

HEIDEGGER E O PENSAMENTO EDUCACIONAL CONTEMPORÂNEO

DELLA FONTE, Sandra Soares – UFES – sdellafonte@uol.com.br

GT: Filosofia da Educação / n.17

Agência Financiadora: CAPES

Parcela significativa do debate contemporâneo na área educacional tangencia, de alguma maneira, o tema da modernidade e da herança iluminista e, não raramente, respostas são dadas em uma perspectiva de educação pós-moderna. O termo pós-moderno é de difícil precisão. Ao seguir as proposições de Wood (1999), opto por tratá-lo como uma agenda, composta por uma vasta gama de tendências intelectuais e políticas que surgiram nas últimas décadas a partir das experiências vividas pela intelectualidade de esquerda no Ocidente, em especial a partir da segunda metade do século XX. Em suas diferentes versões, essa agenda possui, em seu eixo comum, o ceticismo epistemológico que se nutre da postura anti-realista e relativista.

Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger são apontados como inspiradores filosóficos da agenda pós-moderna. No entanto, em sua maioria, os escritos educacionais privilegiam Nietzsche nesse processo (cf. VEIGA-NETO, 1994; PETERS, 2000; SILVA, 2001) enquanto a relação do pensamento de Heidegger com a problemática pós-moderna é ainda tímida. Os estudos de filosofia da educação sobre Heidegger são mais marcados pelo enfoque hermenêutico de cunho fenomenológico-existencial (SEVERINO, 1999).

Contudo, ao contrário dessa perspectiva, a filosofia heideggeriana se oferece como instigante fonte filosófica para o pensamento pós-moderno. A meu ver, na noção de “superação da metafísica”, desenvolvida pelo chamado *segundo/último* Heidegger, configura-se uma ontologia antimaterialista de cuja aversão à objetividade decorre uma desqualificação do conhecimento objetivo, em especial da ciência. Esse seria o núcleo central ao qual a agenda pós-moderna em geral e também na educação presta seu tributo e, em vários aspectos, atualiza.

Para corroborar essa hipótese, estruturei os argumentos deste artigo em três momentos. No primeiro, discuto a noção de “superação da metafísica” em textos heideggerianos. No segundo, aprecio as aproximações e os distanciamentos entre o pensamento do *segundo* Heidegger e a agenda pós-moderna. Por fim, indago os desdobramentos educacionais da apropriação da filosofia do *segundo* Heidegger pela agenda pós.

Superação da metafísica em Heidegger

Em seus textos do final dos anos 1920 até meados da década de 1930, Heidegger atribui um sentido positivo à metafísica e a compreende como núcleo central da filosofia: ela se debruça sobre o sentido do ser; portanto, a metafísica é ontologia. O filósofo alemão (1991a) trabalha, nesse momento, com o projeto de buscar novos alicerces para a filosofia. Por isso, ele admite pensar dentro dela, sem a pretensão de estar fora do seu âmbito ou superá-la.

A expressão “superação da metafísica” surge apenas em seus textos na segunda metade da década de 1930, mais precisamente nos seus cursos sobre Nietzsche entre 1936 e 1941. Nesse período, Heidegger prolonga e aprofunda, em especial, dois aspectos que já lhe eram familiares: a relação entre Ser e história e a idéia de metafísica como esquecimento do Ser. Contudo, há um elemento que ele abandona e se torna basilar: a pretensão de *refundar* a metafísica.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger parte da analítica existencial do *Dasein* (ser-aí, também traduzido como existência, pre-sença, ser-no-mundo) para a compreensão do sentido do ser em geral. Ele altera essa abordagem na conferência *Sobre a essência da verdade* de 1930, considerada o primeiro texto do *segundo* Heidegger. A partir dessa mudança, a relação entre ser humano e Ser fica assim configurada: o ser humano pertence ao Ser de tal forma que a sua essencialização segue o essencializar-se do Ser. Por seu turno, o Ser carece do ser humano para manifestar a sua verdade e instaurar a abertura na qual os entes são desvelados. Para Heidegger, a dinâmica da verdade do Ser que abarca tanto a pertença do ser humano como a carência do Ser institui a histórica, entendida como acontecer. Por isso, o uso constante da expressão história do Ser (*Geschichte des Seins*) nos cursos sobre Nietzsche.

