enfrentar a finitude humana. Resumidamente, podemos dizer que os conceitos de decadência e falatório articulam-se em meio às situações de autenticidade, ao passo que a angústia e o cuidado desenvolvem-se com modos mais adequados, segundo Heidegger, de encarar o problema da finitude. Desse modo, estão engendrados na perspectiva da autenticidade.

No terceiro capítulo pretendo extrair alguns “desdobramentos pedagógicos do cuidado” presentes na discussão dos capítulos anteriores, que tiveram por base elementos da obra *Ser e tempo* de Heidegger. Para atender a tal objetivo, inicialmente, faço uma retomada do núcleo argumentativo desenvolvido nos capítulos anteriores para, posteriormente, conduzido por problematizações, reportar-me ao campo educacional. Em linhas gerais, pretendo desenvolver a idéia de um perfil de pesquisa educacional amparada por uma antropologia existencial mediada pelo cuidado. Para tal finalidade desenvolvo dois pontos: “a dimensão ética do cuidado”, como possibilidade de repor o sentido originário da pedagogia, e um confronto argumentativo entre “a pedagogia do cuidado e a pedagogia do falatório”, com suas possíveis implicações político-pedagógicas.

## Cap I

# ORIGEM E SENTIDO DA FENOMENOLOGIA-HERMENÊUTICA HEIDEGGERIANA

Em se tratando de um trabalho filosófico-pedagógico que tem por base a fenomenologia-hermenêutica heideggeriana, mostra-se necessário investigar, inicialmente, as origens de tal método. Este capítulo tem o intuito de tratar das seguintes questões: Como surgiu o germe da pergunta sobre o ser? O que Heidegger herdou de Husserl e em que ele avança em termos de método? Quais são os conceitos de fenomenologia e hermenêutica assumidos por ele em seu confronto com o pensamento de Husserl? Em que consiste propriamente a fenomenologia-hermenêutica heideggeriana e que tarefa Heidegger lhe atribui no contexto de *Ser e tempo*?

Em *Ser e tempo* Heidegger aborda a questão do ser por meio do método fenomenológico, apontando o fato de que é por meio do próprio homem que se dá o caminho para o ser. O objetivo da reflexão filosófica parte da idéia de existência humana enquanto ser-aí (*Dasein*). Heidegger acredita que o Ser do homem não pode ser compreendido como o fez a filosofia ocidental, que o identificou com a objetividade, enticizando-o. Objetivação em Heidegger significa a própria enticização do ser que na linguagem da antropologia existencial, “significa então a própria transformação do homem em ente presente no mundo e na sua simultânea representação em forma de objeto”. (Dalbosco, 2007, p. 82)

O ser-aí é um Ser de possibilidades, é sempre um poder ser. Na obra *Ser e tempo* Heidegger descreve a vida cotidiana do homem, considerada por ele como uma forma de existência que pode pender tanto para a inautenticidade quanto para a autenticidade. A inautenticidade refere-se ao distanciamento do homem de sua condição real, de como ele se ocupa do mundo e se desvincula de sua condição como um ser mortal, ao passo que a autenticidade apresenta-se, justamente, quando o homem pode conviver com sua condição como ser para a morte. O homem é um ser de possibilidades infinitas, as quais ele vai conduzindo de acordo com o seu viver, mas a morte é a única condição que lhe é dada como certa.

Outro conceito importante na obra é o da *angústia* (*Die Angst*), que se faz presente quando o homem passa a assumir em sua vida a projeção futura da morte. A angústia heideggeriana possibilita que o homem possa desprender-se do viver cotidiano e ir ao

encontro de sua totalidade. Outra questão que Heidegger apresenta é a idéia do tempo (*Die Zeit*), na medida em que encontra na temporalidade (*Zeitlichkeit*) uma dimensão fundamental da existência humana, pois o ser-aí tem como condição realizar-se em suas possibilidades, como vir-a-ser. A vivência da temporalidade pode dar-se na inautenticidade, assim como na autenticidade. A autenticidade da temporalidade dá-se por meio da angústia, pela qual o homem passa a ter uma noção clara de passado, presente e projeção de futuro em meio a sua existência limitada. Por sua vez, a inautenticidade ocorre no distanciamento dele próprio, como se fosse o “deixar-se levar pelo destino”, o afogamento nas amarras do cotidiano e da pura objetividade da cultura ocidental.

Como afirmei anteriormente, o objetivo do primeiro capítulo consiste em analisar a gênese e o sentido do método utilizado por Heidegger e, por sua vez, a crítica à filosofia transcendental de Husserl. Em seguida, no segundo capítulo, procedo à análise de conceitos como ser-aí (*Dasein*) e cuidado (*Sorge*), considerados centrais para o desenrolar do terceiro e último capítulo, no qual trato de algumas indicações pedagógicas derivadas do método fenomenológico e dos conceitos de ser-aí e cuidado como sua estrutura ontológica. Proponho-me, portanto, estabelecer um diálogo entre a pedagogia e a filosofia tomando como referência esses dois conceitos centrais de *Ser e tempo*.

### 1.1 Herança Husserliana

O ponto de partida do pensamento de Heidegger, principal representante alemão da filosofia existencial (*Existenzphilosophie*), é o problema do sentido do ser. Para Heidegger, o homem está especialmente mediado por seu passado e numa constante caminhada para a morte, e sua relação com o mundo concretiza-se pela tensão entre a autenticidade e a inautenticidade. O homem deve tentar fugir de sua condição cotidiana para ir em busca do sentido autêntico de sua vida. O propósito de Heidegger, no fundo, é encontrar uma maneira de falar e pensar sobre o sentido do ser. Assim, “a repetição da pergunta sobre o ser é equivalente à tentativa de alcançar por si mesmo uma vez mais um novo filosofar, não afetado pelos atrelamentos e perspectivas habituais”. (FIGAL, 2005, p.37). Para tal intuito torna-se necessário também se desvincular de determinadas concepções husserlianas e apropriar-se de outras.

O importante aqui não é fazer uma análise aprofundada do pensamento de Husserl, mas apresentar elementos herdados e, por sua vez, criticados por Heidegger, buscando indicar os avanços e as diferenças deste em relação ao seu mestre. Husserl foi decisivo na vida

intelectual de Heidegger, influenciando-o na elaboração da obra *Ser e tempo*, principalmente no que diz respeito ao método fenomenológico.

Entretanto, apesar de ter sido discípulo de Husserl, Heidegger elaborou perspectivas filosóficas com o intuito de superar o pensamento de seu mestre, bem como os ideais neokantianos em voga na época. Embora existam muitas diferenças entre Husserl e os neokantianos no que se refere às críticas sobre o conhecimento científico, eles se assemelham na perspectiva da crítica ao psicologismo e, ao mesmo tempo, de defesa do conceito de filosofia e ciência elaborado por Kant. No primeiro volume de um dos mais importantes escritos de Husserl apresenta-se uma forte crítica ao psicologismo experimental da época, que consistia, segundo ele, em defender a idéia de reduzir toda a atividade do pensamento a um fator psíquico. Esta postura é, para Husserl, propriamente uma postura positivista característica da sociedade moderna, pois o pensamento era reduzido ao psiquismo e seu estudo, a um fato empírico. Segundo Paisana, o psicologismo, “identificando leis psicológicas e leis lógicas, [...] pretende fundá-las a partir do estudo dos fatos psíquicos, generalizando posteriormente de modo indutivo”. (1992, p. 35).

Essas críticas feitas por Husserl e pelos neokantianos ao psicologismo da época tinham a pretensão de, no fundo, recuperar a idéia do sujeito lógico-transcendental no sentido kantiano, pois, para Kant, o sujeito que constitui o mundo através de experiências não é um sujeito empírico formado por faculdades mentais, mas um sujeito que possui estruturas *a priori*, constituídas, do lado do entendimento (*Verstand*), pelos conceitos puros (*Die reinen Begriffe*) e, do lado da sensibilidade (*Sinnlichkeit*), pela intuição pura do espaço (*Raum*) e do tempo (*Zeit*).

Entretanto, Heidegger percebe um cunho exagerado de abstração na postura assumida tanto por Husserl como pelos neokantianos. Para Heidegger, esta postura se apresenta com a idéia de um ser humano puro e independente das condições históricas de vida. As estruturas *a priori* constitutivas do sujeito transcendental são, segundo a crítica heideggeriana desse período, isentas de temporalidade; por isso, não conseguem apanhar a historicidade e a concretude da vida humana. Isso torna Husserl e os neokantianos integrantes de uma filosofia da pura consciência.

O ponto central em Husserl é a noção de intuição. A posição de Heidegger em *Ser e tempo*, segundo Paisana,

conduz a suprimir a distinção husseliana entre a intuição sensível e intuição categorial e, em última análise, a negar a própria separação entre

sensibilidade e entendimento, como faculdades autônomas [...]. Ora, se a afirmação de que a intuição categorial reenvia necessariamente para o sensível – é dado ao entendimento o que é a determinar por ele – é perfeitamente aceitável em termos husserlianos, a afirmação complementar, segundo a qual a objetividade enquanto dada pelos sentidos é determinada pelo entendimento, é absolutamente incompatível com a tese de Husserl. Na verdade, ela consiste em suprimir a autonomia objetivamente da sensibilidade, ou seja, ignorar pura e simplesmente a intuição sensível, o que, é uma das pedras angulares da sistematização apresentada pelas *Investigações Lógicas*. (1992, p.118).

Para melhor elucidar essas idéias é necessário esclarecer a herança husserliana do pensamento de Heidegger e, por conseguinte, sua ruptura com o mestre. É importante perceber que a filosofia de Husserl apresenta-se em diversas fases de evolução, no entanto as tendências e concepções que formam essas faces unem-se na palavra de ordem do movimento fenomenológico: “As coisas em si mesmas” (*Zu den Sachen selbst*). Aí se encontra um ponto no qual Heidegger simpatizava com Husserl, cuja intenção era elaborar uma fenomenologia transcendental para chegar a uma filosofia como ciência rigorosa. Essa transcendentalidade da consciência, por outro lado, é o ponto do questionamento heideggeriano. Cabe aqui a seguinte questão: O que teria motivado a ruptura de Heidegger com Husserl?

Heidegger insistia, nas *Investigações lógicas*, na idéia de que a fenomenologia dos atos da consciência foi originariamente pensada por Aristóteles e por todo o pensamento grego, como *aletheia*, como desvelamento, que se apresenta como o mostrar-se do fenômeno. Esse “mostrar-se do fenômeno” e a idéia de “coisa em si mesmo” giram em torno do núcleo central da influência husserliana sobre Heidegger. A idéia provinda de Aristóteles e o método fenomenológico de Husserl instauraram um novo horizonte em Heidegger, como Stein resume:

Se a fenomenologia deve determinar o método característico da filosofia como o mostrar “das coisas em si mesmas” e se a pergunta -guia da filosofia permanece, desde a antiguidade e pelas formas mais diversas, a pergunta pelo ser, então o ser deveria permanecer a primeira e última “coisa em si mesma”. (2001, p. 146 – grifo do autor).

Dessa forma, o ser é compreendido por Heidegger como velamento e desvelamento, pois é “a coisa em si mesma”. A tarefa da filosofia de Heidegger será, pois, captar o ser como velamento e desvelamento por meio do método fenomenológico esboçado em *Ser e tempo*. O ser está intimamente ligado ao tempo e, para determinar essa ligação, é preciso partir do ente que é o ser-aí. Partindo da faticidade do ser-aí, é possível determinar o ser como tempo. Para

Heidegger, o interrogar pelo ser no tempo partindo da temporalidade do ser-aí significa movimentar-se na finitude, compreender a questão do ser fora do contexto tradicional da metafísica<sup>2</sup>. Portanto, Heidegger rompe com Husserl na medida em que este permanece mergulhado no pensamento ontoteológico da tradição metafísica.

Para melhor perceber a ruptura de Heidegger com Husserl é necessário levar em conta a idéia de faticidade da vida (*Faktizität des Leben*) ou mundo da vida (*Lebenswelt*). Para Heidegger o ser-no-mundo, a faticidade da vida, o mundo da vida, é o ponto de partida para a interrogação da crítica à fenomenologia transcendental de Husserl, no qual o mundo da vida é reduzido e superado pela fenomenologia transcendental. O mundo da vida não se reduz somente a um lugar ao qual o ser humano está jogado, mas, necessariamente, é um fator decisivo para pensarmos, a partir de Heidegger, em questões pedagógicas. Além disso, é com base nessa idéia de mundo da vida como ponto de partida que Heidegger encontra a fórmula inovadora para criticar seu mestre. O conceito de mundo da vida contempla a totalidade da vida da qual fazem parte os horizontes interno e externo; não se trata de uma dicotomia alicerçada na cotidianidade, mas de uma nova forma de se pensar o ser.

Em *Ser e tempo* Heidegger tem como uma das colunas de sustentação a idéia de ser-no-mundo, a qual fundamenta a crítica à insuficiência ontológica da redução transcendental de Husserl. Assim, pode-se afirmar que *Ser e tempo* se ocupa diretamente da analítica do ser-no-mundo (mundo da vida), visto que o homem é um ser que faz parte da faticidade. Heidegger toma a faticidade como núcleo constitutivo do ser-aí (*Dasein*), concebendo-a com sua existência do *Dasein*. A faticidade é o pano fundo da estrutura constitutiva do *Dasein*, que possibilita a Heidegger chegar à finitude como núcleo constitutivo do *Dasein* (à sua temporalidade e historicidade). De outra parte, é esse aspecto que também está na base da angústia e do cuidado; portanto, é considerada aqui como o ponto de partida para a dimensão pedagógica que será esboçada na parte final deste trabalho. Dessa maneira, a fenomenologia não é, simplesmente, um instrumento de redução à subjetividade (Husserl) nem uma forma de objetificar tudo.

O problema da fenomenologia transcendental, segundo Heidegger, é que, à medida que procura pensar tudo como presença, elimina toda dimensão fática, assumindo o mundo da vida como ego transcendental.

Na obra *Ser e tempo* Heidegger concebe o *Dasein* como o ponto de partida para desconstruir a idéia de abstração pura atribuída ao conceito de homem pela filosofia da

---

<sup>2</sup> Este ponto será mais bem examinado na terceira parte do trabalho, pois é interessante para se pensar a relação entre filosofia e pedagogia de forma inovadora.

consciência, ou, ainda, pela metafísica transcendental. Esta postura assumida por Heidegger implica uma dupla perspectiva, na medida em que não significa, por um lado, um caráter puramente *a priori*, nem, por outro, um caráter puramente empírico do mundo. Significa, pois, um *Dasein* que carrega consigo uma dupla tensão entre a historicidade e a transcendentalidade humana. Dalbosco afirma que o que fascina Heidegger no conceito de existência humana é

a possibilidade de recusa da definição do homem a partir de um fundamento lógico na consciência ou em termos de categorias abstratas universalmente aplicáveis. Ou seja, a exigência de se compreender a vida como totalidade auxilia Heidegger a ver o aspecto insatisfatório do procedimento objetivista dado à consciência pelas diferentes posturas intelectuais da época, na medida em que procuravam conhecê-la completamente tendo como recurso último um conceito determinado de ciência. Sendo assim, o conceito de vida e com ele o de existência abre ampla possibilidade de tratar de todas aquelas manifestações e problemas que não se encaixam no estatuto lógico-transcendental do sujeito pensante, exigindo a remissão do conceito de homem de volta à sua existencialidade e historicidade. (2007, p. 38-39).

Embora Heidegger critique a postura puramente abstrata assumida por Husserl, não podemos negar a influência deste no desenvolvimento do método fenomenológico-hermenêutico heideggeriano. O que o diferenciaria de Husserl, posteriormente, seria o fato de que este concebe a fenomenologia como estudo da intencionalidade da consciência. Isso significa que há, segundo Husserl, uma diferença entre fenômeno e fenomenologia, e o que faz a intermediação entre essa diferença é a intencionalidade da consciência. Portanto, para Husserl, sem consciência não há fenomenologia. Por sua vez, Heidegger acredita que a fenomenologia é o próprio fenômeno, e é por causa da fenomenologia do fenômeno que há consciência e intencionalidade. O *Dasein*, como modo de ser do homem, não é intermediário entre fenômeno e fenomenologia, mas é o lugar no qual o fenômeno mostra que já é a fenomenologia.

Dessa forma, podemos afirmar que Husserl contribuiu com Heidegger na formulação de seu método fenomenológico-hermenêutico por ter tratado dos conceitos de intencionalidade e consciência. No entanto, discorda de Husserl no sentido de tomar a consciência como ponto de partida para conhecer o real, ou seja, compreende o ser humano como manifestação abstrata da consciência. Heidegger passa a inaugurar um novo modelo de pensar o ser humano, começando a compreendê-lo não mais como uma manifestação abstrata, mas em seu modo prático de ser-no-mundo, ou seja, em sua totalidade existencial.

O importante até aqui é perceber a idéia husseliana de ir “às coisas mesmas” incorporada por Heidegger (exposta até então) e, por conseguinte, perceber como ponto

central da crítica de Heidegger a Husserl a rejeição do caráter transcendental da consciência. Para melhor aprofundar essas idéias torna-se necessário citar breves passagens de Heidegger citadas por Stein, nas quais o próprio Heidegger avalia a influência e as devidas críticas ao pensamento de Husserl. Heidegger enfatizou em 1963:

A repetida abordagem das Investigações Lógicas não me satisfaz, porque não consegue superar uma dificuldade básica, referente ao problema de como se deve realizar os modos de proceder do pensamento chamado fenomenologia. O inquietante dessa interrogação brotava da ambigüidade que, à primeira vista, se apresentava na obra de Husserl. O primeiro volume, que apareceu em 1900, traz a refutação do psicologismo na lógica, demonstrando que a doutrina do pensamento e conhecimento não se deixa fundamentar na psicologia. Opondo-se a isso o segundo volume, aparecido no ano seguinte e três vezes maior, contém a descrição dos atos conscientes básicos para a edificação do conhecimento. Impunha-se, portanto, contudo, uma psicologia [...] Assim, recai, com sua descrição fenomenológica dos fenômenos conscientes, na posição do psicologismo, que precisamente refutada. Se, entretanto, tão grosseiro erro não podia ser atribuído à obra de Husserl, que seria então a descrição fenomenológica dos atos conscientes? (apud STEIN, 2001, p.137).

