

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
CENTRO DE EDUCAÇÃO - CEDU
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA

ADMA EMANUELLE GAMA

**UMA ANÁLISE ACERCA DAS POSSIBILIDADES DE UMA EDUCAÇÃO
PARA AUTENTICIDADE EM MARTIN HEIDEGGER**

Maceió/AL

2019

ADMA EMANUELLE GAMA

**UMA ANÁLISE ACERCA DAS POSSIBILIDADES DE UMA EDUCAÇÃO
PARA AUTENTICIDADE EM MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Alagoas, , como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação Brasileira.

Orientador: Prof. Dr. Walter Matias de Lima

Maceió/AL

2019

Catlogação na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário Responsável: Valter dos Santos Andrade

- G184a Gama, Adma Emanuelle.
Uma análise acerca das possibilidades de uma educação para autenticidade em
Martin Heidegger / Adma Emanuelle Gama. – 2019.
103 f.
- Orientador: Walter Matias Lima.
Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Alagoas. Centro
de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. Maceió, 2019.
- Bibliografia: f. 102-103.
1. Educação. 2. Ensino-Aprendizagem. 3. Filosofia. 4. Sociologia da educação.
5. Heidegger, Martin, 1889-1976. I. Título.

CDU: 37.013



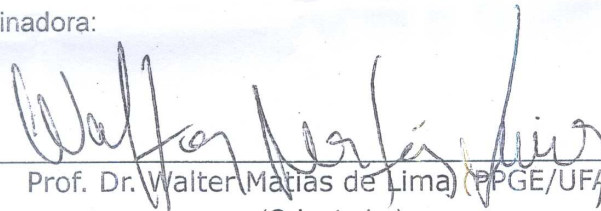
Universidade Federal de Alagoas
Centro de Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação

UMA ANÁLISE ACERCA DAS POSSIBILIDADES DE UMA EDUCAÇÃO
PARA AUTENTICIDADE EM MARTIN HEIDEGGER

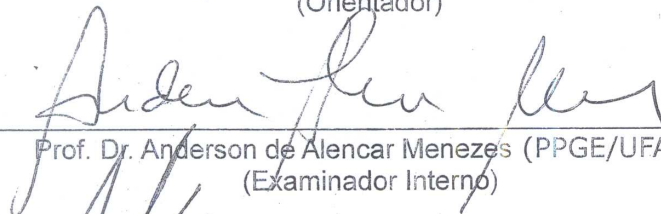
ADMA EMANUELLE GAMA

Dissertação de Mestrado submetida à banca examinadora, já referendada pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Alagoas e aprovada em 30 de agosto de 2019.

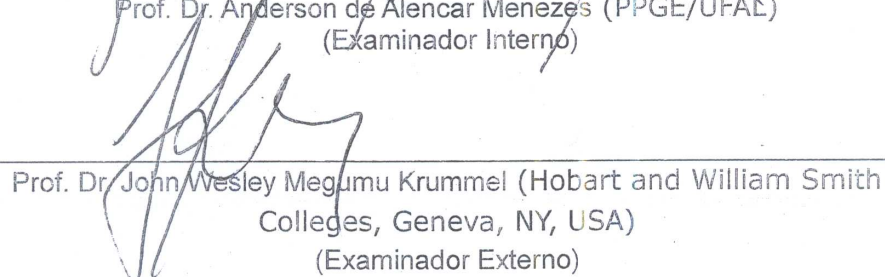
Banca Examinadora:



Prof. Dr. Walter Matias de Lima (PPGE/UFAL)
(Orientador)



Prof. Dr. Anderson de Alencar Menezes (PPGE/UFAL)
(Examinador Interno)



Prof. Dr. John Wesley Megumu Krummel (Hobart and William Smith
Colleges, Geneva, NY, USA)
(Examinador Externo)

À minha amada mãe, Eliene Gama.

E ao meu Anjo, J.

Pois, já diz, Clarice Lispector:

Ela acreditava em anjo e, porque acreditava, eles existiam.

AGRADECIMENTO

Gratidão a Deus, por tudo que Ele é em minha vida.

Ao professor Dr. Walter Matias, por sua orientação, confiança, paciência, incentivo, dedicação, e seus ensinamentos em suas inesquecíveis aulas.

Ao professor Dr. Anderson Menezes, por seus ensinamentos de extrema importância, por sua ajuda, incentivo, e paciência.

Ao professor Dr. John W. M. Krummel, por ter aceitado o convite e desafio em avaliar minha dissertação, por seu incentivo, ajuda e paciência.

À minha querida família: mãe, Eliene; pai, Manoel; companheiro, John; irmã, Manuella; irmãos, Junior e Luan; cunhadxs, Amanda e André; sobrinhxs, Emanuely, Manoel Neto, Luiza e Rita; tia, Diva seu esposo e filhos e demais familiares, por todo apoio e incentivo.

Aos meus amigxs que a UFAL me proporcionou durante toda a minha trajetória desde a minha graduação em filosofia.

Aos amigxs que a vida me proporcionou e que posso dizer que somos mais chegados que irmãos.

A todos que de alguma maneira me instigou a querer ir além e buscar os meus sonhos. Pois, no trilhar da vida eu pude entender aquilo que Fernando Pessoa com seu heterônimo, Alberto Caeiro, diz em seus versos: Porque eu sou do tamanho do que vejo, E não do tamanho da minha altura...

*Sonhe com aquilo que você quer ser,
porque você possui apenas uma vida
e nela só se tem uma chance
de fazer aquilo que quer.*

*Tenha felicidade bastante para fazê-la doce.
Dificuldades para fazê-la forte.
Tristeza para fazê-la humana.
E esperança suficiente para fazê-la feliz.*

*As pessoas mais felizes não têm as melhores coisas.
Elas sabem fazer o melhor das oportunidades
que aparecem em seus caminhos.
A felicidade aparece para aqueles que choram.*

*Para aqueles que se machucam
Para aqueles que buscam e tentam sempre.
E para aqueles que reconhecem
a importância das pessoas que passaram por suas
vidas.*

(Clarice Lispector)

RESUMO

O presente trabalho, decorrente de uma pesquisa bibliográfica através do método de análise do conteúdo, visa pensar acerca das possibilidades da educação para a autenticidade através de uma perspectiva de ensino e aprendizagem e da analítica existencial na filosofia de Heidegger. E busca atingir os seguintes objetivos: analisar a proposta da analítica existencial em Martin Heidegger; averiguar as contribuições da filosofia heideggeriana para a compreensão do processo de ensino e aprendizagem; compreender os desdobramentos da categoria *Sorge* para se pensar uma educação para a autenticidade. Para tais fins, o nosso texto é organizado em quatro seções, que dissertam a questão do ser dentro de um determinado recorte, explorando a questão do sentido do ser e também a questão da verdade do ser. Através da questão da verdade é abordado o tema acerca da educação em relação à análise que Heidegger faz da alegoria da caverna, em *A teoria platônica da verdade* (1929). Ainda com o mesmo intuito, de buscar reflexões para se pensar a educação, é verificado, em *Que é uma coisa?* (1935/36), o resgate do termo *Tá Mathemata* realizado por Heidegger, com o intuito de discutirmos a relação aprender-ensinar. Por fim, trazemos a proposta de retomar trechos da alegoria da caverna, já analisados por Heidegger, no intuito de dialogar com algumas categorias da filosofia de Heidegger por intermédio das obras *Ser e tempo* (1927), *Que é uma coisa?* (1935/36), *A teoria platônica da verdade* (1929), também de alguns textos de apoio, a fim de pensar na questão de um aprender e ensinar para uma existência autêntica.

Palavras-chave: Aprender-ensinar; Unidade-essencial-originária; Mathemata; Sorge.

ABSTRACT

The present work, resulting from a bibliographical research through the method of content analysis, aims to think about the possibilities of education for authenticity through a perspective of teaching and learning and existential analytics in the philosophy of Heidegger. And it seeks to achieve the following objectives: To analyze the proposal of the existential analytic in Martin Heidegger; To ascertain the contributions of the Heideggerian philosophy to the understanding of the teaching and learning process; Understand the unfolding of the *Sorge* category to think of an education for authenticity. For these purposes, our text is organized in four (4) sections, which explains the question of being, within a certain cut, exploring the question of the sense of being and also the question of the truth of being. Through the question of truth the theme about education is approached in relation to Heidegger's analysis of the allegory of the cave in *The Platonic theory of truth* 1929. Still with the same intention, to seek reflections to think about education, is verified in, *What is one thing?* 1935/36, the redemption of the term *Tá Mathemata* by Heidegger, in order to discuss the learning-teach relationship. And finally, but not least, we bring the proposal to retake portions of the allegory of the cave, already analyzed by Heidegger, in order to dialogue with some categories of Heidegger's philosophy through the works *Being and time* 1927, *What is one thing?* 1935/36, *The Platonic theory of truth* 1929, as well as some supporting texts, aimed at thinking about the issue of learning and teaching for an authentic existence. We also emphasize that our research is funded by the FAPEAL / CAPES agreement.

Keywords: Learning-teaching; Unit-essential-originating; Mathemata; Sorge.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 PENSAR O SER	12
1.1 O sentido do Ser.....	18
1.1.1 Acerca da questão do ser em <i>Ser e tempo</i>	19
1.1.2 A totalidade do <i>Dasein</i>	22
1.2 A verdade do Ser.....	25
2 ALETHEIA: possíveis desdobramentos da releitura de Heidegger acerca do mito da caverna	28
2.1 A unidade essencial originária.....	30
2.2 O deslocamento da essência da Verdade: do desvelamento para a retidão do olhar e do anunciar.....	33
2.2.1 A verdade como oposição à falsidade.....	36
2.3 As consequências do deslocamento da essência da verdade.....	39
2.4 Direcionar o olhar e a educação.....	43
3O RESGATE DO SENTIDO MATEMÁTICO: implicações para pensar no processo ensino-aprendizagem	47
3.1 A questão, que é uma coisa?.....	49
3.2 A isticidade da coisa.....	50
3.3 Concepção natural do mundo: a coisa como suporte.....	51
3.4 Matemático como pré-requisito para ensinar e aprender.....	53
3.5 Do Matemático à Hermenêutica.....	58
4 O TRILHAR DE UMA EXISTÊNCIA AUTÊNTICA	66
4.1 Um possível diálogo entre a caverna e <i>In-der-Welt-sein</i>	66
4.2 <i>Besorgen</i> e o <i>Das Erkennen von Welt</i> no contexto da caverna.....	68
4.3 <i>Das Man</i> e os prisioneiros.....	70
4.4 <i>Angst</i> e o desatar dos grilhões.....	74
4.5 <i>Sorge</i> e o caminho da aletheia.....	79

4.6 Ora, onde mora o perigo, é lá que também cresce o que salva.....	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	98
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	102

INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa propõe um apanhado geral da questão do Ser e de algumas discussões relacionadas à educação. Levamos em consideração as diversas possibilidades interpretativas da obra de Heidegger, além da tamanha densidade de pensamento e bibliografia desse filósofo, a fim de apresentar um quadro de suas perspectivas mais relevantes ao nosso recorte dirigido ao processo ensino-aprendizagem.

A motivação para o estudo filosófico do Ser no âmbito educacional decorre de vivências de sala de aula, que despertaram os alunos para questionamentos e reflexões acerca da vida cotidiana e do seu significado. Salientamos que este estudo recebe fomento pelo convênio FAPEAL/CAPES.

Compreendemos que a educação é uma experiência humana, na qual os homens se educam e só eles o fazem. Por isso, objetivamos investigar as possibilidades da educação para a autenticidade através de uma perspectiva de ensino e aprendizagem e da analítica existencial na filosofia de Heidegger. Para ele, o modo de ser autêntico, do grego *autos*, "si mesmo", solicita do *Dasein* o seu poder-ser-si-mesmo mais próprio, que por sua vez é viabilizado por *Sorge* e suas implicações.

Desse modo, faz-se necessário também: analisar a proposta da analítica existencial em Martin Heidegger; averiguar as contribuições da filosofia heideggeriana para compreensão do processo de ensino e aprendizagem; compreender os desdobramentos da categoria *Sorge* para se pensar em uma educação para a autenticidade.

Adotamos então a pesquisa bibliográfica através do método de análise de conteúdo, por considerarmos ser a mais adequada para a realização da pesquisa, que exige as seguintes etapas: levantamento bibliográfico das obras primárias e secundárias; leitura e fichamentos das obras principais e das de apoio; elaboração dos textos; revisão e redação final.

Apresentamos os desdobramentos da pesquisa em quatro seções. A primeira seção visa discutir a questão do ser, observando duas das três vias seguidas por Heidegger durante sua trajetória. Falaremos da primeira via porque repercute na questão da analítica existencial e da segunda via, porque traz a questão da verdade do ser, tema a ser investigado na segunda seção da nossa pesquisa.

Ainda na primeira seção, analisaremos a obra *Ser e Tempo* (1927), explorando

a questão do sentido do ser, a totalidade do *Dasein*, assim como a questão da verdade do ser. Para isso, contamos com o auxílio dos trabalhos de Reiner Shürmann, John Quay, Benedito Nunes, Christian Dubois e Ernildo Stein. Buscamos, pois, a compreensão de que há uma continuidade entre o Heidegger de *Ser e Tempo* – que visa ao sentido do ser – e o Heidegger que visa à verdade do ser.

A partir da questão da verdade do ser, discutimos, na segunda seção, a obra *A teoria platônica da verdade* (1929), de Heidegger, com o principal objetivo de aproximar a temática da educação à análise que Heidegger faz da alegoria da caverna. Utilizamos os textos de Roberto Kahlmeyer-Mertens e Vicente Zatti. Além disso, analisamos a questão do deslocamento da essência da verdade que ocorre com Platão, como alude Heidegger. E verificarmos a crítica feita por Paul Friedländer acerca da interpretação de Heidegger; para isso, utilizamos o texto *Aletheia*, de Friedländer, e *ΑΙΘΘΕΙΑ COMO DESVELAMENTO: Heidegger sobre o conceito de verdade Platão e conseqüente crítica*, de Gabriel Debatin, como intermediário.

Na terceira seção, nosso enfoque é a obra *Que é uma coisa?* 1935/36, na qual investigamos o resgate do termo matemático realizado por Heidegger, como alude Alexander S. Kohanski, e como, através desse resgate, podemos pensar acerca do processo de ensinar e aprender. Também expomos a proposta de Theodore Kisiel, *The Mathematical and the Hermeneutical: On Heidegger's Notion of the Apriori*, na qual o autor propõe haver em Heidegger uma sobreposição entre o matemático e o hermenêutico. Nessa seção também contamos com o auxílio dos textos de Itamar Veiga, Roberto Kahlmeyer-Mertens e Antonio Rezende.

A nossa última seção propõe retomar trechos da alegoria da caverna, no intuito de dialogar com algumas categorias da filosofia de Heidegger por intermédio das obras *Ser e tempo* (1927), *Que é uma coisa?* (1935/36), *A teoria platônica da verdade* (1929), e com alguns textos de apoio. Estes apresentam perspectivas de um processo de ensino-aprendizagem que implica a relação entre *aletheia* e *paideia*, sob um viés hermenêutico a partir da perspectiva do *Dasein*, como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), com sua constituição de *Sorge* e seus desdobramentos para a autenticidade.

1 Pensar o Ser

*Há entre quem sou e estou
Uma diferença de verbo
Que corresponde à realidade*
ÁLVARO DE CAMPOS, *Ficções de interlúdio*.

Dizem que o que move o mundo são as perguntas e não as respostas, veremos, em Heidegger, que certas respostas paralisam uma pergunta, a saber, a pergunta feita pelo ser, compreendida como a primordial. A pergunta pelo ser é inaugurada por Platão, mas, segundo Nunes (1992), traz seu limiar de certo modo nos pré-socráticos. A pergunta pelo ser não pode ser vista como uma questão qualquer. Conforme explica Heidegger (2014, p. 33), a pergunta pelo ser "deu o que fazer a interrogação de Platão e de Aristóteles, embora na verdade se tenha calado desde então – *como pergunta temática de uma investigação real*. O que ambos conquistaram resistiu ao preço de muitos desvios e "retoques" até a Lógica de Hegel". Além disso, Heidegger salienta que "sobre a base dos pontos-de-partida gregos da interpretação do ser constituiu-se um dogma que não só declara supérflua a pergunta pelo sentido de ser, mas além disso sanciona a sua omissão" (*idem. ibidem.*).

O questionamento do ser proposto por Heidegger tem um caráter radicalmente novo, e seu pano de fundo se dá antes de *Ser e Tempo* (1927). Sua entrada na Universidade de Freiburg como estudante de teologia e posteriormente de matemática e filosofia lhe deu a oportunidade de conhecer a hermenêutica e teologia de Schleiermacher e a filosofia de Dilthey, apesar de seu foco de pesquisa ser a ontologia da escolástica. Com a vinda de Edmund Husserl à Freiburg e o contato antecipado de Heidegger com os pensamentos desse filósofo, Heidegger teve a oportunidade de trabalhar com Husserl, que propunha a questão da fenomenologia. No começo de 1919, Heidegger após seu retorno do serviço militar, já trazia uma perspectiva radical da filosofia. Ele encontra na fenomenologia de Husserl traços da dualidade sujeito-objeto da modernidade, que pode ser visto através da crítica implícita feita por Heidegger em seu curso de "A ideia da filosofia e o problema das visões de mundo" em 1919 ao discutir acerca de sua experiência ao entrar na sala de aula e olhar para o atril, como explica Schmidt:

Na experiência dele, ele não vê as superfícies marrons que se encontram em ângulos retos, nem uma caixa pequena sobre uma caixa maior, mas sim, de uma vez só, o atril. O atril não é é um significado que foi adicionado aos dados sensoriais de superfícies

marrons, como os empiristas afirmariam. E ele também não tem a experiência de intencionar o atril como um todo enquanto olha apenas para uma perspectiva dele, como Husserl afirmaria. o atril é visto todo de uma vez, e em contexto. Ele está alto demais, e há um livro nele que interfere. Assim o atril é experimentado a partir de uma orientação particular, com uma elucidação particular e a partir de um pano de fundo particular. É importante notar que aquilo que é experimentado já tem um significado particular num contexto significativo. Implicitamente, Heidegger acusa Husserl de pressupor a dualidade sujeito-objeto da filosofia moderna, onde o eu, enquanto sujeito, é confrontado por objetos externos (2014, p. 80).

Heidegger busca indicar uma experiência "vívida de mundo"¹, por recusar a dualidade sujeito-objeto não há uma apreensão do objeto pelo sujeito, mas sim um acontecimento no qual o "objeto" significativo se apresenta dentro de um contexto de significado que está orientado pelas preocupações do "sujeito". Sallanta Schmidt, que:

No exemplo de Heidegger, o atril está alto demais para ele. Heidegger era bastante baixo, e provavelmente o professor anterior era mais alto e ajustara o atril para a sua altura. Por isso, aquilo que é novo e radical na filosofia de Heidegger é que sua descrição fenomenológica precisa começar descrevendo esta experiência vivida de "munda"². Ele introduz o termo "facticidade" para denotar este sentido de experiência (2014, p. 80).

Em sua obra *Ontologia – a hermenêutica da facticidade* (1923), Heidegger expõe o papel da hermenêutica em sua filosofia, a qual culmina em *Ser e tempo*. Heidegger apresenta a questão da ontologia e fala acerca da dupla insuficiência da ontologia tradicional. Visto que na ontologia tradicional,

[...] desde o princípio o seu tema é o ser objetual, a objetualidade de objetualidades determinadas, e objetualidade para um pensar teórico indiferente, ou o ser objetual material para determinadas ciências que se ocupam com ele, da natureza ou da cultura; e o mundo, mas não considerado a partir do ser-aí e das possibilidades do ser-aí, porém, sempre através das diversas regiões objetuais; ou fixadas também por outras regiões de caráter não teórico (HEIDEGGER, 2013, p. 09).

Ou seja, a ontologia não trata de outras formas possíveis na qual os entes se

¹ Essa expressão, conforme explica Schmidt (2014, p. 80), é a mesma utilizada por Dilthey, assim como também a descrição é semelhante, Dilthey afirma que uma experiência vivida é uma unidade de significado retirada do fluxo da vida e orientada por alguma preocupação

²"munda" (*es weltet*) pronome indefinido usado por Heidegger. "Como se houvesse um verbo "mundar", derivado do substantivo "mundo", conjugado como "chover", em português: "chove", "munda"" (SCHMIDT, 2014, p. 81),

mostrem como ser, reduzindo o ser a uma objetualidade. Em decorrência disso, "a ontologia bloqueia o acesso ao ente que é decisivo para a problemática filosófica, isto é, ao ser-aí, a partir do qual e para o qual a filosofia "é" (HEIDEGGER, 2013, p. 09). Com a ontologia tradicional, o olhar para o ente enquanto ser não se efetua. Afirma Heidegger que "a metafísica antiga é compreendida enquanto "ontologia"; superstição e dogmatismo, sem a menor possibilidade sequer de apontar para apontar para a colocação das questões a pesquisar, como também de suas tendências" (*idem. ibidem.*). A proposta de Heidegger será a de avançar para a hermenêutica da facticidade, facticidade é "esse ser aí em cada ocasião" (*idem. ibidem.*), é o modo particular de ser do Ser-aí, *Dasein*³, explica Heidegger que:

Ser-aí no tocante do seu ser significa: não e nunca primordialmente enquanto objetualidade da intuição e da determinação intuitiva, da mera aquisição de posse de conhecimentos disso, mas ser-aí está *aí* para si mesmo no como de seu ser mais próprio. O como do ser abre e delimita o "aí" possível em cada ocasião. Ser – transitivo: ser a vida fática (2013, p. 13).

Isso implica que o fático deve ser entendido como "algo que "é" articulando-se por si mesmo sobre um caráter ontológico, o qual é desse modo. Caso se tome a "vida" como um modo de "ser", então, "vida fática" quer dizer: nosso próprio ser-aí enquanto aí". Assim, Heidegger nos apresenta uma proposta ontológica completamente diferente da tradicional.

Não será diferente com a questão da hermenêutica no qual Heidegger busca superar o seu significado contemporâneo, e, a partir disso, lançar a hermenêutica como uma auto-interpretação da facticidade. O significado originário de hermenêutica *ἑρμηνεύειν*, do grego, que significa a arte ou ciência de interpretar, é tido como obscuro para Heidegger, e está relacionado com *Ἑρμῆς*, Hermes, o deus mensageiro dos deuses, como é visto em Platão e que também traz o significado de hermenêutica em Teeteto, 209 a 5, de que a "hermenêutica é a notificação dos ser de um ente em seu ser em relação a... (mim)" (HEIDEGGER, 2013, p. 16). Heidegger mostra que esse significado de hermenêutica foi se transformando lentamente depois

³*Dasein*, segundo Michael Inwood, é o mais famoso composto de Heidegger. Uma palavra comum para designar *existência*, e por ser familiar, dificilmente ela é percebida como um composto. Heidegger a usa como uma palavra composta, utilizando um hífen que separa o *Da*, "o aí" ou "lá", mas esse último não deve ser entendido demasiadamente distante de quem fala, do *sein*. Em *Ser e Tempo* 1927, esse composto pode ser compreendido como "*ser-aí*". "Um ser humano é *Dasein* porque ele está "aí", no mundo, não em algum lugar específico, mas aí em um sentido anterior pressuposto pela diferenciação dos lugares" (2002, p. XXIII). Ele compreende o mundo e suas próprias possibilidades de ser.

dos gregos até Schleiermacher e Dilthey o qual define a hermenêutica "como "método da compreensão" ("doutrina ou teoria da arte de interpretar textos")" (*idem.*, p. 20). Assim, para Heidegger, a hermenêutica no significado moderno se afastou de seu sentido originário. A proposta de Heidegger é retomar o significado original da palavra hermenêutica, porque, segundo ele:

[...] embora no fundo não resulte como suficiente, no entanto permite destacar, indicando alguns elementos que são eficazes para a investigação da facticidade. Com relação à sua "objetualidade", como forma pretendida para acessá-la, a hermenêutica indica que a objetualidade é um ser capacitado para interpretação e necessitado dela, que é inerente a esse seu ser o ser interpretado de algum modo. A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e de ser essa compreensão (2013, p. 21).

A proposta de Heidegger acerca da hermenêutica da facticidade é uma autocompreensão interpretativa de ser-aí, Dasein, que esse tem em relação a si mesmo. "O tema da investigação hermenêutica é o ser-aí próprio em cada ocasião, justamente por ser hermenêutico, questiona-se sobre o caráter ontológico" é na facticidade de como ser que o ser-aí mostra a sua possibilidade de ser de si mesmo. Ainda diz Heidegger, que: "A possibilidade mais própria de si mesmo que o ser-aí (facticidade) é, e justamente sem que esta esteja aí, será denominada *existência*" (2013, p. 22). Os conceitos oriundos dessa explicação serão denominados de *existências*. A investigação hermenêutica precisa partir do Dasein em sua cotidianidade, que não entraremos em detalhes aqui por ela ser trabalhada mais adiante.

O método ao qual o Dasein pode ser acessado é através da fenomenologia, entretanto seu significado também foi corrompido. De origem também grega a palavra fenomeno, φαίνόμενον, deriva de φαίνεσθαι, que significa "o que se mostra". Os desvios desse significado teve início na história da ciência, com as ciências naturais no final do século XIX, passando pelos neokantianos, Dilthey e chegando até Bretano, em sua Psicologia do ponto de vista empírico. Em meio a tal contexto Husserl lança sua obra, *Investigações lógicas* em 1901, que significa um passo essencial em relação ao seu mestre, Bretano, por desenvolver o conceito de intencionalidade possibilitando uma investigação mais robusta acerca da experiência e dos contextos de experiências. No entanto, Heidegger, argumenta que: "para

Husserl, existe um ideal determinado de ciência, que se encontra prefigurado nas matemáticas e nas ciências naturais de caráter matemático. Por fim, as matemáticas constituem o modelo para todas as ciências em geral" (2013, p. 79). A questão para Heidegger, é que: "As matemáticas são a ciência menos rigorosa de todas, uma vez que o acesso nelas é muito mais fácil. As ciências do espírito pressupõe muito mais existência científica do que um matemático jamais pode alcançar" (2013, p. 79-80). Assim, Heidegger esclarece que "Não se deve ver a ciência como um sistema de enunciados e contextos de justificação, mas enquanto algo em que o ser-á fático vem a estar de acordo consigo mesmo" (2013, p. 80). É necessário usar o método fenomenológico de maneira apropriada, ou seja, que se investigue primeiros os fenômenos do Dasein em sua facticidade, antes que venhamos investigar outros domínios.

Em meio a esse contexto, é que se ergue a proposta heideggeriana acerca da questão do ser. Heidegger coloca a necessidade de uma desconstrução da tradição, que implica em uma "[...] retorno `a filosofia grega, a Aristóteles, para ver como decaí e fica encoberto o que era originário, para ver como nós estamos em meio a essa decadência" (2013, p.83). O originário que por muito tempo ficou encoberto e conseqüentemente o esquecimento do ser. Assim Heidegger lança uma nova percepção como alude Schmidt:

A nova percepção e Heidegger é que a filosofia precisa começar como uma descrição fenomenológica de nossa experiência real. Na experiência descobrimos que as coisas aparecem todas ao mesmo tempo, dentro de um contexto e com um significado em relação à nossa própria situação: o exemplo do atil. Heidegger chama ser humano de Dasein para evitar conotações metafísicas tradicionais e para enfatizar que seu modo de ser não é o modo de ser de um objeto. A facticidade nomeia nosso modo de ser único. A hermenêutica significa o anúncio e o fazer conhecer na linguagem do ser de um ser (Dasein) em seu ser. Portanto, a hermenêutica é a autocompreensão de Dasein de sua própria forma de ser: a existência. O existenciais são os conceitos interpretativos descobertos na hermenêutica da facticidade. Fenomenologia é o método correto para termos acesso apropriado para descrever Dasein em sua vida fática. Como Dasein existe em seu caráter cotidiano médio, que encobriu sua verdadeira forma de ser, a análise hermenêutica precisa descobrir este modo de ser. Para realizar isto, os elementos estruturais da descoberta de Dasein no caráter cotidiano precisam ser aceitos provisoriamente como indicações formais. Estas indicações formais orientam a investigação hermenêutica na direção do verdadeiro modo de ser do Dasein. A indicação formal da vida fática de Dasein é ser no mundo (2014, p. 90).

Segundo Heidegger, compreendemos que é com Platão que “o pensar sobre o ser do ente torna-se “filosofia”, porque é um olhar ascendente em direção às “ideias”. Mas a “filosofia”, que só começa com Platão, toma a partir daí o caráter daquilo que mais tarde se vai chamar “metafísica”” (HEIDEGGER, 2008b, p. 247), que é historicamente caracterizada pelo esforço em definir e controlar o ser por meio do pensamento, progressivamente reduzido, na época moderna, a cálculo (ratio) e que, conseqüentemente, desembocará no humanismo no qual este “[...] permanecerá sempre metafísico” (HEIDEGGER, 1995, p. 37). Assim, Heidegger busca recolocar esta questão em seu lugar principal e essencial, busca que já vemos expressa na primeira página de *Ser e Tempo*:

Temos hoje uma resposta à pergunta sobre o que pretendemos significar propriamente com a palavra "ente"? De modo algum. Assim, é preciso, pois refazer a pergunta pelo sentido de ser. Estamos hoje ao menos perplexos por não entender a expressão "ser"? De modo algum. Então, antes do mais, cumpre despertar de novo um entendimento para o sentido dessa pergunta (HEIDEGGER, 2014, p. 31).

Para Heidegger (2003), a tradição aborda a questão do ser como a questão do ser dos seres, na qual um ser é determinado em relação ao ser-um-ser (*Seiendsein*), tal questão é a questão da metafísica. Na busca de romper com a tradição e tornar o ser questionável, Heidegger seguiu três vias: o “sentido” de ser; a questão “verdade”, *aletheia*, de ser; e a “topologia” de ser. Heidegger fala acerca dessa tríplice divisão de sua obra no *Seminário em Le Thor*, em 1969:

With *Being and Time*, however, the "question of being" receives an entirely other meaning. Here it concerns the question of being as being. It becomes thematic in *Being and Time* under the name of the "question of the meaning (*Sinn*) of being". Later this formulation was given up in favor of that of the "question concerning the truth of being," and finally in favor of that of the "question concerning the place or location of being," from which the name “topology of being” arose (HEIDEGGER, 2003, p 46-47)⁴.

⁴Com *Ser e Tempo*, no entanto, a "questão de ser" recebe um significado totalmente diferente. Aqui diz respeito à questão de ser como ser. Torna-se temático em *Ser e Tempo* sob o nome da "questão do significado (*Sinn*) do ser". Mais tarde, essa formulação foi abandonada em favor da "questão da verdade do ser" e, finalmente, a favor da "questão referente ao lugar ou à localização do ser", da qual o nome "topologia do ser". surgiu (HEIDEGGER, 2003, p 46-47 tradução nossa).