Dessa relação entre Ser e *Dasein*, chamo atenção para alguns pontos. O primeiro deles diz respeito à versão anti-humanista de Heidegger que se tornou clássica em *Carta sobre o humanismo* e teve seus alicerces nesses argumentos. Após 1930, a abertura desenhada por Heidegger está submetida ao Ser e há uma *desposseção* ou *deposição* do *Dasein* em relação ao Ser (HAAR, 1997). A mudança do pensamento heideggeriano conduz, para esse autor, da fenomenologia do *Dasein* à primazia do Ser sobre o ser humano. Por mais que se fale de relação entre Ser e ser humano, o que prevalece, segundo Haar (1997), é uma relação assimétrica. O ser humano é lançado no mundo pelo Ser. Como, para Heidegger, o fenômeno originário da história é a relação entre ser e *Dasein*, a essência de toda história e da própria condição humana reside neste incógnito e misterioso lançamento.

Segundo Wolin (1990, p. 148), ao inflar o Ser e desvalorizar as capacidades humanas, Heidegger modelou a sua *última* filosofia a partir de um profundo anti-humanismo cuja contrapartida foi a “deificação do Ser”: o Ser aparece como uma força suprema e onipotente, um *deus absconditus*. É nesse sentido que, de acordo com Wolin (1990, p. 157), os escritos do último Heidegger constituem uma “filosofia da heteronomia”.

A idéia de história do Ser em Heidegger está estreitamente vinculada à noção de *Ereignis*. Em alemão, *ereignen* é acontecer. *Ereignis* é o evento do Ser. Para evitar a expressão “o Ser é” que indicaria a designação de um ente, Heidegger (1991b) afirma que o Ser se dá, ele acontece (*ereignet*). Com isso, ele preserva um aspecto de seus escritos desde *Ser e Tempo*: o laço entre ser e o vivido. Isso significa que, por um lado, na filosofia heideggeriana, há a ruptura entre ser e objetividade visto que o ser é um ato genérico sem substancialidade: o ser torna-se uma forma verbal, ser é *acontecendo*. Por outro lado, essa vivência demanda o ser humano. O *Dasein* é, ao mesmo tempo, aberto pelo Ser e abertura do Ser (HEIDEGGER, 2001a). O ser humano não abre a abertura, não escolhe ser aberto ou não; ele pertence à abertura. O ser dos entes precisa da abertura para deixar-ser-visto. Assim, a necessidade da abertura para os entes se manifestarem como entes e o pertencimento do *Dasein* à abertura (ele pertence e é abertura) constituem o *Ereignis* (o acontecer do Ser).

Nesse sentido, mais do que objetar à noção de um *grande* Ser, deificado, e à “filosofia da heteronomia”, como faz Wolin (1990), por mais pertinente que isso possa se mostrar, parece-me importante também sublinhar algo que pode minar a intenção anti-subjetivista e anti-humanista de Heidegger: a dependência que ele instala entre ontologia e ser humano.

Na filosofia heideggeriana, a questão ontológica traduz-se em *sentido* ou *verdade* do Ser, fato que necessariamente vincula a ontologia à tarefa de compreensão do ser. Nesse horizonte, o exercício hermenêutico não se apresenta como método, mas como traço essencial da filosofia. Assim, a ontologia íntima, de modo inevitável, o único ente para quem, segundo Heidegger, compreender o ser lhe é constitutivo: o ser humano. O que subjaz a essa proposição é o que Lukács (2005) denomina de subsunção da ontologia geral (do ser natural) à ontologia da vida humana. Somente ganha ser o que se encontra na esfera da relação humana.

Do ponto de vista do *último* Heidegger, a compreensão não é um produto humano; o ser humano desde sempre se encontra em uma certa compreensão

ontológica, configurada e modulada por uma época do Ser. Contudo, sem o ser humano, essa abertura histórica não pode revelar sua verdade. Devido ao entrelaçamento entre ser e compreensão do ser, Heidegger iguala *status* ontológico ao reconhecimento desse *status* pelo ser humano.

Nesta direção, o ser do ente só é na histórica, isto é, o ente só é em um acontecer não-estruturado pelo ser humano, mas que demanda a sua presença para ocorrer. Para ser, o ente tem que ser *para nós* em uma experiência vivida. Portanto, como assegura Lukács (1972), a terceira via filosófica, não-materialista e não-idealista, pretendida por Heidegger é um disfarce de posições idealistas subjetivas.

