

EDUCAÇÃO FORMADORA

Claudio A. Dalbosco, Renata Maraschin, Catia Piccolo V. Devechi
(Org.)





UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO

Bernadete Maria Dalmolin
Reitora

Edison Alencar Casagrande
Pró-Reitor Acadêmico

Antônio Thomé
Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento
Institucional

UPF Editora

Editora

Janaína Rigo Santin

Revisão

Cristina Azevedo da Silva

Programação visual

Rubia Bedin Rizzi

Conselho Editorial

Alvaro Sanchez Bravo (Universidad de Sevilla)

Andrea Michel Sobottka (UPF)

Andrea Oltramari (Ufrgs)

Carlos Ricardo Rossetto (Univali)

Edison Alencar Casagrande (UPF)

Fernando Rosado Spilki (Feevale)

Gionara Tauchen (Furg)

Héctor Ruiz (Uadec)

Helen Treichel (UFFS)

Jaime Morelles Vázquez (Ucol)

Janaína Rigo Santin (UPF)

José C. Otero Gutierrez (UAH)

Luciana Ruschel dos Santos (UPF)

Luís Francisco Fianco Dias (UPF)

Luiz Marcelo Darroz (UPF)

Nilo Alberto Scheidmandel (UPF)

Sandra Hartz (Ufrgs)



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Márcia Abrahão Moura
Reitora

Enrique Huelva
Vice-Reitor

EDITORA



UnB

Diretora

Germana Henriques Pereira

Conselho Editorial

Germana Henriques Pereira (Presidente)

Ana Flávia Magalhães Pinto

Andrey Rosenthal Schlee

César Lignelli

Fernando César Lima Leite

Gabriela Neves Delgado

Guilherme Sales Soares de Azevedo Melo

Liliane de Almeida Maia

Mônica Celeida Rabelo Nogueira

Roberto Brandão Cavalcanti

Sely Maria de Souza Costa

Apoio:



EDUCAÇÃO FORMADORA

Claudio A. Dalbosco, Renata Maraschin, Catia Piccolo V. Devechi
(Org.)

2023



Copyright dos organizadores

Cristina Azevedo da Silva

Revisão

Rubia Bedin Rizzi

Projeto gráfico, diagramação e produção da capa

A exatidão das informações, das opiniões e dos conceitos emitidos, neste livro, é de exclusiva responsabilidade dos organizadores.

CIP – Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

E24 Educação formadora [recurso eletrônico] / Claudio A. Dalbosco, Renata Maraschin, Catia Piccolo V. Devechi (org.) – Passo Fundo: EDIUPF; Brasília: Editora UnB, 2023.
5.600 Kb ; PDF.

Inclui bibliografia.

Modo de acesso gratuito: www.upf.br/upfeditora.

ISBN 978-65-5607-050-6 (EDIUPF).

ISBN 978-65-5846-081-7 (UnB).

1. Educação – Filosofia. 2. Professores – Formação. 3. Prática de ensino. I. Dalbosco, Claudio Almir, org. II. Maraschin, Renata, org. III. Devechi, Catia Piccolo V., org.

CDU: 37.015.4

Bibliotecário responsável Schirlei T. da S. Vaz - CRB 10/1364



Campus I, BR 285, Km 292,7, Bairro São José

99052-900, Passo Fundo, RS, Brasil

Telefone: (54) 3316-8374

afiliada à



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

*Ao Eldon H. Mühl, pela longa
contribuição prestada à educação
e pela amizade de décadas.*

Sumário

Apresentação 8

Primeira parte:

Bases conceituais da formação

Itinerários da ideia clássica de formação..... 28

Claudio Almir Dalbosco

Hermenêutica filosófica e formação humana: uma simbiose indissolúvel..... 56

Hans-Georg Flickinger

Bildung 4.0 – sobre a economia, a digitalização e a (re)botização da formação... 79

Dirk Stederoth

Solidariedade como um novo ideal pedagógico..... 99

Pedro Goergen

Um sentido ético-formativo da filosofia clássica: a *phronesis* aristotélica como saber de formação..... 117

Angelo Vitório Cenci

Filosofia da educação democrática: uma tentativa.....138

Jürgen Oelkers

O sentido formativo da Filosofia da Educação..... 167

Carlota Boto

Natureza investigativa da Pedagogia189

Bernardete A. Gatti

Segunda parte:

A formação humana em exercício

O silêncio pedagógico como ascética do discurso verdadeiro.....208

Miguel da Silva Rossetto

Perfectibilidade e ambiguidade do amor-próprio em Rousseau: a condição humana como núcleo da formação	233
Nara Aparecida Peruzzo	
Amor de si e amor-próprio como fundamentos da educação: o legado rousseauiano para a contemporaneidade?	251
Norberto Mazai	
A filosofia prática e as <i>ideenlehre</i> de Herbart: um possível modo de situá-las na educação em geral.....	270
Odair Neitzel	
A formação humana em Nietzsche: tragicidade e perspectivismo.....	289
Dionei Martello Francisco Fianco	
A época da formação se aproxima do fim? Heidegger e a <i>Bildung</i>	311
Marcelo J. Doro	
Heidegger e a formação: a <i>Daseinspedagogia</i> como princípio formativo	330
Marli Teresinha Silva da Silveira	
Rousseau e Piaget: costuras entre formação e desenvolvimento	354
Diandra Dal Sent Machado	
Formação profissional ampliada em saúde na perspectiva hermenêutica ...	373
Renata Maraschin	
A práxis pedagógica do diálogo vivo enquanto experiência hermenêutica formativa	397
Enrique Sérgio Blanco	
Formação inicial de professores: capacidades ou competências?	418
Catia Piccolo Viero Devechi	
Entre educação e liberdade de escolha: as mulheres brasileiras frente ao conjunto das capacidades	440
Aldenora Conceição de Macedo Catia Piccolo Viero Devechi	
Sobre os autores	465