Para a nossa pesquisa, nos debruçamos em alguns textos e discussões resultantes da primeira e segunda via, ou seja, a busca do sentido do ser e a questão da verdade do ser, com o objetivo de pensar a educação, entendida aqui através da relação ensino e aprendizagem, com a ajuda de algumas reflexões, que são provenientes da principal pergunta feita por Heidegger, a pergunta pelo Ser, que gerou tantas outras perguntas.

Tomamos desde já a compreensão de que a filosofia de Heidegger em relação à primeira e à segunda via é de continuidade e não de ruptura. Compreendemos que em *Ser e Tempo* (1927), Heidegger trouxe a questão do significado do ser e que, após 1930, ocorre uma mudança de ênfase que é descrita por Heidegger como uma ‘reversão ou virada’. No entanto, isso não significa que haja uma mudança do seu ponto de vista e muito menos da questão fundamental. Segundo Quay (2013), as duas ênfases são aspectos de uma única questão feita por Heidegger – a questão do ser. Essas duas ênfases que perguntam pelo mesmo, ao mesmo tempo que são distintas e mostram o *Ereignis*⁵ de duas ênfases. Ambas são necessárias na investigação de Heidegger, pois a questão da verdade do ser emerge da questão acerca do significado do ser-aí.

1.1. O sentido do Ser

Na primeira via o enfoque é a questão do sentido do ser. Heidegger, no início de *Ser e Tempo* (1927), traz como proposta de resgate a retomada do ser que se dá em dupla maneira. A primeira, com o desmantelamento das concepções dogmáticas sobre o ser, que levaram a seu esquecimento, a saber: “O “ser” é o conceito “mais universal”” (HEIDEGGER, 2014, p. 35); o ““Ser” é um conceito indefinível” (*idem.*, p. 37); e “o ser é o conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo.” (*idem.*, p. 39). Essas três concepções nos mostram que “[...] “já sempre” (*immer schon*) estamos familiarizados com o que ser significa, mas, esse sentido, ao mesmo tempo, permanece um enigma” (CRITCHLEY; SCHÜRMAN, 2016, p. 117).

E a segunda, busca fazer o que Platão e Aristóteles fizeram, que foi tirar a questão de *ser* dos fenômenos, partindo da necessidade de ser fazer a pergunta acerca do *ser*, torna-se necessário elaborar um modo suficiente para o perguntar. Portanto,

⁵Ereignis: usado por Heidegger para denominar um acontecimento; derivado de *sich ereignen*, "acontecer, ocorrer".

O sentido de ser de certo modo já deve estar disponível para nós. Foi dito que já nos movemos sempre em um entendimento-do-ser. É com base nesse entendimento-do-ser que nasce a pergunta expressa pelo sentido do ser e a tendência para chegar ao seu conceito. Não *sabemos* o que “ser” significa. Mas já quando perguntamos “que é ser?” nos mantemos em um entendimento do que “é”, embora não possamos fixar conceitualmente o que “é” significa. Não conhecemos sequer o horizonte a partir do qual devemos aprender e fixar o sentido. *Esse mediano e vago entendimento-do-ser é um fato.* (HEIDEGGER, 2014, p. 41).

Heidegger explica que a interpretação do *mediano entendimento-do-ser* (*durchschnittliche Seinsverständnis*) só obterá seu fio condutor quando o conceito do ser estiver desenvolvido, ou seja, quando retomarmos a questão acerca do ser.

Na tradição ontológica a interpretação do ser se dá através do ente que vem-de-encontro no interior do mundo. "Como modo-de-acesso a ele, vale o *νοειν* ou o *λόγος*. É onde o ente é encontrado. Mas o ser desse ente deve ser apreendido em um assinalado *λέγειν* (fazer-ver), de tal maneira que esse possa ser entendido de antemão no que ele já é e como é em cada ente" (HEIDEGGER, 2014, p. 147). Ao nos referirmos ao ser, o fazemos por meio do discurso, *λόγος*, o que implica dizer algo acerca do ente, visto que é pelo ente que chegamos ao ser. Quando dizemos sobre o ente implica dizer o que ele cada vez já é como ente, com isso, mostra-se o ser, assim determinamos as *κατηγορίαι*, nesse caso, as determinações *a priori* do ente, de diferentes modos que podemos dizer acerca do ente.

Assim, no contexto da tradição ontológica a pergunta pelo ser já sempre implica em pré determinações fixadas acerca do que o ente cada já é, o ser encontra-se preso ao *a priori*. Heidegger propõe libertar o ser através de uma *ontologia fundamental* no qual busca interrogar ontologicamente o *Dasein*, antes de todo outro ente, por entender que através desta ontologia todas as outras podem surgir.

1.1.1 A questão acerca do ser em Ser e Tempo

Entendemos que, ao questionar, questionamos sobre algo, e todo questionar se desdobra em três polos, conforme explicita Dubois (2004, p. 15): “de um lado, há aquilo que questionamos, o questionado (*das Gefragte*), o que perguntamos ao seu respeito, o perguntado (*das Erfragte*), e aquilo que interrogamos para obter, a respeito do questionado, o perguntado: o interrogado (*das Befragte*)”. Para explicitar, ele nos dá o exemplo do preço do pão: “Se desejo saber o preço (o perguntado) do pão (o

questionado no sentido do seu valor comercial), interrogo o padeiro (o interrogado)” (*idem. ibidem.*), mas no caso do *ser* isso se desenrola de modo diferente. “Na medida em que o ser constitui o perguntado – e ser significa ser de ente – resulta que *aquilo a que se pergunta* [o perguntável] na questão-do-ser é o ente ele mesmo. Este é como que interrogado a respeito de seu ser” (HEIDEGGER, 2014, p. 45).

Assim, é o ente que dá as características de seu ser. Logo, é necessário que este ente se torne acessível como ele é em si mesmo. Ele, o ente, “é tudo aquilo de que discorremos, a que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos”. (HEIDEGGER, 2014, p. 45). Portanto, o ser “reside no ser-que e no ser-assim, na realidade, na subsistência, no consistente, na validade, no *Dasein*, no “dá-se””. (*idem. ibidem.*).

Levanta-se aqui a questão de que, se ao perguntar pelo ser do ente, não geraria um círculo vicioso, visto que se subentende que na pergunta já está aquilo que a resposta pode trazer. Heidegger esclarece que não há círculo algum, o que há é “[...] uma notável “referência retroativa e projetiva” do perguntado (ser) ao perguntar como *modus-de-ser* de um ente” (2014, p. 49), em que, “A essencial afetabilidade do perguntar por seu perguntando pertence ao sentido mais próprio da questão-do-ser.” (*idem. ibidem.*). A questão-do-ser traz um perguntar mais originário em comparação ao perguntar ôntico das ciências, tanto que a questão-do-ser tem por meta uma condição a priori da possibilidade das ciências, mas também a condição da possibilidade das ontologias, na qual essas precedem e fundamentam as ciências ônticas⁶. “As ciências têm, como comportamentos do homem, o modo-de-ser desse ente (homem)” (*idem.*, p. 59), apreendido por Heidegger como *Dasein*, ente onticamente assinalado, visto que:

[...] *para* esse ente está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo. [...] É próprio desse ente, com seu ser e por seu ser, o estar aberto para ele mesmo. *O entendimento-do-ser é ele mesmo uma determinidade-do-ser do Dasein.* O ôntico ser-assinalado do *Dasein* reside em que ele é ontológico (HEIDEGGER 2014, p. 59 grifos do autor).

O *Dasein* como ser ontológico precisa aqui ser designado como pré-ontológico⁷. O que não significa com isso, que ele é pura e simplesmente ôntico, mas

⁶Ao ôntico reserva-se as indagações e descobertas não-filosóficas de matemáticos, geômetras ou filólogos são ônticas, *ontisch(e)*, preocupadas com entes, não com o seu ser.

⁷visto que, "ontologia" está reservada a uma investigação teórica e conceitual do ser, Heidegger

sim no modo de um entendimento de ser. “O *Dasein* sempre entende a si mesmo, considerando sua existência, ou seja, considerando sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo” (HEIDEGGER, 2014, p. 61). Para Heidegger, essa questão está num âmbito ôntico do *Dasein*. Esse entendimento recebe o nome de entendimento *existencial*, no qual, ao perguntarmos pela estrutura da existência, visamos à exposição da *existenciariade*. É preciso buscar na *analítica existenciária* do *Dasein* a *ontologia-fundamental*, pois é alicerçado nela que todas as demais podem surgir.

Importante aqui é que “a ideia de existência”, i.e., do ser do *Dasein* como ek-stático, guia a fenomenologia transcendental, uma vez que esta toma a analítica como ponto de partida. A “ideia de existência” é a luz guia antecipada. Uma vez que ek-sistência nada mais é do que o próprio movimento de transcendência, essa ideia guia fala do que é certamente mais fundamental no *Dasein*” (SCHÜRMAN, 2016, p. 139).

O *Dasein* traz uma múltipla precedência diante de todo outro ente, a saber: precedência ôntica, a determinação do ente em seu ser se dá pela existência; precedência ontológica, é o fundamento de sua determinidade-de-existência; e precedência ôntico-ontológica, por ter um entendimento de ser de todo ente não-conforme ao-*Dasein* (HEIDEGGER, 2014, p. 63).

Por compreender ser, em que sua estrutura fundamental é esse compreender, e por se interpretar por si mesmo, o *Dasein* é hermenêutico. O método proposto para perguntar o sentido do ser é fenomenológico. Em Heidegger, a fenomenologia, que exprime a máxima “as coisas elas mesmas!”, traz o significado de um *conceito-de-método*. Ela “Não caracteriza o que de conteúdo-de-coisa dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu *como*” (HEIDEGGER, 2014, p. 101). Como um método, a proposta da fenomenologia hermenêutica é a de “interpretar, traduzir e transmitir a mensagem do “ser ele mesmo”, de tal modo que este ser, ele mesmo, se torne aparente na vida cotidiana do *Dasein*” (SCHÜRMAN, 2016, p. 133). Cabe ao

designa o *Dasein* como pré-ontológico (*vorontologisch*), ou seja, “que possui uma COMPREENSÃO implícita e pré-conceitual de ser. *Dasein*, possui, portanto, três camadas: 1. Ele se compromete com os entes onticamente, adquirindo conhecimento ôntico dos mesmos. 2. Ele só pode fazê-lo por causa da sua compreensão pré-ontológica do ser. 3. Como filósofo, pode atingir uma compreensão conceitual de ser, baseada em 2 (XXVII, 201)” (INWOOD, 2002, p. 131).

Dasein responder pelo seu próprio ser, no qual, o ser ele mesmo é aquele que cada vez se encontra em jogo para esse ente. Disso resultam dois pontos: primeiro ponto, que a “essência” desse ente reside em seu ter-de-ser” (HEIDEGGER, 2014, p. 139), ela reside em sua existência, assim os caracteres possíveis a este ente são “modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso”. (*idem.*, p. 141); e segundo ponto, o ser que está em jogo é cada vez meu.

O *Dasein* é, cada vez, sua possibilidade e ele não a “tem” somente como propriedade de um subsistente. E porque o *Dasein* é, cada vez, essencialmente sua possibilidade, esse ente em seu ser *pode* se “escolher”, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é, nunca se ganhando ou só se ganhando “em aparência”. Ele só pode se haver perdido ou ainda não se ter ganho na medida em que, segundo a sua essência, é possível ser *próprio*, isto é, na medida em que ele tem a possibilidade de se apropriar de si. (HEIDEGGER, 2014, p. 141).

O *Dasein* traz dois *modi*-de-ser: a *propriedade* (*Eigentlichkeit*) e a *impropriedade* (*Uneigentlichkeit*), não significando o *modi*-de-ser da impropriedade um “*modi* inferior”, pois este *modi*-de-ser “pode determinar o *Dasein*, segundo sua mais completa concretização em suas ocupações, atividades, interesses e em sua capacidade-de-gozar”. (HEIDEGGER, 2014, p. 142-143).

Considerando a possibilidade de que ele, o *Dasein*, é quem entende o seu ser, o ele se determina cada vez como ente. É assim que se dá o sentido da constituição-da-existência do *Dasein*, implicando, conseqüentemente, a interpretação ontológica desse ente, desenvolvendo a problemática do entendimento-do-ser, segundo a existencialidade de sua existência. Mas não podemos cometer o erro de pensar que a construção do *Dasein* se dá segundo uma ideia concreta de existência possível. Na análise do *Dasein*, não devemos interpretá-lo com base no que seu modo de existir traz de diferente, mas buscar descobri-lo no seu ser indiferenciado. “Essa indiferenciação da cotidianidade do *Dasein* não é um nada, mas é um caráter fenomênico positivo desse ente. Todo existir como ele é parte desse modo de ser e a ele retorna. A essa indiferença cotidiana do *Dasein*, damos o nome de mediana.” (HEIDEGGER, 2014, p. 143).

1.1.2. A totalidade do *Dasein*

Heidegger explica que essas determinações-de-ser do *Dasein* precisam ser

compreendidas “agora *a priori* sobre o fundamento da constituição-de-ser que denominamos *ser-em-o-mundo*” (2014, p. 169). *Ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*) é o ponto de partida adequado para a analítica do *Dasein*. Essa constituição deve ser vista como um todo, na qual a “Sua irredutibilidade a uma composição por partes que se juntam não exclui que sua constituição seja formada por uma multiplicidade de momentos estruturais constitutivos.” (*idem.*, p. 196). Ela apresenta um tríplice ponto de vista, a saber: o “*em-o-mundo*”, momento de se interrogar acerca de da estrutura ontológica do “mundo” e determinar a idéia da *mundidade*; o *ente*, que é cada vez no modo do *ser-em-o-mundo*; e o *ser-em* como tal. (*idem.*, p. 171).

Partindo do fato de que a existência pode ser compreendida de maneira fenomenológica como um todo, como *ser-no-mundo*, como *Dasein*, essa é a primeira maneira radical do entendimento de Heidegger sobre a intencionalidade como *factual Dasein*, como *haecceitas*⁸. A fatualidade é compreendida como o modo em que todo o *Dasein* é cada vez denominado de *factualidade*. Esse conceito traz em si “o *ser-no-mundo* de um ente “do-interior-do-mundo”, de tal modo que esse ente pode se entender como preso em seu “destino” ao ser do ente que-lhe-vem-de-encontro no interior de seu próprio mundo.” (HEIDEGGER, 2014, p. 177).

Segundo Quay (2013), é nesse aspecto que Heidegger busca ir de encontro à errônea objetivação da intencionalidade. O *ser-no-mundo* é colocado como a intencionalidade no sentido formal fenomenológico, ele funda a intencionalidade, mas ele, o *ser-no-mundo*, nunca deve ser igualado e identificado com a intencionalidade. Tal erro de compreensão ocorre quando “the ontological difference is overlooked. *Dasein* is then considered objectively as I, an organism interacting with environment, rather than as the simple qualitative whole of being-here, formally considered as being-in-the-world” (QUAY, 2013, p. 130)⁹. Para Heidegger, *ser-no-mundo* é compreendido como um todo, representa um fenômeno unificado, no qual ele não pode ser dividido em componentes que podem ser reunidos, mas que, ao mesmo tempo, é constituído de vários fatores estruturais.

Because they are phenomenological these structures can only be

⁸*Haecceitas*, do latim, é um termo cunhado primeiramente por Duns Scotus, que denota as características, propriedades ou as qualidades distintas de uma coisa que a torna uma coisa *particular*. *Hecceidade* é uma tradução literal do termo equivalente em grego antigo, utilizado por Aristóteles, *to ti esti* (τὸ τί ἐστι) ou “*aquilo que é*”.

⁹“a diferença ontológica é ignorada. O *Dasein* é então considerado objetivamente como eu, um organismo que interage com o meio ambiente, não o simples todo qualitativo do ser, aqui, formalmente considerado como *ser-no-mundo*” (QUAY, 2013, p. 130 Tradução nossa).

comprehended by way of the simple whole, and for Heidegger this simple whole is always one with a phenomenological understanding of time. Therefore Heidegger's path can be described as a hermeneutic phenomenological analysis of Dasein (QUAY, 2013, p. 130-131)¹⁰.

Em Heidegger, o tempo precisa ser compreendido e traduzido como o horizonte de todo o entendimento e interpretação do ser, a temporalidade¹¹ é entendida como o ser do *Dasein*, que entende o ser. No §5 de *Ser e Tempo* 1927, Heidegger nos apresenta a questão da determinidade *temporal*, “a originária determinidade-de-sentido do ser e de seus caracteres e *modi*, a partir do tempo” (2014, p. 79).

Essa compreensão implica ramificação para o que se entende por espaço, ao considerarmos que fenomenologicamente espaço é do tempo e, pragmaticamente, tempo é do espaço. Essa analogia compõe a expressão fenomenológica heideggeriana tempo-espaço, que se coloca em contraposição à dupla pragmática “espaço e tempo”. Fenomenologicamente, tempo não é produto do homem, muito menos o contrário, o que há é um dar sentido à extensão que abre tempo-espaço.

The compound being-in-the-world is itself analogous to the compound time-space in that both are constituted by two analogous structural factors underpinned by temporality. These can be seen in emphasis as *being-in-the-world* (as *time-space*) and *being-in-the-world* (as *time-space*) (QUAY, 2013, p. 131)¹².

Essa compreensão temporal de Heidegger deve-se à compreensão de um sentido fenomenológico de movimento que ele descreve através da questão do significado do ser como preocupação (*Sorge*). “A *temporalidade é fenomenicamente experimentada de modo originário no próprio ser-o-Dasein um todo, isto é, no fenômeno do ser-resoluto precursor*”. (HEIDEGGER, 2014, p. 829-831). Apenas na medida em que o *Dasein* é determinado como temporalidade é que ele, “[...] o *Dasein* possibilita a si mesmo o caracterizado poder-ser-um-todo próprio do ser-

¹⁰Por serem fenomenológicas, essas estruturas só podem ser compreendidas pelo simples todo e, para Heidegger, este todo simples é sempre um com uma compreensão fenomenológica do tempo. Portanto, o caminho de Heidegger pode ser descrito como uma análise fenomenológica hermenêutica do Dasein.

¹¹Retomaremos tal questão na seção 4.5.

¹²O composto ser-no-mundo é ele próprio análogo ao tempo-espaço composto em que ambos são constituídos por dois fatores estruturais análogos sustentados pela temporalidade. Estes podem ser vistos na ênfase como *ser-no-mundo* (como *tempo-espaço*) e *ser-no-mundo* (como *tempo-espaço*) (Tradução nossa).

resoluto precursor. *A temporalidade descobre-se como o sentido da preocupação própria.*” (HEIDEGGER, 2014, p. 889). Neste sentido, temporalidade é preocupação e preocupação é temporalidade, sendo o movimento da preocupação expresso através do significado do *Dasein*, no qual esse movimento é determinado pelo ‘temporal’ alongamento do *Dasein*. Ainda trataremos acerca de *Sorge* mais adiante na seção 4.

1.2 A verdade do Ser

Com a finalidade de *Destruktion*, ou seja, destruir a tradição, que promoveu o esquecimento da pergunta pelo ser, Heidegger, em *Ser e tempo* (1927), lança uma tarefa que utiliza a hermenêutica para interpretar os filósofos da tradição. “Essa tarefa nós a entendemos como a *destruição* do conteúdo transmitido pela ontologia antiga, tarefa a ser levada a cabo pelo *fio-condutor da questão-do-ser* até chegar às experiências originárias em que se conquistaram as primeiras determinações do ser” (HEIDEGGER, 2014, p. 87 grifos do autor). Tal tarefa se completa com os escritos a partir do final dos anos 20, em que se dá a virada heideggeriana, uma mudança de ênfase que é descrita por Heidegger como uma ‘*Kehre*’. Entretanto, ela não significa uma mudança do seu ponto de vista e muito menos da questão fundamental. A virada:

[...] specifically stresses the importance of the phenomenological notion of truth as unconcealment or unhiddenness. With the question of the truth of be-ing, Heidegger is asking beyond the analogous substructures of the meaningful open of *Dasein* to address the unconcealment or openness of this open itself (QUAY, 2015, p. 128)¹³.

O que ocorre nessa mudança de perspectiva é um deslocamento da questão do significado do ser-aí para a questão da verdade do ser – da questão ser como *ser-aí* para a questão *ser* como ser-aí – que também é descrita por Heidegger como do “Ser e Tempo” para “Tempo e Ser”. Quay (2015) explica que as duas ênfases são aspectos de uma única questão feita por Heidegger – a questão do ser. Essas duas ênfases que perguntam pelo mesmo, ao mesmo tempo que são distintas e mostram o *Ereignis* de duas ênfases. Ambas são necessárias na investigação de Heidegger, pois a questão da verdade do ser emerge da questão acerca do significado do ser-aí.

¹³[...] enfatiza especificamente a importância da noção fenomenológica da verdade como desconhecimento ou falta de visibilidade. Com a questão da verdade do ser, Heidegger pergunta além das análises análogas do aberto significativo do *Dasein* para abordar o desconhecimento ou abertura desse aberto. (QUAY, 2015, p. 128 tradução nossa).

Heidegger explica na obra *Sobre o Humanismo* publicada em 1947, que o “projeto” mencionado em *Ser e Tempo*, é considerado como uma atividade da subjetividade, mas que na realidade ele deveria ser pensado da única maneira que é viável compreender o Ser dentro do âmbito da “Analítica existencial” do “Ser-no-mundo” que se dá através da concepção *ec-stática* da clareira do Ser. Assim é necessário o abandono de se pensar a subjetividade. Mas Heidegger admite que isso foi dificultado, por se haver retido na publicação desta obra o texto que posteriormente foi publicado na terceira seção da primeira parte de *Tempo e Ser*. Neste texto tudo se inverte, ele foi retido “porque o pensamento não chegou a exprimir de modo suficiente essa inversão e com ajuda da linguagem da metafísica não conseguiu executá-la”. p. 47. O modo de pensamento dessa inversão (Ser e Tempo para Tempo e Ser) é pronunciado na conferência *Da Essência da Verdade*, a qual essa é pensada e pronunciada em 1930, e impressa em 1943.

Essa inversão não constitui uma mudança na posição de Ser e Tempo mas é nela que o pensamento aí tentado alcança o lugar da dimensão, a partir da qual se fez a experiência de Ser e Tempo, e se fez a partir da experiência fundamental do esquecimento do Ser (HEIDEGGER, 1995, p. 47).

Heidegger faz uma autocrítica com relação a sua proposta inicial de pensar o Ser a partir da ontologia fundamental, por perceber que incorporou elementos metafísicos, pois, "de acordo com o ponto de partida (*Ansatz*), inicialmente, inevitavelmente é situado dentro do domínio da metafísica, o Ser é pensado a partir do ente" (HEIDEGGER, 1995, p. 60 grifos do autor). Com a mudança de perspectiva do sentido do ser para a verdade do Ser, a hermenêutica¹⁴ da facticidade que na primeira perspectiva é tida como o método de interpretação não é mais discutida. Visto que, na segunda perspectiva, explica Schmidt:

Depois que Heidegger se volta para *Ereignis*, ele não usa mais o termo "hermenêutica". A hermenêutica enquanto análise da existencialidade da existência, central a Ser e tempo, sofre dos mesmos problemas dessa obra. Heidegger diz que é superficial mesmo falar da relação hermenêutica na linguagem entre os seres humanos e o Ser ou do círculo hermenêutico na própria linguagem (2014, p. 128 grifos do autor).

Com a ênfase acerca da verdade do ser, Heidegger propõe analisar a descontinuidade da *physis*, silenciada na filosofia tradicional, na qual, a *aletheia* é o

¹⁴Essa será retomada por seu aluno, Hans-Georg Gadamer, a quem é atribuído grande importância em decorrente do "giro hermenêutico-ontológico".

veio remanente (NUNES, 1992). *Aletheia* toma uma importância progressiva para Heidegger através do seu contato com o pensamento grego. Stein alude que:

[...] A *aletheia* envolve a pergunta pelo sentido do ser e pela verdade no horizonte de uma ontologia da finitude. Na *aletheia* se esconde a fidelidade e a constância que permitem vislumbrar uma unidade da obra de Heidegger. A *aletheia* cria, enfim, as possibilidades e a atmosfera em que se desenvolve o método fenomenológico, a analítica da circularidade do ser-aí e o movimento da viravolta, caracterizando conceitos de finitude e compreensão tipicamente heideggerianos (STEIN, 2016, p. 59 grifos do autor).

Heidegger retomará a *aletheia* com o sentido de desvelamento do ser que está em correspondência com a ideia de abertura que é o modo de-ser-fundamental do *Dasein*, visto que, o ser descoberto é tido "[...] com ela e por ela; por conseguinte, só com a abertura do *Dasein* é atingido o fenômeno mais originário da verdade. [...] na medida que o *Dasein* é essencialmente sua abertura e, aberto, abre e descobre, ele é essencialmente verdadeiro"(HEIDEGGER, 2014, p. 611). Essa perspectiva da *Aletheia* como desvelamento toma outros significados dentro da tradição da filosofia, segundo Heidegger, a tradição apresenta as seguintes definições:

1. O "lugar" da verdade é a enunciação, o juízo (das Urteil). 2. A essência da verdade consiste da "concordância" do juízo com o seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, atribuiu tanto a verdade ao juízo como a seu lugar originário e também deu curso à definição da verdade como "concordância" (2014, p. 595).

Tais definições ocorreram, segundo Heidegger (2008b), por consequência da interpretação de Platão na alegoria da caverna, por apresentar uma ambiguidade de interpretação que promove um deslocamento da essência da verdade. Conforme veremos na próxima sessão é através dessa interpretação de Platão que, “a essência da verdade não se desenvolve propriamente como essência do desvelamento a partir da plenitude essencial própria, mas se desloca para a essência da *ιδέα*. A essência da verdade abandona o traço fundamental do desvelamento” (HEIDEGGER, 2008b, p. 242).

2 ALETHEIA: possíveis desdobramentos da releitura de Heidegger acerca do mito da caverna

*É porque então eu era louco que hoje sou sábio.
Oh, filósofo, que nada vês senão o instantâneo, como é curta a tua vista!
Teu olhar não foi feito para seguir o labor subterrâneo das paixões.*
W. Goethe[uma das frases citadas por Stendhal como introdução capitular]

Em *A teoria platônica da verdade*, de 1929, Heidegger lança a empreitada de discutir sobre o não dito em Platão através de trechos do “diálogo” entre Sócrates e Glaucon que falam sobre alegoria. Para atingirmos nossos objetivos nesta sessão retomaremos alguns, mas não menos importantes trechos da obra platônica *A República* (1996), especificamente os trechos do Livro VII, que contam a história de homens que estão acorrentados pelas pernas e nuca em um recinto em forma de caverna debaixo da terra, desde sua infância.

Na caverna há uma entrada por onde passa a luz e, atrás dos prisioneiros, há uma fogueira que empresta claridade para aqueles que estão a observar sombras projetadas na parede da caverna. Essas sombras se dão segundo o que ocorre fora da caverna, em que há um pequeno muro, por onde passam pessoas que conversam entre si, como também algumas que seguem caladas. Muitas dessas pessoas carregam, às vezes, com o auxílio de animais, todo tipo de coisas produzidas ou não por homens. Os presos têm ao certo que as sombras e o eco que são produzidos dentro da caverna são uma realidade, mas logo que um dos presos é liberto e direcionado a olhar para a entrada da caverna de onde vem a luz, tal compreensão, que até antes era tida como real e verdadeira é posta em xeque. O liberto sente dores ao olhar na direção da luz e, com o tempo, ele percebe que antes apenas via sombras, mas que agora ele está um tanto mais perto do ente. Por conseguinte, ele é forçado a olhar para o fogo e depois é levado para fora da caverna e com os olhos sensíveis pelo resplendor do sol, sente-se impossibilitado de ver qualquer coisa que agora lhe está aberta como o desvelado. É necessário que, primeiro, ele se adapte à claridade e, ao se habituar, ele consegue inicialmente olhar para as sombras das coisas e de homens, posteriormente contemplar a abóbada celeste no período noturno e, por fim, o sol e compreender que, é este astro que garante as estações do ano. Depois disso o homem decide voltar à caverna e se assentar no mesmo local, conseqüentemente os seus olhos inicialmente ficaram tomados pelo escuridão, e com os olhos ainda atordoados o homem passou a sofrer zombarias daqueles que nunca haviam saído da caverna. E quando esse

homem livre se propôs libertar os demais e conduzi-los para fora da caverna, ele foi morto pelos prisioneiros (HEIDEGGER, 2008b, 216-225).

A caverna é tida como morada para aqueles prisioneiros, e sua abóbada da caverna, remete à abóbada celeste, enquanto que a fogueira, que empresta luz, remete ao sol. Tais coisas citadas, que se encontram fora da caverna, servem de imagem para aquilo que, em Platão, constitui propriamente ente do ente, pelo qual o ente se mostra em seu aspecto, sendo que, em Platão esse mostrar do ente não significa uma mera aparência exterior. Esse aspecto do ente em grego significa *eidōs* ou *idéa*.

As coisas que estão fora da caverna, à luz do dia, onde o aparecer livre se estende sobre tudo, são ilustradas na “alegoria” pelas “ideias”. Segundo Platão, se o homem não tivesse em vista essas ideias, isto é, o respectivo “aspecto” das coisas, seres vivos, homens, números, deuses, então jamais conseguiria apreender isto ou aquilo como uma casa, como uma árvore, como um deus (HEIDEGGER, 2008b, p. 226).

Assim, tudo que pode ser visto e apreendido de modo real é, na verdade, segundo Platão, apenas o sombreamento da ideia e, conseqüentemente, apenas uma sombra. Enquanto as coisas que estão fora da caverna servem de “imagem” para as “ideias”, o sol, por sua vez, “serve na “alegoria” de “imagem” para aquilo que faz com que todas as ideias sejam visíveis. Ele serve de “imagem” para a ideia das ideias.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 227). Essa ideia das ideias é traduzida como “a ideia do bem”, que, segundo Heidegger, é traduzida de um modo completamente equivocado. Essas correspondências trazidas na “alegoria” na verdade relatam processos, que são transições da caverna para a luz do dia, e deste para a caverna outra vez. Essas transições exigem uma readaptação da vista, sendo perturbadas por motivos opostos.

Na primeira transição, ou seja, quando o homem sai da caverna em direção à luz, ele, “a partir de um não-saber quase não percebido, o homem pode chegar até lá onde o ente se lhe mostra de maneira mais essencial, lá onde, de imediato, ele não está amadurecido suficiente para o essencial” (HEIDEGGER, 2008b, p. 228). Já a segunda transição, ou seja, quando o homem retorna à caverna, significa que “[...] o homem também pode decair da atitude de um saber essencial, descendo para o âmbito no qual predomina a presumida realidade, sem estar em condições de reconhecer como o real o que aqui é corriqueiro e usual” (HEIDEGGER, 2008b, p.228).