De acordo com Heidegger (1991c), história do Ser quer dizer destino do Ser. Nas destinações que o Ser se concede, ele se retém. A constante retenção de si é a característica fundamental do destinar. No *Ereignis*, ao mesmo tempo em que o ser do ente é desvelado, o Ser como configuração histórica que determina as formas de pensar e de agir daquele momento é encoberto. Com os cursos sobre Nietzsche, o acontecer que desapropria a verdade do Ser é, para Heidegger, a metafísica. O dirigir-se para a verdade do ente em detrimento da verdade do Ser – antes um problema restrito apenas à metafísica *tradicional* – torna-se, a partir dos cursos sobre Nietzsche, um atributo inerente a toda metafísica, ainda entendida como filosofia. Esse esquecimento perdura ao longo de sua história e se traduz na primazia do ente e no abandono do Ser.

Em Heidegger, a metafísica não é uma doutrina, nem decorre de um erro ou de uma falha humana; ela é um “evento da história do Ser” (HEIDEGGER, 1975, p. 82) no qual o Ser recolhe sua verdade ao ocultamento.

A linha mestra dessa análise é um impasse que Heidegger não levantara até então: a metafísica não se autocompreende; ao tratar o Ser como um outro ente (deus, Idéia, *cogito*, vontade de poder etc.), ela se dirige para a verdade do ente. Desta forma, para Heidegger, a diferença ontológica entre Ser e ente é inacessível para a metafísica enquanto metafísica. Portanto, em sua perspectiva, para compreender a metafísica, é preciso estar fora dela.

A expressão “superação da metafísica” somente aparece quando o termo metafísica passa por essa mudança no pensamento heideggeriano. Um dos primeiros cuidados de Heidegger ao usar essa expressão foi evitar qualquer aproximação com o sentido hegeliano de superação. Assim, Heidegger preferiu usar o termo *Überwindung* ao invés da *Aufhebung* hegeliana. Por mais que a *Überwindung* possua o sentido de negação, ela não afasta nem resgata o precedente, mas, segundo Heidegger (2000, p.

25), liberta “uma *essência* primeiramente *impassível de ser fundada*” e perpassa o superado em sua essência consumada. Portanto, a *Überwindung* envolve uma virada (*Wendung*), o voltar-se sobre a coisa superada e a apreensão de sua determinação própria. Mas ao fazer isso, não se permanece mais junto ao que se quer superar, faz-se um giro (*Windung*) que “[...] transporta para o interior de uma instância tal que não é mais metafísica [...]” (HEIDEGGER, 2000, p. 27).

De acordo com Heidegger (2000), ao adentrar no coração da metafísica, o pensamento retrocede ao impensado da metafísica (a diferença ontológica) e torna, pela primeira vez, esse impensado digno de ser pensado. A superação envolve esse passo de volta ou passo atrás (*Schritt zurück*) que se movimenta, ao mesmo tempo, “para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica” (HEIDEGGER, 1991d, p. 153). No passo de volta, rememora-se a história do Ser.

Para Heidegger, a superação não significa uma alteração de doutrinas e opiniões; ela é história do Ser e diz respeito à mudança histórica da essência do Ser a partir de si mesmo (HEIDEGGER, 2000). Há, assim, uma virada (*Kehre*) decisiva para o interior do Ser e da sua verdade: “[...] um começo totalmente diverso que precisa dar adeus a tudo o que se deu até agora: isto é, que precisa dar adeus à metafísica enquanto tal” (HEIDEGGER, 2000, p. 83).

A partir disso, a meu ver, Heidegger procura responder a dois desafios recorrentes em seus escritos finais: o que ocorre com a metafísica com sua superação e o que significa esse “outro começo” que decorre desse evento.

Heidegger (2000) afirma não ser possível ao ser humano saber quando e como será esse evento do Ser, muito menos o porquê dessa virada. Ele (1991d) chega a especular que talvez a metafísica continue dominando sob a forma da técnica moderna ainda por longo tempo. Diante disso, caberia ao ser humano, enquanto aguarda essa nova destinação, preparar a prontidão para essa superação a partir de uma nova relação com o Ser. A tarefa do ser humano é a de guarda, ou seja, ele leva o Ser à linguagem e nela o conserva e protege. A linguagem é a oferta que o Ser se dá e é onde reside a essência humana. Portanto, se a linguagem é a casa do Ser, o ser humano pertence ao Ser ao morar nela.