Heidegger enfatizou também que em 1913 Husserl trouxera uma resposta com a publicação das *Idéias para uma fenomenologia pura e filosofia fenomenológica*:

A fenomenologia pura é a ciência básica da filosofia por ela caracterizada. Pura significa fenomenologia transcendental. Enquanto transcendental, porém, é tomado, como ponto de partida, a subjetividade do sujeito que conhece, a ge e valora. Ambas as expressões, subjetividade e objetividade, indicam que a fenomenologia consciente e decididamente inserida na tradição filosófica moderna. Isso, no entanto, de tal modo que a subjetividade transcendental alcançava uma determinação mais originária e universal, através da fenomenologia. A fenomenologia reteve, como sua esfera temática, as vivências da consciência, mas agora, na exploração da estrutura dos atos da vivência, projetada e garantida sistematicamente, unida a exploração dos objetos vivenciados nos atos, sob o ponto de vista de sua objetividade. (HEIDEGGER apud STEIN, 2001, p.138).

Enquanto Husserl dissipava sua neutralidade com a determinação transcendental dividia seus seguidores, a palavra de ordem do movimento fenomenológico concentra-se na idéia de ir “às coisas em si mesmas”. Des sa forma, cada ente tem seu próprio modo de se revelar ao investigador. Ademais, podemos perceber que a própria fenomenologia de Husserl se apresenta em fases, as quais estão em constante evolução.

A preocupação de Heidegger estava no retorno às *Investigações lógicas*, e é nesta passagem que se apresenta o núcleo da influência husseliana:

Quando, em 1919, eu mesmo ensinado-aprendendo, na proximidade de Husserl, exercitava o ver fenomenológico e, ao mesmo tempo, experimentava, no seminário, uma nova compreensão de Aristóteles [...] A distinção nela elaborada entre intuição sensível e intuição categorial revelava-me seu alcance para a determinação do múltiplo significado do ente [...] Conduzido mais por um pressentimento do que guiado por uma compreensão fundamentada, experimentei nela o seguinte: o que se realiza para a fenomenologia dos atos conscientes, como o automostrar-se dos fenômenos, é mais originariamente pensado por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos como *aletheia*, como desvelamento, do que se apresenta, seu desocultamento, seu mostrar-se. O que as Investigações fenomenológicas descobriram de novo como a atitude básica do pensamento grego e talvez mesmo da filosofia enquanto tal. Quanto mais isso se clarificava tanto mais insistentemente retornava a pergunta: a partir de onde e como se determina o que, segundo o princípio da fenomenologia, deve ser experimentado como “a coisa em si mesma”? É isto a consciência com sua objetividade ou é isto o ser do ente em seu desvelamento e velamento? (HEIDEGGER apud STEIN, 2001, p.145).

Percebemos nessa passagem a participação de Heidegger nas experiências de Husserl. Essas influências, em se tratando da fenomenologia, proporcionaram a Heidegger novas perspectivas para a interrogação do ser. Dessa forma, podemos reafirmar a tese de que a descoberta da faticidade cumpre um duplo aspecto: por um lado, constitui-se em crítica à filosofia transcendental da consciência de Husserl; por outro, é aspecto inovador do pensamento de Heidegger.

Com base nessas considerações iniciais, acreditamos ser necessário, para melhor esclarecer as teses que serão desenvolvidas ao longo do texto, fazer algumas considerações preliminares sobre alguns conceitos, como método, fenomenologia e hermenêutica, os quais desempenharão papel importante posteriormente no esclarecimento da analítica existencial do ser-aí e na própria análise dos desdobramentos pedagógicos a serem extraídos, na parte final do trabalho, dos conceitos de ser-aí e de cuidado.

## **1.2 Breves considerações sobre o conceito de método**

O conceito de método a ser desenvolvido neste contexto não se refere, definitivamente, a um conjunto de técnicas muitas vezes utilizadas em procedimentos pedagógicos para investigar determinado objeto de estudo. Um conceito provisório pode se pautar no seu sentido etimológico, *methodos*, ou seja, um caminho para a busca da verdade. Pode-se dizer que a finalidade da busca aqui desenvolvida é a própria dimensão formativo-pedagógica.

As ciências experimentais modernas e o positivismo atribuem ao conceito de método um peso instrumental. Em meio à influência dessas correntes, o conceito de método passa a ser caracterizado como um elemento de observação e análise de fatos e objetos empíricos. Método é um procedimento de conotação instrumental, e é este significado, sobretudo influenciado pelo behaviorismo contemporâneo, que ganha amplo espaço no campo do pensamento pedagógico, sustentando todas as tendências tecnicistas que a pedagogia brasileira passa a assumir a partir da década de 1970. Em sentido heideggeriano, poderíamos afirmar que é justamente nesse ponto que a objetificação do pensamento pedagógico alcança seu auge. Por isso, a reconstrução de alguns aspectos da visão fenomenológico-hermenêutica de método também deve nos servir para fins eminentemente pedagógicos, a saber, abrir frestas conceituais para a desconstrução da objetificação behaviorista do método pedagógico.

As pesquisas empíricas tendem a reduzir o conceito de método a questões técnicas; dessa forma, transformam e influenciam a metodologia da pesquisa em educação num procedimento de verificação puramente instrumental e objetivista. Esta postura ocasiona um distanciamento muito grande daquilo que se pode almejar numa pesquisa no campo educacional, pois renuncia à postura problematizadora da filosofia, que pode auxiliar decididamente, entre outros aspectos, na escolha do problema e do referencial teórico da investigação. A filosofia, por sua vez, tem importante papel de problematização e contribui para evitar a postura dogmática presente no processo de pesquisa.

Heidegger concebe seu método como fenomenológico-hermenêutico, não o limitando, evidentemente, à descrição empírica dos objetos a serem investigados. Nossa preocupação de fundo consiste em analisar o conceito heideggeriano de método na perspectiva de que possa oferecer subsídios para se tratar de problemas formativos e educacionais da vida do ser humano. Como nos concentraremos nesta tarefa na última parte do trabalho o propósito agora é expor aspectos nucleares do método fenomenológico-hermenêutico assumido por Heidegger em *Ser e tempo* que são decisivos para o esclarecimento dos conceitos de ser-aí (*Dasein*) e de cuidado (*Sorge*). Assim, duas perguntas devem orientar nossa análise aqui: a) Que aspectos do método devem ser considerados para se compreender o *Dasein* e o cuidado? Em que sentido o conceito fenomenológico de fenômeno auxilia nesta tarefa?

A postura metodológica da fenomenologia-hermenêutica implica a construção do problema de pesquisa e seu princípio metodológico consiste em investigar o que está por trás daquilo que se apresenta ou que se mostra. Este princípio vai de encontro à idéia clássica de verdade, que, como adequação, consiste na representação do objeto conforme ele aparece. A

fenomenologia-hermenêutica inaugura um novo conceito de verdade, entendida como velamento/desvelamento, como afirma Dalbosco:

De agora em diante, toda produção de conhecimento com pretensões de verdade deve dar conta do aspecto que permanece encoberto naquilo que é dito. Por isso que a verdade não é um objeto a ser descrito ou a ser apropriado, mas um processo encoberto a ser desvelado. Visto sobre esta perspectiva, a postura hermenêutica heideggeriana não comporta o dogmatismo e nem uma pretensão de fundamentação última e definitiva do conhecimento humano. (2007a, p. 50).

Nesse sentido, tanto o problema como a justificação são resultados de uma constante construção provisória, ou, ainda, a verdade é validade até que outra verdade que refute a anterior. Desse modo, a fenomenologia-hermenêutica oferece uma conceitualização do real que tem por base a distinção entre o nível ôntico e o ontológico.

Se, para Heidegger, o ser humano é *Dasein*, trata-se, pois, de uma dupla perspectiva: o nível ôntico, que compreende a manifestação concreta do dia-a-dia do ser humano, e o nível ontológico, entendido como aquelas condições que pressupõem o empírico e que o tornam possíveis. Essa diferença pode conduzir a pensar numa certa correspondência entre a postura de Kant e a de Heidegger ao tratar das condições de possibilidade. No entanto, essa diferença precisa estar clara no sentido de que, em Heidegger, trata-se das condições de possibilidade de investigar o ser humano enquanto *Dasein*, ao passo que em Kant a pretensão é investigar as condições de possibilidade do sujeito transcendental. Aí está a grande inovação heideggeriana, pois ele inaugura uma analítica existencial que constitui a estrutura do *Dasein* enquanto uma consonância entre compreensão e mundo. Essa compreensão está profundamente vinculada com e brota do próprio modo do *Dasein* ser no mundo.

Enfim, o método tem por objetivo revelar as estruturas existenciais que envolvem a vida humana e que se encontram encobertas pelo modo prático e familiar de vida. Dito de outra forma, o ser humano, enquanto ser-no-mundo, é abertura e fechamento; é ser humano enquanto *Dasein* e, por isso, é o único ser que pode ir além da mundaneidade, rompendo, assim, com a decadência e o falatório. Dessa forma, o método é a condição de possibilidade do ser humano para estabelecer uma relação com o mundo, a qual se dá no processo de revelar aquilo que está encoberto.

Para melhor esclarecer a reflexão sobre o método torna-se necessário ressaltar uma breve análise que dê conta do caráter ambivalente da *aletheia*. Em *Ser e tempo* Heidegger determina o sentido do ser-aí à temporalidade, pois é a partir do ser-aí como ente que se torna compreensível o ser. Além disso, é a analítica do ser-aí que visa ao pensamento do ser. Dessa

forma, toda a análise da circularidade da compreensão ontológica brota da circularidade do ser-aí, e é pela superação de uma ontologia objetiva, de uma ontologia da coisa, que acontece a possibilidade de evolução. Segundo Heidegger, a ontologia tradicional tem seu fundamento na substância ou na subjetividade; por isso, vai em busca de uma ontologia que vá além da ontologia tradicional. Poderíamos dizer, assim, que Heidegger desenvolve o modo de ser do ser como verdade, a qual assume uma dimensão radical como abertura do ser-aí, como revelação, ser-no-mundo, preocupação, temporalidade e *aletheia*.

Esse tema prepara a discussão em torno da *aletheia* e da sua estrutura ambivalente de velamento e desvelamento. A preferência de Heidegger por este termo grego explica-se pela dupla dimensão: velamento e desvelamento. Nesses termos, ao falar do acontecer fenomenológico quer dizer que se trata daquilo que constitui o ser, pois o acontecer fenomenológico do ser é um fenômeno exclusivo do ser enquanto velamento e desvelamento. Isso é o que Heidegger pensa em relação ao processo (velamento e desvelamento) pela *aletheia*. A mediação da *aletheia* é analisada em sua ambivalência e, dessa forma, auxilia na compreensão do problema da negatividade e da finitude na filosofia de Heidegger. Stein enfatiza:

Enquanto *Aletheia* ela sempre mantém em si mesma uma indicação para o velamento, donde emerge o que se mostra, o que está não-velado, o desvelado. O reverso de *a-letheia* é o não-desvelamento. Na palavra *a-letheia* se insere, a partir da interpretação heideggeriana, o problema da negatividade e finitude. Pelo fato do filósofo pensar o ser como *a-letheia*, introduzir-se na sua idéia de ser o movimento da negatividade e finitude. (2001, p.121).

A finitude e a negatividade, nesse movimento ontológico do ser, como velamento e desvelamento, permanecem numa luta constante entre o desvelar-se e o velar-se. Essa luta originária é o verdadeiro objeto da fenomenologia e, por sua vez, a luta entre velamento e desvelamento não se decide: nem a favor do ser, nem a favor do tempo. Aí reside a ontologia da finitude de Heidegger, razão por que “a fenomenologia permanece prisioneira da *a-letheia* em sua ambivalência”. (STEIN, 2001, p.129). Assim, ser e tempo, ser e pensar, ser e homem sustentam mutuamente sua finitude e a diferença ontológica numa relação de circularidade.

### 1.3 Conceito preliminar de fenomenologia

A pretensão inicial de Heidegger consiste em apresentar um conceito de ontologia que não coincide com o conceito tradicional. Heidegger anuncia a possibilidade de uma ontologia das necessidades objetivas como ponto de partida: trata-se da “coisa em si”. A guia de análise heideggeriana é a pergunta pelo sentido do ser; por isso, torna-se necessário um método fenomenológico de análise. A fenomenologia é o método que dá acesso não ao fenômeno no sentido vulgar, mas ao fenômeno no sentido fenomenológico. Dessa forma esboça Stein:

A fenomenologia tomou como tarefa, como seu objeto temático, aquilo que reclama, em sentido privilegiado e em virtude de seu conteúdo inalienável, ser fenômeno. O ser não é fenômeno. A fenomenologia procurará transformá-lo em fenômeno no sentido fenomenológico, com aquilo que se oculta no que se manifesta e, contudo, constitui o fundamento e sentido de tudo o que se manifesta. O método deve adequar-se, portanto, ao modo de manifestação do ser, deve ser o caminho para recolocar a questão do sentido do ser. (2001, p.169).

O conceito de fenomenologia visa ao ser enquanto aquilo que se manifesta, que revela, e a fenomenologia, como um mostrar-se do ser, é transcendental. Conhecimento transcendental é, segundo Heidegger, aquele que parte do ser-aí; logo, partindo do ser-aí é considerado uma hermenêutica. Portanto, fenomenologia-hermenêutica do ser-aí, em suas estruturas e temporalidade, visa a uma abertura para a questão do sentido do ser.

Para melhor elucidar a discussão é importante nos debruçarmos sobre uma análise preliminar do conceito de fenomenologia exposta no parágrafo § 7 de *Ser e tempo*. *Grosso modo*, a fenomenologia emerge em Heidegger com o intuito de questionar o modo tradicional de serem pensadas e conhecidas as coisas: a postura que fundamenta a técnica moderna. Ao fazer esse questionamento, Heidegger passa a reformular o entendimento a respeito das coisas mais básicas, tais como a compreensão de homem e de mundo.

O sentido etimológico de fenomenologia pode ser entendido, inicialmente, como um “mostrar-se” do fenômeno; é método que consiste em fazer ver o que o fenômeno é em si mesmo e no seu ser. Dessa forma, fenomenologia diz respeito a método, que, por sua vez, expressa os fenômenos como o são. Heidegger enfatiza:

Quanto maior a autenticidade de um conceito de método e quanto mais abrangente determinar o movimento dos princípios de uma ciência, tanto maior a originalidade em que se radica numa discussão com as coisas em si mesmas e tanto mais se afastará do que chamamos de artifício técnico, tão numerosos em disciplinas teóricas. (2005a, p. 57).

Tratando da palavra “fenomenologia”, Heidegger é suficientemente claro ao formular a expressão “As coisas em si mesmas!” (*Zu den Sachen selbst*). O conceito de fenomenologia é composto por duas palavras: *fenômeno e logos*. O conceito de fenômeno é compreendido como “o que se revela o que se mostra em si mesmo. Os fenômenos constituem, pois, “a totalidade do que está à luz do dia ou se pode pôr a luz, o que os gregos identificam, simplesmente como entes”. (HEIDEGGER, 2005a, p. 58).

O ente é, portanto, um fenômeno no sentido de que se mostra, se apresenta e, mostrando-se, toma o “aspecto de” ou é “como se fosse”. O ente pode enganar em relação àquilo que é em si e mostrar-se como aquilo que não é; e este mostrar-se como qualquer coisa não é uma pretensão própria do fenômeno. Em outros termos, é a aparência do fenômeno que é, pois, um aspecto negativo. O fenômeno é aparência e o ser mostra-se nessa aparência que é o ente. Pode-se dizer que o método fenomenológico possibilita a ascensão do ser a partir do ente, mantendo, porém, a distinção entre ambos.

O termo *logos* tem sua fonte de origem nos gregos Platão e Aristóteles e é constituído de uma pluralidade de sentidos: razão, juízo, conceito, definição, fundamento. Todavia, em síntese, essas definições correspondem a um significado primeiro, que é a “palavra”; dito de outro modo, significa manifestar aquilo que a palavra fala, isto é, o discurso. Heidegger afirma que o discurso autêntico “é aquele que retira o que diz daquilo sobre que discorre de tal maneira que, em seu discurso, a comunicação discursiva revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre o que discorre”. (2005a, p. 63).

E é a partir do “fazer-ver” que se determina o discurso falso do verdadeiro: o ser verdadeiro é aquilo que se expõe à luz, que pode ser visto e também dito; o verdadeiro é desvelamento. Assim, Heidegger distancia-se da filosofia transcendental da consciência, pois verdadeiro não é representação, mas a apresentação das coisas. Esta é, pois, a verdade que fundamenta o Ser na obra *Ser e tempo*.

A análise dos dois termos permite a Heidegger definir fenomenologia como o “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”. (2005a, p. 65). Essa passagem permite demonstrar um retorno às coisas mesmas, como um fazer ver o que está escondido, como é o caso do ser do ente:

O que se mantém velado ou volta novamente a encobrir-se ou ainda só se mostra desfigurado não é este ou aquele ente, mas o ser dos entes. O ser pode-se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e de seu sentido se ausentam. O que, portanto, num sentido privilegiado e em seu conteúdo mais próprio, exige tornar-se fenômeno é o que a fenomenologia tomou para objeto de seu tema. (HEIDEGGER, 2005a, p. 66).

Na passagem transcrita percebemos fortemente a crítica de Heidegger ao esquecimento do ser pela ontologia tradicional. Para ele, o ser é aquilo por detrás do qual não há mais nada, o que não o impede de ficar nas sombras, razão da grande dificuldade de percebê-lo. Com base nessa situação, Heidegger lança a hipótese de que o ser pode estar de tal modo encoberto pelo ente, ocultado por ele, que a ontologia o esqueceu até hoje e acabou por não mais se perguntar sobre o ser. A tal esquecimento se refere Heidegger ao tratar da metafísica tradicional.

Na concepção de Heidegger, a ontologia não deve se preocupar com o ser puro e abstrato, representado pela redução do ser a um ente (enticização do sentido do ser), mas com o próprio sentido do ser-no-mundo, cujo ponto de partida é constituído pelo próprio *Dasein*. Nesse contexto, a ontologia passa a assumir uma postura fenomenológica. Ontologia e fenomenologia

não são duas disciplinas diferentes, que, entre outras, pertencem à filosofia. Estas duas expressões caracterizam a própria filosofia, segundo seu objeto e seu método. A filosofia é ontologia fenomenológica universal que parte da hermenêutica do ser-aí; esta, enquanto analítica existencial, dá o fio condutor de toda problemática filosófica, fundamentando-a sobre a existência, de onde brota toda a problemática e sobre a qual ela repercute. (STEIN, 1983, p.87).