Segunda parte:
A formação humana
em exercício



Heidegger e a formação: a *Daseinspedagogia* como princípio formativo

Marli Teresinha Silva da Silveira

Introdução

O presente capítulo¹ apresenta a experiência de finitude como fundamental para se desdobrar as implicações ôntico-ontológicas da analítica existencial de *Ser e tempo* (1993) e sua reverberação para a Educação. Parte-se da constatação de que os desdobramentos existenciais do modo de ser humano no mundo podem se implicar pela abertura autêntica, assegurados pelo encontro com um si-mesmo desentranhado na relação originária de mundo dada a partir da experiência-limite. Com isso, assegura-se à analítica existencial o seu lastro pedagógico, invertendo-se os pressupostos do registro epistemológico marcado por uma organicidade ensimesmada e sua relação com uma pedagogia de caráter apropriativo-cumulativa implicada

¹ Este texto é uma versão concisa da pesquisa apresentada no livro *Daseinspedagogia – da pendularidade da condição humana à singularidade desabitada como percurso para a (auto)formação na analítica existencial de Ser e Tempo* (Silveira, 2020).

pela ausência ou neutralidade do mundo, de onde se propõe uma pedagogia do *ser-no-mundo*: a *Daseinspedagogia*².

Para tanto, assume-se uma leitura da analítica existencial heideggeriana (1993) por um viés que se pode chamar de acalmado³ por uma perspectiva psicológica do acolhimento do outro de base existencial e fenomenológica, em que o modo de ser do ente humano não é compreendido como o resultado de certo comportamento, determinado unicamente por condições somáticas ou fruto das vivências subjetivas. Estamos advertidos, pela analítica existencial, de compreender o ente humano, *Dasein*, pelos meandros de uma interioridade presa nas entranhas. O *entre* se insinua como sendo a intersecção fundamental entre o *dentro* e o *fora*, seja rompendo com as prescrições de uma subjetividade posicionadora de mundo – pautada pela cisão entre sujeito e objeto –, seja relativizando posturas que ora se deixam influenciar pelo *dentro* (psique), ora pelo *fora* (meio).

As situações-limite articulam-se em um lastro pedagógico capaz de disponibilizar cada indivíduo que se deixa tocar para o encontro consigo e para o fato de que esse processo não termina nunca, repercutindo enquanto apelo à formação humana compreendida como reiterado exercício de si. Disso resulta uma nova consideração sobre a relação íntima entre pedagogia e formação humana pelo viés heideggeriano, desdobrado pelo acompanhamento da psicagogia da experiência-limite. A pedagogia do *ser-no-mundo*, ou *Daseinspedagogia*, articula-se a uma nova dimensão de subjetividade assegurada pelo

² A palavra *Daseinspedagogia* (nome/conceito do princípio formativo em discussão) é uma criação da autora, um neologismo que procura dar conta de uma psicagogia aderente à pendularidade ontológica “sobre” a qual o modo de ser do indivíduo humano está assentado (ontologicamente).

³ Utiliza-se a expressão “acalmado” por compreender que autores vinculados à perspectiva de uma psicologia de base existencial e fenomenológica apresentam uma leitura mais próxima da abordagem aqui desenvolvida no que tange ao acolhimento do outro, potencializada por um desdobramento ontológico fundamental articulado no horizonte heideggeriano. Leituras que abrem possibilidades de se articular o *ser-no-mundo* por meio de implicações óticas acolhidas pelo campo da saúde, acessando as estruturas ontológicas tematizadas na analítica existencial (1993). Pode-se dizer que se trata de uma leitura menos “dura” da analítica heideggeriana, contudo, não menos interessada e plenamente aderente à sua filosofia.

esticamento existencial, reapresentando o modo humano de existir por uma mesmidade amparada por experiências de demoras existenciais, implicando a Educação por um lastro pedagógico aberto pelo reiterado exercício de si.

Ao mesmo tempo em que as situações-limite e as experiências muito próprias de vivê-las podem apresentar-se em um lastro pedagógico, como *nossas professoras*, pautando referências não tuteladoras, inscrevem-se aderentes a uma disposição compreensiva capaz de lançar os indivíduos afetados para uma apropriação da própria condição existencial reiteradamente assumida em direção ao *si-mesmo*. Apropriação que não implica um chegar a si na própria existência, mas possibilidade aberta na direção de. Mais radicalmente, pautar a pedagogia do *ser-no-mundo* pela indeterminação humana implica se poder pensar a abertura para novas possibilidades, condição possível porque o ser humano é o seu aí, sua abertura de mundo, na qual se lança tanto para a ação quanto para a descoberta, para “[...] descobrir que se sustenta sempre a cada vez” (Heidegger, 2006b, p. 238).

E é por isso que assumir o modo de ser-no-mundo como a condição básica de um propor pedagógico capaz de fugir das compreensões tradicionais de sujeito e autenticidade, o *ser-no-mundo* como indicativo para tematizar-se uma pedagogia do *Dasein* ou o que estamos chamando de uma pedagogia do *ser-no-mundo*, pressupõe retomar o caminho da analítica existencial, tendo em vista as implicações da sua radicalidade e o quanto pode ainda nos oferecer.