Se a filosofia é história do Ser que só se essencializa como verdade do ente, ou seja, visto que a filosofia é metafísica (HEIDEGGER, 2000), a superação da metafísica não é um aprimoramento da filosofia, mas o seu fim. Por isso, para Heidegger (2000, p. 128), o pensamento histórico-ontológico está fora de qualquer comparabilidade com a

filosofia. Isso significa que, “Com o fim da filosofia, porém, o pensamento não está no fim, mas na ultrapassagem para um outro começo” (HEIDEGGER, 2001b, p. 72).

Quando adota a expressão superação da metafísica, Heidegger entende que, assim como a ciência, a filosofia é incapaz de sair do *discurso sobre* que pretende representar e teorizar o vivido. Entretanto, ele acredita existir um outro pensar que pode corresponder a esse vivido sem esvaziá-lo. Por essa razão, Heidegger também buscou caracterizar o que seria esse outro começo para o pensamento.

Em *Carta sobre o humanismo*, ele (1991b) apresenta esse *pensar futuro* em muitas negações: o pensar que questiona a verdade do Ser não é ética tampouco ontologia; não é teórico nem prático; não produz efeito, abandona a subjetividade, é contra o humanismo; é contra o pensar técnico que se põe a serviço do fazer e do operar; não é conceitual, apesar de ser rigoroso.

Porém, a caracterização mais efetiva desse pensar entrelaça-se com a noção de coisa (*Ding*). O pensamento originário se encontra, segundo Heidegger, aquém do pensamento representador ou da distinção entre racional e irracional. Para explicar isso, o filósofo (2001c) observa que os seres humanos lidam com coisas. Ao contrário do objeto que não existe por si e supõe estar diante do sujeito que o representa, a coisa é o que está mais próximo e não implica, na sua lida, que seja representada como tal. Em termos heideggerianos, ela acontece na interseção da quadratura (*Geviert*): entre o céu e a terra, mortais e deuses. Heidegger privilegia, em sua obra nos anos de 1950, essa forma de descrever o mundo como quadratura (quaternidade ou quádruplo) por acreditar que o mundo resiste à sua apreensão por conceitos. Trata-se, segundo Caputo (1993, p. 255), de “[...] uma nova estrutura mítica de enorme força poética”. A coisa se doa para os seres humanos que vivem sob o céu, sobre a terra e medem sua condição mortal em referência ao divino.

Assim, Heidegger retoma a proposta da fenomenologia husserliana, porém nos seguintes termos: voltar às coisas mesmas é retornar às coisas antes de elas se tornarem objeto. Heidegger se esforça, portanto, para descobrir esse espaço onde o pensamento representacional é banido. Neste contexto, ele (2001c, p. 159) acredita que o passo atrás é “[...] o passo que passa de um pensamento, apenas, representativo, isto é, explicativo, para o pensamento meditativo, que pensa o sentido”.

Na acepção heideggeriana, a relação originária do ser humano com os entes não se dá pelo conhecimento, pela investigação e descrição de suas propriedades. A vida fática é anterior a toda explicação teórica; a compreensão de ser que nela se dá é

implícita, pré-temática, ou seja, irreflexiva. O empreendimento filosófico de Heidegger é delinear um caminho de acesso à dramaturgia da vida na qual se dá a compreensão de ser. Porém, essa tarefa porta, para ele, um problema: como alcançar a experiência existencial, tida como fenômeno originário, singular e pré-teórico, sem fazer teoria? Em outros termos, como tomar esse momento irreflexivo como tema sem perder o caráter originário do vivido, sem esvaziá-lo de sua facticidade com um discurso *sobre* ele?

Como se percebe, o pensar meditativo no *segundo* Heidegger é apresentado como portador da função de *tematizar* a compreensão de ser irreflexiva que se tem na vida cotidiana. Ele próprio não é o vivido, mas se situa, de acordo com o filósofo, antes de qualquer teorização, seja da ciência ou da filosofia. No pensamento heideggeriano, isso significa que este pensar abre mão de qualquer papel de representar a realidade e reconhece que o Ser pode apenas ser experimentado e nunca demonstrado (GUZONI, 1991).