Heidegger propõe, portanto, uma ontologia na qual o ser está presente no próprio ente. Obviamente, nesses termos, o ser não é um ente. Esse foi o grande erro, segundo Heidegger, da metafísica tradicional. Para ele, a filosofia tem a ver com o ser e o sentido do ser nos próprios entes; o ser é sempre o ser de um ente. Contudo, entre todos os entes o homem é o único que se interroga sobre o ser, que se apercebe do seu ser, que se compreende como sendo por meio da consciência de sua finitude. A idéia de compreensão como aspecto constitutivo do ser humano estabelece a conexão filosófica entre *Dasein* e *Sein*, pois é condição de possibilidade para que o ser-aí conduza sua interrogação sobre o ser.

A compreensão era anteriormente entendida como uma espécie de inteligência teórica, a qual se tratava de uma percepção compreensiva de um contexto sensitivo.

Heidegger concebe este tipo de compreensão como secundária, entendendo que a compreensão ou maneira de entender está intimamente ligada ao modo prático de ver o mundo. Dessa forma, elabora, segundo Grondin, um ‘novo conceito de compreensão na explicação da fórmula *sich auf etwas verstehen* ‘entender-se sobre algo’, que indica menos um saber, do que uma habilidade ou poder” (1999, p.160), ou dito de outra forma, a compreensão de algo significa menos um modo de conhecimento do que um situar-se no mundo. Em tese, compreender um contexto é estar em condições de enfrentá-lo, de levá-lo a cabo, de poder começar algo com ele. Aqui pode estar alicerçada outra forte ligação com as perspectivas pedagógicas que serão desenvolvidas mais cuidadosamente na terceira parte.

Ao se tratar da questão do ser, Heidegger demonstra que a fenomenologia é um modo de compreender o mundo, pois compreende a verdade como algo provisório, mutável, ao passo que a metafísica clássica pressupõe a verdade como una e imutável (verdade absoluta). A fenomenologia orienta seu olhar para o fenômeno. Chama-se a atenção aqui para o rompimento com a postura epistemológica clássica baseada na relação sujeito e objeto. Desse modo, Heidegger passa a apresentar uma nova forma de conhecer o mundo, diferente do método tradicional de conhecimento. Conhecer o mundo significa, pois, conhecer a existencialidade do ser-aí; conhecer o ponto de partida pelo qual o ser-aí se encontra jogado e mergulhado em sua existencialidade.

Diante dessa situação Heidegger acredita que é com o método fenomenológico que se torna possível superar a postura tradicional para chegar ao ser do ente: uma ontologia que precisa ser hermenêutica, ou seja, fazer fenomenologia é fazer ontologia. Por isso, a tarefa da fenomenologia é, segundo ele, desenvolver uma ontologia fundamental, cujo tema central é a exposição dos existenciais analíticos que constituem o *Dasein*.

É significativo destacar a importância do conceito de *aletheia* na gênese da fenomenologia heideggeriana. Stein assinala:

A idéia de fenomenologia, como mostrar-se das coisas em si mesmas assim como a partir de si se mostram, está vinculada à interpretação heideggeriana de *aletheia*. Da *aletheia* advém, sobretudo, a dimensão ambivalente da fenomenologia enquanto ela deve desvelar aquilo que a partir de si sempre se oculta e vela nos entes. (2001, p.181).

Heidegger descobriu em seus estudos sobre os tratados de Aristóteles uma nova compreensão de *aletheia*, no sentido de desocultar, e a caracterização da verdade como desvelamento ao qual pertence todo o mostrar-se do ente. A *aletheia* e a fenomenologia perpassam todo o movimento fundamental do pensamento de Heidegger; a *aletheia* é a fonte

de inspiração da fenomenologia, mas esta é a via de acesso ao ser, que acontece como *aletheia*, como velamento e desvelamento.

#### 1.4 Breves considerações sobre o conceito de hermenêutica

Com o intuito de esclarecer ainda mais os conceitos que permeiam a discussão, este tópico tem o objetivo de analisar a origem etimológica da palavra “hermenêutica”, que é também de grande importância para os desdobramentos seguintes do texto. Apresentamos a seguir um breve relato do sentido etimológico do conceito de hermenêutica e seu desdobramento histórico.<sup>3</sup>

O sentido etimológico da palavra “hermenêutica” provém do verbo grego *ermeneúein*, que significa dizer, expor, interpretar, traduzir. Em linhas gerais, diz respeito a uma tradução compreensível de uma determinada linguagem, ou de um determinado texto para uma outra linguagem ou para um outro texto. Outro elemento ligado à etimologia da palavra é a figura de Hermes, que era um mensageiro dos deuses e exercia a função de mediador entre os discursos estranhos. Ele tinha o poder de interpretar e traduzir os discursos divinos, estranhos aos humanos, numa linguagem que se tornasse compreensível a eles. Os conceitos de interpretação e compreensão constituem a hermenêutica e adquirem sentido no contexto da manifestação lingüística do ser humano, concebida como fenômeno de encobrimento e fechamento. Sempre que a linguagem se manifesta, não se mostra inteiramente, pois mantém algo encoberto; daí a necessidade de desvelamento, de interpretação e compreensão. Este é, pois, o sentido da hermenêutica, que se torna importante à perspectiva existencial, segundo a qual o ser humano aspira por sentido e é, ao mesmo tempo, constituído de sentido. A hermenêutica surge nesse contexto com o intuito de revelar aquilo que está encoberto nas manifestações lingüísticas do próprio ser humano inserido no mundo.

A hermenêutica surgiu, inicialmente, de uma vertente teológica e religiosa; nasceu vinculada a problemas que dizem respeito à exegese bíblica, teoria interpretativa que diz respeito ao sentido do texto bíblico. O importante é perceber que nesse período histórico (Idade Média) a interpretação bíblica era avaliada e direcionada de acordo com a tradição e o poder da Igreja, ou seja, a validade da compreensão dos textos encaminhava-se de acordo com

---

<sup>3</sup> Para esta breve sistematização histórica tomamos por base passagens do texto de Dalbosco (2007, p. 31-35).

a doutrina e os dogmas estipulados pela própria Igreja. Não era uma interpretação como condição de possibilidade (Heidegger)<sup>4</sup>, mas como algo dado.

Martinho Lutero surge como uma figura que se volta contra os modelos dogmáticos de interpretação bíblica da Igreja, pois defende uma maior autonomia e liberdade de interpretação. Segundo ele, a validade dos textos deveria ser buscada no próprio texto, não na determinação da Igreja. Vale destacar que não só Lutero, mas vários outros estudiosos e cientistas colocaram-se contra a postura da Igreja, como, por exemplo, Galileu, que propôs uma nova visão de mundo com base nas leis dos corpos e do princípio da inércia, e Nicolau Copérnico, com o heliocentrismo. Assim, podemos sintetizar essas idéias dizendo que a hermenêutica teve sua origem marcada por problemas de interpretação bíblica: por um lado, seguindo a autoridade e os dogmas da Igreja; por outro, seguindo uma postura mais aberta de interpretação pautada por um viés de cunho científico. Mais tardiamente, aceitar-se-ia a tese de que a Bíblia fora escrita pela própria mão humana.

No século XIX, com Schleiermacher, a hermenêutica começou a alcançar um conceito mais ampliado. Este autor é considerado um dos primeiros modernos a tratar da pedagogia numa perspectiva hermenêutica e a dar uma fundamentação filosófica à hermenêutica, distanciando-se, em certo sentido, da raiz teológica. Para Schleiermacher, a hermenêutica está envolvida de um saber prático, portanto, não somente teórico, tanto no texto escrito quanto ao falado. Com isso, funda a dimensão prática da hermenêutica, chamando a atenção para o conceito de “vivência”, afirmando que toda compreensão surge a partir de uma vivência. Assim, podemos afirmar que Schleiermacher antecipou, de certa forma, a idéia de Heidegger em se tratar do *Dasein* como modo prático do homem ser-no-mundo.

Foi, entretanto, com Wilhelm Dilthey (1833-1911), outro filósofo alemão, que a hermenêutica assumiria o estatuto de método do conhecimento, o qual inovou em relação à hermenêutica ao fazer a distinção entre os métodos naturais e os históricos. Essa distinção diz respeito à diferença entre “explicação e compreensão”. Para ele, as ciências naturais buscam a “explicação” dos fenômenos naturais, ao passo que as ciências do espírito (históricas) procuram “compreender” o sentido das ações humanas. E é essa diferença que torna a hermenêutica uma ciência, segundo ele, mais adequada para tratar de questões sociais e humanas.

Para melhor elucidar o conceito de hermenêutica torna-se necessário reportá-lo à idéia de comunicação ou linguagem, pois, segundo Heidegger, a linguagem é a casa do ser. Mas o

---

<sup>4</sup> O sentido da hermenêutica heideggeriana está vinculado ao mundo da existência, não ao mundo do divino. Por isso, a interpretação e compreensão estão orientadas para o ser-no-mundo.

que a linguagem tem a ver com o ser e, por conseguinte, com a hermenêutica em Heidegger? Em *Ser e tempo* a hermenêutica põe a tônica na abertura do ser-aí; nas considerações heideggerianas o “aí” é o lugar onde o ser se manifesta. “A manifestação hermenêutica que o homem realiza do ser enquanto fenômeno é a própria mensagem que ele recebe do ser.” (STEIN, 2001, p.197). Se o ser-aí realiza um papel hermenêutico, é porque o ser faz com que ele se comunique, pois o que determina a vinculação do homem com o acontecer do ser como fenômeno é a própria linguagem. Para Heidegger, o ser somente acontece como fenômeno na linguagem; por isso, ela é a casa do ser.

A vinculação do homem com o acontecer do ser não se dá no sentido de relação, mas no sentido de que a palavra “vinculação” procura dizer que o homem é sua essência e que nele há a comunicação. O homem é colocado, segundo Heidegger, a serviço do ser para que este se manifeste como fenômeno. Nesses termos, o intuito de Heidegger é demonstrar, do ponto de vista hermenêutico, sua preocupação com o sentido do ser, a verdade do ser, a manifestação do ser, o ser como fenômeno (no sentido fenomenológico) acontecendo como velamento e desvelamento.

Para melhor entender a estrutura hermenêutica de Heidegger é importante levar em conta que somos jogados no mundo. Esse “ser lançado” e a historicidade do ser-aí são características da faticidade e fazem parte da pré-estrutura do compreender; por isso, a hermenêutica heideggeriana visa esclarecer essa pré-estrutura historicamente dada. E esse esclarecer é chamado de “interpretação”.

Na hermenêutica tradicional a interpretação era entendida como meio para a compreensão. Se um determinado texto não fosse entendido, era necessário recorrer a uma interpretação para produzir uma compreensão. Numa nova e desafiadora posição, contra a tradição, a hermenêutica existencial de Heidegger inverte essa relação teleológica, de tal modo que a interpretação passa a consistir na elaboração da compreensão. Dessa forma, a tarefa da interpretação deve ser de trazer à consciência a própria pré-estrutura da compreensão. Naturalmente, segundo Grondin,

existe um círculo entre a interpretação e a compreensão, isto é, aqui entre cada interpretação e as pré-concepções que a alimentam, mas esta circularidade pertence propriamente à ontológica ou imutável estrutura de cuidado, dessa forma, à pré-estrutura do ser-aí. (1999, p.166).

De acordo com Heidegger, o engajar-se nesse círculo é tarefa prioritária e constitui uma autêntica interpretação. Dessa maneira, dar-se-á uma interpretação que põe a caminho

um diálogo com as coisas e com o pensamento, pois a hermenêutica filosófica visa a “uma auto-interpretação da facticidade, ou seja, a uma interpretação da interpretação, para que o ser-aí possa tornar-se transparente para si mesmo. Nela deve ser manifestadas ao ser-aí as estruturas básicas do seu ser”. (GRONDIN, 1999, p.167).

Nesse sentido, a filosofia hermenêutica, oriunda da autopreocupação do *Dasein*, assume a função de interpretar o próprio ser-aí, além de contribuir para a desconstrução da tradição que oculta o questionamento sobre o ser. Em outros termos, a hermenêutica filosófica tem a tarefa de lembrar ao *Dasein* o caminho da autotransparência pré-delineado no existencial da interpretação.

### **1.5 Tarefa da fenomenologia-hermenêutica: análise da analítica existencial do ser-aí.**

A tarefa da analítica existencial em *Ser e Tempo* é procurar o sentido do ser esquecido pela metafísica clássica. O caminho a ser percorrido baseia-se no método fenomenológico, que tem como ponto de partida o próprio ser-aí (*Dasein*). A hermenêutica surge como algo que ultrapassa a característica de ser simplesmente um método, pois assume a postura de fundar a interpretação no hermenêutico, ou seja, de buscar as raízes ontológico-existenciais do próprio ser-aí. Considerando que a fenomenologia analisa o ser-aí como ponto de partida para compreender o ser, passa a se chamar de fenomenologia-hermenêutica. Sendo o ser-aí analisado em sua própria existencialidade, tem-se a expressão “analítica existencial”; por conseguinte, a fenomenologia-hermenêutica é analítica existencial. Em outros termos, a analítica existencial, ou fenomenologia-hermenêutica, tem a função de desvelar as estruturas que envolvem a existência do ser-aí. É a partir do ser-aí que se desvelará o horizonte temporal que é a idéia transcendental do ser. Ao se questionar o ser, se está questionando sobre *Ser e Tempo*. Paisana enfatiza:

O sentido metódico da fenomenologia é a interpretação. Fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica na significação originária da palavra, em que designa a tarefa da interpretação. O logos fenomenológico não encerra o ente ao nível ôntico, mas vai encarar todo o modo de ser ôntico como resposta à questão do sentido do ser. A fenomenologia enquanto hermenêutica surge como um questionar e um responder, só que a questão própria é aquela que interroga pelo sentido do ser do ente. (1992, p. 205-206).

A tarefa de Heidegger implica superar a idéia do “esquecimento do ser” pensado pela tradição. A metafísica sempre firmou, historicamente, seu pensamento no ente, esquecendo-

se, segundo Heidegger, de pensar o ser como possibilidade do ente e que está ligado à temporalidade. A análise da faticidade humana é o horizonte em que se coloca a própria questão do ser; o homem em sua faticidade é o *Dasein* enquanto ser-no-mundo.

Partindo da idéia de que a questão do ser apresenta-se como característica constitutiva do ser-aí (*Dasein*), Heidegger atribui à ontologia fundamental, entendida como analítica existencial, a análise de tal constituição. Com base nisso, começa a esclarecer o objetivo de sua tarefa:

O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta como o seu ser. Como um ente deste ser, a presença [ser-aí] se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. O ser é o que neste ente está sempre em jogo. (HEIDEGGER, 2005a, p. 77).

Essas linhas afirmam a idéia de que o ser pertence ao ente, pois o ser é “meu”. O ser não é independente do ente; sem o ser o *Dasein* não existiria, mas sem o *Dasein* não haveria como o ser se manifestar. Heidegger afirma, por isso, que a essência do ser-aí (*Dasein*) é sua existência. Desse modo, podem ser delimitadas duas teses que caracterizam o ser-aí: a) que é aquilo que existe; b) que, como manifestação do ser, existe enquanto um ser humano que possui uma individualidade, denotando o fato de que o ser é um ser *meu*.

Referentemente à primeira tese, a existência caracteriza o ente denominado *Dasein*, que é capaz de projetar o ser para fora de si próprio. Ser é poder ser o ente concreto no mundo e, além disso, é ser-com (*Mitsein*). A essência do ser-aí (*Dasein*) não significa, portanto, uma definição abstrata, estável e individualista. Referentemente à segunda tese, o *Dasein* pode falar do ser ao afirmar-se. O *Dasein* é autêntico na medida em que reconhece o seu ser como seu; é sua possibilidade e maneira de existir. O *Dasein* não é, no entanto, pura substância, nem pura subjetividade, mas é a condição de possibilidade de ser autêntico ou inautêntico. Podemos perceber aqui que o que determina o ser-aí é a possibilidade de ser ou não ser ele próprio; dessa forma, a analítica do *Dasein* edifica-se a partir da existência, ou seja, diz respeito ao ser.

A analítica existencial está centrada no *Dasein* e distingue-se de qualquer ciência do homem (antropologia, psicologia). Segundo Heidegger, as disciplinas que estudam o homem ignoram a distinção entre ser e ente. O ente é explicado por elas como seu objeto de análise e, por isso, é substancializado e coisificado. O *Dasein* é, pois, um ser que existe e que foi esquecido pela tradição. Para Heidegger:

As origens relevantes para a antropologia tradicional, a definição grega e o paradigma teológico atestam que, ao se determinar a essência deste ente “homem”, a questão do seu ser foi esquecida. Ao invés de questioná-lo, concebeu-se o ser do homem como “evidências”, no sentido de ser simplesmente dado junto às demais coisas criadas. Essas duas vertentes se entrelaçam na antropologia moderna com o ponto de partida metodológico da *res cogitans*, a consciência, o conjunto das vivências. (2005a, p. 86).

Tanto na ontologia antiga como na medieval o homem é considerado, segundo Heidegger, como um ente no esquecimento total de seu ser. Daí a necessidade de a analítica existencial partir do *Dasein* para esclarecer o problema do ser, porque o ser-aí está jogado no mundo. Nesses termos, o intuito é tornar o *Dasein* transparente a si próprio para que seu ser se torne autêntico a partir do mundo.

O mundo consiste num conjunto de significações que rodeiam o ser-aí; é essencialmente constituído do ser-aí; é o lugar em que os entes encontram significações o lugar em que se movimenta o ser-aí que dá sentido aos entes. Dessa forma, a significação é decisiva na constituição do mundo. Por isso, a mundanidade é o existencial do ser-aí, que não é apenas ser-no-mundo junto com os entes, mas é também ser-com. A constituição do mundo depende da ligação dos diversos seres-aí entre si.