A perspectiva antropológica heideggeriana

Heidegger propôs um passo de volta ao pensamento originário, compondo uma espécie de arqueologia cujo achado é a própria questão do ser. E por reconhecer os fundamentos ontológicos que estão sempre em operação no que concerne ao ente humano, Heidegger procura destruir as bases da metafísica tradicional e, por conta dessa destruição,

reinterpretar a condição humana por meio de uma ontologia fundamental. Parte-se da constatação de que o *acontecente humano* (Loparic, 2001) não pode ser determinado por relações causais, passível de mensuração, previsão e manipulação, pois este modo de interpretação levou ao que Heidegger chamou de esquecimento do ser. Melhor dizendo, este modo de interpretar o ente humano legou à modernidade as definições antropológicas que concebem o ser humano como dotado de alma, psiquismo, racionalidade, pressupondo a evidência do que está presente no mundo (Heidegger, 2001, p. 86). Sob o manto da representação, desaparece o aspecto fundamental da inospitalidade do mundo, e é ela a condição de ser do ser humano, pois há no enalço da sua condição uma indeterminação insondável.

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

A concepção de ser humano balizada pela metafísica tradicional assegura-se pelo registro das representações do dentro e do fora, compondo um modo de ser do ente humano enquanto sujeito e o mundo como a soma dos objetos. Relação que negligencia e oblitera o fato originário de que o ente humano, enquanto *ser-aí*, já se abre a partir da compreensão projetiva de mundo, ou seja, já é um modo de *ser-no-mundo* junto ao ente que é compreendido previamente nas ocupações cotidianas e mundanas. Caberia, portanto, à analítica existencial:

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

A analítica heideggeriana pressupõe embrionariamente que o ente humano não pode ser analisado nos termos de um objeto intramundano, como um ente à vista, pois, mesmo que, ao se tematizar a possibilidade de uma antropologia em Heidegger, ela não poderia pressupor a objetivação da relação com o homem, mas ao modo de uma objetivação não coisificante (Duarte, 2004), rompendo com a tematização de tipo dos entes subsistentes⁴. O ente humano é, no modo da existência (*Existenz*), o que torna ontologicamente inconveniente a sua determinação como uma coisa que está meramente presente em uma relação sequencial dentro do mundo.

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

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

Ademais, acrescenta Heidegger, uma interpretação positiva do *Dasein* impediria que se partisse do dado formal do *eu* com vistas a assegurar uma resposta que seja fenomenalmente suficiente (Heidegger,

⁴ Para o presente, não desdobramos as idiossincrasias dos diferentes modos de relação com entes na relação de mundo.

1993a, I, p. 167). Com isso, tem-se que o ente humano não pode ser dado sem o mundo e sem as implicações do fato de *ser-com* outros.

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

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

A necessidade de se partir de um modo de ser mais constante e seguro, cuja intimidade revelasse uma condição mais densa, continua respondendo por uma inabilidade de pensar a nossa condição pelo viés heideggeriano⁵. Esse temor de se pensar o “ser-próprio ‘só’ pode ser concebido como um modo de ser deste ente, isto parece equivaler a uma dissolução do ‘cerne’ propriamente dito do *Dasein*” (Heidegger, 1993a, I, p. 168). Equivale a permanecer em um registro epistemológico pautado pela tematização do modo de ser do ente humano pelo modo de ser simplesmente dado, “por mais que dele se mantenha afastado o caráter maçudo de uma coisa corpórea” (Heidegger, 1993a, I, p. 168). Ou seja, “Em contrapartida, a ‘substância’ do homem é a existência e não o espírito enquanto síntese de corpo e alma” (Heidegger, 1993a, I, p. 168).

⁵ Já havíamos tematizado, na pesquisa que deu origem ao presente capítulo, de modo especial quando abordamos o *Dasein* encarnado, que a exigência de um íntimo seguro e minimamente consistente é uma demanda herdeira de uma concepção tradicional de sujeito, de uma inabilidade de se partir de um modo de ser inconstante para se pautar modos específicos de ser.

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

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

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

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

Embora Heidegger reconheça que o mundo cotidiano é instável e conserva superficialidades, tendo em vista a envolvimento da familiaridade buscada pelos que são *Dasein*, inverte, contudo, a concepção *preconceituosa* da tradição filosófica, recolocando o *mundo* no seu devido lugar, pois a aparente⁶ superficialidade pode provocar, segundo o filósofo, o genuíno espanto do pensamento. Ignorar o mundo e os sentidos advindos da cotidianidade e das mais básicas relações humanas é negar a condição originária pela qual insistimos errando, pois o *Dasein* existe insistindo em uma contínua movimentação de reiterados esquecimentos e enganos. Existe “solto” no mundo:

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

O *Dasein* não está ligado a nada, mas esse nada não tem a condição de nulidade, um lançar-se na direção de um vazio, emergindo a possibilidade de assumirmos nossa própria condição existencial. Significa dizer que a essência do *Dasein* é estar suspenso dentro do nada, de onde surgem sua facticidade e sua liberdade originária. Uma espécie de outro lado do ser por pertencer à própria essência do *ser*. Por oportuno e fundamental, mesmo fugindo de si mesmo, o *Dasein* confronta-se consigo mesmo, pois, “no que foge disso de que foge, o *Dasein* acaba precisamente correndo ‘atrás’ de si mesmo” (Heidegger, 1993a, I, p. 184).