Como uma espécie de “mostrar sem teorizar”, o pensar meditativo heideggeriano abarca duas questões significativas: a busca de uma linguagem que corresponda ao *aceno* dado pelo Ser e o silêncio sereno diante do indizível. Pode parecer paradoxal, mas esses dois aspectos entrelaçam-se: procurar uma linguagem que diga o Ser significa, em Heidegger, ir ao encontro de um mostrar não-conceitual, ou seja, um mostrar místico e poético. Neste caso, a procura de uma linguagem místico-poética implica condenar ao silêncio a consciência cognoscente. Além disso, sendo aquilo com o qual o ser humano lida, sem necessariamente pensá-la como tal, a coisa mostra-se *como* isso ou aquilo. Prevalece aqui o que Lukács (2005) já apontara em relação ao primeiro Heidegger: a substituição da causalidade pela relação funcional leva a considerar as coisas apenas o seu *como* imediato. O que se evidencia é o desprezo pelo princípio da explicação causal: “[...] Heidegger considera a apreensão puramente cognitiva do real [...] como uma modalidade *deficiente* para apreender o ser” (TERTULIAN, 1996, p. 89).

Para o *segundo* Heidegger, a entrada do pensamento no *Ereignis* restitui a verdade do Ser: pela primeira vez, constata-se que a sua história move-se no seu autodesvelar e auto-retrair. Mas isso não implica saber o porquê dessa dinâmica; o mais alto grau que se pode saber do Ser é que ele é ininteligível, é enigma e mistério (*Geheimnis*). Eis o ponto máximo a que chega o pensamento preparatório para a superação da metafísica. Para Heidegger, esse reconhecimento pode dar indicações sobre a entrada no experimento propriamente dito de um pensar sereno, meditativo,

aberto ao mistério, sem intenção de decifrá-lo e representá-lo. Um pensar obediente e resignado que acalenta a promessa de uma virada do Ser e aguarda a sua vinda.

Não se trata apenas da justificação sumária da *autoprostração* do ser humano a um destino que lhe escapa e lhe é superior; o que se diz também é que “[...] nossas ações estariam privadas do menor grau de coerência e de inteligibilidade” (WOLIN, 1990, p. 155).

Por fim, cabe observar que, nos textos analisados do segundo Heidegger, há duas breves, mas significativas referências que ligam a educação à “superação da metafísica”: uma no texto sobre a frase nietzscheana *deus morreu* (HEIDEGGER, 1962), e a outra, no escrito sobre a serenidade (HEIDEGGER, s/d a). Em seu conjunto, Heidegger (1962, p. 192) faz alusão à *educação do pensar* como uma faceta necessária que prepara a superação da metafísica. Ele esclarece que o pensamento meditativo pode ser seguido por qualquer pessoa, mas ele exige grande esforço e “um treino demorado” (HEIDEGGER, s/d a, p. 14). Contudo, o cerne da discussão, para Heidegger (1962, p. 192), consiste em encontrar “a forma adequada” desta educação para que ela não desambe nem em investigação, nem em erudição.

Mesmo com o tom lacônico, Heidegger toca o âmago da questão: que forma deve assumir uma educação que deixe de lado a teorização (seja científica ou filosófica)? De minha parte, a pergunta é outra: até que ponto, nos últimos anos, o pensamento educacional contemporâneo não estaria, sob certos aspectos, revitalizando a indagação heideggeriana?

Heidegger e a agenda pós-moderna

É possível avaliar a relação entre o pensamento do segundo Heidegger e a agenda pós-moderna sob vários aspectos. O ponto de convergência principal está na hermenêutica, compreendida não como procedimento e método que busca a interpretação correta do texto, seu significado imanente, e sim no sentido inaugurado pelo filósofo: a hermenêutica como ontologia. É por essa razão que, na sua intenção de mediar Heidegger e Nietzsche e o pensamento pós-moderno, Vattimo (1988) defende a *ontologia hermenêutica* e apregoa seus pontos essenciais: a recusa da objetividade, a generalização do modelo hermenêutico para todo conhecimento (sintetizada pela máxima que conhecer é interpretar) e o nexos entre ser e linguagem (o estatuto ontológico é conferido pela linguagem).

A recusa da objetividade pelo segundo Heidegger é um tema delicado. Ele não chega a declarar, de forma categórica, que a realidade não existe (como o fazem alguns pensadores da agenda pós-moderna, como Baudrillard), mas insiste em seu viés incognoscível (fato que também ocorre em outra parcela dessa agenda). Falar sobre algo externo é, para Heidegger, articular, nessa interpretação, o horizonte de compreensões atemáticas características de uma época do Ser que o *Dasein* desde sempre se encontra. Portanto, o *mundo* é o horizonte intransponível da experiência existencial.