A existencialidade do ser-aí acontece na faticidade, pois o ser-aí é ser-no-mundo. O ser-aí já nasce jogado na existência e, a partir daí, passa a articular seu projeto juntamente com um conjunto de significações. O estar jogado no mundo é faticidade, o projeto é a existência e a decaída faz parte da articulação. Dessa forma, o ser-aí jamais se torna livre de um projeto, porque é sempre tarefa.

Percebemos aqui a importância do projeto da analítica da existência, ou seja, desvelar as estruturas existenciais do ser-aí em busca do sentido do ser, ao contrário das estruturas categoriais e ontológicas da tradição metafísica.

## Cap II

### HERMENÊUTICA EXISTENCIAL:

Indivíduo, historicidade e sentido a partir da conexão originária entre ser-aí  
(*Dasein*) e cuidado (*Sorge*)

O objetivo deste capítulo é refletir sobre alguns alicerces conceituais que possam servir, posteriormente, à discussão de questões formativo-educacionais. É com base na articulação de alguns conceitos, como ser-aí, cuidado, angústia, decadência e falatório, que este texto se encaminha para uma reflexão sobre a existência humana. O seu embasamento conceitual está pautado na obra de Martin Heidegger *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*) e também em alguns comentadores. O objetivo não é avaliar todos os elementos que constituem esta obra, até porque seria um trabalho audacioso e não estaríamos fazendo *jus* à preocupação central à qual o texto se propõe. Por outro lado, levamos em conta a necessidade de beber desta fonte para estruturar possíveis caminhos de abordagem do âmbito educacional. Assim, além de ser uma análise filosófica, há preocupação em refletir sobre questões formativo-educacionais.

Disso decorrem as seguintes questões: O ser-aí (*Dasein*) abre caminho para uma nova antropologia? Qual a importância de serem discutidas perspectivas de mundo como a decadência (*Verfallen*) e o falatório (*Gerede*) para tratar de questões existenciais? Em que sentido a angústia (*Angst*) é condição de possibilidade de encontro com o *ser*? Por que há a necessidade de pensarmos o cuidado como um modo prático de ser-no-mundo? Como se articulam esses conceitos?

Para Heidegger o homem vive num mundo no qual foi jogado, é um ser jogado em meio às coisas. Ele está aí (*Da*), no entanto sofre influência das coisas ou do mundo que o cerca; pode ser submetido às coisas a tal ponto de ser absorvido por elas temporariamente. Nesse sentido, ele encobre aqueles condicionantes existenciais, ou seja, aquilo a que de fato se entrega na rotina superficial de vida cotidiana. O ser-aí (*Dasein*), para Heidegger, implica a idéia de

visualizar, compreender, escolher, aceder que são atitudes constitutivas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, daquele ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos [...]. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a capacidade de questionar, nós o designamos com o termo *pré-sença* [*Ser-aí*]. (2005a, p. 33).

A análise do ser-aí (*Dasein*) empreendida por Heidegger é o ponto de partida para tratar da problemática da vida humana. O ser-aí (*Dasein*) possui caráter existencial, é o ser-no-mundo. Existência é entendida aqui como condição de possibilidade, pois o homem é, segundo Heidegger, um ser jogado no mundo que caminha para a morte. Esse ser para o mundo enquanto disposição é, essencialmente, o *cuidado* (*Sorge*). Nesses termos Pasqua afirma:

O *Dasein* é sempre compreendido a partir de sua existência, isto é, a partir da possibilidade de ser ou não si mesmo. Existir é escolher esta ou aquela possibilidade de ser. [...] A questão da existência é, antes de mais, para o *Dasein*, um assunto ôntico de tipo existencial. (1993, p. 20-21).

A analítica existencial em *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*) tem o intuito de buscar o sentido do ser enquanto caminho, e o método fenomenológico-hermenêutico é o ponto de partida, ou, ainda, a interpretação do ser-aí (*Dasein*). Nesse sentido, a hermenêutica assume uma postura de resgate do ser no próprio homem, no ser-aí (*Dasein*). “A fenomenologia analisa o ser-aí (*Dasein*) que compreende o ser e, assim, se transforma em fenomenologia hermenêutica” (STEIN, 1966, p.46). Dito de outra forma, o ente busca compreender o ser. O ser-aí (*Dasein*) encontra-se na facticidade, razão por que se dá o nome de “analítica existencial”; assim, analítica existencial é fenomenologia-hermenêutica. Para isso utiliza-se o termo “hermenêutica existencial”.

A hermenêutica existencial tem por objetivo desvelar as estruturas do ser-aí (*Dasein*), e é a partir do ser-aí (*Dasein*) que se desvelará o horizonte da temporalidade como horizonte transcendental do ser. A hermenêutica existencial, ou também chamada de “analítica existencial”, busca o sentido do ser. É a partir desses termos que emerge a temática do indivíduo, da historicidade e do sentido, empregada como subtítulo deste segundo capítulo. É o indivíduo situado na historicidade que está sempre em constante busca pelo sentido que sustenta sua vida, e, por sua vez, a pergunta pelo ser será sempre uma pergunta pelo Ser e Tempo.

Heidegger volta-se criticamente contra a metafísica ocidental, denunciando o esquecimento da questão do ser. Toda a tradição sempre pensou no ente, porém esqueceu-se de que é o ser que possibilita o ente, que, por sua vez, se situa na temporalidade. “Heidegger põe a questão do sentido do ser num outro patamar e toma a estrutura existencial do *Dasein* (ser-aí) como ponto de partida para justificar este novo patamar.” (DALBOSCO, 2007, p.58).

*Dasein* é empregado por Heidegger em *Ser e Tempo (Sein und Zeit)* para tratar do ser humano. Este conceito traz à tona um sentido que é atribuído ao homem e que o diferencia dos outros seres, a saber, a possibilidade do existir enquanto ser inserido na historicidade.

A questão do ser é uma característica da estrutura que constitui o *Dasein* e a analítica existencial destina-se a elucidar essa estrutura. É a analítica existencial que prepara para uma ontologia. Heidegger começa por fixar a idéia de que

o ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez meu. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com o seu ser. Como um ente deste ser, a pré-sença [ser-aí] se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. O ser é o que neste ente está sempre em jogo. (2005a, p. 77).

As linhas transcritas mostram que o ser pertence ao ente, ou, ainda, que o ente é parte constituinte do ser. Assim, o ser não é independente do ente, razão por que a essência do ser-aí (*Dasein*) reside na existência. O ser-aí (*Dasein*) é existência, pois o que o caracteriza é a possibilidade de ser ou não ser ele próprio.

Ao se conceber o ser-aí (*Dasein*) como ser humano, Heidegger leva em conta a vivência e a existência, como também a possibilidade da autenticidade (propriedade) e a inautenticidade (impropriedade). Ele concebe essa ambivalência como fundamental para ressaltar a importância do resgate do sentido do ser. Neste sentido, o cuidado (*Sorge*) é o modo prático que contribui para esse resgate, não só num âmbito antropológico e social, mas também no pedagógico.

Do pensamento do ser-aí (*Dasein*) como ser humano podemos extrair duas perspectivas ou dimensões: a possibilidade da autenticidade (*Eigentlichkeit*) e a inautenticidade (*Uneigentlichkeit*). Essa dicotomia é fundamental para percebermos a importância de resgate do sentido do ser, pois o cuidado (*Sorge*), como modo prático do homem ser no mundo, também pode ser tomado - e esta é nossa hipótese - como referência para o resgate antropológico e político da educação. Aqui reside uma idéia básica: Por que o cuidado pode (deve) ser tomado como ponto de partida para o resgate antropológico e político da educação?

A existência é constitutiva da vida humana; logo, é impossível negar ou fugir deste fato. O ser humano é finito, é jogado no mundo e caminha para a morte. E é justamente nesse caminhar que o homem busca compreender o sentido de tudo aquilo que faz ou deixa de fazer

no período da vida. Essa busca pelo sentido assume duas posturas: a autêntica e a inautêntica. Dalbosco explica:

A existência do ser é entendida como possibilidade manifestada na idéia do poder-ser do *Dasein* tanto à autenticidade como a inautenticidade, cuja decadência e o falatório mostram seu modo inautêntico e a angústia e o cuidado sua autenticidade. Com o emprego destas categorias heideggerianas torna-se possível compreender a vida humana como constituída por uma tensão entre a decadência e o cuidado que a coloca diante de uma permanente escolha entre permanecer presa às amarras da vida cotidiana ou, deixando-se conduzir pela angústia, assumir o cuidado de si mesmo como modo mais adequado de encarar o problema da finitude e da existência. (2007, p.9).

O existir é a possibilidade de ruptura com a acomodação cotidiana, ou com o afogamento da vida humana na cotidianidade. A vivência na acomodação cotidiana remete o ser humano a se ocupar com objetos. A postura entendida por Heidegger como inautêntica caracteriza-se como aquela em que o ser humano se afoga na familiaridade do cotidiano. Nesta realidade, ele constrói os mais variados subterfúgios para fugir da idéia de que é um ser jogado no mundo e que caminha para a morte. Portanto, há uma fuga da busca por um sentido autêntico do ser.

Em oposição, a postura autêntica pode ser entendida como a possibilidade de ruptura com este mundo da familiaridade. A vida cotidiana designa a vida do ser humano pautado na ocupação com objetos ao mesmo tempo que a vida no âmbito existencial implica uma abertura para fora desse cotidiano. Essa abertura, como projeto, tem seu ponto de partida filosófico-pedagógico intimamente ligado à angústia (*Angst*) e encontra no cuidado (*Sorge*) o modo prático de ser exercida. É nesse sentido que Heidegger concebe o cuidado (*Sorge*) como modo prático de o homem ser no mundo. O homem engajado em sua familiaridade passa a encontrar na angústia (*Angst*) a possibilidade de enfrentamento com as situações que o cercam e assume o cuidado (*Sorge*) como modo prático. Assim, ele passa a existir, não somente a viver. Para melhor entender essas idéias é necessário esclarecer os conceitos de existência, vivência e angústia.

Angustiar-se é abrir-se para caminhar rumo a algo não descrito. A angústia (*Angst*) assume a perspectiva do mundo existencial, o qual não pode ser identificado simplesmente com o mundo das vivências, do cotidiano e da familiaridade com as coisas. A angústia (*Angst*) é disposição de abertura, é o que “alavanca” o ser humano ao modo prático do cuidado (*Sorge*). Heidegger afirma que “angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo

como mundo. A angústia (*Angst*) se angustia pelo próprio ser-no-mundo”. (2005a, p. 251). O cuidado (*Sorge*) é, nesse contexto, a compreensão da vida em sua totalidade.

A angústia (*Angst*), nesse sentido, causa uma abertura no homem e o conduz a refletir sobre o ser, e resulta da falta de base da existência humana. Ressalta Dalbosco:

A abertura como projeto tem seu ponto de partida pedagógico-filosófico na angústia e encontra no *cuidado* o modo mais apropriado de exercitá-la. Por isso que Heidegger diz que o cuidado é o modo prático do homem ser no mundo. Quando se deixa provocar pela angústia e assume o modo prático do *cuidado*, o ser humano passa a existir e não somente a viver. (2007, p. 59).

O cuidado (*Sorge*) é, para Heidegger, condição de possibilidade para se pensar a perspectiva da vida humana em suas relações pessoais e sociais. Cuidado é atitude, é um modo prático de ser-no-mundo, no que diz respeito à totalidade do ser humano. Desse modo, não é uma atitude fragmentada, isolada, mas integral, ou seja, o cuidado exige a ocupação da vida humana consigo mesma e com o outro numa integralidade, com a compreensão da temporalidade. Por sua vez, angústia (*Angst*) é o que permite o encontro com o ser, porque é a condição de possibilidade que impulsiona o homem a dar sentido ou significado a sua existência.

Ressaltamos a importância que esses conceitos têm para pensarmos o ser-aí heideggeriano, considerando suas implicações. No entanto, o importante aqui não é se perder em detalhes, mas pontuar os conceitos de acordo com nossos propósitos. Dalbosco argumenta:

Vivência e existência são esclarecidas pelo recurso a dois conceitos, ao conceito de propriedade (autenticidade) e impropriedade (inautenticidade). Enquanto a vivência se caracteriza por uma disposição que se mantém na impropriedade, a existência é um modo próprio de viver. Heidegger apóia-se nesta dinâmica constitutiva do ser humano entre autenticidade e inautenticidade para caracterizar filosoficamente suas possibilidades e seus modos de ser. (2007, p. 59).

O modo de ser do ser-aí (*Dasein*) é existencial; em linhas gerais, o ser-aí (*Dasein*) é o ser-no-mundo. Esse ser para o mundo enquanto disposição é, essencialmente, o cuidado (*Sorge*). Assim argumenta Heidegger:

O ser da presença se deve tornar visível em si mesmo como *cura*. Mais uma vez, deve-se tomar a expressão como um conceito ontológico de estrutura. Esta expressão nada tem a ver com as “penas”, “tristezas” ou “preocupações” da vida as quais, do ponto de vista ótico, podem ser

encontradas em qualquer pré-sença [Ser-aí]. Tudo isso, assim como a “jovialidade” e “despreocupação” só são onticamente possíveis porque, entendida ontologicamente, a pré-sença [Ser-aí] é cura [cuidado]. Pelo fato do ser-no-mundo pertencer ontologicamente à pré-sença [Ser-aí], o seu ser para com o mundo é, essencialmente, ocupação. (2005a, p. 93).

Heidegger quer chamar atenção para o fato de que a preocupação é o modo de ser do ser-aí (*Dasein*), o que quer dizer que não deve ser confundida com a tristeza, com as inquietações ou penas que a vida apresenta. O estar preocupado é, acima de tudo, o modo de o ser-aí (*Dasein*) se manifestar ou estar disposto no mundo.

O Ser-aí (*Dasein*) desde o início é um ser jogado no mundo e que está incumbido de “ter-que-ser”, não podendo evitar seu fim, a morte. O nascer e o morrer constituem uma dinamicidade na qual o ser humano está engendrado; logo, ele não pode fugir. É em meio a essa tensão que o ser humano encontra a possibilidade de dar sentido ao seu mundo, a sua historicidade. É nesse momento que emerge a questão sobre o sentido do ser e sobre qual é propriamente o sentido da vida. Não se opta por nascer e, ao mesmo tempo, não se está apto a morrer. Qual é o sentido desse percurso? Qual é a importância de atribuir sentido a essa certeza? A pergunta pelo sentido da existência humana, segundo Dalbosco,

diz respeito ao sentido que carrega a consciência da responsabilidade pelo *ter-que-ser*. É do fato do ser humano existir e da consciência deste fato que brota o sentido profundo de tudo aquilo que ele faz ou deixa de fazer. Isso significa dizer, então, que são as estruturas prévias de sentido que comandam os aspectos cognitivos e morais do ser humano. É por essa razão que a pergunta existencial é o subsolo do qual brotam as abordagens morais e epistemológicas e, neste sentido, a antropologia existencial deve preceder tanto a filosofia moral quanto a epistemologia. (2007a, p. 60).

Além do “ter-que-ser”, Heidegger considera como outra importante característica do ser-aí a idéia de compreensão, que é uma capacidade intrínseca ao ser humano e que se apresenta a ele como possibilidade, como poder-ser. Para Heidegger, é no compreender que o ser-aí se identifica como tal em sua temporalidade. “É no compreender que reside existencialmente o modo-de-ser do *Dasein*.” (DALBOSCO, 2007a, p. 61). É pela compreensão que o homem, acomodado na sua familiaridade, pode fazer imergir o sentido de sua existência. Mesmo que ele só vivesse em sua mundaneidade, não deixaria de ter a possibilidade de ser; no entanto, sua compreensão é a possibilidade autêntica de ser e constituir uma estrutura de sentido. Segundo Casanova:

A compreensão é um existencial do ser-aí. Ela não é uma categoria como

um traço genérico constante de um ente simplesmente dado, mas um dos elementos constitutivos de sua dinâmica de existência. Como um tal elemento, a compreensão desempenha um papel específico: ela sempre instaura a cada vez o espaço de realização do poder-ser que o ser-aí é. (2006, p. 15).

A compreensão aponta, portanto, para um núcleo específico da potencialidade humana: dela emerge o espaço de realização da possibilidade que o ser humano possui de ser o que ele é e de buscar ser o que ele ainda não é. Vista dessa perspectiva, a compreensão reúne o campo de possibilidades do ser humano. É, pois, com essas bases conceituais que Heidegger fundamenta sua preocupação de resgate de uma antropologia autenticamente humana.

Daí a importância de pensarmos o cuidado (*Sorge*). Se, por um lado, o ser humano é jogado no mundo, por outro existe a possibilidade de dar sentido a esta “jogada”, pois, ao deparar-se com a angústia (*Angst*), surge a possibilidade de abertura, na qual se evidencia a condição de exercer o modo prático do cuidado (*Sorge*).

Uma vez angustiado, o ser humano projeta-se na dimensão existencial do *cuidado* (*Sorge*), que se constitui da seguinte estrutura: facticidade, decadência e existência. Desse modo, Heidegger quer enfatizar a idéia de que o ser humano se compreende como um ser vivendo num presente que se originou de um passado, no qual não há possibilidades de escolha ou decisão por momento histórico de nascimento e que caminha em direção a um futuro, cuja única certeza é a morte. O cuidado (*Sorge*) significa, dessa forma, a compreensão da vida humana em sua totalidade e Heidegger o emprega com sentido ontológico-existencial:

Em sua essência, o ser-no-mundo é cura [cuidado, o qual] caracteriza não somente a existencialidade, separada da facticidade e de-cadência, como também abrange a unidade dessas determinações ontológicas. A cura [O cuidado] não indica, portanto, primordial ou exclusivamente, uma atitude isolada do eu consigo mesmo. A expressão ‘cura de si mesmo’, de acordo com a analogia de ocupação e preocupação, seria uma tautologia. A cura não pode significar uma atitude especial para consigo mesmo porque essa atitude já se caracteriza ontologicamente como preceder a si mesma. (2005a, p. 257).

Como podemos constatar até aqui, a forte tese heideggeriana é de que o ser humano existe enquanto possibilidade. A possibilidade envolve o ser-aí que se compreende, pois é a partir disso que se projeta à existência. O compreender instaura a visão do ser-aí, seu horizonte; a compreensão se instaura no mundo. No projeto da compreensão são dadas ou tiradas determinadas possibilidades pela condição do estar jogado, pois o ser-aí, em seu

existir, pode exercer uma vida tanto autêntica (propriedade) como inautêntica (impropriedade), sempre seguindo uma dinâmica de tensão entre o encobrimento e o desvelamento.