Em cada transição, é preciso uma adaptação que se dá de maneira lenta e constante, visto que a transformação diz respeito ao ser homem e assim se realiza no íntimo de sua essência. Essa mudança e o movimento lento e constante necessário para a adaptação ou readaptação que gera uma transformação no íntimo do ser homem, recebe o nome de *paideia*, que, em Platão, segundo Heidegger, significa a guia que conduz para a transformação de todo o homem em sua essência. Apesar de, a palavra *paideia* corresponder o melhor possível, à palavra alemã “*bildung*”, traduzida para o português como “formação”, essa caiu em uma falsa interpretação no final do século XIX, conforme alude Heidegger e que por este motivo deve-se devolver a *paideia*, a sua força original de nomeação. (HEIDEGGER, 2008b).

2.1. A unidade essencial originária

Em Heidegger, a “alegoria” não apenas visualiza a essência da *paideia*, na qual ocorre uma transformação da alma humana na sua totalidade com o intuito de alocar o homem antes de tudo em seu lugar essencial, mas também abre igualmente a visão para a mudança da essência da “verdade”. Essa relação entre a dupla tarefa da “alegoria” se dá porque “[...] somente a essência da verdade e o modo de sua mutação que possibilita “a formação” em sua estrutura fundamental” (HEIDEGGER, 2008b, p. 230).

Para entender a *unidade essencial originária* composta pela “formação” e a “verdade”, Heidegger nos convida a retomar o significado grego de ambas as palavras, *Aletheia*, traduzida do grego como “verdade” desde muitos anos traz o significado ocidental de “[...] adequação *entre a coisa e o pensamento, adequatio intellectus et rei*” (HEIDEGGER, 2008b, p.230 grifos nosso), enquanto *paideia*, como já vimos, é traduzida como formação. Mas, a proposta de Heidegger é que devemos pensar ambas as palavras segundo o saber dos gregos, pois ambas apontam para uma unidade essencial, e se realmente considerarmos a consistência essencial do significado de *aletheia*, logo, “[...] se alça a questão do saber a partir de onde Platão determina a essência do desvelamento” (*idem.*, p. 231).

Já sabemos que a “alegoria” narra transições, e é com base nelas que podemos compreender quatro diferentes moradas e com diferentes graus que estão fundamentados no desvelar, que oferece modos diferentes acerca da verdade. E com isso, o desvelado, necessita ser pensado e nomeado em cada diferente nível em que

ele ocorre.

O primeiro nível é aquele acerca do momento inicial da narrativa, em que os homens estão amarrados dentro da caverna e as coisas que se apresentam a eles por meio das sombras projetadas na parede no interior da caverna. O desvelado neste modo são as sombras.

O segundo nível se dá quando um prisioneiro é liberto das amarras, porém, ainda estando dentro da caverna, ele consegue se voltar para as coisas que antes eram transportadas por detrás de suas costas. Nesse modo de desvelamento, o homem está um “tanto mais perto do ente” (PLATÃO, 515 d, 2 *apud* Heidegger, 2008b, p. 231). É através do lume de fogo que as coisas que estão dentro da caverna podem ser observadas. Antes o homem não tinha dificuldades de observar as sombras, agora o lume de fogo cega o liberto, pois ele não está acostumado com essa luz e não consegue ver como o lume de fogo alumia as coisas, tornando-as apresentáveis. Dentro dessas condições, ele não consegue “[...] apreender o fato de que aquilo que via anteriormente era apenas um sombreamento das coisas precisamente pelo lume desse fogo” (HEIDEGGER, 2008b, p. 232). O que o liberto vê agora é algo diferente das sombras, mas dentro de um contexto confuso, comparado ao nível anterior. Assim, “A “verdade” mais apropriada é oferecida nas sombras, pois o homem, desembaraçado das amarras, continua se enganando em sua avaliação junto ao estabelecimento do “verdadeiro”, pois ainda lhe falta o pressuposto para que possa “avaliar” a liberdade” (*idem. ibidem.*).

O terceiro nível ocorre no contexto da transposição do liberto para o exterior da caverna, quando ele sai do lume artificial e desnordeador do fogo para um ambiente em que “As próprias coisas estão aí na concisão e vinculação de seu próprio aspecto. O aberto e livre, [...], não quer dizer o ilimitado de uma mera amplidão, mas a concisão limitante da claridade que resplandece à luz do sol, que também é contemplado” (HEIDEGGER, 2008b, p. 233). É possível ver as coisas como elas são – as ideias –, as quais “[...] constituem a essência em cuja luz se mostra todo ente singular como este ou aquele, em cujo mostrar-se aquilo que aparece se mostra primeiramente de maneira desvelada e acessível” (*idem. ibidem.*).

Nesse nível, o desvelado é ainda mais desvelado do que no primeiro nível, no qual as coisas se mostram através da luz artificial da fogueira. “O que há de mais desvelado mostra-se naquilo que é a cada vez o ente. Sem um tal mostrar-se do o-que-é (isto é, das ideias), isto e aquilo e tudo que é deste gênero e, com isto,

absolutamente tudo permaneceria velado” (HEIDEGGER, 2008b, p. 233). Estar livre para contemplar o ainda mais desvelado requer paciência e empenho para conseguir habituar-se a fitar os olhos “[...] nos nítidos limites das coisas que se mantêm firmes em seu aparecer” (HEIDEGGER, 2008b, p.234). Portanto, a libertação verdadeira do prisioneiro significa a possibilidade de ele voltar-se para as coisas no seu mostrar mais desvelado, sendo tal liberdade primordial para a essência da *paideia*¹⁵, visto que “A realização essencial da “formação” só poderá perfazer-se, portanto no âmbito do e sobre a base do mais desvelado, [...]. A essência da “formação” tem suas raízes na essência da “verdade”” (*idem. ibidem.*).

Com relação ao quarto nível, é necessário, a priori, compreendermos que a *paideia* traz consigo a busca pela superação da ausência de formação. E é por esse motivo, justifica Heidegger, que a narrativa da “alegoria” não poderia terminar no contexto em que se deu a transposição do liberto para fora da caverna. “O retorno para o interior da caverna e a luta ali dentro entre o liberto e os presos que resistem a toda e qualquer libertação formam um quarto nível próprio à “alegoria”, a qual só aí se completa” (HEIDEGGER, 2008b, p. 235). Nesse contexto do diálogo em forma de narrativa, já não se usa o termo desvelar, mas, mesmo assim, o que está em questão aqui é o desvelado. Lembremos que, no primeiro nível, as sombras já aparecem com o desvelado, mas o essencial para o desvelado não significa tornar acessível, de algum modo, o que aparece, ou seja, o que vemos no primeiro nível. O que é realmente essencial para o desvelado é que ele supere constantemente o velamento do velado.

O desvelamento deve ser arrancado ao velamento, de certo modo deve ser roubado. E, visto que para os gregos, inicialmente o velamento perpassa e domina a essência do ser como um velar-se, determinando, assim, também o ente em sua presença e acessibilidade (“verdade”), por isto a palavra que os gregos usam para aquilo que os romanos chamam de “veritas” e nós chamamos de “verdade”, vem caracterizada pelo α-privativo (ἄ-λήθεια).

¹⁵Acerca da origem da *paideia*, Jaeger em *Paideia - A formação do homem grego*, que "O conceito que originariamente designava apenas o processo da educação como tal, estendeu ao aspecto objetivo e de conteúdo a esfera do seu significado, exatamente como a palavra alemã Bildung (formação) ou a equivalente latina Cultura, do processo da formação passaram a designar o ser formado e o próprio conteúdo da cultura, e por fim abarcaram, na totalidade, o mundo da cultura espiritual: o mundo em que nasce o homem individual, pelo simples fato de pertencer ao seu povo ou a um círculo social determinado. A construção histórica deste mundo atinge o seu apogeu no momento em que se chega à ideia consciente da educação. Torna-se assim claro e natural o fato de os Gregos, a partir do século IV, quando este conceito encontrou a sua cristalização definitiva, terem dado o nome de Paidéia a todas as formas e criações espirituais e ao tesouro completo da sua tradição..." (1986, p.245-246).

Verdade significa, de início, aquilo que foi arrancado ao velamento (HEIDEGGER, 2008b, p. 235).

O quarto nível traz essa luta e é por isso que trata também de um desvelamento. Assim, segundo Heidegger, é o que se inicialmente pensou, no sentido grego, acerca da “verdade” – *aletheia* –, ou seja, o desvelamento ligado ao velado, e que tem uma relação com a imagem da caverna. Mas, mesmo que a *aletheia* possa ser experimentada de modo próprio na “alegoria da caverna”, o que se vê nesta alegoria, na verdade é a imposição de uma outra essência da verdade.

2.2 O deslocamento da essência da Verdade: do desvelamento para a retidão do olhar e do anunciar

O desvelamento na “alegoria da caverna”, segundo Heidegger, apenas é levado em conta nos diversos níveis para mostrar como tornar acessível aquilo que se mostra em seu aspecto (*eidos*), e como torna visível isto que se mostra (*ideia*), pois a importância está no aparecer daquilo que se mostra através da luz, ou seja, a “ideia”, na qual essa é o aspecto que empresta visibilidade àquilo que se apresenta.

A essência da ideia reside no caráter de luminosidade e visualidade. Essa realiza a presentificação, a saber, a presentificação daquilo que é cada vez um ente. No o-que-é do ente, o ente a cada vez se apresenta. Presentificação, porém, é efetivamente a essência do ser. É por isto que, para Platão, o ser possui sua essência própria no o-que-é. (HEIDEGGER, 2008b, p. 237).

O desvelado é concebido como resultado daquilo que é apreendido na apreensão da ideia. O liberto apenas vê aquilo que está acessível por meio da luz que provém das ideias, em que o *ver* do liberto é visível na medida em que seus olhos estão em “conformidade com o sol”, “[...] na medida em que possui a capacidade para pertencer ao modo de ser do sol, isto é, ao seu luzir. O próprio olho “brilha” e se entrega ao luzir, podendo, assim, acolher e notar aquilo que aparece” (HEIDEGGER, 2008b, p. 238).

Heidegger faz uma conexão entre o fato de que o liberto apenas vê porque seus olhos estão em “conformidade com sol”, e a passagem em que Platão afirma que “[...] o desvelamento garante ao que é conhecido, mas fornece também ao cognoscente a capacidade (de conhecer), isto, digo, é a ideia do bem” (VI, 508 e, 1sq apud HEIDEGGER, 2008b, p. 238). A ideia do bem, que passa a ser identificada

como sol, é a responsável por levar à consumação todo luzir, sendo ela, assim, a visibilidade propriamente dita, conseqüentemente cognoscível e em verdade.

A ideia do bem, *agathon*, em grego, segundo Heidegger (2008b), não pode ser compreendida como um “bem moral” por estar em conformidade com a lei moral, pois tal interpretação, fica aquém do pensamento grego, apesar de Platão fazer do *agathon* uma ideia que propicia a pensar no bem moral. E esse bem, por sua vez, acarreta erroneamente em uma ideia de valor – *perceptivo* –, que surge no fim século XIX por decorrência da concepção moderna de “verdade”. Assim, *agathon*, na forma grega deve ser pensado como “[...] aquilo que se presta para alguma coisa ou que torna algo prestável para alguma coisa” (HEIDEGGER, 2008b, p. 239).

Compreendendo que toda ideia proporciona uma visão do mostrar do ente, e que toda ideia já reside em uma possibilidade de que algo apareça e que, por esse motivo que, a ideia das ideias – *agathon* –, “é esse que faz com que tudo aquilo que aparece apareça e é ele mesmo, então, o que mais aparece em seu aparecer” (HEIDEGGER, 2008b, p. 240). *Agathon*, que traz em si a consumação da essência da ideia, pode ser também chamado de “ideia suprema”, como explica Heidegger:

O bem pode ser chamado a “ideia suprema”; e isto em um duplo sentido: ele é a ideia mais elevada no grau daquilo que torna possível; e a mirada para cima, em sua direção, é a mais escarpada e, por isto, a mais difícil. Apesar da dificuldade de sua apreensão própria, a ideia, que em conformidade com a essência da ideia, pensada de maneira grega, deve chamar-se “o bem”, de certo modo já se encontra por toda parte e sempre em vista, onde quer que se mostre um ente. Mesmo ali onde se olha apenas para as sombras, em sua essência ainda veladas, já é preciso que esteja brilhando um lume de fogo para que isso aconteça, mesmo que esse lume não seja apreendido propriamente nem seja experimentado como doação do fogo (HEIDEGGER, 2008b, p. 240).

Apesar de o sol não ser visível dentro da caverna, as sombras alimentam-se de sua luz, e mesmo que o fogo possibilite sua apreensão das sombras. Pois o fogo, na verdade, “[...] serve de imagem para o fundamento desconhecido daquela experiência do ente, que mesmo referindo-se ao ente, não o conhece como tal” (HEIDEGGER, 2008b, p. 240). Ou seja, a experiência dos homens aprisionados que nunca saíram da caverna, no qual o aspecto do ente não está desvelado. Porém uma vez que o sol – ideia suprema – é visto, ele denominado de ““O bem” garante o resplendor do aspecto, é aquilo onde o que se apresenta encontra sua consistência naquilo que ele é. É por essa garantia que o ente é mantido e “salvo” no ser enquanto conteúdo” (*idem.*,

p. 241). Para que se venha agir com discernimento e se encontre o resplendor do aspecto para aquilo que os prisioneiros não encontram ao observar as sombras, deve-se ter em mente a questão da essência da ideia.

Já que o mundo é determinado pela “ideia”, é necessário que, a priori, venhamos a olhar para as ideias. A *paidéia*, traz justamente essa missão – libertar e direcionar os homens para um olhar que busca as ideias antes de qualquer coisa. Neste contexto, é através de um olhar direcionado para as ideias que será possível ocorrer o desvelamento – *aletheia* –, o que acarreta, assim, no processo de ligar a ideia à *aletheia*, pois a ideia é posta como a senhora que permite o desvelamento.

Platão está fazendo remissão a algo não dito, a saber, que daí em diante a essência da verdade não se desenvolve propriamente como essência do desvelamento a partir da plenitude essencial própria, mas se desloca para a essência da *ιδέα*. A essência da verdade abandona o traço fundamental do desvelamento (HEIDEGGER, 2008b, p. 242).

Assim, em todo proceder acerca do ente está, a priori, a questão do aspecto da ideia que é necessário um olhar essencial que o direciona para as ideias. As transições de uma posição para outra na “alegoria da caverna” dependem do olhar essencial, retidão do olhar, no qual

Por meio dessa retidão, o ver e o conhecer tornam-se retos, de tal modo que, por fim, se encaminham diretamente à ideia suprema, firmando-se nessa “direção reta”. Neste voltar-se de modo reto, o notar iguala-se àquilo que deve ser visto. Este é o aspecto do ente. Em consequência desta adequação do notar como um *'ιδειν* à *ιδέα*, dá-se uma *ομοίωσις*, uma concordância da do conhecimento com a coisa mesma. Assim, da primazia da *ιδέα* e do *'ιδειν* frente à *ἀλήθεια* dá-se uma transformação da essência da verdade. Verdade torna-se *'ορθότης*, retidão do notar e do anunciar (HEIDEGGER, 2008b, p. 242).

Ergue-se assim uma primazia da ideia em relação à *aletheia*, e com isso a verdade se torna retidão do notar e também do anunciar. A “verdade”, ainda continua como um caráter do ente na condição de desvelamento, mas ela também agora é compreendida como retidão do olhar, e torna-se um comportamento humano frente ao ente.

Heidegger chama a atenção para essa ambiguidade da “verdade”, em que sua compreensão como retidão do olhar é o que se coloca como padrão de medida. Ele explica que, em uma única frase do parágrafo que expõe a interpretação de Platão acerca da “alegoria da caverna”, é possível “entre-ler a ambiguidade da determinação

da essência da verdade. O pensamento central é que a idéia suprema que estica e amarra o jugo entre o conhecer e o conhecido” (HEIDEGGER, 2008b, p. 243).

Vejamos no parágrafo citado por Heidegger a interpretação de Platão:

Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, a qual é senhora; e que no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública (PLATÃO, 1996, 517 b-c).

Portanto, nessa interpretação de Platão, a ideia do bem traz dois modos de compreensão: ela é compreendida como causa originária de tudo o que é justo (reto)¹⁶ e *καλός* (belo), mas também é ela que promove a verdade (desvelamento)¹⁷ e a inteligência (o notar)¹⁸. Segundo Heidegger (2008b), essas duas compreensões não correm em par de igualdade, no qual o reto (justo) corresponderia à *aletheia* e *καλός*, corresponde ao notar. Essa correspondência ocorre de maneira atravessada, pois ao que é reto é a sua retidão e isso implica em um reto perceber, ou seja, ao notar. Já o belo corresponde ao desvelado, visto que o *καλός*, belo, é aquilo que maximamente e de maneira mais pura reluz a partir de si, implicando, um desvelar, logo, a *aletheia*. (HEIDEGGER, 2008b, p. 243-244 grifos nossos).

2.2.1 A verdade como oposição à falsidade

Neste subtópico propomos expor brevemente uma crítica à interpretação de Heidegger acerca do conceito de *ἀληθεία* (*aletheia*), que é feita por Paul Friedländer¹⁹ (1882-1968); faremos essa abordagem com o auxílio do trabalho de Gabriel Debatin²⁰. Em relação à compreensão filológica heideggeriana acerca da *ἀληθεία* como desvelamento, “[...] palavra que os gregos usam para aquilo que os romanos chamam de “veritas” e nós chamamos de “verdade”, caracterizada pelo a - privativo (*ἀ-λήθεια*). Verdade significa, de início, aquilo que foi arrancado ao velamento” (HEIDEGGER, 2008b, p. 235). Essa compreensão, segundo Friedländer, não pode ser provada e mesmo que sua crítica acerca da interpretação de Heidegger seja

¹⁶Tradução usada por Heidegger, ver in *A teoria platônica da verdade*, p. 243.

¹⁷Idem.

¹⁸Ibidem.

¹⁹Filólogo alemão especializado em literatura clássica.

²⁰O autor faz referência a crítica feita por Friedländer em relação a interpretação de Heidegger, no texto: *ΑΛΗΘΕΙΑ COMO DESVELAMENTO: Heidegger sobre o conceito de verdade Platão e consequente crítica*, publicado no corrente ano.

infundada, Friedländer chama atenção para o fato que:

Esiodo usò ἀ-λήθης nel senso di non-dimentico. Omero intese il termine positivamente benché due volte nell'*Iliade* lo usi per dire innascosto. Così anche nella Grecia piú antica, e in Eraclito e Parmenide, prima di Platone, i significati di ἀλήθεια includono correttezza di espressione oppure onestà e veridicità del carattere (1979, p. 291)²¹.

Friedländer (1979, p. 293), através da análise de palavras que possuem o prefixo negativo (ἀ), argumenta que para tais palavras não há outra palavra que constitui a negação destas, visto que elas já possuem a partícula de negação, mas o mesmo não pode ser considerado para a palavra ἀληθέα, pois há a palavra ἀν-αλήθεια para o seu sentido de negação. Debatin explica que para Friedländer:

[...] palavras como ἀν-αιδής, ἀν-αίδεια – falta de vergonha –, ἀ-σεβής, ἀ-σέβεια – impiedade –, ἀ-παθής, ἀ-πάθεια – insensibilidade, literalmente *apatia* –, ἀ-σθενής, ἀ-σθένεια – ausência de força – são efetivamente constituídas de um prefixo ἀ-privativo, e por decorrência não existe um outro termo que as negue – uma *negação da negação*. Já no caso de ἀλήθεια, há outra palavra que procura designar o seu oposto a partir da partícula ἀ-privativa, a saber, ἀν-αλήθεια, que significaria a “não-verdade”. Ἀλήθεια, portanto, teria em seu todo morfológico, não só em seu étimo, um caráter positivo, e não negativo, como defende Heidegger. Dessa forma, torna-se altamente questionável a possibilidade de traduzir o termo para as línguas contemporâneas valendo-se de termos constituídos por partícula negativa, como “des-velamento” (Cf. FRIEDLÄNDER, 1979, pp. 292-293; cf. também HEIDEGGER, 2012c, p. 15-16 apud DEBATIN, 2018, p. 66).

Além disso, Friedländer refuta o fato de ser em Platão que a palavra ἀλήθεια passa a ter o significado de "exatidão da percepção", visto que ele constata que, desde o período grego mais antigo, já podemos encontrar tal significado, como nas obras de Homero e Hesíodo. Vejamos o trecho do verso 233 da *Teogonia* de Hesíodo, que diz: “Νηρέα δ’ ἀψευδέα καὶ ἀληθέα γείνατο Πόντος”²² (ΗΣΙΟΔΟΣ, 1990, p. 64 *apud* DEBATIN, 2018, p. 66). Nesse trecho vemos o sentido de aletheia como exatidão, uma vez que nele “ἀληθέα está associada à ἀ-ψευδέα, e, portanto, opondo-se à ψευδέα – falsidade –, numa sentença em que não cabe a ideia de desvelamento proposta por Heidegger, mas apenas a de *verdade* como oposição à falsidade”

²¹Hesíodo usou ἀ-λήθης no sentido de não-esquecimento. Homero intensificou o termo positivamente embora duas vezes na *Iliada* ele o usasse para dizer oculto. Assim também na Grécia mais antiga, em Heráclito e Parmênides, antes de Platão, os significados de ἀλήθεια incluem correção de expressão ou honestidade e veracidade de caráter (1979, p. 291 Tradução nossa).

²²“Nereu, sem falsidade e verdadeiro, foi gerado por Pontos” (Tradução de DEBATIN, 2018, p. 66).

(DEBATIN, 2018, p.66). Friedländer esclarece que em Hesíodo, "benché ἀλήθης fosse inteso como ἀ-λήθης, non aveva niente a che fare com la nascosteza dell'essere, ma piuttosto designava uma persona che non dimentica o non trascura o lascia qualcosa fuori della sua vista o del sua pensiero" (1979, p. 294)²³, O que segundo Friedländer tem justamente o significado de "correttezza della percezione" (1979, p. 294)²⁴. Logo, tal argumento vai de encontro à proposta de Heidegger de que o deslocamento da essência da ἀλήθεια ocorre com Platão.

Assim, para Heidegger: “na doutrina platónica há uma ambiguidade necessária. E é precisamente essa que testemunha a mudança da essência da verdade” (HEIDEGGER, 2008b, p. 243). Para Friedländer a única mudança “operada por Platão no tocante à noção de ἀλήθεια foi conceituar o que os seus precedentes entendiam *de per si*, tornando-a mais precisa ao inseri-la em seu sistema idealista” (Cf. FRIEDLÄNDER, 1979, p. 294, 302-303 *apud* DEBATIN, 2018, p. 66).

Segundo Debatin (2018), a proposta de Friedländer visa criticar a interpretação histórica-filológica de Heidegger acerca do conceito de ἀλήθεια, mas não necessariamente o entendimento fenomenológico atribuído a este conceito. Entretanto, os resquícios dessa crítica vão para além dos domínios da interpretação histórico-filológica heideggeriana, como explica Debatin (2018, p. 67):

Ora, para Heidegger, a linguagem possui a notável capacidade de salvaguardar o acontecimento do ser; por conta disso, a língua grega assume certa preponderância por estar na proximidade do dar-se originário do ser ao pensamento ocidental. Por conseguinte, sendo ἀλήθεια, em específico, um termo que inegavelmente está revestido de profundas significâncias ontológicas – seja pensado como verdade, seja como desvelamento –, demonstra-se fundamental procurar acessar aquilo que para os gregos antigos se entendia naturalmente em seu uso a fim de aproximar o pensamento ao evento ontológico que originariamente ocorreu em tal emprego linguístico, bem como seu conseqüente impacto no mundo histórico daquele povo. Filologia e filosofia, dessarte, encontrar-se-iam visceralmente conectadas.

Quando tomou conhecimento da crítica de Friedländer à sua interpretação a respeito da ἀλήθεια, localizada no texto: *Αλήθεια: uma discussão com Martin*

²³"embora ἀλήθης tenha sido concebido como ἀ-λήθης, não teve nada a ver com a ocultação do ser, mas sim designou uma pessoa que não esquece ou negligencia ou deixa algo fora de sua vista ou de seu pensamento" (1979, p. 294 tradução nossa).

²⁴"correção da percepção" (1979, p. 294 tradução nossa).

Heidegger²⁵, Heidegger não revogou sua interpretação, e assim que teve oportunidade reiterou-a e defendeu-a, como podemos ver no texto *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, da conferência de 1964:

Se traduzo obstinadamente o nome *Alétheia* por desvelamento, faço-o não por amor à etimologia, mas pelo carinho que alimento para com a questão mesma que deve ser pensada, se quisermos pensar aquilo que se denomina ser e pensar de maneira adequada à questão. O desvelamento é como que o elemento único no qual tanto ser como pensar e seu comum-pertencer podem dar-se. A *Alétheia* é, certamente, nomeada no começo da Filosofia, mas não é propriamente pensada como tal pela Filosofia nas eras posteriores. (Heidegger, 1996, p. 105 apud DEBATIN, 2018, p. 68).

Compartilhamos da mesma perspectiva de Heidegger ao interpretar ἀλήθεια como desvelamento. Já vimos que na alegoria da caverna acontece uma experiência de desvelamento. Cabe salientar que Heidegger, nos escritos posteriores ao *A teoria platônica da verdade* (1929), revê a sua concepção de que em Platão ocorreu uma radical transformação do conceito ἀλήθεια. Segundo Debatim (2018, p.71), ainda na *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento* 1964, Heidegger diz que a ἀλήθεια, no sentido de desvelamento, foi tomada apenas e de maneira imediata “como *orthótes*, como a retitude da representação e da enunciação. Então também não é sustentável a afirmativa de uma transformação essencial da verdade, isto é, a passagem do desvelamento para a retitude” (HEIDEGGER, 1996, p. 106-107 apud DEBATIN, 2018, p. 70). Mesmo que em Heidegger encontre-se um equívoco por sua declaração inicial de que em Platão ocorre uma mudança da essência da verdade, ou seja, que a ἀλήθεια compreendida como desvelamento passa a ser compreendida como retitude da representação e da enunciação, não podemos descartar – concordando com Debatim (2018) – que a “sua apropriação e destruição da história da tradição metafísica permanecem ainda fiéis a seu singular intento, confluindo para o propósito destinal mais pertinente ao que fazer da Filosofia: pensar aquilo que, *em verdade*, merece ser pensado” (DEBATIN, 2018, p. 71).

2.3As consequências do deslocamento da essência da verdade

Essa ambiguidade vista em Platão, segundo Heidegger (2008b), é a mesma que irá posteriormente constar no pensamento de Aristóteles. A ambiguidade,

²⁵Conforme atenta Debatim, esse texto de Friedländer foi inicialmente publicado em 1954 e republicado outras vezes depois de sucessivas e substanciais modificações.

conforme esclarece Heidegger, pode ser vista na obra *Metafísica*, em que primeiro, no livro sexto: "[...] o verdadeiro e o falso não se encontram nas coisas (como se bem fosse o verdadeiro e o mal fosse o falso), mas só no pensamento" (ARISTÓTELES, E, 4, 1027 b, 25ss) e posteriormente vemos "No livro nono da Metafísica (Met. Θ, 10, 1051 a, 34ss), onde o pensamento aristotélico a respeito do ser do ente alcança o seu ponto mais alto, o traço fundamental do que é o desvelamento" (HEIDEGGER, 2008b, p. 244). Em Aristóteles, tanto a verdade quanto o que é falso encontram-se na compreensão e não no ente em si. A "[...] determinação essencial da verdade já não contém apelo algum à ἀλήθεια no sentido do desvelamento; antes, ao contrário, a ἀλήθεια é pensada como o contraposto de ψευδος, isto é, do falso no sentido de não reto, como retidão" (*idem. ibidem.*). Essa compreensão de verdade torna-se decisiva para o pensamento ocidental.

Conferimos a consequência dessa compreensão, na escolástica, com Tomás de Aquino, ao afirmar que: "*Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino* (Quaestiones de veritate; qu. I art. 4, resp.): "a verdade é encontrada propriamente no intelecto humano ou divino". É no intelecto que ela possui seu lugar essencial" (HEIDEGGER, 2008b, p. 244 grifos do autor). Vemos aqui que a verdade não está se referindo a um desvelamento, mas sim, a uma adequação que se dá via intelecto. Do mesmo modo, no começo da modernidade, com a afirmação de Descartes: "*veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse* (Regulae ad directionem ingenii, Reg. VIII, opp. X, 396). "Verdade e falsidade, em sentido próprio, não podem estar em nenhum outro lugar a não ser no intelecto""(HEIDEGGER, 2008b, p. 245 grifos do autor). E por fim, em Nietzsche, em que é visto o último reflexo da consequência extrema desse deslocamento que a verdade sofreu, ao deixar de ser o desvelamento do ente, deslocando para a retidão do olhar.

Nietzsche afirma: "*Verdade é o tipo de erro, sem o qual uma determinada espécie de seres vivos não poderia viver. O valor para a vida decide por fim*" (anotação do ano de 1885, *A vontade de poder*, n. 493). Se para Nietzsche a verdade é um tipo de erro, então sua essência reside em um modo de pensar que necessariamente falsifica a cada vez o real, na medida em que toda representação paralisa o "devir" incessante e, assim, com esse devir paralisado, apresenta como suposto real, frente ao "devir" fluente, um algo não correspondente, isto é, incorreto e, com isto, errôneo (HEIDEGGER, 2008b, p. 245).

Colocada como incorreção do pensar, a verdade, para Nietzsche, é compreendida de maneira tradicional, em que se entende a verdade como retidão do anunciar, ou seja, *logos*. A interpretação de Platão que desencadeia o assenhoreamento da ideia à *aletheia*, visto que "A *ιδέα* não é um primeiro plano representativo da *αλήθεια*, mas o fundamento que a torna possível. Mas também assim, a *ιδέα* ainda lança mão de algo da essência inicial, mas desconhecida da *αλήθεια*" (HEIDEGGER, 2008b, p. 245), acarreta na questão acerca da filosofia.

Desde Platão, há uma busca pela verdade no sentido da retidão do olhar. Na "alegoria da caverna" é possível assim compreender que tanto a reflexão acerca da *paideia* quanto o deslocamento da essência da *aletheia* fazem parte da história da transição de uma morada para outra, que encontramos na narrativa. A diferença entre as moradas está numa distinção com relação àquilo que os gregos compreendem como *σοφία*. Sofia originalmente refere-se ao trabalho artesanal, ela pertence ao adjetivo *σοφός* (*sofós*) que designa aquele que tem o paladar certo para algo, que tem o olfato e o instinto essenciais, trazendo, assim, a capacidade de compreender.