Tem passado despercebido pela ontologia tradicional um aspecto fundamental do modo de ser do ser humano, talvez o aspecto central, que é o fato de a sua unicidade estar fundada no seu *ser-aí*, concernindo-o ao mundo pelas nervuras ontológicas que o entregam sempre e de alguma forma compreendendo ser, diferentemente de uma apreensão

⁶ Utilizamos a palavra aparente, neste momento, por falta de uma melhor determinação do que se quer expressar, pois sustentamos justamente o fim da cisão aparência x essência e das dualidades históricas que nos entregaram um modo de ser cindido, ou nos empurraram uma compreensão cindida do nosso modo de ser e estar na companhia dos outros.

apartada e oposta ao mundo e, muito menos, como uma espécie de ponte que liga o *ser-aí* aos demais entes existentes. O modo de ser do ente humano desentranha-se das relações sentidas de mundo, não de uma interioridade encapsulada que *captura* o mundo. O ser humano *ek-siste* e existir é cuidar do *aí* enquanto a condição mesma que nos dispõe como clareira do ser.

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

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

O fato de não ter priorizado as implicações ônticas não desqualifica que estas se constituam como problemas importantes, de tal forma que, do ponto de vista ontológico, o ente humano não apenas deve ser compreendido a partir do seu modo de *ser-aí*, como também pela facticidade do seu existir no mundo. “O homem é um lugar (*êthos*, *Da-sein*, *haus*) familiar ao qual devemos ainda chegar, lugar que nos aquece, nos encoraja, e nos convida” (Mantovani, 2016, p. 141). O modo de

ser-o-aí desse fio envolvente que liga o ser humano ao mundo não se realiza propriamente e, por não se realizar, torna sempre e a cada vez possível escolher a si mesmo e assumir a própria condição existencial.

Para o que estamos procurando tematizar, esta análise (antropológica) de cunho existencial implica a possibilidade de se articular ôntica e ontologicamente o perfazimento humano no mundo. Perfazimento que não pode ser compreendido como uma articulação causal tanto psíquica quanto biológica, mas, sim, enquanto movimento que tende *para*. Aquilo que cria originariamente a relação do ente humano com o mundo não é o conhecimento, também não é o mundo quem realiza, originariamente, sua ação sobre o ente humano. A compreensão é um modo próprio do modo de *ser-no-mundo*, concernido ao ente humano (Heidegger, 1993a, I, p. 102). É em meio às relações cotidianas que um ente humano poderá fazer suas escolhas mais próprias, *voltando* ao estar-lançado, abrigando suas possibilidades legadas, sem que sejam estas comparadas ao peso de um destino a que o ser humano em particular estivesse fadado, mas enquanto condição de colocar-se no encaço do que é propriamente seu legado (Heidegger, 1993b, II, p. 189). Quanto mais o ente humano se compreende sem ambiguidades a partir de sua possibilidade mais própria, “[...] tanto mais precisa e não casual será a escolha da possibilidade de sua existência” (Heidegger, 1993b, II, p. 189).

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

O *Dasein* não pode cruzar, como nos diz Heidegger (1993a, I, p. 157), o seu distanciamento, leva-o consigo, portanto, constantemente. Isso implica que o *Dasein* é essencialmente espacial, é o seu próprio distanciamento. Ainda mais fundamental, se não pode percorrer o próprio distanciamento por carregá-lo consigo no seu desdobramento existencial, pode transformá-lo “segundo o modo da descoberta do espaço inerente à circunvisão, no sentido de se relacionar num contínuo distanciamento com os entes que lhe vêm ao encontro no espaço” (Heidegger, 1993a, I, p. 157). Não há uma identidade que diz que o *Dasein* é isto ou aquilo, mas uma constante constatação do si mesmo lançado no mundo com outros e podendo escolher ser *si-mesmo*.

É na radicalização da sua finitude que ele pode se compreender na sua totalidade e a totalidade na qual está inserido, sem confundir-se ou esquivar-se do que poderá ser. A finitude não determina o ser do *Dasein* em uma corporeidade existencial, ela permite que este ente, que é *Dasein*, transite nas suas próprias possibilidades, reconhecendo-se e podendo se aceitar como é. Transcende a sua condição de mundo, e isso é obra da finitude, voltando sobre o mundo sem deixar de ser sua facticidade.

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

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

tonia generalizadora da padronização e cai na incômoda presença com outros e com o mundo, também, com a incômoda certeza da morte. “O *Dasein* autêntico é aquele que pode compreender a universalidade, porque ele pode dizer para ele mesmo ‘Eu’” (Heidegger, 1993b, II, p. 85).

A psicagogia da pendularidade humana

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

Se é no *contexto da vida* o que continuamente e de algum modo o *Dasein* se mantém (Heidegger, 1993b, II, p. 177), sua determinação não seria a de um ente como algo simplesmente dado? Somente é *real* a vivência simplesmente dada em cada um dos agoras, pois as que foram vivenciadas no passado já não são mais, e as futuras ainda não são. Nisso se constitui o aspecto temporal da existência humana. “O *Dasein* atravessa o espaço de tempo que lhe é concedido entre os dois limites de tal maneira que, apenas sendo ‘real’ cada agora, ele, por assim dizer, salta por cima da sequência dos agora de seu ‘tempo’” (Heidegger, 1993b, II, p. 178). É dessa troca de vivências (passado, presente e futuro) que o *Dasein* retira seu concernimento existencial, implicado por um *si-mesmo* minimamente coincidente de sua identidade (Heidegger, 1993b, II, p. 178).