A vivência cotidiana encontra-se afogada na familiaridade e tranqüilidade, entendida por Heidegger como uma postura inautêntica, a qual se movimenta na dimensão do falatório (*Gerede*) e da decadência (*Verfallen*). Essa postura da familiaridade significa as determinações e amarras do cotidiano. O ser humano, nesse sentido, mostra-se fechado, pois age somente de acordo com as determinações impostas pelo meio. Daí derivam, então, as mais diversas conseqüências patológicas e sociais, que assustam o ser humano. No entanto, esse “assustar-se” não é o que Heidegger chama de angústia (*Angst*).

A angústia (*Angst*) significa a superação da familiaridade pela indeterminação existencial da vida; representa a perspectiva ontológica porque é por meio dela que acontece a abertura do ser humano para o mundo existencial. A angústia (*Angst*) e o cuidado (*Sorge*) são modos de o ser-aí (*Dasein*) mostrar-se, ao passo que o falatório (*Gerede*) e a decadência (*Verfallen*) são considerados modo inautêntico de o ser humano encarar sua existência.

A decadência (*Verfallen*) corresponde, segundo Heidegger, à condição na qual o ser humano faz uso de uma racionalidade instrumental; é uma situação de inautenticidade (impropriedade) porque se permanece no âmbito da ocupação, dos utensílios, manipulando pessoas e objetos. Assim, ocorre o afastamento de si próprio, uma perda de si, visto que o ser humano encontra-se engendrado e afogado na familiaridade do cotidiano. Dessa decadência (*Verfallen*) surge o falatório (*Gerede*), que é o uso de um discurso falso, empregado nas relações sociais do mundo moderno. Um exemplo tipicamente da realidade atual é enfatizado por Dalbosco nos seguintes termos:

Quando se emprega no dia-a-dia a “fofoca”, quer -se dizer com isso o “emendar” algo a mais sobre o pronunciado, com a intenção de diminuir ou desqualificar a fala de alguém. No entanto, o agente da “fofoca” não se dá por conta ou simplesmente ignora o fato de que, ao querer desqualificar alguém, está tornando-se ele mesmo “impróprio” porque está agindo ardilosa e dissimuladamente. Ora, o falatório é a fala imprópria adotada pelo ser humano para permanecer em “paz” com a familiaridade e tranqüilidade do cotidiano. Vê-sê, neste âmbito, que o preço pago pela segurança na familiaridade do cotidiano pode ser a dissimulação. (2007a, p. 63).

A decadência (*Verfallen*) é, portanto, um fenômeno tipicamente humano de manipulação da realidade, na qual se utiliza o falatório (*Gerede*) para transformar essa realidade em algo fantasiado e dissimulado. Heidegger, ao esboçar essa problemática, faz

emergir, portanto, uma análise filosófico-existencial, uma grave situação que a sociedade atual vem enfrentando.

O falatório (*Gerede*) é um sintoma patológico da decadência (*Verfallen*); é uma negação do esforço crítico e um “alimentar” dos interesses particulares; é um discurso que nega qualquer que seja a possibilidade de exercer algo em benefício do coletivo ou do social. Em termos heideggerianos, é uma fuga da idéia de finitude, ou seja, é uma negação da própria existência humana.

Heidegger entende o falatório como uma atitude de manifestação da decadência da humanidade. Estando o ser humano envolvido por este estado de vida, ele passa a se desvincular e a se distanciar, segundo Heidegger, do sentido originário, que é a pergunta pelo sentido do ser, o sentido próprio da existência humana. Heidegger argumenta:

O falatório não tem o modo de ser em que apresenta conscientemente algo como algo. Porque o que é sem solo ou fundamento já lhe basta para transformar a abertura em fechamento. Pois o que foi dito já foi sempre compreendido como algo que diz, ou seja, que descobre. O falatório é, pois, por si mesmo, um fechamento, devido à sua própria abstenção de retornar à base e ao fundamento do referencial. (2005a, p. 229).

O falatório é, nesse sentido, ao contrário da angústia, fechamento. Por isso, podemos sintetizar seu significado como atitude de vida que inibe qualquer que seja a possibilidade de abertura ao sentido existencial da vida humana. Ao se manter na perspectiva do falatório, a vida humana fecha-se, caracterizando um certo acomodamento aos vícios próprios do mundo contemporâneo. É um tipo de fala e atitude que descaracteriza o ser humano como um ser de possibilidades e de abertura.

É importante destacar que as idéias levantadas até então nos servirão de indicativo para o núcleo argumentativo posterior. Todavia, antes disso, para melhor esclarecer, é preciso tematizar filosoficamente o falatório, amparando-se em passagens textuais de Heidegger, sobretudo do §35 de *Ser e tempo*.

O ser é sempre ser-no-mundo. Inclinado pela existência fática, o *Dasein* é levado ao falatório (*Gerede*). Heidegger adverte que não emprega o termo “falatório” no sentido pejorativo (§35), mas num sentido positivo, pois “constitui o modo de ser da compreensão e interpretação da presença cotidiana”. (HEIDEGGER, 2005a, p.227). Mas de que trata o falatório entendido por Heidegger? Diz respeito ao comunicar-se; toda comunicação visa fazer participar aquele que escuta na palavra daquele que fala. O falatório pode ser traduzido pela idéia do “falar por falar” sem, até mesmo, compreender o que se fala.

De qualquer forma, “o discurso que se pronuncia é comunicação”. (HEIDEGGER, 2005a, p.228). No entanto, o discurso esquece a relação do ser com o ente de que fala e a comunicação, por sua vez, reduz-se à repetição do próprio discurso. Quando o que se transmite não é mais que a repetição do discurso, tem-se o falatório, o qual não se limita somente à repetição verbal, mas também abrange a escrita. O falatório é uma cisão entre as palavras e as coisas, entre o discurso e seu objeto; é a “possibilidade de compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa”. (HEIDEGGER, 2005a, p.229). Daí brotam os discursos falaciosos e de sucesso perante o público. De certa forma, generaliza-se determinado fato e, generalizando-se, aumenta-se a distância entre o falante e o falado, transformando, assim, o desvelado em dissimulado. Essa dissimulação é característica do próprio falatório e, dessa forma, provoca uma desestruturação do ser-aí.

O ser-aí (*Dasein*) que se limita às condições do falatório é, como ser-no-mundo, destituído de relações ontológicas autênticas com o mundo; torna-se um ser desenraizado, fora de si próprio e fechado para o mundo. O ser-aí passa a não conhecer, pois fecha-se ao mundo. Segundo Heidegger, para se conhecer é necessário ver, porém no falatório essa visão é totalmente embaçada.

O falatório (*Gerede*), na realidade instrumentalizada, contempla uma perspectiva instrumentalista pela qual o outro passa a ser tratado como objeto. Não havendo essa relação de sujeito para sujeito, mas somente de sujeito para objeto, o ser humano passa a ser pensado num segundo plano, visto que em primeiro plano estariam as relações de interesses: a acumulação de capital, acumulação econômica, de objetos, enfim, pelo afogamento na familiaridade do cotidiano. São atitudes que passam a substituir as relações humanas pautadas num diálogo aberto por coisas sensíveis e imediatas.

Se, por um lado, o ser humano pode encontrar-se disposto à decadência (*Verfallen*) e ao falatório (*Gerede*), que são situações características de uma postura inautêntica, por outro, pode ter condições de estar disposto à angústia (*Angst*). Essa tensão entre a autenticidade e a inautenticidade revela a possibilidade de o ser humano dar sentido a sua existência, ou, ainda, de caracterizá-la como o “poder-ser-mais” (DALBOSCO, 2007a, p. 67) do ser humano. Tanto a decadência como a angústia são condições de o ser humano poder ser no mundo, no entanto a angústia é o que lhe possibilita um recomeço autêntico, que é característico, segundo Heidegger, de uma preocupação existencial. Apesar das diferenças conceituais, ambas as posturas não se excluem, pois uma pode ser uma espécie de “alavanca” à outra. A decadência não é o impedimento da angústia, que, por sua vez, pode ter sua origem a partir de uma situação de decadência. Dessa forma, evidencia Heidegger:

O desvio da de-cadência não é, por conseguinte, um fugir que se fundasse numa fuga de alto intramundano. Nesse sentido, o desviar-se não possuiria o caráter de fuga, sobretudo quando se *aviasse* para o ente intramundano no sentido de nele empenhar-se. O contrário, o desvio da de-cadência se funda na angústia que, por sua vez, torna possível o temor. (2005a, p. 249).

Para Heidegger, da decadência há a possibilidade de surgir a angústia, a qual pode surgir das situações do próprio cotidiano. Pode-se dizer que, em razão de uma situação de “afogamento” na familiaridade do cotidiano, pode brotar a angústia, ou, ainda, a pergunta pelo próprio sentido da existência humana. A angústia, no fundo, diz respeito unicamente ao ser-no-mundo enquanto abertura e indeterminação.

A angústia pode nascer, portanto, de situações inusitadas do cotidiano, no entanto representa a possibilidade de abertura pela qual o ser humano pode superar sua decadência e projetar-se para além. Percebemos aqui duas situações, que dizem respeito a duas perspectivas, ou seja, a chamada “ôntica” e a “ontológico-existencial”; por um lado, a postura fechada das vivências (ôntica), por outro enquanto possibilidade de abertura (ontológico-existencial). A perspectiva ôntica constitui as relações intramundanas e objetivas assumidas pelo ser-aí em detrimento de objetos e da objetificação dos entes, concebida por Heidegger como uma postura inautêntica e que causa uma “entização do ser”. Por sua vez, a perspectiva ontológico-existencial é uma postura que torna possível ao ser-aí (*Dasein*) superar as situações intramundanas do dia-a-dia; é um novo olhar diante da limitação da vida humana, de estar jogado no mundo, de caminhar para a morte. É o ser humano ativo e inserido na temporalidade e na historicidade da vida.

O ser-aí (*Dasein*), segundo Heidegger, constitui-se de uma constante tensão de abertura e fechamento: fechamento, enquanto afogado na decadência do cotidiano, e abertura, enquanto busca do sentido autêntico de sua existência. A angústia é condição de possibilidade de mudança. É importante deixar claro que ambos os mundos não são entendidos como duas situações contrárias (bem e mal, mundo existencial e mundo cotidiano), pois o ser-aí é jogado-no-mundo (ôntico) e tem a possibilidade de desenvolver-se e de dar sentido à sua existência (ontológico-existencial). O angustiar-se

abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo. Não é primeiro a reflexão que abstrai do ente intramundano para então só pensar o mundo e, em consequência, surgir a angústia nesse confronto. Ao contrário, enquanto modo da disposição é a angústia que pela primeira vez abre o mundo como mundo. Isso, porém, não significa que, na angústia, se conceba a mundanidade do mundo. (HEIDEGGER, 2005a, p. 251).

Dessa forma, mesmo em situação de decadência, de afogamento na mundanidade, o ser-aí (*Dasein*) tem condições de abrir-se para a existência. Embora a decadência expresse uma situação de fechamento, de fuga e encobrimento, é impossível negar a possibilidade de que dela brote a disposição de abertura existencial. É como um ser humano angustiado que temos a possibilidade de compreender a decadência, e essa disposição de abertura que o estado de angústia pode proporcionar é um modo próprio do ser-aí (*Dasein*). Nesse sentido, a abertura somente é possível na tensão com o fechamento. Mas o que é esta abertura? ‘Refere-se à capacidade humana de problematizar sua perspectiva de vida e o mundo no qual está inserido.’ (DALBOSCO, 2007a, p. 71). Além de ser uma ruptura com a familiaridade, com o cotidiano, é também uma constante busca pelo desconhecido. Pode-se dizer que é, em síntese, uma compreensão infinita da finitude humana, pois é um processo constante.

Para Heidegger, essa disposição de abertura conduz o ser-aí (*Dasein*) a compreender o ser. Por sua vez, esta abertura se caracteriza como uma postura ontológico-existencial, pois vai além do simplesmente mundano e possibilita uma compreensão mais aguçada de mundo.

A possibilidade de abertura da angústia não mostra por completo como se dá, segundo Heidegger, concretamente, o conteúdo da problematização da existência humana. Dessa forma, o cuidado assume esta postura. Por isso, a necessidade de diferenciar a angústia do cuidado e em que sentido a angústia remete para o cuidado.

Além do mais, a abertura implica um projetar-se para fora da familiaridade do cotidiano, projetar-se que gera o que Heidegger chama de “estranhamento”, que é completamente oposto às características constituintes da decadência. O estranhamento é uma decorrência da angústia (*Angst*), pois rompe com a objetividade do mundo; diz respeito ao “novo” proporcionado pelo fenômeno da angústia; é um estado de indeterminação do sujeito no qual ele rompe com o mundo simplesmente empírico.

Para melhor desenvolver essa idéia é importante voltarmos para a análise de algumas passagens do parágrafo § 40 de *Ser e tempo*, onde Heidegger trata da angústia como abertura privilegiada do *Dasein*. Afirma-se que o ser do *Dasein* foge e afasta-se constantemente de si. Mas de que ele foge propriamente? Se o fenômeno da angústia é o que revela, é importante aqui não confundir a angústia com o medo. A fuga pela qual o *Dasein* se perde de si mesmo e que provoca a sua decadência não é uma fuga fundamentada pelo medo, mas na angústia. O desvio da decadência

não é, por conseguinte, um fugir que se fundasse numa fuga de algo intramundano. Nesse sentido, o desviar-se não possuiria o caráter de fuga, sobretudo quando se aviasse para o ente intramundano no sentido de nele

empenhar-se. Ao contrário, o desvio da decadência se funda na angústia que, por sua vez, torna possível o temor. (HEIDEGGER, 2005a, p. 249).

A angústia diferencia-se do medo no sentido em que não provém de um ente intramundano. No entanto, se não é um ente intramundano, o que ela é? Pode-se afirmar que “aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal”. (HEIDEGGER, 2005a, p.249). Trata-se do mundo na sua própria mundaneidade, independentemente dos entes que são revestidos de insignificância pela angústia. É na angústia que o *Dasein* se descobre livre para uma autêntica existência. Liberdade significa, aqui, a própria entrega do *Dasein* ao mundo.

A angústia revela o *Dasein* onde ele se encontra, no entanto torna-se estranho a si próprio, pois o *Dasein* não se sente em casa; nessa forma, o *Dasein* só existe no mundo. Ainda, “a pré-sença se singulariza, mas como ser-no-mundo. O ser-em aparece de modo existencial de não sentir-se em casa. É isso que diz o discurso sobre a estranheza”. (HEIDEGGER, 2005a, p. 253). É possível perceber que o objeto da fuga do *Dasein* angustiado não é o ente intramundano, mas o desenraizamento, a estranheza, a existência. Apesar da aparência de familiaridade do *Dasein*, é o fato da estranheza que o constitui originariamente. “O ser-no-mundo tranqüilizado e familiarizado é um modo de estranheza da pré-sença e não o contrário. O não sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário.” (HEIDEGGER, 2005a, p.253-254).

Com base nessas passagens podemos constatar que o medo é uma angústia inautêntica, mas a angústia revela de forma privilegiada a totalidade do ser-no-mundo. A angústia unifica isolando e esse isolamento mostra o *Dasein* desligado dos entes. A angústia pode ser entendida como uma “alavanca” que impulsiona o ser humano do mundo cotidiano da decadência, causada pelo falatório, ao mundo existencial do cuidado. A angústia é o que possibilita a passagem de uma situação para a outra; que possibilita que o ser-aí pense sua existência na totalidade, a qual é garantida pelo cuidado. Dito de outra forma, o cuidado é a totalidade do ser-aí como ser-no-mundo.

Heidegger defende a idéia de que o ser-aí (*Dasein*) jogado-no-mundo, familiarizado, constitui um modo de ser, mesmo que inautêntico, mas revela a condição de origem da angústia como disposição de abertura para o novo. Diante desta tese resta a seguinte questão: Tendo por base essa tensão entre a decadência e a angústia, entre a perspectiva ôntica e a ontológico-existencial, em que sentido o cuidado se engendra nesta análise?

No § 41 Heidegger desenvolve a idéia do ser do *Dasein* como cuidado. Para ele, a

angústia revela ao *Dasein* o seu ser-no-mundo e seus componentes como a existencialidade, a faticidade e a decadência. Essas características ontológicas fundamentais formam o todo. A existência, por sua vez, é fática no sentido de que se desenrola sempre no mundo, e esse desenrolar-se é uma descida, uma decadência, uma queda. Existencialidade, faticidade e decadência formam uma unidade com o ser, o qual diz respeito ao cuidado.

Não se entende o cuidado de maneira ôntica, porque é ontológico; é o ser-no-mundo que é o cuidado. Ele não é desprovido da faticidade, porque engloba o conjunto das determinações existenciais que articulam a totalidade do *Dasein*, e este está intimamente ligado ao cuidado. O cuidado precede todo comportamento, toda situação; logo, não seria possível reduzi-lo a um ato particular. O *Dasein* em si mesmo não é nunca dado isoladamente como uma substância fixa; ele se supera sempre a si mesmo. O “eu” é constantemente posto em jogo, pois sua unidade é dinâmica, não estática; é a unidade de uma totalidade articulada. Em síntese, podemos dizer que o termo “cuidado” (cura) significa

um fenômeno ontológico-existencial básico que também em sua estrutura não é simples. A totalidade ontologicamente elementar da estrutura da cura não pode ser reconduzida a um elemento primário ôntico, assim como o ser não pode ser esclarecido pelo ente. (HEIDEGGER, 2005a, p.261).

O ser não é uma unidade simples, mas uma totalidade articulada. Aqui, Heidegger nega uma filosofia do ser segundo a qual a absoluta simplicidade deste é garantia da sua imutabilidade e da sua transcendência. É por ser uno que o ser se mantém o mesmo; dessa forma, o ser pode reinar acima dos entes cuja existência é a própria participação. No nível do *Dasein* o ser articula-se numa totalidade estruturada, e o cuidado é, por assim dizer, o ser do *Dasein*.