Três coisas estão manifestas no termo *σοφία* : em primeiro lugar, o compreender desde o fundamento; em segundo lugar, o compreender como instinto imediato; e, em terceiro lugar, o compreender enquanto algo exemplar e, por isso, enquanto conhecimento de e capacitação para realizar algo decisivo. Portanto, o compreender estava inicialmente circunscrito à esfera da atividade artesanal (HEIDEGGER, 2008a, p. 23-24).

Heidegger explica que é preciso entender que artesanato, naquele contexto, se difere do sentido atual; o artesanato, no contexto grego, significava uma compreensão imediata e normativa da totalidade de mundo. E é justamente por isso que "o termo *σοφία* pode ser ampliado, passando a significar todo e qualquer compreender, em particular o compreender das possibilidades fundamentais do ser-aí na totalidade, o todo das coisas que se manifestam aos homens" (HEIDEGGER, 2008a, p. 24). Heidegger mostra que tal compreensão está ligada a *παιδεία*, que por muito tempo na antiguidade os termos filosofia, *paideia* e *koinós* estiveram equiparados.

Podemos traduzir essa expressão mais ou menos por "formação", mas não pela nossa "formação geral" de hoje. Assim como em vista da antiga cunhagem do conceito de "filosofia", Cícero constata: *Omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est*. "Tudo o que se constitui como uma compreensão das coisas em sua essência própria e como um saber lidar com essa essência foi chamado de filosofia" (HEIDEGGER, 2008a, p. 24 grifos do autor).

Assim, entendida como o compreender em relação a algo, na “alegoria”, “σοφία significa ser versado naquilo que se apresenta como o desvelado e que é o constante enquanto aquilo que se apresenta. O ser versado não corresponde mais à mera posse de conhecimentos” (HEIDEGGER, 2008b, p. 246), o que ele busca é manter uma morada, que consiste em se deter no constante. O ser versado na morada dentro da caverna serve como padrão de medida, é superado por uma σοφία distinta, que traz o desejo de superar a que é tida dentro da caverna. Ou seja, a compreensão daquilo que imediatamente se apresenta, com o intuito de alcançar amparo no que se mostra constantemente por si mesmo.

Quanto mais o homem aprende a compreender o mundo na totalidade, tanto mais experimenta que esse compreender não está simplesmente aí e que tampouco é possível tomar posse dele sem maiores dificuldades. O compreender carece de um esforço particular e constante e precisa ser previamente empreendido no sentido de uma inclinação originária para as coisas. Essa inclinação, essa amizade interior com as coisas mesmas é o que está designado com o termo φιλία – uma amizade que, como toda amizade autêntica e dada a sua própria essência, luta pelo que ama (HEIDEGGER, 2008a, p. 24-25).

Assim, na “alegoria”, “essa σοφία é em si uma predileção e uma amizade (φιλία) pelas “ideias” que garantem o desvelado. A σοφία fora da caverna é φιλοσοφία” (HEIDEGGER, 2008b, p. 246). É em Platão que vemos a palavra filosofia, que até então era designada para nomear a busca pelo correto ser versado, passar a se referir ao ser versado no ente, no qual este é determinado como ideia. "Ali onde (516) torna claro o acostumar-se do olhar às ideias, Platão diz que (516 c, 3): o pensar vai μετ' 'εχείνα, "além"daquilo que é experimentado apenas sob a forma de sombra e cópia para além, εἰς ταυτα, "em direção" as essas, a saber, às ideias" (HEIDEGGER, 2008b, p. 247). Ao interpretar o ser como ideia, o pensar a respeito do ser do ente se transforma em metafísica.

A filosofia, mesmo quando se faz “crítica” como em *Descartes* e *Kant*, segue sempre a esteira da representação metafísica. Ela pensa a partir do ente e na direção do ente através de uma visão sobre o Ser. Pois já é na luz do Ser que sempre se processo todo o movimento a partir do ente, como todo retorno para o ente (HEIDEGGER, 1995, p. 52).

Segundo Heidegger, a metafísica irá tornar-se teológica em decorrência da correspondência que Aristóteles irá fazer acerca da ideia suprema, o bem, com o que se irá denominar de divino. “Teologia significa aqui interpretar a “causa” do ente

como Deus e deslocar o ser para essa causa, que contém em si e dispensa a partir de si o ser, uma vez que é o que há maximamente ente do ente” (HEIDEGGER, 2008b, p. 247).

Além disso, a interpretação da idéia suprema, ao colocar a necessidade de um olhar reto para as ideias, exige que aquele que olha, olhe de acordo com a exigência posta pela ideia, e vemos aqui uma caracterização desse olhar. Segundo Heidegger, essa caracterização alude ao papel da *paideia*. “O esforço em favor do ser-homem e a localização do homem e a localização do homem no meio do ente domina a metafísica” (HEIDEGGER, 2008b, p. 247). O que dará início ao que veio a ser denominado de humanismo, ou seja, “o acontecimento que vem ligado com o começo, o desenvolvimento e o fim da metafísica, a saber, o fato de o homem assumir o centro do ente cada vez sob perspectivas diversas, mas sempre ciente disto, sem contudo, ser ele mesmo o ente supremo” (*idem.*, 248). Segundo Heidegger, todo humanismo quando não se funda em uma metafísica se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica.

Toda determinação da Essência do homem, que já se pressupõe, em si mesma, uma interpretação do ente sem investigar – quer o saiba quer não – a questão sobre a Verdade do Ser, é metafísica. Por isso a característica própria de toda metafísica – e precisamente no tocante ao modo em que se determina a Essência do homem – é ser “humanista”. Em consequência, todo humanismo permanecerá sempre metafísico (HEIDEGGER, 1995, p. 37).

Visto a “metafísica não questionar a “Verdade do Ser em si mesma daí também nunca colocar a questão, de que modo a Essência do homem pertence à Verdade do Ser” (HEIDEGGER, 1995, p. 39). O que acarreta no esquecimento da Verdade do Ser em favor do ente, tal fato é o que designa aquilo que Heidegger chama de “decadência”, mencionada em Ser e Tempo. A Verdade do Ser, “é inacessível à metafísica, enquanto metafísica. O Ser continua a esperar, que Ele mesmo se torne, para o homem, digno de ser pensado” (HEIDEGGER, 1995, p. 39).

2.4. Direcionar o olhar e a educação

Reservamos este tópico com a proposta de aproximarmos a releitura de Heidegger sobre a alegoria da caverna de Platão ao tema da educação. Mais especificamente visando pensar através das contribuições acerca da *unidade essencial originária*, a postura do professor e do aluno diante do desafio de aprender e ensinar.

Como vimos em 2.1. a *unidade essencial originária* é composta pela *aletheia* (ἀληθεία) e a *paideia* (παιδεία), que em retomemos assim, a questão acostumar-se e do desacostumar-se do ser humano que são no entendimento de Heidegger a essência do que Platão denomina de *paideia*.

A *paideia* para Heidegger é a transição, da *apaideusía*, contexto em que o homem está habitando na *lethe* (velado), ou seja, nas sombras, por compreender sua totalidade de maneira encoberta, para a *paideia* momento em que o homem apropria-se de sentidos mais essenciais para a sua existência que implica *emaletheia* (desvelado). Ou seja, *paideia* implica em buscar continuamente o velado do desvelado. “Portanto, a *παιδεία* sempre está antiteticamente atrelada à *ἀπαιδευσία*, o estado de negação original que a possibilita, assim como é preciso que haja velamento para que posteriormente aconteça desvelamento” (DEBATIN, 2018, p. 64).

Mas a importância maior dessa narrativa, para Heidegger, se dá quando o homem liberto retorna ao mundo das sombras. Ele terá diante de si a indiferença dos que ali se encontram, sentindo desânimo, tenderá a se recomodar à caverna, será preciso que o homem liberto encontre a melhor maneira para se relacionar com os que ali estão. Pois nem o discurso e nem o uso da força promoverá algum efeitos sobre esses que ali estão à única possibilidade é que esses também possam se descobrir livres.

Podemos associar o homem livre à figura do docente, compreendendo que o docente não é o responsável por trazer luz ao indivíduo desprovido dela (*alumni*)²⁶, como expõe Kahlmeyer-Mertens (2008, p. 62), mas sim trazer o ofício de buscar conduzir o discente para que este possa buscar, não simplesmente desvelar aquilo que aparece velado, mas principalmente o velado daquilo que já se mostra como desvelado, ou seja, que ele possa ver o que é essencial para sua existência.

Mesmo questionando que os prisioneiros estão amarrados, não podemos negar que neste momento as coisas já se mostram em um tipo de desvelamento; neste caso, as coisas estão disponíveis através das sombras, logo, os prisioneiros já possuem um tipo de conhecimento acerca das coisas. Mesmo que as sombras não revelam aquilo que realmente é o ente, ela já pertence ao ente, a sombra é sombra de algo que é.

²⁶Há discordâncias acerca desta interpretação, visto que, *alumni* é originário do latim e significa ‘criança de peito, lactente, menino, aluno, discípulo’. Oriundo do verbo *alère* que implica em um ‘fazer aumentar, crescer, desenvolver, nutrir, alimentar, criar, sustentar, produzir, fortalecer’.

Visto que, como já se explica em *Ser e Tempo*, “Nenhuma nova descoberta se efetua sobre a base de uma completa ocultação, mas tem o seu ponto de partida no ser-descoberto, no modus da aparência. O ente aparenta ser como, isto é, ele já está de certo modo descoberto e, no entanto, dissimula” (Heidegger 2012, p. 615).

Assim, também podemos compreender que o alunos, mesmo que não tragam um conhecimento específico e aprofundado acerca de algo, já possuem algum tipo de conhecimento, mesmo que este conhecimento não esteja contemplado no desenho curricular da escola, este tipo de conhecimento não pode ser simplesmente desprezado pelo docente. Não podemos compreender a educação como um ato de injetar conhecimento no aluno, como se este estivesse vazio de qualquer tipo de entendimento e saber. É o que conferimos em *A República*:

[...] a educação não é o que alguns apregoam que ela é. Dizem eles que arranjam a introduzir ciência numa alma em que ela não existe, como se introduzissem a vista em olhos cegos. [...] A presente discussão indica a existência dessa faculdade na alma e de um órgão pelo qual aprende; [...] A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ele não está na posição correta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso (PLATÃO, 518 c-d).

A *paideia*, em Platão, traz como objetivo final o método da dialética que, “é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguro os seus resultados” (PLATÃO, 533d), é através da dialética que a alma se eleva, contemplando o que é verdadeiro e o bem, como afirma Zatti (2017, p. 231).

A dialética, para Platão, consiste em uma peregrinação cuja imagem mítica da Alegoria da Caverna nos auxilia a compreensão. Ela permite sair da caverna das percepções sensoriais, das opiniões, das paixões, de tudo que é mutável e carece de necessidade e universalidade. Permite ascender, elevar a alma (racional) lentamente àquilo que é imutável, que possui necessidade e universalidade, em suma, às próprias ideias.

Dentro desse processo, pertencente à classe do inteligível, no qual "a alma é obrigada a servir-se de hipóteses ao procurar investiga-la, sem ir ao princípio, pois não pode elevar-se acima das hipóteses" (PLATÃO, 511b), temos o segmento da matemática (geometria e o cálculo, que através das hipóteses, prescindindo da materialidade dos objetos, analisam as possíveis consequências dessas hipóteses e

culminam em saberes formais (ZATTI, 2017, p. 231). Com a função de *propadeia*, denominada de entendimento e classificada como intermédio entre a opinião e a inteligência (PLATÃO, 511d), a matemática ou geometria, serve para "atrair a alma para a verdade e produzir o pensamento filosófico, que leva a começar a voltar o espírito para as alturas" (PLATÃO, 527b). Ela é compreendida como a "ciência comum, da qual se utilizam todas as artes, todos os modos de pensar, todas as ciências e também aquelas que é preciso aprender entre as primeiras" (PLATÃO, 522c).

Heidegger assim, como em relação a *Aletheia*, busca também fazer um resgate ao significado grego acerca do termo *mathemata* possibilitando reflexões acerca do ensino e da aprendizagem, como veremos na próxima seção. Se, para Platão, a educação, como já vimos anteriormente, não pode significar um ato de dar a alguém aquilo que lhe falta, "introduzir ciência numa alma em que ela não existe, como se introduzisse a vista em olhos cegos" (PLATÃO, 518 c), para Heidegger, não será diferente, o resgate do sentido matemático proporciona a possibilidade de interpretarmos que todos os alunos desde sempre já trazem consigo conhecimentos de maneira geral; além disso, Heidegger, em decorrência deste resgate, nos coloca a pensar acerca do significado do processo de aprendizagem e conseqüentemente de ensino.

3 O RESGATE DO SENTIDO MATEMÁTICO: implicações para pensar no processo ensino-aprendizagem

... não poderíamos saber o que é uma coisa
sem termos diante de nós "o trabalho de nossas mãos".
HANNAH ARENDT, *A condição humana*.

A subseção 2.3 introduz a discussão acerca da metafísica, que como vimos, em Platão a palavra filosofia, que até então era designada para nomear a busca pelo correto ser versado, passa a se referir ao ser versado no ente, no qual este é determinado como ideia e que interpretar o ser como ideia, o pensar a respeito do ser do ente se transforma em metafísica. Já em Aristóteles a metafísica toma um viés teológico, visto que a idéia suprema corresponderá o que se denomina de divino. Assim, compreendemos que:

O pensamento de Platão segue a mudança da essência da verdade, mudança essa que se transforma na história da metafísica, a qual iniciou sua consumação incondicionada no pensamento de Nietzsche. É por isto que a doutrina da “verdade” de Platão não é algo de passado. Ela é “atualidade” histórica; mas isto não apenas como “efeito posterior”, contabilizado historiologicamente, de uma peça doutrinal, nem tampouco como reanimação ou como imitação da Antiguidade ou como uma conservação do que nos foi legado. Aquela mudança da essência da verdade está presente e atual como aquela realidade fundamental - de há muito firmada e, por isto, ainda inabalável e tudo dominando - da história universal planetária que se desenvolve em sua mais nova modernidade (HEIDEGGER, 2008b, 248).

Na modernidade a metafísica apresenta-se constituída por dois motivos determinantes: "1) a representação cristã do ente, enquanto *ens creatum*; 2) o traço matemático fundamental" (HEIDEGGER, 1992, p. 112). A metafísica tornar-se teológica em decorrência da correspondência que Aristóteles faz acerca da ideia suprema, o bem, com o que se irá denominar de divino. “Teologia significa aqui interpretar a “causa” do ente como Deus e deslocar o ser para essa causa, que contém em si e dispensa a partir de si o ser, uma vez que é o que há maximamente ente do ente” (HEIDEGGER, 2008b, p. 247). Mas, também, há um outro traço importante na metafísica que é o matemático. Esse já é visto na *Introdução a filosofia* (1928-1929), curso de inverso que visa discutir: filosofia e ciência e filosofia e visão de mundo. Em que a ciência pertencente a paixão pelo questionar, traz como característica a exatidão no qual esta repousa no seio do matemático. “Uma ciência só é científica na medida em que for matematizável. [...] a matemática se mostra como a ciência

propriamente dita, pois é de fato a mais exata das ciências e seus resultados são, de modo puro e simples, universalmente validos” (HEIDEGGER, 2008a, p. 45). Essa é uma compreensão que Heidegger extrai das conclusões de Kant, veremos que:

O matemático se torna um fio condutor importante para os filósofos modernos, mas a sua exposição e utilização “explícitas” ocorrem com Galileu durante o desenvolvimento da física matemática. Heidegger trabalha a ideia do matemático a partir da sua origem grega em uma abordagem etimológica. Mas o objetivo de Heidegger é mostrar a modificação realizada por Galileu frente ao mundo antigo e medieval. Esta modificação implicou uma mudança no modo moderno de compreensão do ser (transformado em “natureza”) e dos entes (transformados em corpúsculos físicos definidos espaço-temporalmente). Portanto, a compreensão que Galileu imprime à matemática é uma alteração daquilo provém desde a antiguidade, e que se encontrava já em uma constituição original. Galileu modifica a constituição original, gerando uma outra “constituição” determinante, e esta determina todo o conhecimento científico posterior (VEIGA, 2011, p. 40).

Essa modificação implica em uma nova forma de olhar e organizar o ente, “A intelecção epocal de Galileu foi reconhecer que, caso eu queira por meio do experimento, interrogar a natureza quanto ao que ela é e como ela é, já preciso ter antes de tudo um conceito do que compreendo por “natureza”” (HEIDEGGER, 2008a, p. 200). Ou seja, eu já preciso ter, a priori, uma delimitação acerca do que é “natureza”, e isso se dá através do aspecto matemático compreendido pelos gregos. Assim o que irá distinguir a Ciência Moderna, da medieval e a antiga, não será nem a observação dos fatos, visto que, “[...] tanto na Antiguidade quanto na idade Média, já havia uma ciência natural que observava os fatos” (HEIDEGGER, 2008a, p. 199); e nem a questão do experimento pois, “[...] sabemos que a antiga ciência natural também já trabalhava com experimentos e, contudo, não tinha o caráter alcançado pela física por meio de Galileu” (*idem.*, p. 200). O aspecto matemático será o traço fundamental para a ciência moderna. Heidegger aborda tanto esse como os outros dois aspectos no curso de inverno de (1935/1936), intitulado de *O que é uma coisa? Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais*. Diante disto, o nosso principal objetivo é pensar o processo de ensino e aprendizagem que envolve professor e aluno, através das contribuições de Heidegger acerca do resgate do significado grego aspecto matemático, que estão expostas na primeira parte dessa obra e exposto na subseção 3.3.

3.1 A questão, que é uma coisa?

Heidegger, em seu livro *Que é uma coisa?* (1935/36), fruto de um curso que coloca uma questão que pertence ao domínio das questões fundamentais da metafísica, a questão do *Que é uma coisa?*, traz múltiplos sentidos classificados como: sentido restrito que refere-se ao que está disponível, o que está ao alcance da mão; sentido lato, referente aos acontecimentos e eventos; e, por fim, o sentido ainda mais lato, neste são incluídos todas as coisas dos outros dois sentidos e também quaisquer outras que sejam algo e não nada. Heidegger explica que em detrimento do nosso atual uso da língua o sentido restrito é o mais fácil para compreendermos a palavra coisa. Além do que, mesmo quando a questão acerca da coisa é entendida em sentido lato ou mais lato de todos, na maioria das vezes ela parte e aponta para o sentido restrito.

Mas ao perguntarmos acerca da coisa em sentido restrito, buscando seguir o conselho da criada que riu do filósofo Talles, “que deveríamos, antes de mais, prestar atenção ao que se passa à nossa volta” (HEIDEGGER, 1992, p. 18). Perceberemos que todas estas já estão há muito tempo determinadas e para as que não estão há modos seguros de proceder e produzir através da ciência. Logo, o que Heidegger busca saber está em contraste com o que é dito pela ciência. Ele não busca a coisa em relação a sua especificidade, através da qual determinamos, por exemplo, as plantas isoladas e as espécies de plantas, mas sim, a coisa em sua coisalidade, ou seja, aquilo que faz a coisa ser coisa e que é incondicionado (*Unbedingt*). No qual essa coisalidade, “que torna-coisa uma coisa já não pode ser coisa, quer dizer um condicionado (*Bedingtes*), o que Heidegger propõe é perguntar acerca da coisa sem um pré-estabelecimento metafísico. Sua busca não visa a desqualificar a ciência e sim pensar acerca da determinação do saber e conseqüentemente sua relação com a ciência.

Com a nossa questão não podemos nem substituir, nem melhorar as ciências. No entanto, quereríamos colaborar na preparação de uma decisão. Esta decisão é a seguinte: é a ciência o padrão de medida para o saber, ou há um saber no qual, em primeiro lugar, se determinam os fundamentos e os limites da ciência e, com isso a sua eficácia própria? É este saber autêntico necessário a um povo histórico, ou pode passar-se sem ele e substituí-lo por outra coisa? (HEIDEGGER, 1992, p. 21).

Para Heidegger, através da questão *Que é uma coisa?*, será possível compreender se há um saber que determina os fundamentos e limites da ciência ou se é a ciência o padrão de medida do saber. Essa questão não significa um querer-saber-mais do que a ciência o que implicaria estar no mesmo âmbito que o da ciência. Mas sim, ela se coloca fora do âmbito das ciências e visa a um saber diferente que não é tido nem como superior e nem como inferior.

3.2 A istidade da coisa

Partindo da proposta de buscar as coisas segundo sua coisalidade, se faz necessário então buscar aquilo que pertence a todas as coisas e a cada uma delas, enquanto tais, aquilo que compreendemos como o caráter de istidade. Logo, Heidegger compreende que a singularidade é uma característica das coisas, universal e sem exceção. Além de sua singularidade, as coisas são também determinadas, pois “não há uma coisa em geral, mas apenas estas coisas singulares e as singulares, antes de mais, são {esta coisa}. Cada coisa é esta coisa e nenhuma outra” (HEIDEGGER, 1992, p. 25). A determinação universal para que uma coisa seja ‘esta coisa, ou seja, a *istidade* da coisa é o fato de sua relação com espaço e tempo. A coisa é esta coisa na medida em que ela e nenhuma outra está em conexão com o espaço e tempo, neste caso, esta coisa se encontra em um determinado lugar e dentro de um determinado momento-de-tempo.

Desde essas considerações, eis que surge um novo questionamento, espaço e tempo são pertencentes ou exteriores a coisa? Acerca dessa questão, Heidegger busca verificar o fator espaço e tempo no qual ele percebe que aumenta “a impressão de que o espaço e tempo são apenas domínios susceptíveis de acolher as coisas, indiferentes a elas, mas utilizáveis para lhes atribuir um lugar espácio-temporal” (HEIDEGGER, 1992, p. 31). Resultando aqui a dúvida se as coisas são de maneira inconfundível ‘esta coisa’ quando a examinamos a partir dela mesma. Para esclarecimento, busca-se aferir acerca do pronome demonstrativo *Isto*, se ele nos diz algo acerca da coisa. No *Isto* está presente um indicar, um mostrar, um instruir algo a alguém. Essa instrução está no âmbito do aí – o aí, *isto* aí, enquanto que o *aquilo* está no âmbito do ali – *aquilo* ali. Assim, tanto *isto* quanto *aquilo* se encontram no nomear de cada coisa, na medida em que são utilizados para indicar uma determinada coisa. Não conferindo ao *Isto* ser uma característica da própria coisa e sim, um acréscimo subjetivo introduzido pelo homem no ato de indicar uma determinada coisa. No entanto, esse acréscimo

também depende da coisa que vem ao nosso encontro. No qual também estamos implicados assim como a coisa em um determinado tempo e espaço.

Começamos com a afirmação: as coisas à nossa volta são coisas particulares são sempre ‘estascoisas’. Com esta última caracterização atingimos o domínio de indicação das coisas ou, inversamente, o domínio do modo como as coisas nos encontram. ‘Indicação’ e ‘encontro’: isto significa, em geral, o domínio em que também nós, os pretensos ‘sujeitos’, nos encontramos. Se queremos conceber este domínio, encontramos sempre o espaço e o tempo; a esse domínio que circunda as coisas e que se manifesta sempre através da necessidade de nos referirmos ao espaço e ao tempo, chamamos espaço-tempo, que possibilita a indicação e o encontro (HEIDEGGER, 1992, p. 39)

O próximo passo é sair desse domínio em que as coisas vêm ao nosso encontro e buscar uma representação acerca de como as coisas são constituídas, observando exclusivamente para a estrutura da coisa.

3.3 Concepção natural do mundo: a coisa como suporte

Heidegger chega ao entendimento de que uma coisa sempre é constituída de propriedades e de uma determinada maneira, no qual a coisa na verdade é um suporte em que estas propriedades se apoiam e assim qualquer coisa traz em si outras coisas. “As coisas atuam uma sobre as outras e opõem-se umas às outras; de tais relações entre as coisas resultam, depois, outras propriedades, que as coisas passam igualmente a ter” (HEIDEGGER, 1992, p. 41).

Essa caracterização da coisa e de como ela se relaciona é chamada de ‘concepção natural do mundo’. Acerca dessa concepção de coisa já traziam a filosofia de Platão e principalmente a de Aristóteles e por fim encontramos na filosofia de Kant. Mesmo em concepções filosóficas diferentes, o entendimento é que “uma coisa é o suporte subsistente de diversas propriedades, que nela subsistem e se modificam” (HEIDEGGER, 1992, p. 41). Essa concepção domina todo o pensamento científico no que tange não só ao âmbito teórico, mas também a todo o comércio com as coisas, o seu cálculo e a sua avaliação. E as designações conhecidas e usuais da determinação tradicional da coisalidade da coisa, segundo Heidegger (1992, p. 41), pode ser fixada da seguinte maneira: Fundo, compreendido como o que está sempre já aí, o que também já se manifestou; Substantia – accidens; Suporte – propriedades; Sujeito – predicado.

A determinação da coisa está também fundamentada e é a todo momento possível de fundamentar na sua verdade. A fundamentação dessa verdade reside na própria essência da verdade que, construída ao longa da tradição, implica em uma conformidade com as coisas. “A partir da essência da verdade como conformidade, torna-se necessário que a estrutura da verdade seja um reflexo da estrutura da coisa” (HEIDEGGER, 1992, p. 42). Dessa mesma compreensão é possível verificarmos se algo é verdadeiro ou falso, isto se dá através da análise do enunciado. Os enunciados têm um caráter triplo no qual através de uma proposição transmitimos uma informação a alguém o que acarreta uma comunicação. Assim, dentro da tradição, a verificação de uma informação verdadeira se dá através da conformidade desse enunciado com a coisa pela qual foi comunicada através dele.

Heidegger (1992) parte da ideia de que o natural tem sempre um caráter histórico. Assim, quando nos referimos às coisas como um suporte de propriedades temos como referência a determinação de coisa já estabelecida por uma tradição antiga histórica, no qual o questionar pela coisa tem um caráter histórico. O modo de questionar sobre a coisa teve diversas alterações no decorrer dos séculos apesar de nenhuma ser decisiva segundo Heidegger. A busca pela coisalidade da coisa é vista pela busca pelo incondicionado. Mas é visto que durante séculos a essência do incondicionado é determinada através daquilo que consideramos como coisa e condição.

Quando a coisa vale como *ens creatum*, como um subsistente criado por Deus, então o incondicionado é Deus, no sentido do Antigo Testamento. Quando a coisa vale como aquilo que está diante do Eu, como objeto, quer dizer, como não-eu, então o incondicionado é o Eu, o Eu Absoluto, no sentido do Idealismo Alemão. O fato do incondicionado ser procurado por cima, ou por trás, ou nas costas, depende do que se entende por condição e por ser-condicionado (HEIDEGGER, 1992, p. 53).

Ao questionar historicamente pelo que é uma coisa, Heidegger tem o intuito de colocar em movimento o acontecer inicial da questão, que por muito tempo esteve parado. Para ele, o que se diz do caráter histórico da questão acerca da coisa é válido para qualquer questão de filosofia que possa ser colocada hoje ou no futuro. Devido ao fato de ele entender que “a filosofia é um questionar que se põe a si mesmo em questão e que, em consequência, se movimenta, sempre e em toda a parte, em círculo” (HEIDEGGER, 1992, p. 54).

A resposta para a questão acerca da coisa é uma posição-de-fundo que inicia a transformação do modo como nos colocamos diante das coisas, a maneira como nos colocamos no questionar, no avaliar, no ver e no decidir. Para tal transformação é necessário observar a maneira de se relacionar com o Ente, que é consolidada pela moderna ciência da natureza, visto que esta se tornou a forma geral do saber. Assim, nesse pôr-se a investigar acerca da coisa, Heidegger traz a interpretação filosófica de Kant acerca da coisalidade da coisa, por entender que:

A filosofia de Kant traz, pela primeira vez, para a clareza e a transparência de uma fundamentação, a totalidade do pensar e do estar-aí modernos. Desde então, tal fundamentação determina toda a postura do saber: as delimitações e os cálculos das ciências, do século XIX até ao presente (HEIDEGGER, 1992, p. 63).

O título da obra *Crítica da Razão Pura*, de Kant, segundo Heidegger, exprime a coisa como questão. Ele parte do entendimento de que a razão é a tradução de *lógos* e *ratio*, ambos entendidos como um enunciado. E, como vimos anteriormente, de acordo com a tradição a coisa é um suporte e é através do enunciado que podemos dizer qualquer coisa acerca de qualquer outra coisa. Assim a crítica proposta por Kant é acerca do modo como visamos a coisa e pensamos algo sobre ela.

Heidegger nos explica que a transformação da ciência sempre se dará através da própria ciência, mas que essa transformação tem como base um duplo fundamento que são na experiência-do-trabalho e na metafísica, que se encontram numa relação de reciprocidade. A ciência moderna irá se diferenciar da antiga e da medieval devido a maneira e ao procedimento pelo qual os fatos e os conceitos são concebidos e avaliados. Essa ciência traz três características: ela é entendida como ciência dos fatos, ela é experimental e, por fim, ela é uma ciência investigativa que calcula e mede. Mas Heidegger explica que todas essas características são de certo modo encontradas nas ciências antigas e que essas características não determinam o traço fundamental da nova posição do saber. Este traço é fundamental se dá na *matemática*.

3.4 Matemático como pré-requisito para ensinar e aprender

Heidegger traz a matemática como configuração do matemático. O matemático, que provém etimologicamente do grego "*tá mathemata*", o que se pode aprender – *Manthanoein* – e ao mesmo tempo o que se pode ensinar – *Mathesis* –, significa lição e traz um duplo sentido: ir a uma lição e aprender e aquilo que é

ensinado. O aprender e o ensinar são compreendidos em um sentido lato e essencial, assim, não pode ser entendido em sentido restrito e tardio, como é utilizado na escola. Matemático é compreendido como um pré-requisito para que se aprenda e ensine acerca de qualquer coisa.

Segundo Heidegger (1992), há determinações que foram empregados pelos gregos com sentido matemático, a saber: (1) τα Φυσικά, (física) as coisas físicas; (2) τα ποιούμενα, (poiounema) as coisas que na medida que são produzidas pelos homens, estão diante de nós; (3) τα χρήματα, (kremeta) as coisas na medida que estão para uso e estão permanentemente disponíveis; (4) τα πράγματα, (pragmata) as coisas úteis e práticas para utilizarmos, transformarmos ou apenas observarmos e investigarmos; (5) μαθήματα, as coisas que na medida que são coisas podem ser aprendidas. Segundo Kohanski (1984), nestas cinco maneiras gregas de se conhecer as coisas, retomadas por Heidegger, podemos ver uma certa ordem crescente de abstração da percepção sensorial, ou níveis de separação entre forma e conteúdo. Ele explica que:

In the *physical* state, things are know as they are under natural conditions of observation: form and content are taken together as one objective reality. In the *poiounema*, the content is a natural stuff but the form is man-made. In the *chremata*, the content predominates insofar as it is an object of use. In the *pragmata*, the form stands out as human activity but dealing with a content for practical purposes or contemplation. In all these four states a thing is delimited objectively as to its form and content, at first undifferentiated but later differentiated in various degrees. In the last state, that is, in the *mathemata* or *axiomata*, things lose their content entirely and the human mind is preoccupied with pure forms interrelated among themselves. This kind of knowledge of things is rational to the highest degree, especially when the relationships are expressed in statements of numerical *ratios*, which is the main feature of the ratiocination of modern science (KOHANSKI, 1984, p. 126)²⁷.