A percepção de um *si-mesmo* desdobrada na ancoragem temporal, por seu turno, não pode ser compreendida como a soma de realidades momentâneas que se sucedem umas após outras, pois os dois fatos ontologicamente originários, nascimento e morte, não estão dados, deixando de fornecer a moldura capaz de segurar a vida dentro de

uma espécie de corpo matricial. A compreensão de um *si-mesmo* nesses moldes estaria presa à concepção do tempo vulgar e, portanto, equivalendo *Dasein* e entes simplesmente dados. A *ex-tensão* aqui implicada, entre o nascimento e a morte, é específica do ente que tem as características do *Dasein* e é possibilitada por uma compreensão ontológica da sua historicidade (Heidegger, 1993b, II, p. 179). A autoconsistência é um modo de ser do *Dasein* que está fundada em uma temporalização específica da própria temporalidade.

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

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

É pela abertura autêntica de mundo que o *Dasein* pode possibilitar-se propriamente, assumindo possibilidades que são suas, em uma *potência maior* da sua liberdade finita. O *Dasein* não pode escolher possibilidades que não são suas, pois está entregue a *si-mesmo*, mas, ao escolher autenticamente, torna-se capaz de “ver, com clareza, os acasos

da situação que se abriu” (Heidegger, 1993b, II, p. 190). Disso decorre, e aqui a implicação forte de uma abertura coexistencial (*Mitdasein*)⁷, de que, ao assumir-se pela autenticidade, pelo vigor da liberdade da escolha ancorada na decisão antecipadora, pode determinar-se pelo *envio comum*, pois, se o *Dasein* “só existe essencialmente como *ser-no-mundo* no ser-com os outros, o seu acontecer é um acontecer em conjunto, determinando-se como envio comum” (Heidegger, 1993b, II, p. 190).

A liberdade de escolha, fundada na implicação ontológica do modo de ser próprio da condição humana, não é fruto de uma decisão egocêntrica, de uma interioridade encravada na carne de um indivíduo em particular, mas se abre como possibilidade estendida em direção do mundo, sendo livre aquele que se deixa tocar pela antecipação da própria finitude e, assim, assume as implicações de já ser-com no mundo. Potencializa sua abertura na direção do outro e do mundo, deixando-se tocar pela sua condição existencial compartilhada, fazendo-se uma existência no seu tempo.

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

A consistência *estendida* é própria da abertura autêntica de mundo, quando o *Dasein* mantém inseridos o nascimento, a morte e o entre. O *Dasein* se estende no mundo entre o nascimento e a morte e enquanto *entre*. Temos o desdobramento de uma espacialidade própria desse *estendimento*. É como se o *Dasein* pudesse se lançar, de ponta a ponta (nascimento e morte), na sua existência e insistir no instante do próprio acontecimento, desdobrado pela dimensão do

⁷ Heidegger utilizará a expressão *Mitsein* para indicar as implicações do ser/estar com outros no mundo, traduzido por *ser-com*, e também *Mitdasein* para coexistência entre os entes que são no modo do *Dasein*.

entre. Ao mesmo tempo em que há uma espacialidade desdobrada pela implicação do *estendimento*, o *si-mesmo* aprofunda-se a partir da abertura ocasionada e, quanto mais o *entre* se mantém esticado, mais denso ele se torna.

A questão que se coloca, contudo, é como pensar modos incorporados, no mundo, como tematizar, qualificar o *estar dentro* do mundo, pois a abordagem heideggeriana, ao mesmo tempo em que apresenta e reconhece o estar no tempo, volta-se ao caráter ontológico da constituição originária do *ser-no-mundo* como cuidado. Tem-se a impressão de que o *Dasein* transita na borda do mundo, podendo experimentar um *si-mesmo* quando angustiado, momentos raros que garantem certa permanência no tempo e no espaço. Dirige-se em direção ao *si-mesmo*, mas, ao chegar perto, resvala aos apelos do impessoal, anônimo e desobrigado modo de existir. É como se Heidegger desconhecesse a esfera íntima e a dimensão do acompanhamento (Pessanha, 2018, p. 114), além de apresentar os outros pelo caráter utensiliar do mundo.

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

Heidegger mantém-se na esfera do aberto, na dimensão da natureza que entrega o modo de ser próprio do ente humano, circunscrita pela relação angustiada com a finitude. Quando se aproxima da intimidade, do dentro, resvala na direção da borda, assegurando-se de que o havido não se fixa e nem permanece. O *ser-no-mundo* dá um salto para o mundo, mas não se compreende a partir da própria instalação no mundo, desconfiado, quem sabe, do próprio mundo de onde saltou (lançou-se em direção). Contudo, é na livre escolha do seu existir que a autenticidade transparece, abrindo o *Dasein* para a sua possibilidade mais própria, para um cuidado autêntico, pois somente um *Dasein* aberto autenticamente pode compreender-se como pró-

prio. Assim, “[...] não se compreende que compreender é um poder-ser que só pode ser liberado no *Dasein* mais próprio” (Heidegger, 1993a, I, p. 239). Deve-se reconhecer, no entanto, que o projeto de Heidegger, em *Ser e tempo*, mesmo que seja incompleto, oferece uma nova e radical compreensão da condição humana e, mesmo que tenha permanecido na borda, no que concerne à intimidade, no estar dentro do mundo, deixa pelo menos em aberto indicações que podem ser desenvolvidas, como é o caso do *Dasein* incorporado.