Da *ontologia hermenêutica* decorre um nexo necessário entre ser e linguagem tanto em Heidegger como na agenda pós que se assemelha à mistificação da dialética empreendida por Hegel: tomar a apreensão ideal da vida como um processo de criação do real pelo pensamento. De fato, uma realidade extradiscursiva necessita da prática lingüística para se tornar inteligível, mas isso não significa que a linguagem determina a sua existência objetiva, como induzem a pensar a agenda pós e Heidegger.

Nos escritos do *primeiro* Heidegger, o nexo entre ser e linguagem pode ser percebido na apresentação do mundo como estrutura de significância a partir de um modo de ser do *Dasein*. Como observa Vattimo (1988), o *segundo* Heidegger não chega a dizer que Ser é linguagem, mas continua a acreditar na centralidade da linguagem na elaboração do problema ontológico: a linguagem é a morada do Ser, *locus* da revelação de verdade. No entanto, não é qualquer linguagem que cumpre a função de *dizer* o Ser, razão pela qual Heidegger busca uma linguagem *não-metafísica*.

Em geral, a agenda pós-moderna não se atribui a busca de uma linguagem *originária* como Heidegger, mas não esconde sua euforia com as exercitações lingüísticas, seja na construção de neologismos, na ênfase nas redescições (cf. RORTY, 1999), ou mesmo as ressignificações de expressões já existentes. Essa agenda também não advoga a noção da linguagem como dádiva do Ser, essa estrutura epocal, independente do ser humano, que determina a apreensão, sempre em uma experiência singular, da verdade. Rorty (1999) chega a afirmar que, nas mãos do *segundo* Heidegger, a linguagem é reificada em uma quase-divindade.

Contudo, não descarto que, na agenda pós, os marcos gerais desse argumento são preservados. Em termos historiográficos, o pós-moderno volta-se para os fragmentos que nunca podem ser reunidos, só podem ser investigados de maneira isolada, independentes de sua origem (cf. ANKERSMIT, 1997). Falar de uma configuração histórica, reservada a uma micro-situação, sem apontar suas causalidades sociais é recorrer a um Ser tão misterioso como o de Heidegger.

O contraponto a essa concepção não está em reivindicar uma teleologia histórica que exclua qualquer eventualidade ou incerteza. Pois, se de um lado, a ação humana é sempre teleológica, de outro, esse traço não se estende para a história: “[...] fora do trabalho (da práxis humana) não há qualquer teleologia” (LUKÁCS, s/d a, p. 6). Portanto, a história não possui um objetivo *a priori* que define seu curso. Suas regularidades e tendências se entrelaçam com acidentalidades.

Em termos de produção do conhecimento, há, na agenda pós-moderna, uma dinâmica que também ocorre em Heidegger: o em-si desaparece e todo mundo natural se torna dependente do ser humano; neste caso, toda ontologia geral é diluída na ontologia da vida humana. Por sua vez, ao adotar uma concepção abstrata do ser humano, reduzido a uma singularidade vazia que se humaniza por um enigmático lançamento, também se liquida a objetividade social. O esfacelamento da objetividade social e o sentido de irrealidade característico desse movimento esquizofrênico possibilitam um dos aspectos apontados por Lukács em relação à decadência cultural do ocidente: a subjetivização do real. A dissolução da objetividade em elementos subjetivos não permite demarcar o que é a realidade e os modos de seu conhecimento. Desta forma, o *status* ontológico é dado pelo conhecer, o que, por sua vez, representa, de acordo com Lukács (s/d b), a subsunção da ontologia à gnosiologia.