²⁷No estado da *physica*, as coisas são conhecidas como estão sob condições naturais de observação: forma e conteúdo são considerados juntos como uma realidade objetiva. No *poiounema*, o conteúdo é uma coisa natural, mas a forma é feita pelo homem. No *chremata*, o conteúdo predomina na medida em que é um objeto de uso. No *pragmata*, a forma se destaca como atividade humana, mas lida com um conteúdo para fins práticos ou contemplação. Em todos esses quatro estados, uma coisa é delimitada objetivamente quanto à sua forma e conteúdo, a princípio indiferenciada, mas depois diferenciada em vários graus. No último estado, isto é, na *mathemata* ou *axiomata*, as coisas perdem inteiramente seu conteúdo e a mente humana está preocupada com formas puras inter-relacionadas entre si. Esse tipo de conhecimento das coisas é racional no mais alto grau, especialmente quando as relações são expressas em declarações de proporções numéricas, que é a principal característica do raciocínio da ciência moderna (KOHANSKI, 1984, p. 126Tradução nossa).

Nessas determinações empregadas pelos gregos há uma relação no sentido lato que inclui todo o fazer, exercitar e suportar; o matemático, no contexto grego, traz dois sentidos: “em primeiro lugar, o que pode aprender do modo já referido e somente desse modo; em segundo lugar o modo do próprio do aprender e do proceder” (HEIDEGGER, 1992, p. 81). Assim, o matemático remete ao “que há manifesto nas coisas, em que sempre nos movimentamos e de acordo com o qual as experimentamos como coisas e como coisas de tal gênero” (*idem. ibidem.*).

Heidegger explica que estamos habituados a pensar o matemático a partir dos números, embora eles estejam em conexão. Essa conexão reside do fato de “o número tem uma tal essência que ele se pode aprender”. (HEIDEGGER, 1992, p. 81). O aprender é definido como um “modo do apreender e do apropriar-se”. Mas, Heidegger explica que “[...] nem todo tomar é um aprender. [...] <<Tomar>> significa entrar na posse de alguma coisa, de qualquer modo, e dispor dela.” (HEIDEGGER, 1992, p. 77). O tomar que implica em um aprender se dá através do uso, que implica em um exercício. Assim, o exercício é um modo de aprender através dele. Mas ele é apenas um modo pois, “Nem todo o aprender é um exercitar-se”. (HEIDEGGER, 1992, p. 77).

Para esclarecer a real essência do aprender, o filósofo remete ao exemplo da arma na qual a utilização desta implica que “[...] o nosso modo de proceder e de nos relacionarmos se ajusta àquilo que a própria arma exige” (HEIDEGGER, 1992, p. 78). Essa relação de aprender acerca de algo exige de antemão conhecer aquilo que iremos manusear. “O aprender é também, sempre, um aprender a conhecer. No aprender, há sempre uma direção do aprender, aprender a utilizar, aprender a conhecer. Por sua vez o aprender a conhecer tem diferentes graus” (HEIDEGGER, 1992, p. 78).

Acerca dos diferentes graus do aprender a conhecer, há o aprender acerca de algo determinado de maneira singular e específica e há o aprender a conhecer algo de maneira geral, indeterminada. Através do exercício aprendemos “[...] apenas uma parcela limitada do que há para aprender numa coisa. O aprender originário é aquele tomar em que tomamos o conhecimento daquilo que em geral uma coisa é em cada caso” (HEIDEGGER, 1992, p. 79).

Quando esse conhecimento antecipado de modo geral e indeterminado sobre qualquer coisa é trazido à tona no momento em que nos predispomos a saber acerca de alguma coisa de modo específico e determinado, então tomamos conhecimento de

que já possuímos um conhecimento antecipado. O “tomar conhecimento” de que já sabemos de um modo antecipado é, segundo Heidegger, a essência autêntica do conhecer. “Este verdadeiro aprender é, por consequência, um tomar peculiar, um tomar no qual aquele que toma, toma, no fundo, aquilo que já tem.” (HEIDEGGER, 1992, p. 79).

Heidegger afirma que a este aprender também condiz o ensinar. No ato de ensinar não é dado ou oferecido o ensinável, mas sim uma indicação ao aluno para que próprio possa vivenciar o seu “tomar conhecimento” acerca do conhecimento que ela já possui. Assim, ensinar requer despertar no aluno um sentido para sua aprendizagem e não simplesmente a transferência de um determinado assunto, faz-se necessário que o que será aprendido pelo aluno seja algo que lhe traga alguma significância e necessidade por ele reconhecida, atribuindo para si um sentido próprio. Pois “quando o aluno recebe apenas qualquer coisa de oferecido, não aprende” (HEIDEGGER, 1992, p. 79). O filósofo compreende que o verdadeiro aprender implica em que ao tomar conhecimento daquilo que já se tem o aluno possa experimentar um “*dar a si mesmo*”. (HEIDEGGER, 1992, p. 79).

Heidegger aponta que o ensinar/aprender dá-se em um tipo de relação com as *mathematas*, capaz de estabelecer uma identidade entre *quem aprende e o que é aprendido*. É isso que o filósofo quer dizer quando afirma que o ensinar é indicar a quem deseja aprender aquilo que já se tem. Daí, a tarefa premente de quem ensina (do docente), quando se trata de conteúdos, é *oferecer a oportunidade de o aluno reconhecer em si essa identidade fundamental e como a mesma se dá*. Pois ensinar, segundo Heidegger, nada mais é do que provocar o aluno a descobrir um sentido próprio a si e a própria necessidade do seu aprender (KAHLMAYER-MERTENS, 2008, p. 39).

Tal proposta traz a concepção do ensinar/aprender como uma tarefa que proporciona ao aluno um exercício de investigação que remete a uma aprendizagem significativa para sua existência. “A aprendizagem significativa consiste igualmente em adquirir conhecimentos e em aprender a pensar.” (REZENDE, 1990, p. 52). Na obra *O que quer dizer o pensar?* (2001), Heidegger expõe o ensinar como “deixar aprender”, no qual o homem “visto como um ente pode pensar” (Heidegger, 2001, 111), e que “aprende à medida que traz todos os seus afazeres e desfazeres para a correspondência com isso que a ele é dito de modo essencial. Aprendemos a pensar à medida que voltamos nossa atenção para o que cabe pensar cuidadosamente” (HEIDEGGER, 2001, 112).

O aprender é colocado como a tarefa mais difícil, no que tange àquilo que Heidegger define como aprender verdadeiramente e seu pressuposto fundamental é o matemático. Esse pressuposto já é colocado por Platão na entrada de sua Academia a frase que diz: “Ninguém pode ter aqui entrada, se não tiver compreendido o matemático” (HEIDEGGER, 1992, p. 82). Conforme Heidegger explica, esta frase não significa que aquele que entrar na Academia de Platão deve ser geômetra, no sentido de ser formado em uma disciplina específica acerca disto, mas sim que deve possuir condições-de-fundo para um poder-saber adequado. Esse é o sentido de geômetra, ou seja:

O matemático no sentido original do aprender-a-conhecer aquilo que já se conhece, é o pressuposto fundamental do trabalho <<acadêmico>>. Por isso, esta frase, posta à entrada da Academia, contém nada mais nada menos que uma rigorosa condição de trabalho e uma clara delimitação do trabalho” (HEIDEGGER, 1992, p. 82).

O poder-saber implica a possibilidade de se poder ensinar, não há ensino se não houver um aprendizado verdadeiro. Antes de ser um professor é preciso ser um aluno e ele “[...] diferencia-se do aluno somente porque pode aprender melhor e quer aprender mais autenticamente. Em todo o ensinar é o professor quem mais aprende” (HEIDEGGER, 1992, p. 80).

Nesse exercício de conduzir o aluno, o docente também aprende. O que diferencia a aprendizagem do docente para a do aluno é que o primeiro tem de maneira mais clara que o segundo, mas a dificuldade em aprender é a mesma dificuldade do ensinar. O ensinar requer deixar aprender e isso requer aprender a deixar aprender, pois esse deixar aprender não pode ser uma omissão ou passividade, mas sim dar coordenadas ao discente para que esse venha ter uma atitude capaz de aprender de forma autônoma. Ao fazer e permitir que o discente encontre seu próprio caminho ao aprender o docente também passa a ter conhecimento do caminho trilhado pelo discente, por tê-lo acompanhado nessa busca e trajetória o que lhe proporciona o privilégio de aprender sempre e mais que os seus discentes.

Assim, a partir de um direcionamento, o discente está em uma posição em que se permite aprender. O mérito do docente, longe de estar na obtenção e transmissão didática de um grande conhecimento, está em fazer/deixar o discente encontrar seu próprio caminho ao aprender. Esse êxito resulta na obtenção de conhecimento, por ter acompanhado o seu discente na busca do conhecimento (KAHLMAYER-MERTENS,

2008). Acreditamos que as contribuições da filosofia de Martin Heidegger são importantes para pensarmos em uma educação que vise a um processo de ensino e aprendizagem que seja significativo tanto para o discente quanto para o docente.

3.5 Do Matemático à Hermenêutica

Ainda acerca da proposta do matemático como um saber a priori, devemos levar em consideração que ele traz à tona veredas metafísicas que Heidegger tanto busca esquivar-se, como vemos em sua crítica a Descartes, por ele estabelecer o conhecimento físico-matemático como único modo adequado de acesso ao ente. Para Descartes, “O conhecimento matemático vale como aquele modo-de-apreensão de ente que a todo momento pode estar certo da posse segura do ser do ente que apreende” (HEIDEGGER, 2014, p. 283). A compreensão ontológica de Descartes resulta em uma omissão da questão-do-ser. Com um modo-de-apreensão como fatos, inseridos aqui a abordagem das coisas e do outro *Dasein*, que são delimitados através de princípios matemáticos, que acabam nivelando o mundo e um mundo de fatos, vemos assim que tal projeção inautêntica resulta no esquecimento do mundo, *Enntweltlichung* (desmundanização). Como salienta Schürmann (2016, p. 202):

Na projeção inautêntica, o mundo é totalizado por uma interminável acumulação do mesmo, na dispersão e distração; e isso acontece de tal modo que as distinções entre instrumento à mão, entes simplesmente dados e outros *Dasein* se desfazem. Nos escritos posteriores, essa projeção que unifica todos os entes para uma manipulação e acumulação completas vai ser chamada de “tecnologia”, cuja essência é a armação (*Gestell*).

Assim, para não enveredamos por tais caminhos que resultam em projeções inautênticas, apostamos aqui na perspectiva de Theodore Kisiel, encontrada no capítulo nove de *Heidegger's Way of Thought: critical and interpretative signposts* 2002, que interpreta haver sobreposição entre o matemático e o hermenêutico como concebido por Heidegger. Kisiel retoma o exemplo dado por Heidegger acerca da utilização do rifle que traz o propósito de explicar o conhecimento matemático, no qual o aprender a utilizar o rifle requer um conhecimento prévio, e este conhecimento é de modo geral e dentro de determinados limites. Porém, há ainda mais a ser conhecido e isso se dá quando nos propomos a produzir a coisa, como no exemplo no rifle quando o produtor se propõe a produzir rifle implica em “uma aprender a

conhecer mais originário, que deve ser conhecido antecipadamente, para que haja em geral, tais modelos e peças correspondentes; um aprender a conhecer aquilo que em geral; pertence a uma arma de tiro e o que é uma arma”(HEIDEGGER, 1992, p. 78). Heidegger ainda salienta que: “Este aprender a conhecer é o fundamento para produção da coisa e, pelo seu lado, a coisa produzida é o fundamento que possibilita o exercício e o uso” (*idem.*, p. 79). Segundo Kisiel (2002), neste exemplo empregado por Heidegger já encontramos a sobreposição hermenêutica, visto que em *Ser e Tempo*

[...] the explicit articulation of the ontological constitution of handy tools, i.e. their most basic deployment (Bewandtnis), is discussed more in hermeneutical terms. These purposive relationships are exposed by a process of interpretation (Auslegung), first in a circumspective-everyday way (SZ 150; 191) and perhaps later in a scientific-thematic elaboration, as Being and Time itself has done (KISIEL, 2002, p. 187)²⁸.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger retoma o termo *πράγματα* utilizado pelos gregos para designar as “coisas”, que implica aquilo com que nos ocupamos, instrumentos a serem utilizados para algo, “denominamos instrumento o ente que-vem-de-encontro no ocupar-se”, e nesse ocupar-se “o modo-de-ser de instrumentos deve ser posto em relevo. Isso ocorre pelo fio-condutor da prévia delimitação do que faz do instrumento um instrumento de instrumentalidade” (HEIDEGGER, 2014, p. 211). A empregabilidade do instrumento para uma finalidade, consiste em uma totalidade-instrumental, logo o instrumento sempre é para um fim, ou seja, “para algo”. “Na estrutura do “para algo” reside uma *remissão* de algo a algo. [...] Correspondente à sua instrumentalidade, o instrumento é sempre a *partir* da pertinência a outro instrumento” (*idem. ibidem.*). Consequentemente a apreensão de maneira imediata das coisas não se dá de forma isolada, mas sim de maneira temática. Heidegger nos dá o exemplo do quarto apreendido como instrumento-de-morar, ou seja, sua totalidade-instrumental. Através do exemplo do martelo podemos ver como mais propriedade acerca do mostrar-se do ser instrumento que se dá através de sua utilizabilidade.

²⁸[...] a articulação explícita da constituição ontológica de ferramentas úteis, ou seja, a sua implantação mais básica (Bewandtnis), é discutida mais em termos hermenêuticos. Essas relações intencionais são expostas por um processo de interpretação (Auslegung), primeiro de maneira circunspectiva-cotidiana (SZ 150; 191) e talvez mais tarde em uma elaboração científico-temática, como o próprio Ser e o Tempo fez (KISIEL, 2002, p. 187 Tradução nossa).

[...] o martelar com o martelo, não apreende tematicamente esse ente como uma coisa ocorrente, nem o empregar sabe algo assim como a estrutura-de-instrumento enquanto tal. O martelar não tem um saber unicamente acerca do caráter instrumental do martelo, senão que se apropriou desse instrumento de modo mais adequado possível. [...] quanto menos a coisa-martelo é somente considerada, quanto mais o martelo é empunhado no seu emprego, tanto mais originária será a relação com ele e menos encoberto será o modo por que virá-de-encontro com tal qual é, como instrumento. O martelar ele mesmo descobre a específica “maneabilidade” do martelo. (HEIDEGGER, 2014, p. 213).

É pela utilizabilidade que o instrumento é apreendido de imediato, mas nesse enfoque prático das coisas, Heidegger explica que tal comportamento não é “ateórico”, assim como também não podemos entender a utilizabilidade “como mero caráter-da-apreensão, como se o ente vindo-de-encontro imediatamente fosse posteriormente coberto de “aspectos” ou como se um material-do-mundo de pronto subsistente fosse “subjetivamente colorido”” (HEIDEGGER, 2014, p. 219). A utilizabilidade, já está “em alguma relação ontológica com o mundo e com a mundidade. O mundo já está sempre “aí” em todo utilizável. O mundo, embora de modo não-temático, já é previamente descoberto com tudo o que venha-de-encontro” (*idem.*, p. 249).

Na utilizabilidade, *Zuhanden*, ocorre um mostrar do ser-do-ente como um *Zeug*, mas mesmo em seu desvelar como utensílio há o velamento do modo-de-ser do ente enquanto *Vorhanden*, subsistente. O modo-de-ser do ente como *Vorhanden*, se dá quando o instrumento não pode ser empregado como tal, em decorrência de alguma quebra, falha do instrumento, adquirindo assim um estado de não-utilizável. Assim, “encontrado na ocupação como não-utilizável, como não preparado para o seu emprego determinado. [...] No descobrir o ser não-empregável, o instrumento surpreende. O *surpreender* oferece o instrumento utilizável numa certa inutilizabilidade (HEIDEGGER, 2014, p. 223 grifos do autor).

Por não ser empregável em decorrência de sua não-utilizabilidade, ou seja, quando a ferramenta se desfaz, nos obriga a vê-la de uma nova maneira, para vê-la como um objeto de estudo, *Vorhanden*. O ente se mostra em um modo diferente de ser, desvenda-se o que é unicamente subsistente e que não pode suprir sua falta de utilizabilidade. Assim a ocupação em seu modo deficiente descobre de algo apenas a sua subsistência. A inutilizabilidade e a falta de um utilizável “cujo acesso cotidiano era de tal modo algo-que-se-entendia-por-si-mesmo, que dele nem sequer nos

apercebemos, é uma ruptura das conexões-remissivas descobertas no ver-ao-redor. O ver-ao-redor tropeça, cai no vazio" (HEIDEGGER, 2014, 227). Ocorre a desmundificação do utilizável, possibilitando vermos as coisas de modo científico. Mas acontece que assim como *Zuhanden*, o modo-de-ser do ente como *Vorhanden* é um modo de ser velado e limitado. A proposta hermenêutica é ir para além desse modo velado do ser, que requer um retorno ao o princípio.

Além da explicação acerca dos instrumentos ser colocada em *Ser e Tempo* em termos hermenêuticos, segundo Kisiel (2002), vemos que o matemático é tido como um conhecimento a priori, que explicita algo que já está implícito e que de certo modo dizemos "sempre a mesma coisa acerca do mesmo" (HEIDEGGER, 1992, p. 80). Entretanto tal estrutura "[...] is strongly reminiscent of Heidegger's own way of thinking, which he is more prone to call hermeneutical than mathematical" (KISIEL, 2002, p. 188)²⁹.

Por fim, outro ponto a ser observado é acerca dos desenvolvimentos históricos da matemática e da hermenêutica, no qual o primeiro leva ao fim da metafísica, enquanto que o segundo nos leva a um novo começo no pensamento (KISIEL, 2002, p. 188).

Como vimos na subseção anterior, a matemática em seu sentido original do grego corresponde a possibilidade de aprender e conseqüentemente de ensinar, por meio de um tomar conhecimento daquilo que nós já temos. Heidegger em *Ser e verdade*, escrita em 1930, mas publicada em 1943, esclarece acerca desse procedimento de conhecer:

O matemático é o que se pode ensinar e aprender, num sentido extraordinário. *Parte de sentenças fundamentais, os axiomas*, a que cada um pode chegar por si mesmo; estes se *desdobram* em *sentenças consequenciais*, cuja sequência se desenrola também em si mesma. O matemático traz em si continuidade e meta de um procedimento completo em si mesmo, ou seja, ele já é em si mesmo *caminho*, isto é, *método*. Como um tal caminho, o matemático *assegura* e *garante* primeiro a distinção entre o verdadeiro e o falso, e segundo, em seu curso, leva ao conhecimento tudo que pode ser conhecido no respectivo setor (HEIDEGGER, 2012, p. 47-48).

Do método matemático provém dois momentos. Aqui Heidegger faz alusão a Descartes, no qual esse apresenta o método *intuitus* e *deductio*. "Isso quer dizer: 1.

²⁹"[...] é fortemente reminiscente do próprio modo de pensar de Heidegger, que ele é mais propenso chamar hermenêutico do que matemático" (KISIEL, 2002, p. 188 Tradução nossa).

visão direta e penetração nos axiomas e no que neles se estabelece, o que já não se pode, como tal deduzir; e 2. *dedução* de outras sentenças a partir dos axiomas" (HEIDEGGER, 2012, p. 48). Tais distinções, explica Heidegger:

[...] remonta, em seus conteúdos e em seus conceitos, à filosofia antiga; especialmente em Platão se chegou, pela reflexão sobre o "matemático" no sentido mais amplo, a estabelecer a distinção entre *voiev* e *διανοεισθαι*. De maneira mais clara e decisiva para toda a posteridade. Aristóteles percebeu, então, os integrantes principais: *επαγωγή* e *απόδειξις*. toda a reflexão de Descartes sobre a essência do método gira em torno desses dois momentos principais (HEIDEGGER, 2012, p. 48).

Nos últimos parágrafos da subseção 2.4 vemos que a matemática no processo da *paideia*, tem a função de *propaideia*, pois prepara para a dialética, denominada de entendimento e classificada como intermédio entre a opinião e a inteligência (PLATÃO, 1996, 511 d), a matemática ou geometria, serve para "atrair a alma para a verdade e produzir o pensamento filosófico, que leva a começar a voltar o espírito para as alturas" (*idem.*, 527 b). Ela é compreendida como a "ciência comum, da qual se utilizam todas as artes, todos os modos de pensar, todas as ciências – e também aquelas que é preciso aprender entre as primeiras" (*idem.*, 522 c). Platão ao apresentar a sua compreensão ontológica, através de uma alegoria que fala sobre "uma linha cortada em duas partes desiguais, que é cortada novamente cada uma em dois segmentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível e o da ininteligível" (*idem.*, 509 e), mostra que na classe no inteligível a geometria e o cálculo são exemplos de métodos que iniciam a investigação através de hipóteses, analisando-as suas possíveis consequências e assim chegam a saberes formais.

A matemática na modernidade passa a ser compreendida como um *projeto* acerca da coisalidade da coisa que ao mesmo tempo ultrapassa a própria coisa. Implicando previamente normas e leis pelas quais as coisas, ou seja, os fatos podem se mostrar por si mesmo, através de uma determinada maneira e um determinado contexto. Esse projeto é intitulado por Newton como axiomático, "Na medida em que cada conhecimento e reconhecimento tomado e posto no projeto matemático é de tal ordem que, antecipadamente, põe as coisas no seu fundamento. Os axiomas são *proposições-de-fundo*" (HEIDEGGER, 1992, p. 96 grifos do autor). A natureza passa a ser o domínio esboçado pelo projeto axiomático, os corpos perdem suas propriedades, forças e poderes escondidos, eles são apenas como se mostram no domínio já pré-indicado pelo projeto.

Até antes da implantação do projeto matemático como traço fundamental do pensar e do saber autêntico acerca do Ente, se dava através do “decurso da interpretação das fontes da revelação, das Escrituras e da tradição da Igreja” (HEIDEGGER, 1992, p. 100). O advento do projeto matemático tem pretensões de configurar novos moldes e fundamentação do saber enquanto tal. Heidegger explica que há uma busca de libertação em relação à revelação como fonte da verdade e abandono da tradição que se colocavam como mensuração do saber, ao mesmo tempo que coloca uma nova maneira de sujeição.

No projeto matemático, realiza-se uma sujeição em relação aos princípios que nele mesmo são exigidos. De acordo com este traço interno – a libertação para uma nova liberdade –, o matemático recebe de si mesmo um impulso no sentido de colocar a sua própria essência como fundamento de si mesmo e, por conseguinte, como fundamento de todo o saber (HEIDEGGER, 1992, p. 100).

Nesse sentido, o projeto matemático se aplicará tanto ao processo projetivo de si mesmo em relação às coisas, como também ao conhecimento a priori que possibilita a projeção em relação aos entes possível. Vemos em Descartes o melhor exemplo de aderência à proposta do projeto matemático, através do seu “pensamento de uma *scientia universalis*, a ciência pela qual, como única normativa, tudo se orienta e organiza” (HEIDEGGER, 1992, p. 104 grifos do autor). Com o *eu* do *cogito ergo sum* de Descartes, no qual *sum* “não é uma consequência do pensar, mas, pelo contrário, o seu fundamento, o *fundamentum*” (*idem.*, p. 107 grifos do autor), ocorre uma inversão dos sentidos das palavras *subjectum* e *objectum*, visto que até antes de Descartes, sujeito significava:

[...] qualquer coisa que subsistisse por si mesma; mas agora o <<eu>> torna-se um sujeito particular, um sujeito em relação ao qual todas as outras coisas se determinam como tais. Por que elas recebem, de modo matemático, pela primeira vez a sua coisalidade, de uma relação fundante com os princípios mais elevados e com o seu <<sujeito>> (o eu), tais coisas são essencialmente aquilo que em relação ao <<sujeito>>, permanece como um outro, que está em face dele como *objectum*. As próprias coisas tornam-se <<objetos>> (HEIDEGGER, 1992, p. 108 grifos do autor).

O *eu*, e, por consequência, o homempassa a ocupar o princípio diretor no questionar acerca do ente, no domínio no qual perpassam todas as proposições metafísicas. “O decurso do pensamento metafísico move-se em domínios da subjetividade sempre diversos e delimitados. Por isso, Kant dirá, mais tarde, que

todas as questões metafísicas, [...] se deixam reconduzir à questão <<que é o homem?>>” (HEIDEGGER, 1992, p. 112). Kant como alude Kisiel 2002, é o intermediário ambíguo que abre o caminho do “eu” como princípio diretor para o “entre”, apesar de Kant permanecer dentro da tradição matemática. A leitura que Heidegger faz de Kant,

[...] insinuates that the Kantian categories incorporate what he himself calls the hermeneutical 'as' preceding every apophantic 'as.' But the existential-hermeneutical 'as' finds its deeper roots in the prethematic interpretation of the everyday world of gear before it develops into the thematic objectifications of the theoretical world of natural science, which determines Kant's model of a thing (KISIEL, 2002, p. 192)³⁰.

Em Kant o significado oriundo de uma experiência particular que se torna significativa precisa ser encontrada nas estruturas da razão pura, este caminho não será trilhado por Heidegger conforme alude Kisiel (2002, 192). Heidegger explica que para Kant o princípio do entendimento puro tem a propriedade de tornar possível o fundamento de sua própria demonstração, que neste caso, a experiência, no qual esta “ [...] é um acontecimento que, em si mesmo, origina um círculo e pela qual se abre aquilo que se encontra no interior do círculo. Mas este aberto não é senão um <<entre>> – entre nós e a coisa” (HEIDEGGER, 1992, p. 230). Segundo Kisiel (2002, p. 193), ao reconhecermos a presença do significado na experiência estaríamos deslocando o *locus* do *a priori* da razão pura para o “entre” que remete a nós e às coisas. Heidegger, em *Ser e Tempo*, já nos mostra que é no ser-no-mundo que se abre o significado. O *Dasein* sendo-no-mundo já sempre se entende de modo familiar. No qual,

Ao se manter na familiaridade com a abertura das relações, o entender as põe *diant*e de si como aquilo em que seu remeter se move. O entender deixa-se remeter nessas relações e por elas mesmas. O caráter relacional destas relações do remeter nós o apreendemos como *signi-ficar*. Na familiaridade com essas relações, o *Dasein* “significa” a si mesmo, dá-se a entender originalmente seu ser e poder-ser relativamente a seu ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2014, p. 259).

³⁰[...] insinua que as categorias kantianas incorporam o que ele próprio chama de hermenêutica 'como' precedendo todo apofântico “como”. Mas o existencial-hermenêutico “como” encontra suas raízes mais profundas na interpretação pré-temática do mundo cotidiano da engrenagem antes de se desenvolver nas objetivações temáticas do mundo teórico da ciência natural, que determina o modelo de Kant de uma coisa (KISIEL, 2002, p. 192 Tradução nossa).

As relações são conexas entre si, que implica em um todo relacional de significados, denominado de significatividade. Em que “O em-vista-de-quê significa um para algo, este significa um para-isto, este significa um junto-a do deixar-que-se-conjunte, este significa um com-quê do conjuntar-se” (HEIDEGGER, 2012, p. 259). É na familiaridade com a significatividade que está a condição de o *Dasein*, poder ser descoberto como “*o ente que vem-de-encontro em um mundo no modo-de-ser do conjuntar-se (utilizabilidade) e que pode, assim anunciar-se em seu em-si*” (*idem.*, p. 261 grifos do autor). Estando descoberta essa conexão, em que o *Dasein* a cada vez já se remeteu ao o mundo que vem ao seu encontro, já pertence essencialmente ao *Dasein* o seu *ser-remetido*. “A conexão-de-remissão que, como significatividade, constitui a mundidade pode ser formalmente apreendida no sentido de um sistema-de-relações” (*idem* , p. 263). No qual essas relações e os correlativos que implicam na conjunção, “resistem, segundo seu conteúdo fenomênico, a toda funcionalização matemática; não são nada de pensado, pela primeira vez posto em “pensamento”, mas relações em que o ver-ao-redor ocupado já se detém cada vez como tal” (*idem* , p. 263). Veremos na seção a seguir como o modo-de-ser ocupado implica em um aprender e conseqüentemente em um ensinar, dentro do horizonte hermenêutico apresentado em *Ser e tempo* 1927, introduzida nesta subseção.

4 O trilhar de uma existência autêntica

*De um lado, é preciso suportar a extensão do caminho,
pois cada momento é necessário, de outro é preciso parar
em cada momento e demorar-se nele, pois cada qual é
em si mesmo uma figura, uma totalidade individual...*
HEGEL. *Fenomenologia do espírito*. Prefácio.

Com a proposta de resgate da questão do ser, Heidegger desemboca na questão do modo-de-ser do ente (homem), denominado por Heidegger de *Dasein* que possui um entendimento existencial, “sempre entende a si mesmo, considerando sua existência, ou seja, considerando sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 61). O *Dasein* sempre deve ser entendido como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), essa constituição é o ponto de partida para entender a *analítica do Dasein*, abordada na seção 1.1.2 deste trabalho. Partindo do *Dasein* como *In-der-Welt-sein* e as implicações da *aletheia*, *paideia* e *hermenêutica*, as quais são discutidas nas seções anteriores, retomar a alegoria da caverna nesta seção é a nossa proposta para abordar os desdobramentos da categoria *Sorge* com o intuito de pensar em uma educação para a *autenticidade*. Para a concretude de nossa proposta, buscamos construir um diálogo entre importantes parágrafos da obra *Ser e tempo* (1927) e a narrativa da Alegoria da caverna, tomando a liberdade de interpretar a narrativa da Alegoria através de *Ser e tempo* e, concomitantemente, pensar acerca da educação – nosso principal objetivo.

4.1. Um possível diálogo entre a caverna e *In-der-Welt-sein*

Recapitulando o que é iniciado na seção 1.1.2, a proposta de Heidegger em *Ser e Tempo* acerca do *In-der-Welt-sein* traz uma compreensão de um fenômeno unitário que tem consigo um tríplice ponto de vista. O fenômeno *In-der-Welt-sein* comporta três momentos estruturais constitutivos, a saber: o em-o-mundo (*in der Welt*); o ente (*Seiende*) que é cada vez no modo do ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*); e o ser-em (*In-Sein*) como tal.