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

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

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

Heidegger não está recusando as implicações do corpo biológico e suas propriedades, tampouco deixando de reconhecer as inegá-

veis definições que auxiliam na descrição da condição humana pelas propriedades ou pelo funcionamento do corpo, mas assevera que são elas insuficientes para dizer o que somos enquanto corpo lançado no mundo, pois o *Dasein*, mesmo em uma primeira aproximação, nunca é ou está simplesmente dado em um espaço, porque não preenche um pedaço, um canto, como um objeto ou instrumento. Em existindo, o *Dasein* já arrumou um lugar para si e determina, a cada vez, seu próprio lugar, de tal forma que, a partir da arrumação do espaço, ele volta para o *lugar* que ocupou (Heidegger, 2001, p. 113-114).

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

A todo instante, o *Dasein* vai se projetando naquilo mesmo que se determinou e é esticado entre o estar-lançado e o *ser-para-a-morte*. É na circunstância de fuga e antecipação que se erige o *contexto* da vida, entre nascimento e morte. Esse *contexto* da vida, que tem o caráter do *Dasein*, dá-se enquanto cuidado. O cuidado é o *entre* nascimento e morte (Heidegger, 1993b, II, p. 179). Se o cuidado é o *contexto da vida* desdobrado como ocupação ou preocupação, podendo ser modificado pelo tipo de abertura, o *entre* pode se dar autêntica ou inautenticamente. Isso posto, esticado na direção do horizonte do ser, o *Dasein* pode manter-se em certa coincidência de si implicado por uma mesmidade intensificada pela potência maior da sua liberdade finita (Heidegger, 1993b, II, p. 190). “A decisão constitui a fidelidade da existência ao seu próprio *si-mesmo*” (Heidegger, 1993b, II, p. 197).

Assim, a disposição afetiva que diz a quantas anda o ser do *Dasein*, pois situa o *Dasein* na sua facticidade, no seu aí no mundo, responde pela corporeidade existencial do *Dasein*, enquanto *pele* sentida de mundo, de outros. Por ser assim, neste modo, atravessado pelo mundo, respondente aos encontros e desencontros, afinado ao seu aí reiteradamente lançado e a um *entre* sempre exposto, o *Dasein* encarnado não responde por um indivíduo *embrutecido* na carne, mas exposto ao mundo, e quanto mais solícito aos apelos do mundo, mais consistente sua existência. Se temos dificuldade de nos apresentar de maneira mais precisa e determinada, é porque, “[...] se há coisas que por natureza resistem à mensurabilidade, então toda tentativa de medir sua determinação pelo método de uma ciência exata é impertinente” (Prado, 2001, p. 45).

É somente quando se decide livremente que o *Dasein*, pelas próprias possibilidades, poderá assumir sua herança, possibilidades que são próprias, sendo por conta disso, no “seu tempo” (Heidegger, 1993, p. 191). Não se trata de reviver o passado, mas, a partir de possibilidades próprias, portanto, possíveis, rearticular o presente no horizonte da própria abertura existencial.

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

Articulada a partir da constituição ontológica de mundo, a condição humana sofre um revés fundamental, pois deixa de se referir, em uma primeira e originária abordagem, a uma mente/corpo pensante e posicionadora de tudo o que existe, acima de tudo, deixa de se referir a uma *subjetividade* encapsulada e que *evolui* em uma dinâmica de apropriações/expropriações do mundo. Tal revés incide, em cheio, em

uma nova compreensão pedagógica desdobrada a partir de uma condição existencial em reiterado exercício de si. Implica que o ser humano jamais estará totalmente preparado, pronto, mas, para poder possibilitar-se autenticamente, somente disposto para os sentidos mais próprios do mundo e de outros.

Dito de forma mais enfática, pensar a Educação pelo recorte da ontologia fundamental requer compreender que a formação é um exercício contínuo, ininterrupto, o qual demanda a compreensão de que jamais *alguém* se torna um indivíduo entregue concreta e ensimesmado no mundo. Pela compreensão de que quando um ente humano se possibilita pela distância originária, colocando-se sob o abismo existencial, poderá se aproximar genuinamente da sua própria condição e movimento de fundar seu mundo, esticado sobre a transitoriedade errante da própria história.

Conclusão: a *Daseinspedagogia*

Propor um novo conceito de pedagogia exige-nos alguns esforços, talvez o principal seja o de apresentar o nexos entre o modelo de formação e a ideia do que se entende por humano. E Heidegger nos oferece uma pista central, na medida em que reinterpreta a articulação ontológica *ser* e *ente*, implicando o *entre* da/na sua potencial pendularidade. Esse é o fundo sobre o qual se pode desdobrar a *Daseinspedagogia*, um fundo ontológico marcado pela pendularidade, pelo poder transitar entre o *é* e o *ainda-não*. A *Daseinspedagogia* se reconcilia com a finitude humana e com os sentidos abertos no tempo, articulando à existência o empenho temporal de um existir enquanto acontecimento desdobrado no mundo. Se, de um lado, não se concebe mais uma formação ideal, compreendida como acabada e livre das agruras das relações medianas, de outro, vincula-se à formação humana, compreendida como um constante direcionar-se, a ideia de um exercício pedagógico do indivíduo sobre si mesmo.

O processo de *qualificação* humana não se traduz, no caso, pelo acúmulo de informações e nem pela passagem de um estado de menoridade para um de maioridade intelectual, mas, sim, pela disponibilidade própria que brota das entranhas existenciais dos indivíduos humanos. É quando se é chamado pela voz da consciência a assumir as próprias possibilidades que cada um dos que são no modo humano de existir transparece como um *si-mesmo*, um indivíduo singular. Quando o indivíduo é chamado a ser *si-mesmo* pelo clamor da própria consciência, desse débito originário, ele passa a se compreender em um mundo com outros, pois *ser-no-mundo* já é *ser-com* outros.