O cuidado é a condição de possibilidade de se pensar na existência humana diante da dupla perspectiva que o ser-aí tem condições de assumir: ôntica e ontológica. O cuidado abrange essa totalidade, e pensar essa totalidade é uma atitude que abrange o todo da existência humana. Dessa forma, o cuidado não é uma atitude fragmentada da vida ou do mundo. Segundo Dalbosco, o cuidado

exige a ocupação da vida humana consigo mesma e com os outros, cuja própria ocupação deve ter em mente a integralidade da vida, sua faticidade e sua existencialidade. Portanto, agir de acordo com o cuidado significa viver num momento presente, mas com a consciência na temporalidade, isto é, de pertença a um passado e com a capacidade de projetar um horizonte futuro. (2007a, p. 76).

Em síntese, o cuidado é a totalidade que constitui o mundo existencial e, ao mesmo tempo, o mundo cotidiano. É por meio da angústia que o Ser-aí tem a condição de se projetar nessa dimensão de totalidade e o cuidado também é temporalidade, que é “o fora de si em si e para si mesmo originário”. (HEIDEGGER, 2005b, p. 123). Na temporalidade se dá a tríplice estrutura, que é a unidade entre faticidade, decadência e a existência, que, por sua vez, constitui a estrutura total do cuidado. Essa tríplice dimensão do cuidado pode ser entendida da seguinte forma: a “faticidade”, como o tempo passado, o já vivido; a “decadência”, como o tempo presente, significando o cotidiano da vida humana, o transcurso dos dias; e o mundo “existencial”, como tempo futuro, em que o ser humano projeta o seu sentido de viver, num projetar-se além do cotidiano.

O ser humano, segundo Heidegger, vive num presente que teve sua origem no passado e que, por sua vez, não teve a oportunidade de escolha de lugar ou tempo de nascimento. É um ser jogado-no-mundo, que caminha para uma direção futura a qual também não é de sua escolha, a morte. Para Heidegger, essas três dimensões da temporalidade formam a própria estrutura do cuidado. E a angústia é entendida aqui como a ação pela qual o ser humano alcança a idéia de temporalidade.

É importante ressaltar que, para que o *Dasein* possa ser mais bem compreendido em sua temporalidade e, por sua vez, em sua historicidade, é necessário entender o cuidado tanto na perspectiva cotidiana como na perspectiva existencial. O cuidado (*Sorge*) na esfera do cotidiano diz respeito ao “ter que realizar” determinada tarefa e considera os entes como objetos presentes. Na esfera da existencialidade o cuidado diz respeito ao “ter que ser”, enquanto ser-aí de relação com os outros, pois, para Heidegger,

a cura [cuidado] caracteriza não somente a existencialidade, separada da facticidade e de-cadência, como também abrange a unidade dessas determinações ontológicas. A cura [o cuidado] não indica, portanto, primordial ou exclusivamente, uma atitude isolada do eu consigo mesmo. (2005<sup>a</sup>, p. 257).

O homem assume o cuidado (*Sorge*) como modo para enfrentar o fato de que é um ser jogado-no-mundo e que caminha para a morte; que é um ser incompleto como tal e que precisa caminhar para a completude, mesmo sabendo que não pode alcançá-la. Assim, a ação humana orientada pelo cuidado (*Sorge*) precisa levar em conta sua incompletude e sua historicidade. No entanto, deve-se evitar, segundo Pasqua

ver no cuidado um estado da alma, ou um fenômeno como a vontade, o desejo, a tendência, o impulso. A dimensão Existencial do cuidado

permitirá à analítica passar do estágio preparatório ao problema do fundamento do ser em geral. Porque é o cuidado que liga todos os momentos da ek-sistência do *Dasein*. (1993, p. 96).

É importante deixar clara aqui a relação entre o cuidado (*Sorge*) e a concepção heideggeriana do ser. Ser, para Heidegger, é o poder ser, é o poder ser do ente. Nesse sentido, esse ser, enquanto atitude, expressa uma nova postura ontológica, ao contrário de algumas posturas clássicas, como é o caso de São Tomás de Aquino. Para Tomás a ação ou atitude exprime a plenitude do ser, que é sempre o ser do ser; não existe a condição de possibilidade de o ser estar em constante construção. Para Heidegger o ser é mutável, ao passo que para São Tomás é imutável o que significa que, para este, o Ser não precisa de mais nada além dele mesmo para ser. Em Heidegger, o ser é ativo e não pertence a si mesmo, pois é sempre do ente e é essa a razão pela qual o cuidado se inscreve no ser do *Dasein* como o que o constitui, ou seja, como o que o destitui de si para se restabelecer no mundo. O cuidado permite saber o que é o Ser-aí (*Dasein*).

Vimos até então uma tentativa de expor idéias em torno do ser-aí (*Dasein*), de sua existencialidade e sua possibilidade de abertura enquanto caminho para se pensar num novo olhar para a pedagogia. O próximo passo, que é a questão central da pesquisa, é refletir sobre as implicações que essa análise conceitual traz para o campo pedagógico, dito de outra forma, quais os desdobramentos pedagógicos presentes na análise conceitual de alguns elementos de Ser e Tempo (*Sein und Zeit*).

### Cap III

## DESDOBRAMENTOS PEDAGÓGICOS DO CUIDADO

A preocupação aqui é extrair, por meio de uma reflexão pedagógico-filosófica mediada pelo cuidado, desdobramentos formativos intrínsecos na obra *Ser e tempo* de Heidegger. Apesar da dificuldade dessa tarefa, pelo fato de Heidegger não ter elaborado algo nessa perspectiva pedagógica, não se desconsidera a possibilidade de diálogo com outros campos, como é o caso das ciências humanas. Nesse caso, o intuído pressupõe um diálogo com base na relação entre filosofia e pedagogia. E para demonstrar a importância desse diálogo e as possíveis implicações pedagógicas do cuidado torna-se necessário reconstruir alguns elementos centrais que se fizeram presentes nos capítulos anteriores.

O primeiro capítulo teve, de modo geral, a preocupação de demonstrar o principal problema encontrado por Heidegger, que é o esquecimento do ser por parte da metafísica clássica, e, também, a crítica de Heidegger à filosofia da consciência de Husserl tendo por base seu método fenomenológico-hermenêutico.

Husserl defendia a idéia de uma filosofia da pura consciência, ao passo que Heidegger, em *Ser e tempo*, concebe o *Dasein* como o ponto de partida para desconstruir essa idéia de abstração pura atribuída ao conceito de homem. Esse *Dasein* heideggeriano carrega consigo uma dupla tensão entre a historicidade e a transcendentalidade humana. Dessa forma, a preocupação de entender a vida como totalidade auxilia Heidegger a ver o aspecto insatisfatório do procedimento objetivista da metafísica clássica ou dos adeptos da filosofia da consciência pura.

Para Husserl, a fenomenologia trata da intencionalidade da consciência; portanto, sem consciência não há fenomenologia. Por sua vez, Heidegger acredita que a fenomenologia é o próprio fenômeno visto que é por causa da fenomenologia que há consciência e fenômeno; é por causa da fenomenologia do fenômeno que há consciência e intencionalidade. Heidegger discorda de Husserl no sentido de tomar a consciência como base para conhecer o real, ou seja, compreender o ser humano como pura e simplesmente abstração, e acredita num ser humano em seu modo prático de ser-no-mundo, um ser humano jogado-no-mundo, inserido na historicidade e na temporalidade e ciente de sua limitação.

Para demonstrar o esquecimento do ser pela tradição Heidegger utiliza-se de um método, mas não de um método como entendem as pesquisas empíricas tradicionais no sentido de técnica. É um método que problematiza as questões em pauta, como é o caso do

próprio ser humano. O método fenomenológico-hermenêutico implica a construção de problemas, pois seu princípio metodológico consiste em investigar o que está por trás daquilo que se apresenta. Assim, esse princípio bate de frente com o conceito clássico de verdade, que consiste na adequação entre a proposição e o objeto representado. Já a fenomenologia-hermenêutica inaugura um novo conceito de verdade, que consiste na tensão constante entre velamento e desvelamento.

O método tem por objetivo revelar as estruturas existenciais que envolvem a vida humana e que se encontram encobertas pelo modo prático e familiar da vida. Para Heidegger, o ser humano, enquanto um ser-no-mundo, é abertura e fechamento; é um ser enquanto *Dasein* e é o único ser que detém o poder de ir além da mundaneidade, superando, assim, a decadência e o falatório do cotidiano. Ainda, o método é a condição de possibilidade do ser humano de estabelecer uma relação autêntica com o mundo, a qual se dá no processo de revelar aquilo que está encoberto, e emerge com o intuito de questionar o modo tradicional de se pensar e conhecer as coisas. Assim, Heidegger reformula o entendimento a respeito das coisas, tais como a idéia de compreensão, de homem e de mundo.

Diante disso, a tarefa da analítica existencial é procurar o sentido do ser, e o caminho a ser percorrido baseia-se no método fenomenológico-hermenêutico, cujo ponto de partida é o ser-aí. Este é analisado em sua própria existencialidade, por isso a expressão “analítica existencial” ou fenomenologia-hermenêutica. Assim, a analítica existencial ou fenomenologia-hermenêutica tem a função principal de desvelar as estruturas que envolvem a existência do ser-aí. E é partindo da faticidade humana que se coloca a questão do ser, pois o homem em sua faticidade é o *Dasein* enquanto ser-no-mundo.

A pergunta pelo sentido do ser está intimamente ligada ao ser-aí (*Dasein*), que, por sua vez, tem a possibilidade de ir em busca da pergunta pelo sentido do ser. A questão do ser é uma característica da estrutura que constitui o ser-aí e a analítica existencial tem a tarefa de elucidar essa estrutura.

O ser-aí é o próprio ser humano que se compreende a si mesmo e, nesse compreender, constituem-se na tensão tanto a impropriedade como a propriedade, tanto a inautenticidade como a autenticidade. A postura inautêntica caracteriza-se como aquela em que o ser humano se afoga na familiaridade do cotidiano; nesta situação, constrói os mais variados subterfúgios para escapar da idéia de que é um ser jogado-no-mundo e que caminha para a morte. Assim, encoberto por essas amarras cotidianas, o ser humano caracteriza-se pela decadência e pelo falatório, que fazem parte do mundo das ocupações. Ao contrário, a postura autêntica pode ser entendida como a possibilidade de ruptura com essa familiaridade do dia-a-dia, pois a vida no

âmbito existencial implica uma abertura enquanto projeto, cujo ponto de partida filosófico-pedagógico está intimamente ligado à angústia (*Angst*), que, por sua vez, encontra no cuidado (*Sorge*) o modo prático de exercer essa abertura. É nesse sentido que Heidegger concebe o cuidado (*Sorge*) como modo prático de o homem ser no mundo. Engajado em sua familiaridade, o homem passa a encontrar na angústia (*Angst*) a possibilidade de enfrentamento de situações que o cercam e assume o cuidado (*Sorge*) como modo prático. Assim, ele passa a existir, não somente a viver.

A angústia, como disposição de abertura, demonstra ao ser-aí o modo prático do cuidado, que é, dessa forma, a compreensão da própria vida humana em sua dimensão de totalidade, a qual se caracteriza pela existencialidade humana, pela faticidade e pela decadência. Portanto, agir de acordo com o cuidado significa viver num tempo presente com consciência da temporalidade, do viver que pertence a um passado com a capacidade de projetar um horizonte futuro.

Com base nesse fio condutor geral, articulado nos dois primeiros capítulos, busco, agora, extrair possíveis desdobramentos pedagógicos que possam auxiliar na tarefa de repensar o fenômeno educativo em sentido mais amplo.

### **3.1 A dimensão ética do cuidado como possibilidade de repor o sentido originário da pedagogia**

Após ter retomado o núcleo central das argumentações desenvolvidas nos capítulos anteriores e pontuado os aspectos centrais, torna-se importante elaborar uma reflexão em torno de uma possível dimensão ética pensada segundo a filosofia existencial de Heidegger. Além disso, é importante lembrar que toda discussão é uma tentativa, tratando-se de uma espécie de analogia para estabelecer um vínculo argumentativo entre a filosofia heideggeriana e a pedagogia, pois precisamos estar cientes de que Heidegger não fez nenhum indicativo claro e específico a esse respeito.

Ao tratar de uma ética em Heidegger, o enfoque não se refere a uma doutrina de normas e condutas de relacionamento, mas a uma possível esfera de realização ontológica existencial do ser-aí. O grande problema está em tratar da idéia de como o ser-aí jogado no mundo transita nesse contexto, preocupado ou não com os demais seres. Ou, ainda, como uma ética da finitude inerente ao cuidado possibilita extrair desdobramentos pedagógicos?

Uma ética finitista, que tem como base a existência de ser-aí, em face de seu ser-para-a-morte, tem a ver com a dinâmica do cuidado, que em *Ser e tempo* significa o modo de ser da existência do ser-aí. Por isso, “cuidar”, por ser sempre em suas circunstâncias no mundo, junto aos entes e com os demais seres-aí, já abrigaria uma compreensão de ética. No entanto, seria uma ética bastante diferente daquela entendida como busca do bem ou normatização do comportamento para o reto agir, produto de uma razão prática. Na ética heideggeriana não haveria prazeres a buscar, bens a conquistar, normas a seguir, mas a exigência por auto-realizar-se em face do chamamento do próprio ser que se conforma em mundo.

Cuidado não significa a racionalização da existência e seu gerenciamento orientado por normas, nem a aproximação de outrem de modo a dominá-lo, a socializá-lo, enquadrando-o em padrões típicos da coletividade; tampouco um alento em face da finitude sempre iminente do ser-para-a-morte que cada um de nós é. Trata-se do modo de o ser-aí operar a própria existência, reconhecendo-se finito a cada instante, existente a cada instante e fundado em bases existenciais (só assim é possível falar em um imperativo ético), afirmando-se, igualmente, a cada instante em que é o ser-aí.

Partindo da idéia de que a ética heideggeriana consiste numa esfera de realização ontológica existencial do ser-aí, pressupomos uma interpretação do próprio ser-aí, ou seja, uma determinação da essência do homem. Dessa forma, a idéia básica do pensamento de Heidegger implica que o ser ou o poder de manifestação do ser precisa do homem, e vice-versa, pois ele é homem na medida em que se encontra na condição de abertura. Nesse caso, Heidegger esclarece que o homem, em sua condição real de ser finito e jogado no mundo, “não é apenas um modo de ser entre os outros, mas que, ontologicamente, acha-se num determinado nexos de fundamentação com pré-sença, mundo e manualidade”. (2005a, p.267).

Percebemos, pois, no pensamento de Heidegger o pressuposto da analítica existencial, ou seja, a experiência humana em sua essência, enquanto ser-aí, implicada na idéia de totalidade; nesse sentido, a analítica existencial é uma espécie de via de acesso ao problema do ser.

Com base na análise essencial do homem em sua condição existencial de ser-aí, torna-se possível pensar numa abordagem das estruturas do ente, dentre as quais a própria dimensão ética do ser-aí. O convívio com os demais seres no mundo contribui decisivamente na maneira como o ser-aí interpreta a si mesmo, pois o ser-aí só o é com os outros, ou seja, está sempre com os outros. E nesse estar para e com os outros o ser-aí está sujeito tanto à propriedade como à impropriedade. Vattimo explica:

A inautenticidade parece caracterizar-se essencialmente pela incapacidade de alcançar uma verdadeira abertura em direção das coisas, uma verdadeira compreensão, já que ao invés de encontrar a própria coisa nos mantemos nas opiniões comuns. A autenticidade é tomada por Heidegger no sentido etimológico literal, em conexão com o adjetivo próprio. (1989, p.41).

Nesse sentido, a inautenticidade pode ser tratada como um problema de posicionamento ético que já aponta para o modo como o ser-aí se constitui ontológico-existencialmente.

A existência, por ser compreendida como algo dado, poderá ser entendida pelo ser-aí, em seu modo inautêntico, como um acomodar-se adequado a um modelo de vivência dado por juízos e experiências preestabelecidas. Dessa forma, o ser-no-mundo, em sua existência, encontra-se sempre imerso nas regras em que convivem os demais seres-no-mundo. Aí surge a questão: Quem, afinal, dita os procedimentos ao ser-aí? Todos os seres-no-mundo, pois na convivência o ser-no-mundo deixa-se levar pela tutela dos outros. Esses “outros” são aqueles que, na maioria das vezes, compartilham o mesmo mundo na cotidianidade. Assim, o “outro” não se refere, especificamente, a este ou àquele indivíduo, mas a certa postura de neutralidade, que, por sua vez, abarca um conjunto de normas e ações engendradas no próprio mundo.

Dessa idéia surge a questão de ordem ética no pensamento de Heidegger, pois é a partir da analítica existencial do ser-aí que se abre a possibilidade de se pensar num conceito de ética voltado à realização autêntica do ser; uma ética que favorece pensar a familiaridade do ser-aí para apropriar-se das determinações do existente, em vista de uma abertura constitutiva do próprio ser-aí. Dessa forma, não se pode negar que, ao se pensar numa ética em Heidegger, se está pensando num conceito de cuidado, o que envolve todas as questões até então apresentadas, como é o caso da idéia da própria finitude humana.

Ao pensar no campo pedagógico, podemos nos voltar à idéia de que a crítica heideggeriana à filosofia transcendental da consciência abre a possibilidade de fazer uma crítica à pedagogia tradicional, que, de uma forma ou outra, baseia-se numa versão convencional, dicotômica e vertical de ensino e aprendizagem, ou seja, num modelo no qual o professor, detentor do conhecimento, ensina e o aluno, como mente vazia a ser preenchida de conteúdo, apreende. É importante deixar claro que as filosofias essencialistas (metafísicas), nas quais se insere também, de modo geral, o pensamento de Husserl, fundamentam uma ampla tradição no campo educacional, denominada de “pedagogia tradicional”.

O principal objetivo do diálogo com aspectos da obra *Ser e tempo* consiste na busca de uma nova maneira de se pensar a relação entre filosofia e pedagogia, não mais do modo

convencional fundamentador-fundamentado, mas fundamentador-fundamentador. Trata-se, portanto, não mais de uma postura vertical, mas de uma postura horizontal de diálogo entre a pedagogia e as demais formas de conhecimento.