Se é pela linguagem que se dá a verdade do Ser, o conhecer é uma atividade interpretativa que dispensa qualquer nexos com a objetividade. No *segundo* Heidegger, a linguagem mítica, poética e a dos pensadores possuem um dizer mais originário que o científico. Heidegger erige a arte como acesso privilegiado à verdade por ela se encontrar fora do âmbito representacional e explicativo. Porém, não há, em seu pensamento, a diluição das fronteiras entre filosofia, ciência e arte. É certo que ele desfaz a distinção entre filosofia e ciência, mas ele não acredita que elas devam funcionar a partir dos parâmetros estéticos; pelo contrário, em sua filosofia última, ele defende que elas devam ser o que são: simplesmente esquecimento do Ser. Não se pode interpretar essa postura como sinal de respeito. Há aí uma desqualificação: a ciência não pensa e isso não mudará. Se a expressão superação da metafísica poderia, em um primeiro momento, sugerir que isso poderia ser alterado, esse horizonte é dissipado; o destino da ciência é ser o que é. Aceitar esse fado consiste em uma das facetas da atitude serena, assim como esperar por uma nova destinação do Ser que oferecerá uma outra história, uma história paralela, incomensurável à própria metafísica que continuará subsistindo.

Na agenda pós, não há oposição da ciência ao mito; pelo contrário, ela é um mito entre outros, é uma narrativa como outra qualquer. Mas a desqualificação da ciência continua. Se se mantém algum tipo de diferenciação entre as narrativas, ela não afeta o relativismo que lhe decorre. Mesmo quando se mantém a literatura como um campo narrativo com algumas especificidades, em geral, devido à anulação da objetividade, é o modelo estético que se estende a todo conhecimento.

A aversão à metafísica e o anúncio de um horizonte pós-metafísico em Heidegger se preservam na agenda pós-moderna. No campo educacional, chega-se a encontrar a crítica à *metafísica da presença*, expressão eminentemente heideggeriana, e a se anunciar uma pedagogia pós-metafísica ou pós-crítica (cf. PARAÍSO, 2004; SILVA, 2002). Por mais que a crítica à metafísica esteja presente em filósofos como Nietzsche, os contornos do combate à metafísica da agenda pós-moderna são uma herança eminentemente heideggeriana e derivam da sua noção de superação da metafísica (cf. DERRIDA, 1986).

No bojo da repulsa à metafísica, o tema da diferença é comum a Heidegger e à agenda pós. Em ambos os casos, o esquecimento da diferença é concebido como a marca da metafísica e do humanismo; advoga-se, assim, um pensamento da diferença que é não-dialético, sem fundamento, sem pretensão de totalidade, circunscrito ao fragmento (cf. PETERS, 2000).

Em termos sociais, a diferença é pensada pelo pós-moderno no sentido de uma identidade fragmentária ou de diferenças culturais entre grupos sociais (classe, raça, etnia, gênero, sexualidade, nacionalidade etc.). Neste aspecto em particular, a discussão *multi* ou *intercultural* dessa agenda entra em total descompasso com Heidegger que acreditou que o destino da história dependia da Europa, em particular da Alemanha, e defendeu até o final de sua vida o privilégio da língua alemã para o exercício filosófico (s/d b, p. 241).

Se fosse necessário avaliar, em linguagem estritamente filosófica, a apropriação de Heidegger pela agenda pós, eu diria, inicialmente, que ela contribui para colocar na ordem do dia um debate clássico na tradição filosófica: a distinção entre o filósofo e o sofista. De maneira mais precisa, essa agenda simboliza, nos dias atuais, a revanche da sofística contra a filosofia. O desprezo do *segundo* Heidegger pela filosofia se estende, sob certa medida, ao pós-moderno, mas, neste caso, não se trata de condenar a filosofia à sua própria sorte de ser metafísica, mas de eleger, subliminarmente, a sofística como a filosofia pós-metafísica.

Com isso, proclama-se atualmente a ontologia como um efeito do dizer, o discurso como fabricação do real e a impossibilidade de distinguir o falso do verdadeiro (pois tão logo o falso é dito, ele *é* tanto como o verdadeiro). Ou, em um nível mais avançado, apresenta-se a proliferação do discurso a partir de si mesmo como uma espécie de palimpsesto, reivindica-se a ficção, assume-se o estilo oracular, promove-se a descompartimentação dos gêneros discursivos e se anuncia a era da hermenêutica. Aliás, esse é o programa presente na proposta de elaborar a *história sofisticada da filosofia* de Cassin (2005).

Diante das promessas de benesses do mercado, da proclamação do fim dos projetos revolucionários, do decreto de falência da razão, do predomínio de posturas céticas e relativistas, o efeito sofisticado não seria o fim perseguido pelo intelectual deste *novo tempo*? Sob discursos sobre cidadania e participação política, está-se, na verdade, na presença de uma nova versão da sofisticada que transforma a política na arte da eloquência e a educação em treinamento retórico sem compromisso com a verdade.