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

Absolutamente, não se nega a formação humana indispensável ao exercício da cidadania, a qual é constituída pelos referenciais teóricos, práticos e próprios da instrução oferecida pelos espaços educativos sistemáticos e não sistemáticos. O que se tem é um recorte anterior, originário, estendido na espacialização sensível conquistada por cada ente humano, quando se lança no aberto da própria existência e compreendendo a vulnerabilidade sobre a qual o seu ser está articulado, implicando a formação pela pendularidade inerente ao nosso modo de ser desdobramento existencial. Desconsiderar o caráter pendular do nosso modo, *esticado* sobre as idas e vindas da sua condição existencial lançada no aberto do mundo, é desconsiderar a legitimidade da formação implicada de si mesmo. Trata-se de uma pendularidade que repercute enquanto princípio pedagógico, no fundo, porque reverbera o próprio princípio pedagógico sobre o qual o modo de ser do ente humano apresenta-se no mundo e possibilita o movimentar-se na direção de si mesmo, princípio que permite formar-se e autoformar-se.

Desde o primeiro instante em que o ente humano é jogado na sua existência, sua corporeidade repercute e incide nos estímulos do mundo, mesmo que a fragilidade da infância possa não corresponder exatamente ao *Dasein* já implicado pela possibilidade de *esticamento* existencial. Há um deslocamento pendular, como se, no movimento de suas idas e vindas, sobre si mesmo, repactuasse com a própria existência seu modo vivido no exato instante do que lhe acontece, vertendo para seu corpo o que se passa.

Por conta desse seu modo, a pedagogia do *ser-no-mundo*, a *Daseinspedagogia*, deve ser compreendida como uma pedagogia do adensamento pendular na direção do mundo: quanto mais o indivíduo humano se adensa, mais pode compreender a si mesmo sendo um si mesmo no mundo. Refiro-me ao adensamento que não deve ser tomado como aprofundamento, mas como permanência na mesmidade *esticada* na direção do mundo. Portanto, a subjetividade conquistada não é uma massa orgânica eclipsada por uma alma (espírito) presa no seu interior, mas, sim, abertura em direção a *si-mesmo* e quanto mais permanece nesse aberto, mais demora-se sobre *si-mesmo*.

A questão norteadora é *quem* está presente quando desejamos formar, partindo da premissa de que este *quem* nunca está totalmente entregue, disponível, inteiro. O que temos visto, por mais importantes e comprometidas que sejam as teorias mobilizadoras da prática educativa, é que elas permanecem operando com o registro de um sujeito que se apresenta pela modulação do tempo presente, em cuja historicidade aprofundam-se as concepções de autonomia, liberdade e identidade. Um todo que pode ser modelado. Como já referimos, não questionamos o fato de que os indivíduos podem ser mobilizados por sentidos dados a partir das referências da razão e das relações normalizadoras da vida em sociedade. A questão é anterior, pois trata-se de um modo de ser que se apresenta em um agora esvaído de si.

É a partir da condição humana desobrigada de uma subjetividade aprofundada “para dentro” que se explicita um movimento pendular que, articulado à ideia de formação como exercício ininterrupto de si, desdobra-se como pedagógico. A *Daseinspedagogia* está alicerçada sobre um novo recorte da condição humana e, de modo muito especial, dessa condição humana como modo de *ser-no-mundo*, explicitando-se a partir de um princípio pedagógico. Aderimos a um modo de ser que está fundado em uma condição pedagógica excepcional e que se desvela com muita clareza quando observamos modos implicados por experiências-limite. Por isso, acreditamos que, quando alguém é colocado na direção do enalço de *si-mesmo*, por meio de experiências-limite, ou experiências que poderiam reverberar a experiência de finitude, podemos, de alguma forma, incidir sobre este indivíduo (e a nós mesmos) na sua implicação mais própria de formar-se a *si-mesmo*.

Desnudada a partir desse entrecruzamento entre a analítica existencial e o rasgo da finitude, a *Daseinspedagogia*, ao mesmo tempo em que se desvela enquanto este princípio formativo (sobre esta condição aberta para a possibilidade de se deslocar na direção de si e de formar-se e autoformar-se), também reverbera como método, pois, na medida em que acompanhamos a pendularidade (deslocamento entre o ser e ainda-não aberto pela finitude), circunscrita à circularidade própria do nosso modo de *ser-no-mundo*, pertencer ao círculo, podemos nos implicar para outras possibilidades, como se estivéssemos refazendo o caminho por meio do qual habitamos nossa presentidade.

Levada às últimas consequências, a experiência de finitude explicita o modo acontecimental da condição humana no mundo, oferecendo uma nova chave para o processo de formatividade, ou seja, só se pode formar/autoformar porque o modo de ser humano se diz na pronúncia do tempo espacializado por uma mesmidade que não se adensa. Do ponto de vista da *Daseinspedagogia*, não partimos de um

modo dado sobre o qual depositamos camadas, nem mesmo de que este modo, guiado por uma orientação pedagógica, transitasse entre estágios de forma ascendente. Explicitado pela aproximação com experiências-limite, o princípio originariamente pedagógico, se assumido como método, pode se transformar em uma pedagogia fundamental alinhavada, já que no compasso do acontecimento, ao cultivo reiterado de si aderente a experiências de *esticamento*. A *Daseinspedagogia*, portanto, enquanto princípio formativo, adere a experiências de *esticamento*, sempre desde os entrecruzamentos entre a analítica existencial e as experiências de finitude.