Em se tratando da filosofia diante da complexificação social e da especialização do conhecimento, tais fatores inviabilizam ainda mais a idéia de a filosofia ser uma ciência primeira. Heidegger é um dos autores do século XX que chamam a atenção para a filosofia como primeira ciência. Daí surge a necessidade de a filosofia se repensar internamente e assumir uma posição mais modesta na relação com outras formas de conhecimento. Isso não significa que ela deva deixar de pensar e refletir sobre o todo ou se deixar levar pelos “modismos”, ou seja, adequar-se aos ideais estipulados pela sociedade de consumo, mas deve buscar manter uma postura de mediadora da relação com outras formas de conhecimento.

Toda a pedagogia tradicional está assentada na idéia de consciência, mais precisamente, na idéia de um sujeito consciente que domina o conhecimento (professor) e que transmite tal conhecimento ao educando, considerado como sujeito cognoscente em potencial. A idéia do sujeito soberano (autoconsciente) legitima relações totalmente assimétricas no campo pedagógico, numa postura característica do modelo que concebe a formação como um objeto a ser apropriado. Nesse caso, o profissional, de posse desse objeto, está pronto para repassá-lo para outros, no caso, os alunos. Daí advêm dois problemas: Como pensar uma formação continuada? Como se dá essa relação ensino-aprendizagem?

A hipótese aqui é de que é a posição da faticidade como aspecto constitutivo do *Dasein* que, ao revelar sua finitude, põe-no uma posição de humildade, a qual passa a ser um ponto de partida antropológico indispensável para a busca de relações simétricas no âmbito da interação pedagógica. Uma “ética da finitude” é condição indispensável de busca pela simetria e encontra-se justificada no projeto heideggeriano de desconstrução da metafísica tradicional, na qual Husserl ainda se enquadra, e no projeto de fundação da ontologia fundamental.

É o fenômeno da abertura que possibilita ao ser humano compreender-se a si mesmo e ao outro, ou seja, ao próprio mundo. E é também com base nessa idéia que podemos dialogar com a pedagogia. Sem a possibilidade de abertura e de provocar os envolvidos na esfera pedagógica, a própria pedagogia mover-se-ia somente na esfera das vivências, da familiaridade do cotidiano, sem mesmo adentrar no fenômeno da existencialidade. Por isso, podemos pensar o pedagogo no sentido de que, se ele não mergulhar nesse fenômeno da abertura, pode correr o risco de elaborar práticas pedagógicas com bases estritamente cotidianas. Isso não significa que ele deve esquecer do cotidiano, pois é nele que o ser

humano se movimenta e está engendrado. No entanto, o pedagogo pode planejar de forma estratégica suas ações pedagógicas, de tal forma que seus educandos possam também perceber, por meio do cuidado e guiados pela angústia, seus limites e seus anseios contidos no planejamento de suas vidas. Dessa forma, professor e aluno passam a tratar e discutir de objetivos e problemas que venham a dar cada vez mais sentido à existencialidade humana.

Para Heidegger, o interrogar pelo ser no tempo partindo da temporalidade do ser-aí significa movimentar-se na finitude, compreender a questão do ser fora do contexto tradicional da metafísica. Ele rompe com Husserl porque este permanece mergulhado no pensamento ontoteológico da tradição metafísica.

Heidegger inaugura um novo modelo de pensar o ser humano, ou seja, começa a compreendê-lo não mais como uma manifestação abstrata, mas em seu modo prático de ser-no-mundo. Mas qual é o significado pedagógico embutido nessa consideração heideggeriana de tomar o ser humano em seu modo prático de ser no mundo? Esta é a pergunta central e tem relação com a idéia de finitude, ou seja, o ser humano tem de aceitar o fato de que é finito e que não pode determinar de modo absoluto sua vida, de acordo com sua vontade. A real condição humana é aceitar a finitude e, a partir dela, viver. Tendo essa idéia como ponto de partida, podemos entender que o *Dasein* é o único entre os seres que possui a capacidade de compreender. É no fenômeno da compreensão que o ser se torna ser. O ser humano, dentre os outros seres, é o único que tem essa capacidade de compreensão, de se compreender a si mesmo e aos outros; assim, ao se autocompreender e compreender os outros, ele se coloca a pergunta pelo sentido do ser.

A idéia de ser humano enquanto modo prático no mundo está intimamente ligada à idéia da compreensão, fenômeno pelo qual o ser humano constitui o mundo. E é pela compreensão que o ser humano passa a assumir a radicalidade da vida, pois, mesmo sabendo da determinação e da tensão entre o nascer e o morrer, a vida tende a ser enfrentada.

O ser humano, em seu modo prático, tende a escolher e a viver sob a tensão constitutiva da manualidade do cotidiano, ou assume sua finitude e, por meio da angústia, constrói sua existencialidade. O modo prático é essa disposição de escolha que tem como ponto de partida o próprio ser-aí engendrado no mundo; em termos pedagógicos, o modo prático de ser no mundo pode ser entendido como a ação do professor em despertar a angústia no aluno, no sentido de motivá-lo a dar sentido e importância ao assunto em debate. E o cuidado, dessa forma, é a maneira pela qual o professor, com base em sua compreensão de mundo, contribui para que o aluno entenda o assunto. Eis a mediação do cuidado.

Toda essa discussão encaminha-se para um seguinte passo, que trata de questões em torno do método fenomenológico-hermenêutico. Qual é a contribuição desse método às pesquisas pedagógicas? Que postura o investigador passa a assumir?

Método é um procedimento de conotação instrumental, significado que é influenciado, sobretudo, pelo behaviorismo, que ganhou amplo espaço no campo do pensamento pedagógico, sustentando todas as tendências tecnicistas que a pedagogia brasileira passou a assumir a partir da década de 1970. Em sentido heideggeriano, poderíamos afirmar que é justamente com a tecnicização da educação que a objetificação do pensamento pedagógico alcança seu auge. Por isso, a reconstrução de alguns aspectos da visão fenomenológico-hermenêutica de método também nos auxilia a abrir frestas conceituais na desconstrução da objetificação behaviorista do método pedagógico.

Para melhor esclarecer essa idéia é importante nos reportarmos aos traços gerais do behaviorismo, compreendido na perspectiva hermenêutica como um dos principais exemplos do cientificismo moderno. A acusação contra o behaviorismo deve-se a incorporar nos estudos dos seres humanos procedimentos metodológicos próprios das ciências naturais. Os principais cientistas que se destacaram por serem os pioneiros deste método foram Watson e Skinner, os quais são acusados de reduzirem o conceito de ser humano ao conceito de comportamento.

Segundo Watson e Skinner, o ser humano é visto de acordo com seu comportamento, e o mecanismo pelo qual isso se dá é pela relação estímulo-resposta ou estímulo-reação. Uma das teses centrais do behaviorismo é a idéia de que o meio determina o comportamento do indivíduo. Dessa forma, o núcleo behaviorista caracteriza-se pela idéia de que o ser humano é aquilo que é em razão dos estímulos do meio, defendendo um determinismo natural e social dos indivíduos que culmina na sociedade.

A interferência da teoria behaviorista no campo pedagógico é bastante significativa no sentido de que o processo pedagógico perde sua autonomia por ser pensado em função do externo. O behaviorismo possui uma visão puramente cientificista e tecnicista de ser humano, o que influenciou decisivamente os ideais pedagógicos. Daí brotam as relações de competição nas escolas e entre as escolas: quem tira notas mais altas, quem é o melhor e mais bem comportado aluno.

O método heideggeriano caracteriza-se como uma crítica a esse modelo de racionalidade ocidental pautada pela técnica de instrumentalização do ser humano, de “entificação” do ser. É um método que vai contra o modo como historicamente a sociedade ocidental se constituiu de forma filosófica e cultural. Para Heidegger, o desenvolvimento da

filosofia ocidental antiga, medieval e moderna, na tentativa de responder à pergunta sobre quem é o ser humano com base em métodos operacionais e técnicos, acabou por inverter a pergunta relacionada ao sentido originário da existência humana, provocando, assim, uma enticização do ser, que é a transformação do ser num ente. Diante disso, o método fenomenológico-hermenêutico tem o papel de recuperar o sentido originário do ser, pois, para Heidegger, a vida é extremamente significativa e não se reduz a objetos e coisas do cotidiano.

O behaviorismo é entendido aqui como um exemplo reducionista de compreensão do ser humano com base numa idéia determinada de comportamento, transformando a dimensão universal da totalidade em algo particular e deixando de lado todas as dimensões do ser humano. Da mesma forma, podemos visualizar as situações escolares em que o “bom aluno” é decorrência de um condicionamento do comportamento. Compete ao aluno, até mesmo, “fazer de conta” que apreende, o que já é suficiente para ser bem pontuado; contudo, sua autonomia e suas potencialidades são esquecidas ou deixadas de lado, pois a aparência e a valorização da particularidade, segundo as leis de mercado, são os condicionantes para o sucesso futuro.

Para reforçar a idéia do método é importante enfatizar que implica uma nova forma de pensar, pois, para Heidegger, método não diz respeito a procedimentos técnicos e estratégicos, mas refere-se a modos de pensamento. Métodos são caminhos do pensamento. Mas que caminho é este? É a incessante busca daquilo que está oculto no aparecer. Reportando-nos ao contexto escolar, podemos dizer que existem dois níveis fundamentais: um diz respeito a observar o que acontece de imediato no ambiente escolar, que é o que se manifesta (por exemplo, a não-vontade de participar da aula); o outro é a necessidade de avançar e buscar o que está escondido a partir da manifestação (o porquê da indisposição). A disciplina pode ser tomada como exemplo: quando os alunos, em sala de aula, não estão interessados em ouvir a aula, é necessário revelar o que está oculto na sua impaciência. A investigação por meio do método heideggeriano exige que se ultrapasse a esfera das evidências (situação de indisposição na sala aula), abrindo possibilidades para a discussão das manifestações concretas da vida cotidiana familiar, social e propriamente escolar.

De forma resumida, podemos dizer que o método de Heidegger é condição de possibilidade para pensarmos uma pesquisa pedagógica que consiste, num primeiro momento, numa ruptura com o empírico e imediato, questionando constantemente a postura inicial ingênua do problema. Tomando isso como ponto de partida, podemos reconstruir novamente a problemática de investigação com olhar crítico e distanciado. Dessa maneira, o pesquisador

ou investigador precisa desenvolver a capacidade de problematização da pesquisa, juntamente com o caráter de provisoriidade do problema e das próprias conclusões a que chegamos.

A capacidade de problematização é outro ponto importante ao tratarmos do método fenomenológico-hermenêutico, pois a problematização de conceitos contribui para que o pesquisador avance no desenrolar de sua pesquisa. Essa problematização desenvolve o caráter provisório das teses, que é importante para a quebra do tabu tradicional de entender a pesquisa de forma teleológica e arbitrária, ou seja, de descobirmos aquilo que queremos descobrir, esquecendo as diversas possibilidades de analisar o fato ou a idéia de forma diferente. Fenomenologia-hermenêutica é a possibilidade de construção do conhecimento. Esse olhar diferenciado pode ser entendido como a condição de possibilidade para avançarmos em pesquisas pedagógicas; é a mediação do cuidado como elemento inovador perante as tradicionais posturas pedagógicas. O cuidado é, em linhas gerais, a contribuição do professor para com seus alunos; é o discernimento necessário para que o professor desperte o anseio e a angústia pela busca incessante da pesquisa.

Ainda tratando da temática do método, podemos problematizar o seguinte: Qual é o alcance pedagógico do rompimento que a fenomenologia-hermenêutica faz com a relação dicotômica postulada pela metafísica clássica entre sujeito e objeto?

O ser-aí é aquilo que é característico do homem, o único que, na concepção heideggeriana, existe como um ser-aí e é capaz de revelar-se. O homem tem a condição necessária para a manifestação do próprio ser no tempo, não como objeto tradicional das ciências e filosofia ocidental, mas na forma de uma subjetividade entrelaçada, na qual sujeito e objeto se mesclam num pensamento originário. Talvez essa seja a grande contribuição crítica de Heidegger à filosofia na tentativa de superar a relação sujeito-objeto, na qual a filosofia (teoria do conhecimento) havia se detido. Nesse sentido, foi pioneiro a propor uma alternativa para o impasse para o qual a modernidade caminhava, apontando as dificuldades que tal dicotomia proporcionava à compreensão metafísica do ser. Ao chamar a atenção para a linguagem como veículo de manifestação do ser, Heidegger queria dizer que tanto nos significados das palavras como nos sons que elas transportam haveria um ser que fala por intermédio da língua.

A relação dicotômica entre sujeito e objeto justificada epistemologicamente pela metafísica clássica fundamenta, em termos pedagógicos, a relação vertical entre professor e aluno. O fato é que o modelo representacional que o professor assume perante os alunos caracteriza-se como uma postura tradicional da noção de conhecimento como transmissão; o professor, como soberano e constituidor do mundo, deve ensinar os alunos a serem partes

dessa constituição, porém o próprio professor, por si mesmo, não consegue constituir seu mundo. Esta idéia está engendrada na concepção clássica de que o professor ensina e o aluno aprende.

A metafísica clássica, segundo Heidegger, alimentou, juntamente com a Modernidade, a objetificação do sujeito, pois o sujeito moderno está mergulhado na objetividade do mundo; ele passou a objetificar-se em meio à manualidade da vida. Por isso, há o esquecimento do ser. Dalbosco enfatiza:

O problema que emerge desta relação vertical consiste no fato de a pedagogia incorporar de modo não crítico em seu discurso à mesma tendência objetificadora que está presente de forma dominante na filosofia clássica. (2007b, p.88).

A pedagogia passa a assumir uma postura determinista de racionalidade estipulada por uma racionalidade externa, como, por exemplo, a idéia de Deus. Por conseqüência, há uma perda da própria autonomia, ocasionando um esquecimento e uma objetivação da pergunta pelo sentido do ser.

Em termos pedagógicos, podemos dizer que esse tipo de racionalidade alimentou também a relação entre professor e aluno, a qual passou a ser entendida de forma arbitrária e vertical: compete ao professor transmitir o conteúdo e, ao aluno, como uma tábula rasa, assimilá-lo. O professor é o detentor do conhecimento, é o cientista do saber, ao passo que o aluno, um livro aberto, está disposto a aprender o que é repassado. Há, dessa forma, uma objetificação do sujeito, da mesma forma que há uma comercialização de conhecimento, entendido como mercadoria, assim como o aluno.

Nessa relação de verticalidade o conceito de diálogo, que pressupõe uma relação de escuta, não existe, e sem diálogo não há saber nem pesquisa. Portanto, o método heideggeriano emerge com o intuito de romper com essa verticalidade, propondo uma relação intrínseca entre sujeitos mediada pelo cuidado.

### **3.2 - Confronto argumentativo entre a pedagogia do cuidado e a pedagogia do falatório e suas possíveis implicações político-pedagógicas**

As pedagogias que se constituem no âmbito do falatório (*Gerede*) estão fadadas à decadência (*Verfallen*), por se ocuparem basicamente de métodos formativos que contribuem para as mais diversas formas de manipulação do cotidiano e por estarem engendradas unicamente em atitudes objetivas do cotidiano. Nesse sentido, a postura assumida pelo

professor que se identifica com esse tipo de formação é de desenvolver uma atitude característica do falatório (*Gerede*), o qual é um tipo de formação que impede o desenvolvimento do caráter existencial da formação humana.

Em meio a essa discussão emerge o conceito de diálogo, entendido, num primeiro momento, como sinônimo do falatório. No entanto, o falatório é algo característico de uma postura inautêntica; trata-se de uma postura de encobrimento e manipulação da realidade. Por sua vez, o diálogo é condição de possibilidade para se pensar numa pedagogia autêntica, que prime pela formação existencial do ser humano. A questão é que no âmbito do falatório (*Gerede*) não se prima pelo ser em ato, real e historicamente, mas pelo presenteísmo das relações cotidianas, as quais acabam sendo prisioneiras das relações mercantilizadas próprias de uma sociedade consumista. E isso está presente nas diferentes esferas do social: história, política, economia, educação. O sentido ético do diálogo deve incluir o outro como sujeito ativo, não como instrumento de interesse. Acreditamos, dessa forma, que é somente através do diálogo, como interação e possibilidade de abertura, que se dá a aprendizagem e, conseqüentemente, que se aponta o caminho para um desenvolvimento humano efetivo. Heidegger enfatiza:

Existencialmente, o discurso é linguagem porque aquele ente, cuja a abertura se articula em significações, possui o modo de ser-lançado-no-mundo, dependente de um mundo. O discurso é constitutivo da existência da pre-sença, uma vez que perfaz a constituição existencial de sua abertura. A escuta e o silêncio pertencem a linguagem discursiva como possibilidades intrínsecas. Somente nesses fenômenos é que se torna inteiramente nítida a função constitutiva do discurso para a existencialidade da existência. (2005a, p.220).

Para um diálogo produtivo é preciso levar em conta a importância da escuta, sem a qual é quase impossível estabelecer uma relação de abertura para com o outro. O falatório é a condição para o fechamento do *Dasein* para o mundo, pois encobre aquilo que é primordial ao ser humano: sua própria existência. Encobre uma relação de respeito e acolhimento.

Essas reflexões nos remetem a várias reflexões sobre o cotidiano em sala de aula. Por exemplo, se pensarmos no conceito de disciplina, não no sentido clássico de autoridade autoritária, mas como princípio organizador do diálogo (ou da linguagem), podemos dizer que se está estabelecendo, de imediato, um primeiro passo de um longo trajeto de construção de um diálogo que se preocupa com a existencialidade humana. É impossível não pensar em certa “organização” para pautar um diálogo ou até mesmo uma sociedade.

A grande questão que emerge é a seguinte: Em que sentido o cuidado pode ser pensado como condição de possibilidade de um resgate antropológico e político da educação? É impossível, ao falar de educação, não pensar em seu aspecto antropológico e político, pois estes dois elementos fazem parte dessa teia de problemas que o campo educacional vem vivendo atualmente. As políticas educacionais remetem-nos a pensar nas diversas medidas elaboradas pelo poder público e, posteriormente, aplicadas aos sistemas educacionais. Em outros termos, as políticas educacionais dizem respeito aos planos de ação elaborados para constituir um sistema educativo de desenvolvimento social e coletivo. No entanto, situações reais deixam transparecer que tais discursos são substituídos por falácias neoliberais que subordinam a educação às regras de mercado. Dessa forma, a educação perde seu sentido primordial, que é se preocupar com as questões humanas; pensar o homem como um ser mergulhado na historicidade, que necessita estar em constante busca de sentido para sua existência.