O *Dasein* precisa sempre ser entendido através dessa constituição de *In-der-Welt-sein*, Ser-em-o-mundo. Essa constituição não significa uma relação de espaço, como o exemplo dado por Heidegger de uma relação de dois entes extensos: copo e água, a água dentro do copo. Para a composição *In-der-Welt-sein*, Heidegger explica que: "em alemão, *in*, em, provém de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; "an" significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de

colo, no sentido de *habito e diligo* " (2012, p. 173 *grifos do autor*). O momento estrutural *In-Sean*, constituição essencial do *In-der-Welt-sein*, funda o existenciário "*ser-junto*" ao mundo ("*Sein bei*" der Welt), absorver-se no mundo.

O "ser junto" ao mundo como existenciário nunca significa algo assim como as coisas que meramente sobrevivem juntas como subsistentes. Não se dá algo assim como "o estar-um-ao-lado-do-outro: de um ente denominado "Dasein" e de outro ente denominado "mundo" (HEIDEGGER, 2012, p. 173).

O *Dasein* sendo-no-mundo já sempre se entende de modo familiar, como vimos na seção 3.4., por se manter na familiaridade com a abertura das relações. As relações são conexas entre si, que implica em um todo relacional de significados, denominado de significatividade. O *Dasein* "significa" a si mesmo, dá-se a entender originalmente seu ser e poder-ser relativamente a seu ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 259). É com essa compreensão de *In-der-Welt-sein* que propomos aqui retomar *A República* (1996) para abordarmos o significado de caverna na Alegoria que o Livro VII apresenta, como já vimos na seção 2. Há um diálogo entre Sócrates e Glauco que retrata de maneira alegórica a existência de homens numa habitação subterrânea em forma de caverna com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Esses homens estão lá desde a infância, presos a grilhões de tal forma que estão condicionados a permanecer no mesmo lugar e a olhar apenas para frente. Tais homens usufruem da iluminação proveniente de uma fogueira que queima ao longe e por detrás deles. Entre os prisioneiros e a fogueira há um pequeno muro, ao longo desse muro homens transportam toda a espécie de objetos, que o ultrapassam. Por exemplo, estatuetas de homens e animais, de pedra e de madeira, de toda a espécie de labor. Desses homens que transportam alguns falam outros seguem calados. (PLATÃO, 1996, p.514 a - 515 a).

Poderíamos ligeiramente atribuir à caverna um significado de prisão e afirmar que a solução daqueles que estão presos é deixar a caverna. Essa suposição é possível em detrimento da atitude do homem que ao ser solto dos grilhões (PLATÃO, 1996, p. 515 d), e estando fora da caverna, lembra dos seus companheiros de prisão (PLATÃO, 1996, p. 516 c), então ele resolve voltar à caverna e conseqüentemente tenta soltar e conduzir os presos para fora da caverna (PLATÃO, 1996, p. 517 a). Entretanto, compreendemos que o que realmente aprisiona aqueles homens não é a caverna em si, a caverna na verdade serve de abrigo, o que realmente aprisiona aqueles homens

são os grilhões que de alguma maneira lhe foram colocados quando crianças. O contexto em que aqueles homens estão inseridos, ou seja, a sua relação-em-ser-no-mundo e sua factualidade, implica em uma compreensão de mundo. Para o liberto que experimentou estar fora da caverna seu entendimento-de-mundo é diferente do daqueles que continuam desde sempre na caverna.

Por ser mergulhado no mundo o *Dasein*, e, neste caso, cada prisioneiro e também o homem liberto, entende o seu ser mais-próprio, no sentido de uma certa "subsistência fatural". Essa subsistência recebe o nome de *factualidade* e é um modo em que o *Dasein* é cada vez. A *factualidade*, como determinidade-do-ser, traz consigo "o ser-no-mundo de um ente "do-interior-do-mundo", de tal modo que este ente pode se entender como preso em seu "destino" ao ser do ente que-lhe-vem-de-encontro no interior de seu próprio mundo" (HEIDEGGER, 2014, p. 177).

4.2. *Besorgen* e o *DasErkennen von Welt* no contexto da caverna

Por sua *factualidade* o *Dasein* se dispersa em uma multiplicidade de modos do *In-der*, ser-em. Heidegger nos dá alguns exemplos desses modos de ser-em: "ter de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo, empregar algo, abandonar ou deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo, averiguar, interrogar, considerar, discutir, determinar..." (HEIDEGGER, 2014, p. 179). Essa relação-de-ser ao "mundo" recebe o nome de *Besorgen*³¹, ocupação. "O ser-no-mundo como *Besorgen* tem precedência tanto ôntica como ontologicamente" (HEIDEGGER, 2014, p. 183).

Podemos ver alguns modos de ocupação dos prisioneiros na Alegoria da Caverna, em que esses ao conversarem uns com os outros têm o intuito de julgar e nomear os objetos que eles veem através das sombras projetadas pelo fogo na parede oposta da caverna, assim como também julgar as vozes dos transeuntes através do eco emitido dentro da caverna (PLATÃO, 1996, p. 515 b). Tais homens julgam e nomeiam o que veem e ouvem por acreditarem que possuem conhecimento acerca daquilo que julgam e nomeiam, tanto que há uma competição entre os prisioneiros e o homem liberto que retornou à caverna com o objetivo de julgar as sombras.

³¹*Besorgen* conforme alude Inwood, tem três sentidos principais, a saber: "(a) "obter, adquirir, prover" algo para si mesmo ou para outra pessoa; (b) "tratar de, cuidar de, tomar conta de" algo; (c) especialmente com o participio passado, *besorgt*, "estar ansioso, perturbado, preocupado" com algo. O infinitivo substantivado é *das Besorgen*, "ocupação" no sentido de "ocupar-se de ou com" algo" (INWOOD, 2002, p. 26).

Devido a sua facticidade, o *Dasein*, como ser-no-mundo, já se encontra em inúmeras maneiras de ser-em no mundo, no modo de *Besorgen* que abre a possibilidade de o conhecer de mundo (*Das Erkennen von Welt*); aqui o verbo *Erkennen*, utilizado por Heidegger (2014, p. 184), possibilita a compreensão de que conhecer de mundo, como o "um modo pelo qual a verdade é revelada e adquirida" (INWOOD, 2002, p. 21). Mas Heidegger alerta para o risco de o fenômeno ser-no-mundo tornar-se invisível, em decorrência de um mal entendimento ou uma interpretação ontológica de modo insatisfatório. É preciso compreender que:

[...] o conhecer é ele mesmo previamente fundado em um já-ser-junto-ao-mundo que constitui essencialmente o ser do *Dasein*. Esse já-ser-junto não é de imediato um ficar unicamente boquiaberto olhando inerte um puro subsistente. O ser no mundo como ocupação é tomado pelo mundo de que se ocupa. Para que o conhecer seja possível como determinação considerativa do subsistente, é preciso que haja uma prévia deficiência do ter de se ocupar do mundo (HEIDEGGER, 2014, p. 177).

Em decorrência da deficiência do modo de ocupação, ou seja, abstenção de todo produzir, manejar e comportamentos semelhantes, o único *modus* ainda possível do ser-em ocupação é o *modus* no só-ainda-se-demorar-junto- (HEIDEGGER, 2014, p. 191), Nesse *modus* é possível encontrar nos entes do-interior-do-mundo que vêm-de-encontro o seu puro *aspecto* (εἶδος), aqui "[...] efetua-se o *perceber*³² do subsistente. O perceber tem o modo-de-execução de um *falar de* e de *falar de algo como algo*. Sobre a base desse *interpretar* no sentido mais amplo, o perceber se torna *determinar*³³" (HEIDEGGER, 2014, p.193 grifos do autor).

Ao perceber e determinar o subsistente que-vem-de-encontro ao *Dasein*, o que é percebido e determinado "pode ser expresso em proposições e, como tal *enunciado*, retido e conservado" (HEIDEGGER, 2014, p.193, grifos do autor). No qual "Esse reter percipiente de um enunciado sobre... é, ele mesmo, um modo de ser no mundo" (*idem. ibidem.*). Heidegger frisa que, não podemos interpretar essa dinâmica como um processo em que o "sujeito" obtém e posteriormente retém representações de algo e que ocasionalmente poderá verificar se tais representações "concordam" com a realidade. O *Dasein*, por ser-no-mundo, está "sempre "fora", junto ao ente que vem-de-encontro no mundo já cada vez descoberto" (*idem. ibidem.*).

³²*Vernehmen*

³³*Bestimmen*

No ato de conhecer, ao estar junto ao ente que vem-de-encontro, Heidegger explica que isso não significa que o *Dasein* abandona sua esfera interna, pois, nesse ""ser-fora" junto ao objeto, o *Dasein* está "dentro", em um sentido corretamente entendido, a saber, é ele mesmo quem conhece como ser-no-mundo"(HEIDEGGER, 2014, p.193). O ato de conhecer dá ao *Dasein* um novo *estado-de-ser* em relação ao mundo, que já é cada vez descoberto no *Dasein*. Nessa nova possibilidade-de-ser pode haver um desenvolvimento independente, como vemos na ciência, apesar disso, Heidegger ressalta que o conhecer "não cria pela primeira vez um *commercium* do sujeito com um mundo e não surge também de uma ação do mundo sobre um sujeito" (HEIDEGGER, 2014, p.195).

Compreendendo que o conhecer se dá pela *aletheia* no sentido de desvelamento, no *modus* no só-ainda-se-demorar-junto-a, que é o modo de deficiência de *Besorgen*, retomemos o contexto dos prisioneiros que julgam e nomeiam aquilo que se mostram a eles através de sombras e ecos (PLATÃO, 1996, p. 515 b), com o intuito de verificarmos se esses homens possuem conhecimento acerca daquilo que nomeiam e julgam. Como vimos na seção 2. Heidegger traz a perspectiva de quatro níveis de desvelamento ao analisar a Alegoria da Caverna, os quais manteremos a fim de viabilizarmos a continuidade de nossa proposta.

No primeiro nível as coisas que se apresentam aos prisioneiros por meio das sombras projetadas na parede no interior da caverna. O desvelado neste modo são as sombras. Assim, se há um nível de desvelamento, podemos interpretar que há também um nível de conhecimento, mesmo que este conhecimento seja entendido como um ato de nomear e julgar aquilo que se mostra através de sombras, tanto que há campeonatos para medir quem tem a capacidade de julgar melhor as sombras (PLATÃO, 1996, p. 517 a). Nesse contexto de desvelamento, o conhecer de mundo (*Das Erkennen von Welt*) se dá de modo deficiente, vivenciando-se a *apaideusia* por compreender sua totalidade de maneira encoberta, estando o *Dasein* disperso em *das Man*, a-gente, absorvido no mundo que imediatamente vem-de-encontro, se mantendo na factualidade mediana.

4.3. *Das Man* e os prisioneiros

Vimos que o conhecer de mundo se dá através do *modus* deficiente de *Besorgeem* que é possível encontrar nos entes do-interior-do-mundo que vêm-de-

encontro, ou seja, uma interpretação ontológica do mundo através da interpretação utilizável do-interior-do-mundo. Isso depende do modo em que o *Dasein* se comporta em relação ao mundo, visto que há um modo-de-ser-predominante. Por pertencer ao ser do *Dasein* o entendimento-de-ser e por ser essencialmente próprio do *Dasein* o modo-de-ser do ser-no-mundo, logo ao seu entendimento-de-ser pertence essencialmente o entender de ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2014, p. 257). Porque o *Dasein* ao ser-em um mundo e se comportar em relação ao mundo de um determinado modo e possuir essencialmente o entendimento de ser-no-mundo, ele traz a possibilidade de entender-se erroneamente. "De pronto e no mais das vezes, o *Dasein* é tomado por seu mundo. Esse modo-de-ser da absorção no mundo e, por conseguinte, o ser-em geral no qual se funda esse modo de ser" (HEIDEGGER, 2014, p. 331) determinam o fenômeno *quem* do *Dasein* que se dá em sua cotidianidade.

O quem é aquilo que, na mudança dos comportamentos e das vivências, se mantém como idêntico e assim se relaciona com essa multiplicidade. Ontologicamente o entendemos como aquilo que, numa região fechada e para ela, já é cada vez e constantemente um subsistente, como aquilo que, em sentido eminente, subjaz no fundo de tudo o mais, isto é, como o subjectum. Este, como o mesmo em meio à multiplicidade alteridade, tem o caráter do *si-mesmo*. (HEIDEGGER, 2014, p. 333).

Por ao mesmo tempo possuir uma determinação ôntica e ontológica, o ente do *Dasein* tem o caráter de entender-se cada vez que é, mas também a indicação de que esse ente é cada vez um *eu* e não algo distinto, conservando de maneira expressa ou não o sentido de subsistência. A questão é que esse caráter ôntico, em que "eu sou cada vez o *Dasein* é" (HEIDEGGER, 2014, p. 333 grifos do autor), não significa que a interpretação ontológica do *Dasein* está livre de todo mal-entendimento. Visto que indicação ôntica do *Dasein* "reproduz adequadamente o que é fenomenicamente dado no *Dasein* cotidiano. Poderia acontecer que o *quem* do *Dasein* cotidiano não fosse precisamente o que eu sou cada vez eu mesmo" (*idem.*, p. 335 grifos do autor). Partindo da indicação ôntica de que o *Dasein* se-entende-por-si-mesmo, não podemos cair na armadilha de interpretar o *Dasein* como uma simples reflexão do eu de atos. O eu proveniente da indicação ôntica precisa ser visto como um indicador formal.

A elucidação do ser-no-mundo mostrou que não "é" dado de pronto e nem nunca se dá um mero sujeito sem mundo. Do mesmo modo que também não há afinal de pronto um eu isolado que se dê sem os

outros. Mas se "os outros" já são cada vez "aí" *com*, no ser-no-mundo, então, essa constatação fenomênica não deve fazer que se tome a estrutura *ontológica* do que é dado por algo-que-se-entende-por-si-mesmo e que dispensa uma maior investigação (HEIDEGGER, 2014, p. 337-339 grifos do autor).

O eu, "*substância*" do homem, precisa ser interpretado *existencialmente*, no qual o *Dasein*, através de sua existência é cada vez seu-mesmo, assim a constância e também a não-constância, ou seja, o *quem* do *Dasein* cotidiano, só é possível de ser acessado por via de uma proposta ontológico-existencial. "[...] deve ser obtida na análise *do modo-de-ser* em que o *Dasein* se mantém de pronto e no mais das vezes. A investigação orienta-se pelo ser-no-mundo, por cuja constituição-fundamental do *Dasein* todo *modus* de seu ser é codeterminado" (HEIDEGGER, 2014, p. 341 grifos do autor).

Ser-no-mundo já é ser-com, tanto com os outros utilizáveis como também os outros *Dasein*, motivo pelo qual os que assim "vêm-de-encontro" na conexão-instrumental utilizável do-mundo-ambiente, vem porque são utilizáveis para os outros. Estes, "os outros", não significam algo assim como o todo dos que restam fora de mim, todo do qual o eu se destaca, sendo os outros, ao contrário, aqueles dos quais a-gente mesma *não* se diferencia no mais das vezes e no meio dos quais a-gente está" (HEIDEGGER, 2014, p. 343 grifos do autor). O *também* ser aí *com*, que devem ser entendidos como existenciais, têm o significado de igualdade do ser como um ser-no mundo do ver-ao-redor-ocupado, ser-no-mundo com os outros implica desde sempre eu ser-no-mundo que compartilho com os outros, ser-no-mundo implica em um mundo-com. "O mundo do *Dasein* é *mundo-com*. O ser-em é *ser-com* com outros. O ser-em-si do-interior-do-mundo desses últimos é *ser-"aí"-com*" (HEIDEGGER, 2014, p. 345 grifos do autor). E, mesmo que o *Dasein* esteja sozinho, ignore o outro ou algo do tipo ele não deixa de ser-com. Visto que,

O ser-com determina existencialmente o *Dasein* também quando um outro não subsiste factualmente e não é percebido. Também o ser-sozinho do *Dasein* é ser-com no mundo. Só *em* um e *para* um ser-com um outro pode *faltar*. O ser-sozinho é um *modus* deficiente do ser-com, sua possibilidade é a prova deste (HEIDEGGER, 2014, p. 349 grifos do autor).

Podemos ver que tanto o *Dasein* como os outros são determinados existencialmente, ou seja, a partir de certos modos de ser. Segundo Heidegger (2014, p. 363), no ocupar-se – que implica em um *com*, *para* e *contra* os outros – há

uma grande preocupação de diferenciar-se o que implica em um distanciamento. "Mas nesse distanciamento inerente ao ser-com, o *Dasein* como cotidiano ser-um-com-o-outro está na *sujeição* aos outros. Ele não é si-mesmo, os outros lhe retiraram o ser" (HEIDEGGER, 2014, p. 363 grifos do autor).

O *Dasein* próprio é dissolvido no cotidiano ser-com, no qual o fenômeno *quem* "não é este nem aquele, nem a-gente mesma, nem alguns, nem a soma de todos. O "quem" é [em alemão] o neutro: *a-gente*"(HEIDEGGER, 2014, p. 365 grifos do autor). Ocorre um desaparecimento dos outros em suas diferenciações e expressividade a tal ponto que a ausência de surpresa e identificação, vivenciando assim a ditadura do a-gente, no qual é estabelecido modos de ser, em que o que interessa é "a-gente se manter factualmente na mediania do que vai indo, do que é considerado válido ou não, daquilo que a-gente concede ou nega êxito. Essa mediania na prefiguração do que se pode ou é permitido ousar vigia toda exceção que possa sobrevir" (HEIDEGGER, 2014, p. 365).

Ocorre um nivelamento de todas as possibilidades-de-ser, em que toda interpretação-do-mundo e toda interpretação-do-*Dasein* passa a ser regulada pelo que Heidegger denomina de "a publicidade", que é constituída pelos modos de ser de a-gente: distanciamento, mediania e nivelamento. A publicidade se funda no não-penetrar "nos assuntos" e por ser insensível a toda diferença de nível de autenticidade, ela tudo obscurece e dá o que é assim encoberto como notório e acessível a qualquer um (HEIDEGGER, 2014, p. 367). O *Dasein* fica disperso, e é essa "dispersão que caracteriza o "sujeito" do modo-de-ser que conhecemos como o ocupado absorver-se no mundo que imediatamente vem-de-encontro" (HEIDEGGER, 2014, p. 371).

Absorvido no mundo no modo de ocupação, mantendo-se na factualidade mediana, é assim o modo de ser daqueles prisioneiros que competem com o homem que está livre e possui uma compreensão da totalidade de mundo diferente dos demais. Para os prisioneiros, imersos no a-gente, o homem liberto está equivocado com relação às sombras, que aqui podemos interpretar como o ente que vem-ao-encontro no interior-do-mundo sob a regulação da "publicidade". Tanto que os prisioneiros supõem que o homem livre por "ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia a pena tentar a ascensão" (PLATÃO, 1996, p. 517 a). Tal suposição é consequência dos grilhões estabelecidos pela mediania de a-gente, que aprisionam tais homens.

Pelo fato de o *Dasein* ser para si mesmo familiar como a-gente-ela-mesma,

esse a-gente acaba por delinear previamente a interpretação imediata do mundo e consequentemente do ser-no-mundo. Heidegger explica que o "a-gente-ela-mesma, como aquilo que em vista-de-que o cotidiano *Dasein* é, articula o contexto-de-remissão da significatividade" (HEIDEGGER, 2014, p. 371). O ente que-vem-de-encontro é livre, através do mundo do *Dasein*, para uma totalidade-de-conjunção que é familiar a a-gente.

De *imediato* o *Dasein* factual está no mundo-com medianamente descoberto. De *imediato* eu não "sou" "eu", no sentido de si-mesmo próprio, mas sou os outros no modo de a-gente. A partir desta e como esta sou dado "de pronto" a "mim mesmo". De pronto, o *Dasein* é a-gente e no mais das vezes permanece (HEIDEGGER, 2014, p. 371).

O fato de o *Dasein* muitas vezes permanecer em a-gente não significa que não há possibilidade de mudança do seu modo de ser no mundo, é o que ocorre com o prisioneiro que foi solto dos grilhões (PLATÃO, 1996, 515 d). Ele passa por um processo de abertura em que o seu ser abre para si mesmo o seu próprio ser no mundo, e assim transita do modo de ser a-gente para o seu modo de ser mais próprio. Heidegger explica que o *Dasein* tem a possibilidade de descobrir-se propriamente, isso se dá no momento em que *Dasein* se "abre para si mesmo o seu próprio ser, esse descobrir de "mundo" e abrir do *Dasein* sempre se efetua na remoção de encobrimentos e de obscurecimentos, como quebra das contrafações com que o *Dasein* fecha para si mesmo (HEIDEGGER, 2014, p. 371-373). Podemos interpretar tal fenômeno como acontecimento ao prisioneiro que se tornou livre após lhe ser desatado os grilhões (515d) que até então regulavam e estabeleciam seus limites.

4.4. *Angst* e o desatar dos grilhões

Disperso e absorvido no mundo no modo de ocupação delimitado pela publicidade de a-gente, o *Dasein* encontra-se em um modo-de-ser fundamental do ser da cotidianidade, denominado de das *Verfallen*, o *decair*, do *Dasein*. De antemão Heidegger já esclarece que o *decair* do *Dasein* não expressa nenhuma avaliação negativa, "o ser do *decair* no "mundo" significa ser-absorvido no ser-um-com-o-outro, na medida em que este é conduzido por *Gerede* (falatório), *Neugier* (curiosidade) e *Zweideutigkeit* (ambiguidade). O que denominamos a impropriedade do *Dasein*" (HEIDEGGER, 2014, p. 493); o modo impróprio e não-próprio do *Dasein* não significa que o *Dasein* perde em geral o seu ser, como um já-não-ser-no-mundo.

Mas exatamente o contrário, ou seja, significa "um assinalado ser-no-mundo completamente tomado pelo "mundo" e pelo *Dasein*-com com os outros em a-gente" (HEIDEGGER, 2014, p. 493), em que o *Dasein* é essencialmente ocupado e absorvido em um mundo.

É *por si mesmo* como factual ser-no-mundo que o *Dasein*, como suscetível de decair, já decaiu; e não decai decaindo em um ente sendo, com o qual, no prosseguir em seu ver, ele viesse ou não a topar, mas decai no mundo que pertence ao seu ser. O decair é uma determinação existenciária do *Dasein* ele mesmo e nada diz sobre ele como subsistente, sobre relações subsistentes pertencentes a um ente do qual "descende" ou relativas a um ente com o qual posteriormente entrou em algum *commercium*. (HEIDEGGER, 2014, p. 495 grifos do autor)

O fenômeno do decair do *Dasein, modus existenciário* do ser-no-mundo se dá na medida em que o *Dasein* se deixa levar por falatório, curiosidade e ambiguidade, que juntos constituem o modo impróprio do *Dasein* na medida em que o falatório é "uma abertura para que ele, *Dasein*, seja entendedor em relação a seu mundo, aos outros e a si mesmo, de tal maneira, porém, que esse ser em relação a... tem o *modus* de algo a flutuar sem chão" (HEIDEGGER, 2014, p. 495).

O *Dasein* ocupado no mundo é conduzido para ver-ao-redor do mundo como utilizável, como ocupado no mundo o *Dasein* pode repousar. O repouso acontece por duas vias, a interrupção daquilo que estava executando, ou o término da execução, mas isso não implica em um desaparecimento da ocupação. O que ocorre é um pôr em liberdade o ver-ao-redor que se afasta do imediatamente utilizável, e assim provoca um distanciamento e estranhamento. "Mas, ao ficar em liberdade, a curiosidade não se ocupa em ver para entender o visto, isto é, para entrar numa relação de ser com o visto, isto é, para entrar numa relação de ser com o visto, mas busca *somente* vê-lo" (HEIDEGGER, 2014, p. 485 grifos do autor). A curiosidade, é regida pelo falatório, que dita "o que a-gente deve ter lido e deve ter visto" (*idem. ibidem.*).

Nesse modo de ser-no-mundo em que tudo é visto pela curiosidade e entendido através do falatório, dá-se o fenômeno da ambiguidade, ou seja, a impossibilidade de discernir o que foi e o que não foi aberto em um entendimento autêntico. Visto que "tudo se afigura autenticamente entendido, apreendido e expresso e, no fundo, não o é, ou então, não parece e, no fundo, é" (HEIDEGGER, 2014, p. 487). É nesse modo-de-ser que os homens na caverna compartilhavam,

acreditam apreender autenticamente o ente no-interior-do-mundo que vem de encontro e conseqüentemente experimentam uma tranquilidade por terem a convicção de que tudo estava em ordem, já que esses julgam o que veem e escutam e não pensavam que aquilo que julgam são apenas sombras e ecos de objetos e pessoas (PLATÃO, 1996, p. 515 b-c). Em detrimento do falatório e ambigüidade, o tudo-ter-visto e tudo-ter-entendido, gera-se uma tranquilidade ao *Dasein*, que se forma com a pretensão de que :

[...] a abertura do *Dasein* assim disponível e predominante poderia garantir-lhe a segurança, a autenticidade e a plenitude de todas as possibilidades de seu ser. A certeza-de-si-mesmo e o caráter decidido de a-gente difundem uma crescente indiferença quanto ao modo próprio de entender no encontrar-se. A pretensão que tem a-gente de nutrir e conduzir a "vida" plena e autêntica traz ao *Dasein* uma *tranquilidade* para o qual tudo está "na melhor ordem" e todas as portas estão abertas. O ser-no-mundo que-decai é para si mesmo tentador e, ao mesmo tempo, *tranquilizante* (HEIDEGGER, 2014, p. 497-499 grifos do autor).

O decair é um conceito de movimento ontológico, um *modo-de-ser* do *ser-em* o mundo em que o que está em jogo é o poder-ser-no-mundo, apesar de ser no *modus* da impropriedade. Heidegger explica que "o *Dasein* só *pode* decair *porque*, para ele, o que está em jogo é o ser-no-mundo mediante o encontrar-se entendedor" (HEIDEGGER, 2014, p. 503 grifos do autor). O que difere o modo-de-ser do *Dasein* impróprio do próprio nada mais é que em sua existência própria há uma apreensão modificada da cotidianidade. Há essa possibilidade porque "é inerente à estrutura ontológica do *Dasein* o entendimento-de-ser. Sendo o *Dasein* aberto para ele mesmo em seu ser. O encontrar-se e o entender constituem o modo-de-ser dessa abertura (HEIDEGGER, 2014, p. 511).

No *Dasein* reside a possibilidade mais ampla e originária de sua abertura, no modo de encontrar-se fundamental que tem como base o fenômeno da angústia e seu ponto de partida no fenômeno do decair. "A angústia como possibilidade-de-ser do *Dasein* e o *Dasein* ele mesmo que nela se abre, fornece o solo fenomênico para a explícita apreensão da originária totalidade-de-ser do *Dasein*, cujo ser se desvenda como a preocupação" (HEIDEGGER, 2014, p. 511 grifos do autor).

No decair do *Dasein* em a-gente e no "mundo" da ocupação ocorre o fenômeno de fuga do *Dasein* diante de si mesmo como poder-ser-si-mesmo próprio. Tal fenômeno só pode ocorrer na medida em que o *Dasein* é por essência

ontologicamente posto diante de si através da abertura que em geral lhe é inerente.

Assim como em *Ser e tempo* (2014) é inerente ao *Dasein* sua abertura diante de si que lhe põe em liberdade, na narrativa da Alegoria da caverna ao ser posto em liberdade e curado de sua ignorância o liberto regressa à sua natureza (PLATÃO, 1996, 515 c). Ou seja, as cadeias mantêm o homem em sua ignorância, assim como a liberdade repercute em um regressar do homem à sua natureza que conseqüentemente implica em uma cura da ignorância. Tal cura ocorre através de um reaprender a ver aquilo que lhe vem-de-encontro no interior-do-mundo, neste caso da caverna implica em um andar e olhar para a luz (PLATÃO, 1996, 515 d). Tal luz é possível de ser vista, em decorrência da abertura que há na caverna, que até então o liberto que estava aprisionado não conseguia ver em detrimento de seus grilhões – que conseqüentemente geram ignorância. Para dar continuidade aos nossos objetivos, propomos interpretar que o homem, agora liberto, anteriormente como ser-no-mundo no modo-de-ser prisioneiro estava mergulhado em um mundo da ocupação preso a grilhões, ou seja, a publicidade de a-gente que regulamenta como falar, julgar e ver, agora se depara com o fenômeno da fuga e assim com a angústia toda a sua compreensão de mundo e suas certezas³⁴ já não tem importância, pois "até então ele *no modo-de-ser como prisioneiro só vira coisas vãs*" (PLATÃO, 1996, p.515 d, grifos nosso).

Para Heidegger (2014), a fuga do *Dasein* é em decorrência do caráter ameaçador gerado pelo diante-de-quê. Mas tal fuga não é fundado no medo, e sim na angústia, que é a única a possibilitar o medo. "O diante-de-quê da angústia é completamente indeterminado. Essa indeterminação não só deixa factualmente indeciso qual o ente do-interior-do-mundo a ameaçar, mas significa que o ente do-interior-do-mundo em geral não é "relevante"" (HEIDEGGER, 2014, p. 521). Ou seja, as relações conexas entre si que implica em um todo relacional de significados, em uma totalidade-de-conjunção, como vimos nos tópicos 3.4 e 4.1, no qual *Dasein* sendo-no-mundo já sempre se entende de modo familiar no fenômeno da angústia se dissipam. "A totalidade-de-conjunção do utilizável e do subsistente, descoberta no-interior-do-mundo, é, como tal em geral, sem importância. Afunda-se por inteiro em si mesma. O mundo tem o caráter da total não-significatividade" (*idem. ibidem.*). O prisioneiro se dá conta da sua ignorância, da sua falta de um conhecimento autêntico,

³⁴As certezas são as algemas da caverna. A angústia é libertadora, quebrando as algemas e abre o *Dasein* para um novo estado de ser.

aqui a ignorância identificada como uma totalidade-de-conjunção inapropriada que perde a sua importância e se desvela como não-significatividade. Todo o conhecimento de mundo experimentado pelo homem como no modo-de-ser prisioneiro agora já não faz mais sentido, ao ser forçado a olhar para a luz ele se veria em dificuldades (PLATÃO, 1996, p. 515 d).

A não-significatividade anuncia o nada e em parte alguma, que aqui não deve ser compreendido como uma ausência-de-mundo. E sim que "o ente do-interior-do-mundo é em si mesmo tão desimportante que, sobre o fundamento dessa *não-significatividade* de o-que-pertence-ao-interior-do-mundo, o mundo, unicamente em sua mundidade, ainda se impõe (HEIDEGGER, 2014, p. 523 grifos do autor) Ou seja, "o nada de utilizabilidade se funda em "algo" mais originário: *o mundo*" (*idem.*, p. 523-525 grifos do autor).