Referências

- CRITELLI, Dulce M. *Analítica do sentido* – uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica. São Paulo: Educ – Brasiliense, 1996.
- DASTUR, Françoise; CABESTAN, Philippe. *Daseinsanálise: Fenomenologia e Psicanálise*. Trad. Alexander de Carvalho. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- DUARTE, André. Heidegger e a possibilidade de uma antropologia existencial. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 6, n. 1, jun. 2004.
- FERREIRA, Acylene M. Cabral. A constituição ontológico-existencial da corporeidade em Heidegger. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 37, n. 117, p. 107-124, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. “L’Éternel retour du meme et la volonté de puissance”, “Le nihilisme européen”, “La méthaphysique de Nietzsche”, “La détermination ontológico-historiale du nihilisme”, “La méthaphysique en tant qu’Histoire de l’Être”. In: NIETZSCHE. v. II (Nietzsche II – 1961). Traduit par Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1971c.
- HEIDEGGER, Martin. *Aletheia* (Heráclito, fragmento 16). In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Trad. E. C. Leão, G. Fogen, M. S. C. Schuback. 7. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2006a. p. 227-249. (Coleção Pensamento Humano).
- HEIDEGGER, Martin. *Bauen, Wohnen, Denken* (1951). Conferência pronunciada por ocasião da “Segunda Reunião de Darmstadt”, publicada em *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback.
- HEIDEGGER, Martin. Ciência e pensamento do sentido. In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Trad. E. C. Leão, G. Fogen, M. S. C. Schuback. 7. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2006b. p. 39-60. (Coleção Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar e pensar. In: HEIDEGGER, M. *Ensaaios e conferências*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* Identidade e diferença. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971b.

HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. São Paulo: Educ; Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo I*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1993a.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo II*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1993b.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência do fundamento*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971a.

LOPARIC, Zeljko. Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 91-140, jan./jun. 2001.

MANTOVANI, Harley J. Kant e Heidegger: diálogo sobre vã edificação do homem. *Griot Revista de Filosofia*, v. 13, n. 1, jun. 2016.

MICHELAZZO, J. C. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. São Paulo: Fapesp; Annablume, 1999.

PESSANHA, Juliano G. *Recusa do não-lugar*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

PRADO, Maria de Fátima de Almeida. Uma apresentação sobre os “seminários de Zollikon”. *Daseinsanalyses/Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, n. 10, São Paulo: A Associação, 2001, p. 29-46.

REIS, Róbson R. A abordagem fenomenológico-existencial da enfermidade: uma revisão. *Revista de Letras*, v. 2, n. 32, ago./dez. 2013.

REIS, Róbson R. *Aspectos da modalidade*. A noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

SILVEIRA, Marli Teresinha Silva da. *Daseinspedagogia – da pendularidade da condição humana à singularidade desabitada como percurso para a (auto) formação na analítica existencial de Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020. (Coleção X).



Sobre os autores

Aldenora Conceição de Macedo: Doutoranda do Programa e Pós-Graduação em Educação na Universidade de Brasília (UnB) e professora da Secretaria de Educação no Governo do Distrito Federal (GDF).

Angelo Vitória Cenci: Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo (UPF).

Bernardete A. Gatti: Professora aposentada da Universidade de São Paulo (USP) e Pesquisadora Consultora da Fundação Carlos Chagas.

Carlota Boto: Professora titular da Faculdade de Educação da USP. Bolsista produtividade em Pesquisa do CNPq – PQ1D.

Catía Piccolo Viero Devechi: Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da UnB.

Claudio Almir Dalbosco: Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da UPF. Bolsista Produtividade em Pesquisa do CNPq – PQ1C.

Diandra Dal Sent Machado: Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Dionei Martello: Doutor em Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação da UPF.

Dirk Stederoth: Professor da Universidade de Kassel na Alemanha.

Enrique Sérgio Blanco: Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

Francisco Fianco: Professor do Programa de Pós-Graduação em Letras e nos Cursos de Filosofia, Artes e Moda da UPF.

Hans-Georg Flickinger: Professor aposentado da Universität de Kassel na Alemanha.

Jürgen Oelkers: Professor Emérito da Universidade de Zúrique na Suíça.

Marcelo José Doro: Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da UPF.

Marli Teresinha Silva da Silveira: Professora Colaboradora e pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Santa Cruz do Sul (Unisc).

Miguel da Silva Rossetto: Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da UPF.

Nara Aparecida Peruzzo: Doutora em Educação pela UPF e Educadora Popular no Centro de Educação e Assessoramento Popular (Ceap).

Norberto Mazai: Professor do Programa de Pós-Graduação do Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa (IDP) e do Centro Universitário IESB.

Odair Neitzel: Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS).

Pedro Goergen: Professor aposentado do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Renata Maraschin: Fisioterapeuta, mestra em Envelhecimento humano, doutora em Educação e bolsista Capes – Programa Nacional de Pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Educação da UPF.

Esta coletânea trata da educação formadora. A pergunta que pode surgir imediatamente é: a educação já não é, ela mesma, formação? Inconformados, os leitores podem continuar se questionando adiante: qual é o sentido de se tomar a educação como formação? O que os autores pretendem assegurar com a ideia de educação formadora? Se nem sempre e, talvez, nem na maioria das vezes a educação é formação, como retomar tal nexos? Essas e outras questões são tratadas pela presente coletânea.



Apoio