As políticas educacionais surgem da necessidade de corrigir os “vícios sociais”<sup>5</sup>, no entanto esses vícios acabam por se engendrar e a tomar parte dessas políticas. Trata-se, pois, das políticas neoliberais, que hoje ainda são hegemônicas no mundo, embora venham demonstrando sinais de profundo desgaste e falência em seus resultados. As políticas educacionais engendradas nas políticas públicas de viés neoliberal deliberadamente produzem o aumento da exclusão social pela diminuição do papel do Estado, ou até pela sua retirada diante dos problemas sociais.

Esse tipo de política, impregnada por interesses de mercado, é a causa principal das patologias sociais vivenciadas e contribui para que o indivíduo alimente cada vez mais seus desejos pelas coisas. As políticas de mercado induzem o indivíduo a competir, a ser melhor que o outro, a ter mais que o outro, o que anula qualquer possibilidade de ele pensar o coletivo. Nesse sentido, o aluno passa a ver o professor como a mercadoria paga para ensinar, e o professor, a conceber o aluno como um obstáculo a ser enfrentado; um faz de conta que aprende, e o outro faz de conta que ensina. Todos esses subterfúgios sociais e pedagógicos contribuem para encobrir a grande preocupação de fundo, que é o ser.

A postura autêntica pode ser entendida como possibilidade de ruptura com esse mundo da familiaridade. A vida cotidiana designa a vida do ser humano pautado na ocupação pelos objetos; ao contrário, a vida no âmbito existencial implica uma abertura para fora desse cotidiano. Essa abertura, como projeto, tem seu ponto de partida filosófico-pedagógico

---

<sup>5</sup> *Vícios sociais* são atribuídos a todas as patologias que a sociabilidade desenvolve nas relações humanas. É uma patologia inevitável na sociabilidade.

intimamente ligado à angústia (*Angst*) e encontra no cuidado (*Sorge*) o modo prático de exercer esta abertura. Por isso, Heidegger concebe o cuidado (*Sorge*) como modo prático de o homem ser-no-mundo; engajado em sua familiaridade, o homem passa a encontrar na angústia (*Angst*) a possibilidade de enfrentamento com as situações que o cercam e assume o cuidado (*Sorge*) como modo prático.

Angustiar-se (*Angst*) é abrir-se para caminhar rumo a algo não descrito. A angústia (*Angst*) assume a perspectiva do mundo existencial, ao contrário do mundo das vivências, do cotidiano, da familiaridade, das coisas. A angústia (*Angst*) é disposição de abertura; é o que “alavanca” o ser humano ao modo prático do cuidado (*Sorge*). Heidegger afirma que “angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo. A angústia (*Angst*) se angustia pelo próprio ser-no-mundo”. (2005, p. 251). E o cuidado (*Sorge*), nesses termos, é entendido como a compreensão da vida em sua totalidade.

Daí a importância de pensarmos o cuidado (*Sorge*) como pressuposto das questões em torno das políticas educacionais. Se, por um lado, o ser humano é jogado no mundo, por outro, existe a possibilidade de dar sentido a esta “jogada”, pois, ao se deparar com a angústia (*Angst*), surge a possibilidade de abertura, na qual se evidencia a condição de exercer o modo prático do cuidado (*Sorge*). Ainda, compreender a vida humana em primeiro plano contribui, decisivamente, na elaboração de políticas educacionais que beneficiem o ser humano em sua sociabilidade.

O cuidado (*Sorge*) é, para Heidegger, condição de possibilidade para pensarmos a perspectiva da vida humana em suas relações pessoais e sociais; é atitude; é um modo prático de ser-no-mundo, no que diz respeito à totalidade do ser humano. Desse modo, não é uma atitude fragmentada, isolada, mas mútua, ou seja, o cuidado (*Sorge*) exige a ocupação da vida humana consigo e com o outro numa integralidade com consciência na temporalidade. O cuidado (*Sorge*) significa, dessa forma, a compreensão da vida humana em sua totalidade, sendo utilizado por Heidegger do ponto de vista puramente ontológico-existencial.

Para Heidegger o homem, e até mesmo a própria pedagogia, esqueceu-se do caminho e da pretensão originária que é ele mesmo. Nesse sentido, encontra-se num desvio de rota constante, pois não está mais se perguntando pelo sentido originário do ser e está tomando o ente como ser. Ocorre, assim, uma enticização do ser, com o que se transforma o ser em ente, deixando-se de lado a esfera da universalidade, totalidade, coletividade e concentrando-se cada vez mais na particularidade e na individualidade. Dessa forma, o ser humano passa a ser visto como objeto.

Na esfera das políticas educacionais um exemplo concreto disso são as posturas neoliberais engendradas nas escolas, ou seja, as formas como são pensadas as ações pedagógicas escolares. São posturas e atitudes que condizem fortemente com as que o mercado estabelece, isto é, com a finalidade de gerar lucros. Eis, pois, a necessidade de os pedagogos dialogarem com a tradição filosófica, por meio da qual é possível diagnosticar esses problemas e buscar alternativas. Contudo, isso somente é possível se o pedagogo estiver disposto à abertura, que é a condição autêntica, segundo Heidegger, de o homem ser-no-mundo. Essa “disposição para a abertura” contribui para o pedagogo desenvolver seu agir pedagógico, ao contrário de simplesmente estabelecer um fazer pedagógico engajado e afogado na familiaridade do mundo cotidiano.

As políticas educacionais estão regulamentadas e intencionadas a pensar com base nos pressupostos e determinações econômicas. Como o mercado rege e regulamenta praticamente todos os órgãos que compõem a sociedade, o campo da educação não fica imune a ele e, inclusive, é um dos mais afetados por esse sistema. Chamamos a atenção aqui para os dois conceitos nucleares referenciados e utilizados por Heidegger: “disposição para a abertura” e “autenticidade”. Esses conceitos são os pontos de partida para rompermos com a inautenticidade gerada pelo mercado ao introduzir relações mercantis no contexto educacional, absolutizando-as.

O Estado, que é uma estrutura que deveria sofrer interferência puramente pública, também sofre influência das leis de mercado. Uma das armas utilizadas pelo sistema neoliberal são as políticas de privatização do setor público, que fortalecem ainda mais esses ideais. Nesses termos, o mercado tem preferência sobre o Estado. Essa postura capitalista contribui decisivamente para justificar uma racionalidade instrumental, que no, fundo culmina na idéia da objetivação ou enticização criticada por Heidegger.

Essa racionalidade cientificista embasada no tecnicismo transformou a cultura moderna numa cultura de objetos, a qual não contribui mais, segundo Heidegger, para pensarmos o sentido da vida humana, transformando, assim, o ser humano num ente-humano, gradativamente influenciado pelos ideais de mercado. É diante desses problemas sociais que Heidegger chama a atenção para a necessidade de se recuperar o conceito de racionalidade grega, esquecido e abandonado pela sociedade moderna. Esse conceito de racionalidade é, no fundo, a pergunta sobre o porquê do esquecimento do ser. Essa pergunta pela questão do ser engajado com situações reais, sem dúvida, foi o que provocou os questionamentos em Heidegger e fez da questão *Ser e tempo (Sein und Zeint)* um dos maiores desafios para se pensar a atualidade.

Poderíamos arriscar a dizer que as políticas educacionais deveriam exercer o papel de despertar a angústia no sentido de dar importância à pergunta pelo sentido existencial da vida humana. E por meio do cuidado (*Sorge*) deveríamos pensar em dar sentido e possibilidade de abertura para um novo olhar e uma nova estruturação das políticas de ação.

Na atualidade, muitas vezes o sujeito se submete a políticas de organização que primam pelo bem-estar de uma determinada classe, as quais estão meramente aprisionadas a situações e determinações do cotidiano; assim, gradativamente, vai se perdendo a noção da perspectiva existencial da vida humana. A preocupação, aqui, é chamar a atenção para a necessidade de que o ser humano seja pensado nos planos de ação elaborados para constituir um sistema educativo autêntico. Na perspectiva heideggeriana, o ser humano (ser-aí) é o ponto de partida para tratar da problemática da vida humana e para pensarmos em novas perspectivas para as políticas educacionais.

É nesse sentido que a educação se caracteriza como uma prática social que tem por objetivo a humanização plena do ser humano, isto é, a educação, como prática social histórica, transforma-se pela ação dos que dela participam e, ao mesmo tempo, produz transformações nos que dela participam. Nesse sentido, as políticas educacionais devem ser orientadas por uma ação pedagógica baseada em princípios educativos que fazem *jus* ao princípio da coletividade humana.

Heidegger quer chamar a atenção que é por meio do cuidado que há a possibilidade de termos um novo olhar e uma reestruturação das políticas educacionais da atualidade. É, pois, pela desconstrução do modelo de vida baseado no falatório e pela inserção de um modelo de vida pautado em estruturas ontológicas do cuidado, deixando-se levar pela angústia, que emergirão as mais diversas possibilidades de pensarmos em planos educacionais que primem por um modelo de ser humano autêntico.

Além do mais, para tratar do confronto entre pedagogia do cuidado e pedagogia do falatório é importante levar em conta a relação professor e aluno no sentido de que a pedagogia do cuidado diz respeito a uma relação de diálogo efetivo na relação professor e aluno, ao passo que, a pedagogia do falatório caracteriza-se por uma ausência de diálogo.

A pedagogia do falatório se baseia e, ao mesmo tempo, conduz a um modelo de pedagogia autoritária, pois legitima uma relação de verticalidade entre professor e aluno. Se tratando da pedagogia do cuidado, que tem por base a escuta do outro, por uma coerência ética, deve conduzir a uma desverticalização da relação professor e aluno. No fundo, este confronto entre pedagogia do cuidado e do falatório nos faz refletir sobre novas perspectivas

da relação ensino e aprendizagem, pois se trata da desobjetivação da relação professor e aluno no sentido de uma superação da verticalidade pedagógica presente na sala de aula.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto aqui desenvolvido traz consigo um tema complexo no que se refere à tentativa de extrair desdobramentos pedagógicos com base no conceito de cuidado em Heidegger. A preocupação central foi fornecer subsídios filosóficos com base na obra de Heidegger para estabelecer esse possível diálogo com o campo pedagógico. Mesmo considerando que, às vezes, a tentativa de estabelecer tal relação se apresente de forma tímida, é importante ressaltar o processo árduo e audacioso de tratar de tal feito.

Neste estudo, os desdobramentos formativo-educacionais têm implicações diretas para tratarmos do agir pedagógico, principalmente no que diz respeito ao modo prático do homem ser-no-mundo. Com base na análise heideggeriana, constatamos que o agir pedagógico pode se voltar a uma ocupação com as coisas, ou seja, voltar-se à manualidade do cotidiano; desta maneira, assume uma postura instrumentalizada, transformando-se num simples fazer pedagógico. O agir pedagógico diz respeito à ação humana vinculada à existencialidade, ao modo aberto do homem ser-no-mundo, ao passo que o fazer pedagógico diz respeito a um ato meramente mecânico.

O agir pedagógico em sala de aula é um ato que se realiza no diálogo; em oposição, o fazer pedagógico é um procedimento instrumental rotineiro. Cabe ao educador, apesar da possibilidade de se voltar à impropriedade, mostrar-se disposto ao diálogo, numa condição de abertura e preocupação com a existência humana. Agir pedagogicamente implica um processo interativo entre os seres humanos; por isso, professor e aluno não devem ser entendidos numa posição hierárquica, mas abertos a formulações inacabadas que superam a simples satisfação de receber respostas acabadas.

Intimamente implicado em nosso estudo está o significado pedagógico, que é engendrado numa tríplice dimensão. Tal dimensão é constituída pela faticidade no sentido de estar lançado no mundo, pela existência, enquanto projeto, e pela decadência, enquanto afogamento na familiaridade. O cuidado, nesses termos, também implica uma dimensão formada pela ocupação pelas coisas.

A condição de finitude do ser humano pode ser percebida numa dupla perspectiva: uma, a da familiaridade, em que o ser humano está mergulhado no mundo cotidiano dominado pela decadência e pelo falatório; a outra, a da ação angustiada na existência, em que o ser humano, numa posição de abertura assume no cuidado o modo prático de enfrentar a finitude, ou seja, de estar jogado no mundo e que caminha para a morte. Cuidado é entendido como uma dimensão existencial da ação humana assumida pelo próprio ser humano, inserido

na temporalidade e na historicidade. Nesse sentido, o ser humano se compreende como um ser incompleto, que precisa estar em constante construção de sua completude, mesmo sabendo que não a encontrará. É nessa reflexão que está mergulhado o sentido pedagógico do cuidado, pois o ser humano que tem sua ação orientada pelo cuidado precisa levar em conta essa incompletude. É numa situação angustiante que a ação humana guiada pelo cuidado enfrenta uma dimensão de faticidade, pois é gerada e movimentada por um ser que é incompleto e caminha para um fim.

Essa estrutura existencial do ser-aí como cuidado assume implicações relevantes para o campo pedagógico no que se trata da idéia de que o ser humano passa a ser compreendido não mais como uma substancialidade, mas como um acontecer. Isso exige do ser humano que ele assuma sua incompletude e sua historicidade na sua própria existência. Além disso, essa compreensão de ser humano como acontecer ajuda-nos a refletir acerca de uma das mais importantes tarefas do pedagogo, que é o de dialogar com o aluno. Ao contrário, a uma intervenção autoritária e hierárquica no desenvolvimento cognitivo do aluno não contribui para que seu desenvolvimento aconteça de forma autêntica.

É preciso levar em conta que o deixar acontecer não é um mero deixar por conta do acaso, mas possibilitar ao aluno um diálogo aberto, que leve em conta que ambos aluno e professor fazem parte de uma incompletude humana, a qual deve ser enfrentada constantemente para que não mergulhe definitivamente no âmbito do falatório.

Compreender o ser-aí como um constante acontecer explica, do ponto de vista existencial, uma dimensão da ação humana que precisa levar em conta a possibilidade de mudança e imprevisão como algo que faz parte dessa existência; do ponto de vista pedagógico, o professor deve considerar que o aluno também é constituído por uma dimensão de decadência, a qual, por sua vez, deve ser levada em conta e trabalhada de forma que não se mantenha no âmbito do falatório.

Uma pedagogia aberta e preocupada com a existencialidade humana e guiada pelo cuidado pode descobrir, em meio às mais diversas situações da realidade, um processo formativo que supere a pedagogia do falatório. A pedagogia do falatório preza por manter uma postura meramente dogmática ao tratar das questões de ensino e aprendizagem. Por isso, a meta de ter o cuidado como condição de possibilidade para pensarmos a perspectiva da vida humana é contribuir para o desenvolvimento cognitivo, moral, social e afetivo do aluno.

Pensar numa nova postura pedagógica, guiada pelo cuidado, implica um desafio que envolve uma mudança radical na situação atual, principalmente no que se refere às políticas educacionais. Tal mudança exige a superação imediata das situações factuais engendradas em

meio ao falatório; exige, pois, uma organização política que esteja convencida de que o ser humano é um ser de limitações e que necessita estabelecer relações de diálogo de acordo com suas situações reais de ação. Cuidado significa estar aberto às diversas condições de existência que se preocupam com o outro; é um estar no mundo dando sentido ao mundo na companhia dos outros, com a intenção de, constantemente, superar as situações de esquecimento do ser.

Nesses termos, professor e aluno devem estar comprometidos e desafiados a mergulhar num mundo que esteja realmente voltado às questões da existência humana. E numa relação dialógico-crítica de respeito e cooperação, o professor deve estar disposto a contribuir para o desenvolvimento da autonomia do aluno. Trata-se, pois, de um resgate de questões que estão sendo esquecidas pela escola, como é o caso da própria finitude humana. Portanto, acreditamos que o pensamento heideggeriano contribua fecundamente para repensarmos essas situações que dizem respeito à existencialidade humana no convívio escolar e também como um todo.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Custódio, L. S. **Hermenêutica e dialética**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- BODEI, Remo. **A filosofia do século XX**. Bauru: Edusc, 2000.
- CASANOVA, M. A. **Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger**, 2006.
- DALBOSCO, Cláudio A. **Pedagogia hermenêutica: perspectivas da racionalidade pedagógica em *Ser e tempo***. Passo Fundo, 2007a. (Texto não publicado)
- \_\_\_\_\_. **Pedagogia filosófica: cercanias de um diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2007b.
- FIGAL, G. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade**. São Paulo: Forense Universitária, 2005.
- GADAMER, H. G. **Verdade e método I**. Petrópolis: Vozes. 1997.
- GENTILI, Pablo (Org.). **Pedagogia da exclusão: crítica ao neoliberalismo em educação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo** (v. I). Petrópolis: Vozes, 2005a.
- \_\_\_\_\_. **Ser e tempo** (v. II). Petrópolis: Vozes, 2005b.
- HERMANN, Nadia. **Hermenêutica e educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- LOPARIC, Zeljko. **Sobre a responsabilidade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- PAISANA, J. **Fenomenologia e hermenêutica**. A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger. Editorial Presença, 1992.
- PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1989.
- PASQUA, Hervé. **Introdução à leitura de *Ser e tempo* de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. (Col. Pensamento e filosofia).
- PÖGGELER, O. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget. 2001.
- ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
- STEIN, E. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: Ithaca, 1966
- \_\_\_\_\_. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**. 2. ed. Porto Alegre: Movimento, 1983.

\_\_\_\_\_. **Seis estudos sobre "Ser e tempo" (Martin Heidegger)**. Petrópolis: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. **Seminário sobre a verdade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **A caminho de uma fundamentação pós-metafísica**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

STEIN, E. **Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

\_\_\_\_\_. **Uma breve introdução à filosofia**. Ijuí: Editora Unijuí, 2002.

VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Edições 70, 1989.

B912e Brustolin, Fabrício José  
Educação e hermenêutica : a mediação do cuidado /  
Fabrício José Brustolin. – 2008.  
69 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade  
de Passo Fundo, 2008.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Almir Dalbosco.

1. Educação – Estudo e ensino. 2. Hermenêutica.  
3. Heidegger, Martin, 1889-1976. 4. Prática de ensino.  
5. Educação – Filosofia. I. Dalbosco, Cláudio Almir,  
orientador. II. Título.

CDU: 37.01

Bibliotecária responsável Schirlei T. da Silva Vaz - CRB 10/1364