No entanto, não podemos esquecer que em sua essência o mundo é pertencente ontologicamente ao ser do *Dasein* como ser-no-mundo. Logo, "se o nada, isto é, o mundo como tal, se mostrou como o diante-de-quê da angústia, isto significa que *aquilo diante de que a angústia se angustia é o ser-no-mundo ele mesmo.* (HEIDEGGER, 2014, p. 525 grifos do autor). Com o fenômeno da angústia, abre-se a possibilidade do mundo como mundo. Por se algo indeterminado o angustiar-se não é referente a um modo-de-ser ou alguma determinada possibilidade do *Dasein*. Toda a referência e interpretação imediata do mundo e conseqüentemente do ser-no-mundo até antes tida como familiar delineada por a-gente e regulada através de "a publicidade", assim como também a "*tranquilidade* para o qual tudo está "na melhor ordem" e todas as portas estão abertas" (HEIDEGGER, 2014, p. 499 grifos do autor), que esse modo-de-ser proporciona, entram em colapso. Pois, "o mundo" já nada pode oferecer, nem também o *Dasein*-com com os outros. A angústia retira, assim, do *Dasein* a possibilidade de, no decair, entender-se a partir do "mundo" e do público ser-do-interpretado (*idem.*, p. 525 grifos do autor).

A angústia projeta o *Dasein* de volta àquilo por que ele se angustia, seu próprio poder-ser-no-mundo. Com isso, ela isola o *Dasein* em seu ser-no-mundo mais-próprio que, como entendedor, se projeta essencialmente em possibilidades (HEIDEGGER, 2014, p. 525). O *Dasein* mediante a angústia é posto em liberdade na qual o seu ser se lança em possibilidades, ao mesmo tempo que o ser do *Dasein* já é ser-no-mundo. Assim como o homem prisioneiro, mediante a sua soltura, é posto em liberdade que o obrigava a ver-se e a sentir dificuldade de olhar para aquilo que até

antes era tido como familiar, ou seja, os objetos projetados pelas sombras dentro da caverna, então se dá conta de sua ignorância. Mas a cura desta acontece quando o homem passa a contemplar o que até antes ele, juntamente com os demais prisioneiros, se detinha em julgar e nomear por intermédio das sombras. Agora o homem liberto está no caminho de regressar à sua natureza (PLATÃO, 1996, p. 515 c), ou seja, à contemplação.

4.5. *Sorge* e o caminho da *aletheia*

Vimos que, ao ser liberto, o homem se depara diante de sua ignorância, a cura desse estado requerer, segundo Heidegger, uma transição de desvelamento, que, para Platão, se dá graças ao Sol, equivalente ao *Agathon* (Bem). Ainda na caverna, o homem liberto é então arrancado "dali à força e posto a subir o caminho rude e íngreme [...] até à luz do sol" (PLATÃO, 1996, p.516 a); o estar livre e fora da caverna lhe causa um estranhamento. O fenômeno da angústia causa ao *Dasein* um estranhamento, como explica Heidegger (2014, p. 527), que o *Dasein* "na angústia, ele se sente 'estranho'". Nisto se exprime de imediato a peculiar indeterminidade do que o *Dasein* encontra na angústia: o nada e o em parte alguma. Mas o estranhamento significa, então, ao mesmo tempo, o não-estar-em-casa". O estar preso e dentro da caverna acometeu ao homem uma sensação de tranquilidade e familiaridade, que agora dissipou.

Doído e agastado por ter sido arrastado para fora da caverna, *de sua familiaridade*, com os olhos deslumbrados diante da luz, ele não pode ver de imediato o que é verdadeiro, ou seja, desvelado (PLATÃO, 1996, p. 516 a, grifo nosso). O homem livre encontra-se solitário, isolado dos seus antigos companheiros de prisão com quem compartilhou por muito tempo certezas que agora perderam total relevância diante do estar-fora-da-caverna. Na angústia, "a familiaridade cotidiana se desfaz. O *Dasein* isolado, embora como ser-no-mundo. O ser-em vem para o "*modus*" existenciário do *não-ser-em-casa*: o discurso do "estranhamento" não significa nada além disso" (HEIDEGGER, 2014, p. 529).

O fato de estar fora da caverna, dejectado, não garante que o homem livre regressará à sua natureza, o que interpretamos como contemplação. Ele precisa se habituar, e isso se dá através de processo compreendido por Heidegger em *A teoria platônica da verdade* 2008b, como *paidéia*. Em *A República* 1996, há uma descrição

das etapas a serem percorridas pelo homem livre, a saber:

Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos refletidos na água, e, por último, para os próprios objetos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o sol e o seu brilho de dia. [...] *E assim*, finalmente, *ele* seria capaz de olhar para o Sol e de o contemplar, não já a sua imagem na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar (PLATÃO, 1996, 516 a-b, grifos nosso).

Tais etapas estão inseridas no terceiro nível de desvelamento abordado por Heidegger (2008b), que discutimos na seção 2.1. Neste nível é possível ver as coisas como elas são em decorrência da luz, visto que, mesmo ao olhar para as sombras, esta só se efetiva como sombra devido à ausência parcial da luz; ela também muda de posição conforme a origem da luz. Da mesma maneira acontece com a formação do reflexo de imagens na água, ele precisa de luz, e não é diferente quando ele passa a olhar para os próprios objetos. E mesmo a noite quando o homem começa a contemplar o que há no céu, ali também há luz, mas, dessa vez, oriunda das estrelas e da Lua. É pela luz, como explica Heidegger, que "se mostra todo ente singular como este ou aquele, em cujo mostrar-se aquilo que aparece se mostra primeiramente de maneira desvelada e acessível" (2008b, p. 233). O liberto apenas vê aquilo que está acessível por meio da luz. A luz, para Platão (1996), provém das ideias, como vimos na subseção 2.2. A questão que se ergue aqui é o que poderia significar essa luz para Heidegger? Assim, apostamos na interpretação feita por Günter Figal, a saber:

O que em Platão é denominado "a ideia do bem" é, para Heidegger, a ideia do tempo: sem uma visada para o tempo, nenhum, nenhum projeto de ser é possível, pois o tempo é o elemento-possibilitador em geral; nada é sem o tempo ou fora do tempo, assim como nada se torna outro temporalmente. O "raio de luz" é, então, uma experiência da possibilidade pura e que se liberta de todas as ligações, a experiência da possibilidade em geral. Por outro lado, é possível corresponder a essa experiência na abertura de um novo espaço de possibilidades (2016, 97).

Retomando a discussão acerca da temporalidade introduzida nos últimos parágrafos da seção 1.1.2 em que o tempo precisa ser compreendido e traduzido como o horizonte de todo o entendimento e interpretação do ser, a temporalidade é entendida como o ser do *Dasein*, que entende o ser. O fenômeno da angústia nos mostra o *Dasein* como ser-no-mundo existindo factualmente. Mas já sempre é

também existente e junto-a, ou seja, o *Dasein* é um todo estrutural, no qual os seus caracteres ontológicos: existencialidade, factualidade e ser-do-decair são suas determinações que não podem ser vistas como partes de um todo que poderia vir a faltar. Como ser-no-mundo o *Dasein* se depara cada vez em seu ser com uma possibilidade que se abre com o fenômeno da angústia, ele carrega a possibilidade de

[...] ser-livre *para* o poder-ser mais-próprio e, assim, para a possibilidade de propriedade e de impropriedade mostra-se, numa concretização originária elementar, na angústia. Mas o ser para o poder-ser mais-próprio significa ontologicamente: o *Dasein* em seu ser já é, cada vez para si mesmo, *adiantado* em relação a si mesmo. O *Dasein* já está sempre "além-de-si", não como comportamento relativo a outros entes que ele *não* é, mas como ser para poder-ser que ele mesmo é. Essa estrutura-de-ser do essencial em jogo...", nós a apreendemos como o *ser-adiantado-em-relação-a-si* do *Dasein* (HEIDEGGER, 2014, p. 535-357).

Só é possível ao *Dasein* *ser-adiantado-em-relação-a-si*, porque ele é ser-no-mundo e, com isso, entregue a si mesmo e já cada vez *Geworfenheit*³⁵ dejectado em um mundo. O *Dasein* é assim uma totalidade posta como "adiantado-em-relação-a-si-já-endo-em... Em outros termos: o existir é sempre factual. A existencialidade é essencialmente determinada pela factualidade". (HEIDEGGER, 2014, p. 537). O existir factual do *Dasein* implica já sempre estar absorvido no mundo da ocupação e nesse modo de existir, como vimos na subseção 4.4, o ser decai junto ao utilizável do-interior-mundo, na medida em que este é conduzido por falatório, curiosidade e ambiguidade. Logo, a totalidade do ser do *Dasein* significa "ser-adiantado-em-relação-a-si-em(-o-mundo) como ser-junto-(ao-ente-do-interior-do-mundo que vem de encontro). Esse ser preenche a significação do termo preocupação, empregado no sentido puramente ontológico-existencial" (HEIDEGGER, 2014, p. 539).

Traduzido aqui como preocupação³⁶, apesar de haver a tradução como cura e

³⁵*Geworfenheit* traduzido como *ser-lançado*, *dejectado*. O substantivo *Geworfenheit* é formado a partir do verbo *Werfen* que, segundo Inwood (2002, p. 170), significa originalmente "girar, virar, enrolar", portanto "arremessar girando o braço", e agora "jogar, lançar". Assim como também, significa "dar à luz", referente a animais. O particípio passado de *werfen* é *geworfen*, "lançado". A partir dele, Heidegger forma um substantivo, *Geworfenheit*, "ser-lançado". Em nosso texto utilizamos a tradução de *dejectado*, traduzida por Fausto Castilho (2014).

³⁶Adotamos a tradução de Fausto Castilho, lembrando que há outras traduções adotadas por tradutores importantes tais como, Márcia Schuback que traduz *Sorge* como "cura" e Benedito Nunes que traduz como "cuidado". Como afirma, Michael Inwood (2002, p. 26), *Sorge* significa a ansiedade, a preocupação que nasce de apreensões que concernem ao futuro e referem-se tanto à causa externa quanto ao estado interno". O verbo traz o significado de "cuidar" em dois sentidos: (a) *sich sorgen um* é "preocupar-se, estar preocupado com" algo; (b) *sorgen für* é "tomar conta de, cuidar de, fornecer (algo para)" alguém ou algo.

cuidado, o termo *Sorge*, em alemão, implica em um modo do ser-adiantado-em-relação-a-si que traz a possibilidade de um poder-ser-mais-próprio, ou seja, a possibilidade de ser livre para as possibilidades existenciais próprias. Esse modo de ser-adiantado-em-relação-a-si já traz consigo dois outros momentos estruturais que são o já-ser-em e ser-junto-a. "Porque o ser-no-mundo é essencialmente preocupação é que nas análises precedentes se pôde apreender o ser junto ao ente utilizável como ocupação e ser do Dasein-com os outros do-interior-do-mundo que vêm-de-encontro, como preocupação-com-o-outro" (HEIDEGGER, 2014, p. 539). Assim, *Sorge* implica em *Besorge* e *Füßsorge*, estando inseparável deste e ao mesmo tempo que é o dominante desta tríade. "A preocupação, como totalidade-estrutural-originária, reside existencialmente a priori "antes", isto é, já sempre em cada "comportamento" factual uma precedência do comportamento "prático" em relação ao teórico" (HEIDEGGER, 2014, p.541).

Sorge, como totalidade-estrutural-originária, reside na temporalidade, por trazer consigo momentos estruturais: já-ser-em, que implica ser passado e facticidade; ser-junto-a, que implica ser presente e decadência; e ser-adiantado-em-relação-a-si, que implica ser futuro e existencialidade. Mas é preciso atentar para a compreensão de tempo colocada aqui, as dimensões não devem ser compreendidos como sentidos ordinários e nem pragmáticos do tempo, ou seja, o termo "adiante" em "ser-adiante-de-si mesmo" não significa o 'antes' no sentido de 'não-ainda-agora, mas depois', e o termo "já" de "já-ser-em" não tem o significado de 'não-mais-agora, mas mais cedo'. Esses termos na verdade são entendimentos fenomenológicos oriundos do movimento temporal da preocupação como "futuramente tem-sido". Como esclarece Heidegger:

O projetar-se fundado no futuro no "em-vista-de-si-mesmo" é um caráter essencial da *existencialidade*. Seu sentido primário é o futuro. De igual modo, o "já" significa o sentido-de-ser temporal existencial do ente que na medida em que é, já é cada vez dejectado. Só porque a preocupação se funda no ser-do-sido, o Dasein pode existir como o ente dejectado que ele é. "Enquanto" o Dasein existe factualmente, ele nunca é passado, mas, ao contrário, é sempre já sido, no sentido que "eu sou-sido". E só *pode* ser sido enquanto ele é (2014, p. 891-893 grifos do autor).

Em sua temporalidade consiste sua possibilidade de transcendência³⁷ do

³⁷Com *Sorge* e conseqüentemente com a temporalidade, Heidegger lança uma novidade com relação a transcendência, como alude Dalbosco, "a novidade heideggeriana reside em apresentar uma transcendentalidade sem sujeito, simplesmente pelo fato de que o Dasein é concebido

Dasein, interligado ao futuro, presente e passado. "A temporalidade é o originário "fora de si", em si mesmo e para si mesmo" (HEIDEGGER, 2014, p. 895). Assim, abre-se a compreensão do *Dasein* através das EkstasenderZeitlichkeit, *estases* da temporalidade no qual cada momento estático está interligado ao outro e é em função do outro. Com essa tríplice estrutura temporal, *Sorge*, como afirma Dalbosco (2007, p. 93), aponta para um modo autocompreensão do ser humano como um ser vivendo em um presente que se originou de um passado, – do qual ele não teve oportunidade de escolher nem o lugar nem o momento histórico de seu nascimento –, e que caminha para o futuro e conseqüentemente para a sua morte. Ou seja, um ser extático, histórico visto que, "[...] a historicidade do *Dasein* é o fundamento de um possível entendimento de conhecimento-histórico, o qual, por sua vez, traz consigo a possibilidade de desenvolver expressamente o conhecimento-histórico como ciência (*idem.*, p. 905). Assim como também, traz como única certeza a sua finitude, ou seja, seu nascimento e morte. E é justamente por remeter a morte que a temporalidade pode abranger o homem como um todo.

Por *Sorge* apresentar tal estrutura tríade, que não pode ser separada – uma totalidade, e por ter sua condição ontológico-existencial, isso implica, como argumenta Dalbosco, em "uma atitude, um modo prático de ser-no-mundo adotado pelo ser humano em relação à sua ação ou fenômeno da vida em sua totalidade". Tal atitude não pode ser tida de maneira fragmentada, mas sim como um todo que coloca o ser humano como um acontecimento que abrange tanto sua vida e mundanidade como uma totalidade composta de já-ser-em um mundo, no qual é ser-junto-a o que vem de encontro no interior do mundo e, como tal, também é ser-adiantado-em-relação-a-si. Por isso, *Sorge*, explica Dalbosco: "significa o modo fundamental de relação com a ação humana, com suas relações pessoais e sociais, numa outra perspectiva que não é só a da familiaridade cotidiana" (2007, p. 92), familiaridade que aqui expomos na seção com os prisioneiros na caverna. Logo, "Cuidado diz respeito então a uma atitude, a um modo prático de ser-no-mundo adotado pelo ser humano em relação à sua ação e ao fenômeno da vida em sua totalidade" (*idem. ibidem.*).

Como já vimos, Heidegger (2008b) classifica o momento do homem liberto fora da caverna como o terceiro nível de desvelamento, no qual ele consegue ver

anteriormente à consciência, passando a englobá-la: o ser-aí deixa de ser contido pela consciência subjetiva representacional e passa a englobá-la" (2007, p. 94).

progressivamente em decorrência da luz, as coisas que não via antes, como expomos no início desta subseção. Tomando a interpretação da luz como tempo que, como já vimos, possibilita a compreensão da *Dasein* como totalidade.

Após liberto e arrastado para fora da caverna, o antigo prisioneiro vivencia o estranhamento, que só é possível por se dar conta de *já-ser-em* um mundo que até então era apenas conhecido pelos limites da caverna, em que, como vimos em 4.2, o modo-de-ser *Bersogen* experimentado dentro da caverna apenas possibilita desvelamento insuficiente e conseqüentemente um conhecer de mundo (Das *Erkennen von Welt*) de modo deficiente, e assim o vivenciamento da *apaideusia*. Mas que agora, o *já-ser-em* um mundo, abrisse para uma nova possibilidade com ser-em ocupação no "*modussó-ainda-se-demorar-junto-a...*" (HEIDEGGER, 2014, p. 191), ao homem livre é possível encontrar nos entes do-interior-do-mundo que vêm-de-encontro o seu puro *aspecto* (εἶδος), experimentando assim o conhecer de mundo que, como já vimos, se dá pela *aletheia* no sentido de desvelamento e conseqüentemente está atrelada à vivência da *paideia*. O ato de conhecer dá ao *Dasein* um novo *estado-de-ser* em relação ao mundo, que já é cada vez descoberto no *Dasein* (*idem.*, p.193) e lança homem liberto para a possibilidade de *ser-adiante-de-si-mesmo*.

Fora da caverna o homem liberto pode vivenciar um novo estado-de-ser em relação ao mundo, não esquecendo que o homem precisa ser interpretado como um acontecimento, uma totalidade. Assim, o homem livre e fora da caverna, "em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras" (PLATÃO, 1996, 516 a) dos homens e dos objetos, visto que, mesmo por vivenciar um estranhamento diante do cenário fora da caverna, o homem traz consigo o método de observação que ele utilizava dentro da caverna, ou seja, o método de olhar para as sombras. Em meio ao deslumbramento dos seus olhos, devido ao brilho forte da luz, e em meio a tantas cores que agora se mostram, ele consegue de antemão utilizar o conhecimento que já possui, ou seja, a metodologia de olhar as sombras. Elas possuem apenas uma cor, assim como aquelas que se projetavam dentro da caverna. Com o tempo o homem começa a "observar o reflexo na água" (PLATÃO, 1996, 516 a) daquilo que lhe vem-de-encontro. Há a introdução das cores e por conseguinte um aprimoramento de sua metodologia de conhecer até o momento em que o homem arrisca olhar diretamente para o que lhe vem-de-encontro sem a necessidade do intermédio do reflexo. E, posteriormente, ao ousar olhar para o céu, no período da noite, ele é capaz de

"contemplar o que há no céu, e o próprio céu durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia" (PLATÃO, 1996, 516 b). Por fim, ele é "capaz de olhar para o Sol e de o contemplar"; notamos que o homem não apenas se propõe a olhar mas também consegue contemplar o que lhe vem-de-encontro, vivenciando um alto nível de desvelamento ao mesmo tempo que trilha o caminho para sua autenticidade.

A visão empregada aqui não está associada ao fenômeno da curiosidade que é abordado nos primeiros parágrafos da subseção anterior, pois este fenômeno busca ver sem objetivo de entrar numa relação de ser com o visto. Há uma busca de ver-a-redor apenas o que é novo "[...] para saltar novamente desse para outro novo. Não para apreender e, sabendo, estar na verdade, mas busca possibilidades de abandonar-se ao mundo. A curiosidade [...] ocupa-se de um saber, mas somente para ter sabido" (HEIDEGGER, 2014, p. 485). O ver que lhe vem-de-encontro, experimentado pelo homem liberto, requer persistência, pois não se dá repentinamente, visto que requer um habituar (PLATÃO, 1996, 516 a). Então o homem habitua a ver, ou seja, aprende a conhecer aquilo que se desvela, e o que se desvela é o ser do ente. Heidegger já cita Parmênides que diz: "'τό γὰρ αὐτο νοεῖν ἐστὶν τε χεῖν εἶναι". Ser é o que se mostra no puro perceber vidente e só esse ver descobre o ser. A verdade autêntica e originária reside na pura visão" (HEIDEGGER, 2014, p. 481).

A verdade no sentido de desvelamento do ser que vem-de-encontro no interior do mundo pode ser vista, ou seja, conhecida e também contemplada pelo homem livre. Ele, como *Dasein*, permite-se e persiste a caminhar pela trilha do desvelar. Essa caminhada, transição em que o *Dasein* parte do velado para o desvelado. é o que identificamos como *paideia*. Essa transição do velamento para o desvelamento, portanto, para o conhecer, repercute em um aprender no sentido de um tomar conhecimento. Retomando aqui a questão do conhecer, na subseção 3.3, acerca do resgate do sentido grego de *mathemata*, vemos que "O aprender é também, sempre, um aprender a conhecer. No aprender, há sempre uma direção do aprender, aprender a utilizar, aprender a conhecer" (HEIDEGGER, 1992, p. 78), assim como também em aprender a contemplar.

A essência autêntica do conhecer é o "tomar conhecimento" de que já sabemos de um modo antecipado. "Este verdadeiro aprender é, por consequência, um tomar peculiar, um tomar no qual aquele que toma, toma, no fundo, aquilo que já tem" (HEIDEGGER, 1992, p. 79). É o que podemos interpretar acerca do homem

liberto ao sair da caverna, quando depara com a claridade da luz tão forte que o impede de ver de imediato o que lhe vem-de-encontro, assim ele busca olhar para conhecer o que se mostra da maneira que ele já estava habituado enquanto habitava dentro da caverna e a partir desse conhecimento ele traça uma nova trajetória de conhecer as coisas, ao ponto de não mais precisar olhar para as sombras. Tanto que, quando ele retorna à caverna, por não estar mais habituado apenas a ver através das sombras, é compreendido pelos prisioneiros como um homem que não consegue mais enxergar devido à sua saída da caverna (PLATÃO, 1996, 517 a). O resultado do retorno do homem livre à caverna é conhecido por todos, mas, para nossa proposta de discussão acerca das contribuições da filosofia de Heidegger, para a educação e, especificamente, para o processo de ensinar e aprender, propomos pensar em um final diferente.

4.6. Ora, onde mora o perigo, é lá que também cresce o que salva.

Vimos anteriormente que o *Sorge*, como poder-ser-adiante-de-si-mesmo, não pode ser compreendido de maneira fragmentada, visto que este já é ser-em e também ser-com. Pois *Sorge* é sempre mesmo que apenas privativamente, *Besorgen* e *Fürsorge*. "A preocupação por conseguinte, não designa primária e exclusivamente um comportamento isolado do eu em relação a si mesmo. A expressão "preocupação consigo mesmo", por analogia com ocupação e preocupação com-o-outro, seria uma analogia" (HEIDEGGER, 2014, p. 539). As implicações referente a *Besorgen* já vimos anteriormente, enquanto que *Fürsorge* funda-se na constituição-de-ser do *Dasein* como ser-com. Compreendida como uma organização social factual que, como explica Heidegger (2014, p. 351), é motivada pelo fato do *Dasein* se manter de pronto e no mais das vezes nos *modi* deficientes da *preocupação-com*. "Ser um para o outro, ser um contra o outro, prescindir de um outro, passar um ao lado do outro, não se importar em nada com o outro são modos possíveis da preocupação-com" (*idem.*, *ibidem.*)

Vemos aqui, além do *modi* da deficiência, o *modi* da indiferença; ambos caracterizam o cotidiano e mediano ser-um-com-o-outro, esses *modi*-do-ser mostram "o caráter de não-surpresa e de algo-que-se-entende-por-si-mesmo que são próprios tanto do cotidiano *Dasein-com* dos outros no-interior-do-mundo como da utilizabilidade do instrumento da ocupação diária" (HEIDEGGER, 2014, p. 351

grifos do autor). Não é esse modo-de-ser indiferente-com-o-outro que o homem livre e o fora da caverna vivência. Pois ao se lembrar da sua primitiva morada e do saber que lá possuía, dos seus companheiros de prisão desse tempo, ao mesmo tempo que ele regozija com a sua transição, ele também deplora os seus antigos companheiros de prisão (PLATÃO, 1996, 516 c). E, decorrente disso, ele resolve retornar para a sua antiga morada, e, por regressar subitamente da luz do Sol, seus olhos têm dificuldade de enxergar (PLATÃO, 1996, 516 e). Em meio a dificuldade de enxergar, não consegue julgar as sombras durante uma competição com os seus antigos companheiros, que agora afirmam que o homem livre estragou sua capacidade de ver devido a sua transição para fora da caverna. Mas, apesar disso, o homem livre propõe soltar os que estão presos a fim de conduzi-los para fora da caverna. Aqueles que se negam e lutam para não sair da caverna acabam por matar o homem livre (PLATÃO, 1996, 517 a).

Já vimos na subseção 2.1 que, para Heidegger, “O retorno para o interior da caverna e a luta ali dentro entre o liberto e os presos que resistem a toda e qualquer libertação forma um quarto nível próprio à “alegoria”, a qual só aí se completa” (2008b, p. 235). Nos três níveis anteriores destacados, Heidegger faz menção ao termo desvelar, enquanto neste quarto e último nível o que está em questão é o desvelado. Assim, nesse nível, o importante é que o desvelado supere constantemente o velamento do velado.

Observemos agora a questão da negação por parte dos prisioneiros de serem livres, além da trágica atitude deles, que se dá pelo fato de estarem submersos no modo de ser *das Man*, discutido na subseção 4.3 e traduzido como *a-gente*. Segundo Steiner, “A palavra-chave de Heidegger é lapidar e difícil de traduzir: o eu é alienado de si mesmo e torna-se um *Man*. Em alemão, *Man* significa “um” e “eles”” (1978, p. 80 grifos do autor). Os prisioneiros vivem em uma alienação da qual os retira a responsabilidade de tomada de decisões de poder-ser-si-mesmo, um *auto-alheamento*³⁸. Cada ser humano preso dentro da caverna “não é si-mesmo, os outros

³⁸O diagnóstico feito por Heidegger em relação ao *auto-alheamento* dialoga, segundo Steiner, “com a percepção de Engels da desumanização do indivíduo numa sociedade de massa, e com as análises da *anomia* de Durkheim, as quais, por seu turno, apontam ambas para os conceitos de alienação de Rousseau e Hegel” (1978, p. 80 - 81). Entretanto o diagnóstico de Heidegger “possui uma particular agudeza moral-psicológica e argúcia profética. Distanciamento do ser, mediania, declínio de sentimento e expressão numa sociedade de consumo “constituem o que designamos como ‘publicência’ [publicness]”. Toda e qualquer espécie de prioridade espiritual é regularmente suprimida. “De um dia para o outro, tudo o que é primordial passa a ser falsamente interpretado como algo que se conhecia há

lhe retiram o ser. Os outros dispõem ao seu bel-prazer sobre as cotidianas possibilidades de ser do *Dasein*. Nisso esses outros não são outros determinados. Ao contrário cada outro pode representá-los" (HEIDEGGER, 2014, p 363). Ocorre um encobrimento do pertencimento do *Dasein* aos outros, de tal maneira que o outro é indeterminado, neutro, *das Man*. Tais implicações do comportamento do *das Man* podem ser vistas no totalitarismo, como ressalta Steiner:

Mas a passividade em face do barbarismo político, ou o seu apoio ativo, é meramente uma extensão do cotidiano. o eu alienado, o *Man*, é fatalmente aliviado do peso da autonomia moral e, portanto, da responsabilidade moral. Não pode conhecer a culpa ética. O eu do *Dasein* cotidiano, em suma, "é o *eles-eu*" (*das Man-selbst*, um híbrido sinistro). É o oposto frontal de *Eigenlichkeit*, da singularidade concreta e a realidade de um *Dasein* que é apreendido, que tem domínio de si mesmo (*eines eigens ergriffenen Selbst*) (1978, p. 81 grifos do autor).

O negar daqueles seres humanos de saírem daquelas condições que os aprisionam é reflexo do medo que sentem. Medo de tomarem para si a responsabilidade de suas vidas, já que estas foram retiradas pelo *das Man*. O medo, *Fiirchten*, o estado em que aqueles prisioneiros se encontram, no qual cada um "descobre o mundo, o ser-lançado nele de alguém, e a "conjuntura" de entes dentro dele" (INWOOD, 2002, p. 8), é reflexo de suas existências inautênticas.

Na existência inautêntica, estamos constantemente temerosos (da opinião de outros homens, do que eles decidirão para nós, de não estar à altura dos padrões de sucesso material ou psicológico, embora nada tenhamos feito para estabelecer ou mesmo verificar tais padrões). O medo dessa ordem é *Furcht*. É parte do fluxo banal pré-fabricado de sentimento coletivo (STEINER, 1978, p. 82 grifos do autor).

Angst também é um estado em que alguém se encontra, mas difere de *Fiirchten*. Como vimos em 4.4, *Angst* é de total importância para trilharmos um caminho para autenticidade. A questão que levantamos aqui é que se haveria a possibilidade de pensar em um outro desfecho, partindo da perspectiva de uma *paideia*, visto que *paideia* e *aletheia* estão interligadas. Nossa perspectiva é pensar na *paideia* como uma educação que parta de um processo de ensino-aprendizagem que busque trilhar o caminho autêntico e significativo no qual é possível pelo modo-de-ser em *Sorge*, que, como já é sabido, implica em *Besorgen* e *Fürsorge*. Ambos implicam diretamente no processo de aprender e ensinar, pois requer do discente um

muito tempo... Todo o segredo perde sua força" (STEINER, 1978, p. 81).

modus específico ao ser ocupação-com –*Besorgen* e solicita do professor um *modus* de restituição ao ser preocupação-com –*Fürsorge*, como veremos mais adiante.

Como Heidegger já cita Hölderlin: “Ora, onde mora o perigo, é lá que também cresce o que salva” (2001, p. 31), é a partir desses versos que iniciamos a nossa conjectura acerca do retorno do homem livre à caverna. Já discutimos em parágrafos acima nesta subseção, a questão do *das Man*. A proposta, daqui em diante, é pensarmos qual seria a possibilidade daqueles prisioneiros enveredar pelo caminho do desvelamento. A possibilidade está em *dasVerfallen*, o decair do *Dasein*, que a subseção 4.4 aborda. Nesse modo-de-ser abre-se a possibilidade para que o *Dasein* como ser-no-mundo possa retomar o seu poder-ser-mais-próprio.

Se se mantém firmemente, porém, que o ser do *Dasein* tem a constituição mostrada do *ser-no-mundo*, fica, então, manifesto que o decair, como modo-de-ser desse ser-em, exhibe, ao contrário, a prova mais-elementar *pela* existencialidade do *Dasein*. No decair nada está em jogo a não ser o poder-ser-no-mundo, embora, no *modus* da impropriedade. O *Dasein* só *pode* decair *porque*, para ele, o que está em jogo é o ser-no-mundo mediante o encontrar-se entendedor. A existência *própria* não é, ao contrário, nada que flutue por sobre a cotidianidade que decai, mas existencialmente é somente um apreender modificado dessa cotidianidade (HEIDEGGER, 2014, p. 503 grifos do autor).

Assim, a possibilidade de uma existência própria, ou seja, autêntica, requer existencialmente, um apreender modificado da cotidianidade. "O decair não determina só existencialmente o ser-no-mundo. O redemoinho deixa ao mesmo tempo manifesto o caráter-de-jacto e o caráter de mobilidade da dejecção, a qual no encontrar-se do *Dasein* pode se impor a ele mesmo" (HEIDEGGER, 2014, p. 501 grifos do autor). *Dasein* traz consigo a possibilidade de perder-se em sua cotidianidade e ao mesmo tempo de encontrar-se através da abertura de seu ser. Em 4.5, vemos que o *Dasein* em seu modo-de-ser *Sorge* implica na possibilidade de um poder-ser-mais-próprio, por ser-adiantado-em-relação-a-si e trazer consigo os momentos estruturais já-ser-em e ser-junto-a. Apreendendo o ser junto ao ente utilizável como *Besorgen* e *Fürsorge*, ou seja, ser do *Dasein*-com os outros do interior-do-mundo que vêm-de-encontro, como preocupação-com-o-outro.

Retomando *Fürsorge*, já introduzido em parágrafos anteriores nos seus *modi* deficientes, vejamos como Heidegger nos apresenta os *modi* positivos de *Fürsorge* preocupação-com-o-outro, que tem duas possibilidades extremas, dentre as quais uma muito nos interessa. As possibilidades são: a de retirar a "preocupação" do outro; e a

de restituir a preocupação do outro. Acerca da primeira possibilidade, ou seja, a retirada da "preocupação" do outro, Heidegger explica que isso se dá como uma substituição:

Essa preocupação-com-o-outro se incumbe pelo outro daquilo que este deve se ocupar. Este é expulso de seu lugar, dali se afasta para regressar posteriormente e receber, como algo terminado e disponível, aquilo que se ocupava ou então para ficar todo desobrigado desse encargo (2014, p. 353).

Essa possibilidade de preocupação-com, caracterizada como substitutiva, pode tornar o outro dependente e dominado, mesmo que tal acontecimento seja tácito e oculto para o que foi dominado. Segundo Heidegger, "essa preocupação-com substitutiva que subtrai a "preocupação" determina em ampla extensão o ser-um-com-o-outro e, no mais das vezes, atinge a ocupação do utilizável" (2014, p. 353).

A segunda possibilidade traz uma perspectiva completamente oposta à primeira, enquanto que a primeira busca a substituição, a segunda propõe a restituição da preocupação. "Essa preocupação-com que concerne em essência à preocupação que propriamente o é – a saber, a existência do outro e não um quê de que ele se ocupe ajuda o outro a obter transparência em sua preocupação e a se tornar livre para ela" (HEIDEGGER, 2014, p. 353).

No âmbito educacional, é essa possibilidade de preocupação-com que visamos pensar acerca do ofício de ser professor. O ser professor implica em ser-com de modo positivo de *Fürsorge* que vise restituir *Sorge* a um outro *Dasein*, compreendendo a necessidade de que seu aluno, como *Dasein*, desenvolva plenamente suas implicações como *Sorge*. Ou seja, como um ser-no-mundo, compreendendo a sociedade em que vive como uma construção humana, dotado de historicidade, e que possa entender que está num contínuo processo de criar-se e recriar-se em seu pode-ser, tanto com relação aos outros entes como com outros-*Dasein*, e com relação a si mesmo. Um dos trabalhos que discute as aproximações acerca de *Sorge* e o âmbito educacional é o de Dalbosco. Acerca da abertura do ser do *Dasein* que possibilita a compreensão de si-mesmo, Dalbosco afirma que:

Se interpretarmos que aí reside o conteúdo central da pergunta pelo sentido existencial da vida humana, então somos obrigados também a ver no fenômeno da abertura um sentido filosófico-pedagógico de primeira grandeza. Sem esta abertura e sem sensibilidade de provocá-la nos envolvidos da relação pedagógica, a pedagogia correria o risco de se mover apenas na esfera das vivências sem,

contudo, adentrar no fenômeno da existência (2007, p. 97).

Consideramos a educação como um fenômeno que se dá pela experiência universal e exclusivamente humana, já afirma Rezende que: "todos os homens se educam, e só eles o fazem. Isto significa que a experiência da educação se torna uma das manifestações mais primitivas e típicas do fenômeno humano" (1990, p. 46). Isso implica pensarmos que, aonde quer que encontremos seres humanos, ali encontraremos o fenômeno da educação, independente de seus fins e meios. "Tanto os indivíduos como os grupos, a família e a sociedade, a história e o mundo, estão implicados na estrutura do fenômeno educacional" (*idem. ibidem.*).

Com base em tais compreensões emprestadas por Rezende e assim como também de tudo que discutimos até agora é possível pensarmos na transição daqueles seres humanos aprisionados dentro da caverna por meio de um processo de ensino-aprendizagem que viabilize a existência autêntica. *Eigentiichkeit*, traduzido como autenticidade, origina-se de *eigentiich*, que "quando usado como termo técnico, está próximo de "autêntico", que vem do grego *autos*, "si mesmo etc." e significava originalmente "feito por suas próprias mãos", "garantido por confiança" (INWOOD, 2002, p. 11). Com vimos nos últimos parágrafos da subseção 4.5, a autenticidade³⁹ implica em uma caminhada de desvelamento, vivenciada por *Dasein* em seu poder-ser-si-mesmo viabilizado por *Sorge*. Em última análise, isso se refere ao tempo, ao ser-para-a-morte, à mortalidade que atualiza a potencialidade de alguém. Ser autêntico é estar ciente/perceber que o ser está limitado no tempo ... e viver com essa percepção(consciência). A pessoa não tem todo o tempo, o tempo é limitado e, portanto, é preciso agir de uma forma que torne a vida digna (valor).

Nessa perspectiva, *Sorge*, "O cuidado é correlativo da significância do mundo. Só se for cuidado pode o *Dasein* ter como morada um mundo significante, e só se tiver como morada um mundo significante ele pode ser cuidado" (INWOOD, 2000, p. 75). Como ser-no-mundo, *Dasein* está imerso em um mundo que se "configura como um campo significativo para os seus envoltimentos plenos de cuidados com ele, não como um conjunto de "objetos externos". As coisas que há no âmbito do mundo são primariamente prontas-à-mão, utensílios para o nosso uso" (*idem.*, p. 76-77).

³⁹Em última análise, isso se refere ao tempo, ao ser-para-a-morte, à finitude que atualiza a potencialidade de alguém. Ser autêntico é estar ciente/perceber que o ser está limitado no tempo ... e viver com essa percepção(consciência). A pessoa não tem todo o tempo, o tempo é limitado e, portanto, é preciso agir de uma forma que torne a vida digna (valor).

Nossa perspectiva educacional é que no ato de ensinar o professor busque compreender a significância de mundo que o aluno traz consigo, ao mesmo tempo refletir acerca dos conteúdos propostos para serem trabalhados em sala. Visto que tanto aluno quanto professor, compreendidos como *Dasein*, trazem consigo uma mundidade, ou seja, um significado de mundo. Por outro lado, não podemos esquecer que todo o conteúdo proposto para o ensino já traz compreensões bem definidas de mundo. É a partir dessas compreensões que o professor pode lançar desafios que desperte e que direcione o aluno para curiosidade no seu sentido autêntico, *Thaumazein*, traduzido como espanto genuíno (STEINER, 1978, p. 83). Esse espanto é totalmente diferente de *Neugier*, curiosidade que é fruto de *Gerede*, falatório, discutido em 4.4, que por sua vez é totalmente diferente de *Rede*, discurso, que nada mais é, que o exprimir da inteligibilidade do encontrar-se do ser-no-mundo. Acerca desses e outros contrapontos de *Ser e Tempo*, já salienta Steiner (1978, p. 83), que *Angst* é contraposto ao medo mundano; o discurso ao falatório; e curiosidade ao espanto genuíno.

A seção 3 aborda o resgate do princípio *mathemata* e seus desdobramentos para o processo de ensinar e aprender, ao mesmo passo que discute a sobreposição da hermenêutica em relação ao princípio matemático. Retomemos assim as indicações de aprender e ensinar sob um viés hermenêutico disponível em *Ser e Tempo* (2014). Compreendendo que "hermenêutica é a interpretação-de-si do ser-aí e, com isso, expressão da sua particularidade presente em meio ao questionamento de volta ao início (FIGAL, 2016, p. 38-39).

O aluno como ser-no-mundo, encontra-se em sua mundidade – o mundo é aquilo a partir de que o utilizável é utilizável, por ser de serventia para algo ou alguém, implica-se em uma estrutura de remissão. "O ente é descoberto em relação ao fato de que ele, como esse ente que é, remete a algo. Ele tem *consigo o conjuntar-se* a algo. O caráter-de-ser do utilizável é a *conjunção*. Na conjunção, deixa-se que algo fique voltado para junto de algo" (HEIDEGGER, 2014, p. 251 grifos do autor). As relações são conexas entre si, que implica em um todo relacional de significados, denominado de significatividade. Em que "O em-vista-de-quê significa um para algo, este significa um para-isto, este significa um junto-a do deixar-que-se-conjunte, este significa um com-quê do conjuntar-se" (*idem.*, p. 259). É na familiaridade com a significatividade que está a condição de o *Dasein* poder ser descoberto como "o ente que vem-de-encontro em um mundo no modo-de-ser do conjuntar-se (*utilizabilidade*)

e que pode, assim anunciar-se em seu em-si” (HEIDEGGER, 2012, p. 261 grifos do autor). Estando descoberta essa conexão em que o *Dasein* a cada vez já se remeteu ao mundo que vem ao seu encontro, já pertence essencialmente ao *Dasein* o seu *ser-remetido*. “A conexão-de-remissão que, como significatividade, constitui a mundidade pode ser formalmente apreendida no sentido de um sistema-de-relações” (*idem.*, p. 263).

Na subseção 4.2, vemos que os prisioneiros, por serem em *Besorgen*, já trazem conhecimento e isso se dá justamente pelo modo de ser-no-mundo que implica em uma significatividade, o problema é que a apreensão do mundo feita por esses não pode se dá de maneira completa devido ao fato de seu modo-de-ser inautêntico. No contexto da caverna, aqueles seres humanos que estão presos a grilhões, que implica em um decair, podem ser compreendidos como um "reter-se, um querer-reter-se no aprisionamento na tradição (FIGAL, 2016, p. 37). Assim, aqueles prisioneiros julgam e nomeiam o que veem e ouvem pela apreensão do conhecimento que lhe foram transmitidos pela tradição. É pela tradição que, como alude Figal:

[...] facilitamos as coisas para nós mesmos, na medida em que nos mantemos apenas juntos a conceitos e modos de pensar já elaborados e transmitidos, já sabemos no fundo o que seria preciso provocar esses pensamentos a serem, na verdade, apropriados, na medida em que eles remetem de volta ao início. Os pensamentos a serem apropriados, em contrapartida, podem desafiar os conceitos e os modos de pensar já elaborados e transmitidos, na medida em que nos desfazemos e não nos "preocupamos" mais em facilitar as coisas para nós. Com isso começa o questionamento de volta ao início (FIGAL, 2016, p. 37-38)

A tradição significa a familiaridade com o que vem-de-encontro, quando a apreensão de maneira imediata das coisas não se dá de forma isolada mas de maneira pré-temática, como acontece com o exemplo dado por Heidegger acerca do martelo. Através desse exemplo, apreendemos que:

[...] o martelar com o martelo, não apreende tematicamente esse ente como uma coisa ocorrente, nem o empregar sabe algo assim como a estrutura-de-instrumento enquanto tal. O martelar não tem um saber unicamente acerca do caráter instrumental do martelo, senão que se apropriou desse instrumento de modo mais adequado possível. [...] quanto menos a coisa-martelo é somente considerada, quanto mais o martelo é empunhado no seu emprego, tanto mais originária será a relação com ele e menos encoberto será o modo por que virá-de-encontro com tal qual é, como instrumento. O martelar ele mesmo descobre a específica “maneabilidade” do

martelo. (HEIDEGGER, 2014, p. 213).

Ao martelo, como *πραγματα*, coisa, em grego, e denominado *Zeug*, instrumento, em alemão, é implicado uma totalidade-instrumental. Ou seja, uma percepção pré-temática que nos permite lidar com o martelo, a sua utilizabilidade *Zuhanden*. Mas, é necessário que possamos entender e descobrir o ente como *pures Vorhandenes* (puro subsistente). Visto que "O conhecimento só consegue pôr-em-liberdade o ente apenas subsistente, indo *além* do utilizável da ocupação. A *utilizabilidade é a determinação ontológica-categorial do ente como ele é "em si"*. Porém só "se dá" utilizável sobre o fundamento do subsistente (HEIDEGGER, 2014, p. 219 grifos do autor).

Já estamos situados dentro de uma linguagem e uma tradição, mundo ou horizonte de compreensões, o espaço de significados. Todas as formas de conhecimento e compreensão pressupõem nosso comportamento existencial pré-temático de estar-no-mundo. Uma gama de conhecimentos, ou seja, um nível desvelamento. Mas, como Heidegger chamou atenção, o quarto nível o que é realmente essencial para o desvelado é que ele supere constantemente o velamento do velado.

A utilizabilidade, *Zuhanden*, é um mostrar do ente dentro totalidade-instrumental, ou seja, temos um conhecimento de um determinado ente por meio de seu desvelar como um *Zeug*, mas mesmo em seu desvelar como utensílio há o velamento do modo-de-ser do ente enquanto *Vorhanden*, subsistente.

Pertencem à cotidianidade do ser-no-mundo modi ocupação que fazem vir-de-encontro o ente ocupado de maneira que nele fica à mostra a conformidade-a-mundo do que é do-interior-do-mundo. O ente de pronto utilizável pode ser encontrado na ocupação como não-utilizável, como não preparado para o seu emprego determinado. [...] No descobrir o ser não-empregável, o instrumento surpreende. O *surpreender* oferece o instrumento utilizável numa certa inutilizabilidade (HEIDEGGER, 2014, p. 223 grifos do autor).

Por não ser empregável em decorrência de sua não-utilizabilidade, ou seja, quando a ferramenta se desfaz, nos obriga a vê-la de uma nova maneira, para vê-la como um objeto de estudo, *Vorhanden*. O ente se mostra em um modo diferente de ser, desvenda-se o que é unicamente subsistente e que não pode suprir sua falta de utilizabilidade. Assim a ocupação em seu modo deficiente, descobre de algo apenas a sua subsistência. A inutilizabilidade e a falta de um utilizável "cujo acesso cotidiano era de tal modo algo-que-se-entendia-por-si-mesmo, que dele nem sequer nos

apercebemos, é uma ruptura das conexões-remissivas descobertas no ver-ao-redor. O ver-ao-redor tropeça, cai no vazio" (HEIDEGGER, 2014, 227). Ocorre a desmundificação do utilizável.

Tanto *Zuhanden* sozinho como *Vorhanden* são modos de ser velados e limitados. Ambos velam a *aletheia*. *Zuhanden* é como vemos as coisas quando as usamos por exemplo: como quando dirigimos um carro. *Vorhanden* é como vemos as coisas quando as estudamos cientificamente como cientistas, tratando-as como objetos. Ambos para Heidegger são, em última análise, perspectivas limitadas, porque ser ele mesmo –*Sein* – é o próprio desvelamento, *aletheia*, que não é nem *Zuhanden* nem *Vorhanden*. Para Heidegger, o objetivo é ir além de ver as coisas como *Vorhanden* e realizar o desvelamento – *aletheia* – por trás (e assumido por) seres de *Vorhanden*. Assim o círculo hermenêutico traz o objetivo de uma descompactação ou interpretação dessa compreensão imediata e irrefletida, propondo um retomar ao princípio.

Essa proposta da hermenêutica da volta ao início e aquilo colocamos como a via pela qual o professor possa incentivar e orientar seu aluno para que ele experimente o seu poder-ser-mais-próprio, experimentando o caminho que se abre pelo desvelamento só são possíveis se o discente estiver em uma posição na qual se permita aprender. Porque, como na subseção 3.3, o ensinar requer deixar aprender e isso requer aprender a deixar aprender, que implica em buscar no que já nos foi desvelado o velado do velamento. Requer um ato de coragem de trilhar um caminho que atende ao chamado do ser.

Buscamos assim a possibilidade de uma ressignificação do ato de ensinar-aprender hodierno, partindo da tríade *Sorge*, *Besorgen* e *Fürsorge* sob um viés hermenêutico, no qual o aluno como *Dasein* e já-ser-junto-ao-mundo tem na possibilidade do *modus* deficiente de *Besorgen*, só-ainda-se-demorar-junto-a..., conhecer o mais essencial, ou seja, uma busca constante do desvelamento do velado do que já é desvelado dentro do horizonte significativo do ser-no-mundo. Tal tarefa requer o encontrar nos entes do-interior-do-mundo que vêm-de-encontro o seu *pures Vorhandenes*, ou seja, em seu puro *aspecto* (εἶδος), por meio de um olhar. No qual, "esse olhar para é cada vez uma determinada tomada-de-direção para... um visar o subsistente. [...] efetua-se o *perceber* do subsistente" (HEIDEGGER, 2014, p.193 grifos do autor). Esse olhar, o perceber do subsistente, *Vorhanden*, necessita ultrapassar o modo imediato e buscar a *aletheia*. Pois para Heidegger, o objetivo é ir

além de ver as coisas como *Vorhanden* e realizar o desvelamento (*aletheia*) por trás (e assumido por) seres de *Vorhanden*. Em contrapartida, esse perceber de *Vorhanden* e o seu ir além para a realização da *aletheia* é facilitado pelo professor que se incumbem da missão de buscar ajudar na restituição de *Sorge* em seu aluno, para que ele trilhe o seu próprio caminho, ou seja, sua autenticidade.

Em *Introdução à Metafísica* (1999), esse caminho implica no saber, visto que saber significa "poder manter-se na verdade. Essa é a manifestação do ente. [...] Possuir conhecimentos, por mais amplos que sejam, não é saber. Mesmo se tratando de conhecimentos "ligados à vida", postos e modelados [...] pois saber significa: poder aprender" (HEIDEGGER, 1999, p. 51). Assim, no caminho do desvelar do ser, o *Dasein*, aluno, tem a possibilidade de descobrir-se propriamente, isso se dá no momento em que *Dasein* se "abre para si mesmo o seu próprio ser, esse descobrir de "mundo" e abrir do *Dasein* sempre se efetua na remoção de encobrimentos e de obscurecimentos, como quebra das contrafações com que o *Dasein* fecha para si mesmo (HEIDEGGER, 2014, p. 371-373).

O conhecer, perceber do *Vorhandenen*, subsistente, ao mesmo tempo que diz respeito do nosso conhecimento acerca das ciências da natureza, também nos questiona, esclarece Heidegger em *Que é uma coisa?*, "se somos ainda solicitados pelo Ente enquanto tal e na sua totalidade e de que modo o somos". (1992, p. 56). A tradição traz *Zeug*, coisa, como "uma porção de massa material, que se movimenta na pura ordenação do espaço-tempo, ou uma composição de tipo análogo. A coisa determinada deste modo tem, aqui em diante, valor de fundo e solo de todas as coisas e da sua determinação e questionamento" (*idem. ibidem.*). Tal predomínio estabelecido estende seus pressupostos de determinação e questionamento para além das coisas, como afirma Heidegger, que tal predomínio está por exemplo: "[...] no domínio da interpretação da linguagem, da história, da obra de arte, etc" (*idem. ibidem.*). Diante de tal fato, Heidegger levanta uma questão que ele mesmo responde, e tal resposta nos leva a nos questionarmos, até quando esse questionamento de Heidegger estará em vigor?

Por que motivo, por exemplo, o tratamento e a interpretação da poesia, nas escolas superiores, é desde há muitos decênios desconsolador? Resposta: porque os professores nada sabem acerca da diferença entre uma coisa e um poema, porque tratam os poemas como coisas e isto porque não se embrenharam na questão acerca do que é uma coisa. [...] Mas não são os professores os culpados

desta situação, nem sequer os professores destes professores, mas de toda uma época, quer dizer, nós mesmos - se os olhos, finalmente, não se nos abrirem (HEIDEGGER, 1992, p. 56-57).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das perspectivas de Heidegger, para pensar acerca do ser, encontramos implicações referentes à educação. Esta pesquisa trabalhou com algumas obras que fazem parte da perspectiva acerca do sentido do ser e também da questão da verdade do ser, com o intuito de pensar numa visão de educação que objetive uma vida autêntica.

Com a obra *A teoria platônica da verdade* (1929), de Heidegger, trabalhamos o tema da educação a partir da análise que Heidegger faz da alegoria da caverna. Isso se deu mais especificamente com vistas a pensar através das contribuições acerca da *unidade essencial originária*, que é composta pela *aletheia* (ἀληθεία) e a *paidéia* (παιδεία), a questão da postura do professor e do aluno diante do desafio de aprender e ensinar. A *paideia*, para Heidegger, é a transição da *apaideusía* (ἀπαιδεσία), contexto em que o homem está habitando na *lethe* (velado), ou seja, nas sombras, por compreender sua totalidade de maneira encoberta, para a *paidéia*, momento em que o homem apropria-se de sentidos mais essenciais para a sua existência que implica em *aletheia* (des-velado). Ou seja, *paideia* implica em buscar continuamente o velado do desvelado.

A importância maior dessa narrativa, para Heidegger, se dá quando o homem liberto retorna ao mundo das sombras. Ele terá diante de si a indiferença dos que ali se encontram, sentindo desânimo, tenderá a se reacomodar à caverna, será preciso que o homem liberto encontre a melhor maneira para se relacionar com os que ali estão. Pois nem o discurso e nem o uso da força promoverá algum efeito sobre aqueles que ali estão; a única possibilidade é que eles também possam se descobrir livres. Associando o homem livre à figura do docente, propomos que seu maior ofício é o de conduzir o discente para que este possa buscar, não simplesmente desvelar aquilo que aparece velado, mas principalmente o velado daquilo que já se mostra como desvelado, ou seja, que ele possa ver o que é essencial para sua existência.

Dentro do contexto dos quatro níveis de desvelamento na Alegoria, propostos por Heidegger, o estar amarrado dentro da caverna e em meio as sombras já implica em um nível de desvelamento, ou seja, aqueles que ali estão já possuem algum tipo de conhecimento. Pois, mesmo que as sombras não revelam aquilo que realmente é o ente, ela já pertence ao ente, a sombra é sombra de algo que é. Visto que, como já se explica em *Ser e Tempo*, “Nenhuma nova descoberta se efetua sobre a base de uma

completa ocultação, mas tem o seu ponto de partida no ser-descoberto, no modus da aparência. O ente aparenta ser como, isto é, ele já está de certo modo descoberto e, no entanto, dissimula” (HEIDEGGER, 2014, p. 615). Assim, o professor precisa considerar que o aluno já traz consigo um nível de conhecimento.

Tal compreensão implica na discussão acerca da retomada do princípio matemático (*Tá mathemata*), em seu sentido grego, que Heidegger traz na obra *Que é uma coisa?* No qual *Tá mathemata* significa o que se pode aprender – *Manthanoein* – e ao mesmo tempo o que se pode ensinar – *Mathesis*. Isso é possível devido a pressuposição de que já trazemos conhecimentos gerais e de que este é trazido à tona no momento em que nos predispomos a saber acerca de alguma coisa de modo específico e determinado, então tomamos conhecimento de que já possuímos um conhecimento antecipado. O “tomar conhecimento” de que já sabemos de um modo antecipado é, segundo Heidegger, a essência autêntica do conhecer. “Este verdadeiro aprender é, por consequência, um tomar peculiar, um tomar no qual aquele que toma, toma, no fundo, aquilo que já tem.” (HEIDEGGER, 1992, p. 79).

Essa retomada nos permite pensar acerca do ensino e da aprendizagem de uma maneira autêntica em que ao se ensinar também se aprende e ao se aprender também se ensina. O que implica em um processo de ensino-aprendizagem que não pode ser compreendido de maneira unilateral. O despertar no aluno um sentido para sua aprendizagem implica que o que será apreendido terá significância e necessidade de ser reconhecido pelo aluno, ao mesmo tempo em que o aluno trilhará em busca dessa significância e necessidade e levará consigo o professor, que a todo momento deverá estar aberto a aprender através do trilhos percorridos por seu aluno.

Destarte, quando ocorre um direcionamento em que o discente está em uma posição na qual se permita aprender, o mérito do docente, longe de estar na obtenção e transmissão didática de um grande conhecimento, está em fazer/deixar o discente encontrar seu próprio caminho ao aprender.

Levando em consideração que o princípio matemático dentro da tradição implica em veredas da metafísica – das quais Heidegger busca esquivar-se e que critica Descartes, porque estabelece o conhecimento físico-matemático como único modo adequado de acesso ao ente – apresentamos a proposta de uma sobreposição entre o matemático e o hermenêutico possibilitando assim pensarmos em uma perspectiva de ensinar e aprender sob o viés hermenêutico que Heidegger traz em *Ser e tempo*.

Assim, em nossa última seção retomamos a discussão de Heidegger acerca da narrativa da Alegoria da caverna, visto que esta mostra a relação entre *paideia* e *aletheia*, e ao mesmo tempo analisamos tal narrativa sob a perspectiva de *Sorge* e seus desdobramentos para pensarmos a questão da autenticidade. O que possibilitou vermos que a educação que implica em ensinar-aprender é uma atitude de trilhar. O trilhar de um caminho que se abre ao *Dasein*, quando esse, como *Sorge*, busca pelo desvelar do ser.

Propomos nesta discussão a possibilidade de uma ressignificação do ato de ensinar-aprender hodierno, a partir da tríade *Sorge*, *Besorgen* e *Fürsorge* sob um viés hermenêutico, no qual o aluno, como *Dasein*, e já-ser-junto-ao-mundo, tem na possibilidade do *modus* deficiente de *Besorgen* só-ainda-se-demorar-junto-a..., conhece o mais essencial, ou seja, uma busca constante do desvelamento do velado do que já é desvelado dentro do horizonte significativo do ser-no-mundo. Tal tarefa requer o encontrar nos entes do-interior-do-mundo que vêm-de-encontro o seu *pures Vorhandenes*, ou seja, em seu puro *aspecto* (εἶδος), por meio de um olhar. No qual esse olhar, que é o perceber do subsistente, *Vorhanden*, necessita ultrapassar o modo imediato e buscar a *aletheia*. Pois para Heidegger, o objetivo é ir além de ver as coisas como *Vorhanden* e realizar o desvelamento (*aletheia*) por trás (e assumido por) seres de *Vorhanden*. Em contrapartida, esse perceber de *Vorhanden* e o seu ir além para a realização da *aletheia* é facilitado pelo professor que se incumbe da missão de buscar ajudar na restituição de *Sorge* em seu aluno, para que ele trilhe o seu próprio caminho, ou seja, sua autenticidade.

No qual, com a proposta de volta ao início que a hermenêutica coloca, é a via pela qual o professor possa incentivar e orientar seu aluno para que ele experimente o seu poder-ser-mais-próprio, experimentando o caminho que se abre pelo desvelamento. Ao mesmo tempo que tal incentivo e orientação só é possível se o discente estiver em uma posição na qual se permita aprender. Isso porque compreendemos que o ensinar requer deixar aprender e isso requer aprender a deixar aprender, que implica em buscar no que já nos foi desvelado o velado do velamento. Assim, para trilhar um caminho experimentando o seu poder-ser-mais-próprio, quebrando os grilhões das "verdades confortáveis", se predispondo a aprender e conseqüentemente a um deixar a aprender, requer um ato de coragem. Como diz Fiódor Dostoiévski, em sua obra *Os Irmãos Karamazov*:

Os homens dizem amar a liberdade, mas, de posse dela, são tomados por um grande medo e fogem para abrigos seguros. A liberdade dá medo. Os homens são pássaros que amam o vôo, mas têm medo dos abismos. Por isso abandonam o vôo e se trancam em gaiolas...

Somos assim: sonhamos o vôo mas tememos a altura . Para voar é preciso ter coragem para enfrentar o terror do vazio. Porque é só no vazio que o vôo acontece. O vazio é o espaço da liberdade, a ausência de certezas. Mas é isso o que tememos: o não ter certezas. Por isso trocamos o vôo por gaiolas. As gaiolas são o lugar onde as certezas moram.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.
- CRITCHLEY, Simon; SCHÜRMAN, Reiner. *Sobre o ser e tempo de Heidegger*. Trad. Bernardo Sansevero; Revisão técnica Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.
- DALBOSCO, Cláudio Almir. *Pedagogia filosófica: cercanias de um diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- DEBATIN, Gabriel. *ΑΙΘΡΕΙΑ como desvelamento: Heidegger sobre o conceito da verdade em Platão e consequente crítica*. Petrópolis: Synesis, v. 10, n. 1, p. 59-74, jan/jul 2018, ISSN 1984-6754.
- FRIEDLÄNDER, P. *Platone: Eidos, paideia, diálogos*. Tradução de Dario Fauci. Firenze: La Nuova Italia, 1979.
- GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 6.^a edição, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In *Ensaio e Conferências*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2.^a edição, 2001.
- _____. O que quer dizer Pensar? In *Ensaio e conferências*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2.^a edição, 2001.
- _____. Seminar in Le Thor 1969. In *Four Seminars*. Trad. de Andrew Mitchell, François Raffoul. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- _____. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro LTDA, 4.^a edição, 1999.
- _____. A teoria platônica da verdade. In *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b. (Coleção Textos Filosóficos).
- _____. *Ontologia (Hermenêutica da faticidade)*. Trad. de Renato Kirchner. 2.^a ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *Que é uma coisa? Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. *Sobre o humanismo*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro LTDA, 1995.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luisa Buarque de Holanda; Revisão técnica Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- _____. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. *Heidegger & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- KISIEL, Theodore. *Heidegger's way of thought: critical and interpretative signposts*. New York: Continuum, 2002. (p. 187/199).
- KOHANSKI, Alexander S. *The Greek Mode of Thought in Western Philosophy*. London: Associated University Press, 1984.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético (Filosofia e poesia em Heidegger)*. São Paulo: Editora Ática S.A. 2.^a Edição, 1992.
- PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Trad. Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Laboratório OUSÍÁ (Universidade Federal do Rio de Janeiro), 2006.
- PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- QUAY, John. *Education, Experience and Existence: Engaging Dewey, Pierce and Heidegger*. New York: Routledge, 2015.
- REZENDE, Antonio Muniz. *Concepção fenomenológica da educação*. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1990. (Coleção polêmicas do nosso tempo; v. 38).
- RÜDIGER, Francisco. *Martin Heidegger e a questão da técnica: Prospectos acerca do futuro do homem*. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- SAFRANSKI, R. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000
- SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. Trad. de Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2013.
- SILVA, Edna Lúcia; MENEZES, Estera Muszkat. *Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação*. Florianópolis: UFSC, 4.^a edição revisada, 2005.
- STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2.^a edição revisada, 2016.
- STEINER, George. *As idéias de Heidegger*. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Cultrix LTDA, 1987.
- VEIGA, Itamar Soares. *O confronto de Heidegger como motivo matemático*. Petrópolis: Synesis, v. 3, n. 2, p. 36-52, 2011. ISSN 1984-6754.
- ZATTI, Vicente. *A paidéia platônica e o papel da matemática na constituição do modelo antropológico apolíneo*. EDETANIA 51 [Julio 2017], 227-237, ISSN: 0214-8560.