Heidegger, a agenda pós e a educação

Após cotejar a filosofia do *segundo* Heidegger com a agenda pós-moderna, cabe refletir sobre aspectos que relacionem o resultado desse exercício analítico com a agenda pós-moderna na educação. Em que essa apropriação do pensamento do *segundo* Heidegger pela agenda pós afeta o pensamento educacional? Dentre as várias possibilidades de se abordar essa questão, privilegio dois eixos de reflexão: a relação entre a questão do sujeito e a definição da natureza da educação; e a relação entre o conhecimento objetivo e o papel da educação escolar.

A apropriação do pensamento de Heidegger pela agenda pós na educação coloca como problema a noção de sujeito. O tema da subjetividade é central para a educação. O ser humano aprende a se tornar humano e isso só é possível quando assimila as várias objetivações humanas produzidas historicamente em sua estrutura subjetiva. Quando isso ocorre, o ser humano reproduz em si mesmo todas as funções e aptidões criadas historicamente pela humanidade, convertendo-as em capacidades próprias e instaurando a possibilidade de se produzir novas objetivações humanas, novos fenômenos culturais.

A agenda pós afeta a noção de subjetividade, de um lado, por sua aversão ao seu correlato (a objetividade), de outro, por liquidar o horizonte do sujeito como um agente histórico, não importa aqui se se fala de fragmentação ou morte do sujeito. Ao fazer isso, renuncia às noções de autonomia e de uma pedagogia emancipatória, por se

acreditar que “A promessa de autonomia re-introduz, pela porta dos fundos, a fantasia de um sujeito soberano no pleno comando de seus atos” (SILVA, 2000, p. 2). O anti-humanismo pós-moderno desresponsabiliza, assim, o ser humano do que lhe é mais precioso: o fazer história e o fazer-se na história.

Não se trata apenas de apontar que a agenda pós-moderna desconsidera a constituição histórica e social do ser humano e desfigura a educação do seu caráter de prática que constitui e modifica os sujeitos envolvidos. Trata-se também de registrar que, longe de ser uma crítica ao sujeito soberano e absoluto, o pós-moderno é, segundo Duarte (2004, p. 229), a radicalização do fetichismo da individualidade, “a total rendição à individualidade alienada”.

A aproximação entre a agenda pós-moderna e Heidegger também acomete a educação em termos de desvalorização do conhecimento objetivo e do papel da escola.

A vida fática é anterior a toda explicação teórica; porém, a derivação da teoria é vista por Heidegger (e isso se permanece na agenda pós) como sinal de inferioridade. Guiada por esse pressuposto, mais que favorecer a aquisição do conhecimento, a escola deve enfatizar esse acontecer existencial e eleger o vivido um dos centros de uma aprendizagem originária. O afastamento permitido em relação ao vivido diz respeito à tarefa que Heidegger perseguiu: aprender a acessar esse vivido sem explicá-lo. Aqui não cabe definir o que pensar, mas limitar o seu alcance. A partir dessa preocupação, proclama-se a necessidade de superação da metafísica e a valorização do não-conceitual e da experiência singular. Nestes contornos, a educação se torna prisioneira da realidade empírica, imediata, singular.

Esse aprisionamento ocorre em vários sentidos. Um deles refere-se ao fato de o aluno ser visto apenas na sua empiricidade; seus interesses e suas vontades são avaliados somente nesse nível. A questão não é abandonar a dimensão singular ao qual a empiricidade do trabalho educativo escolar remete, mas considerar, como o faz Lukács (s/d a), que é uma ilusão pensar que a empiricidade dos objetos e situações singulares pode ser compreendida *per se*. Ao valorizar apenas a expressão imediata dos seus alunos, o professor corre o risco de fomentar as tendências alienantes da prática social cotidiana.

Neste ponto, encontra-se um outro problema que o aprisionamento ao empírico causa agora em relação ao professor: a sua intervenção torna-se tópica e empiricista e, quando se fala de uma prática pedagógica reflexiva, [...] tal “reflexão”, na maioria das vezes, não ultrapassa o processo associativo de empirias compartilhadas [...], de um

“saber-fazer” pragmático, até mesmo criativo, que, todavia, restringe fortemente possibilidades mais amplas e críticas do conhecimento (MORAES; TORRIGLIA, 2003, p. 47).

A retração teórica imanente à ontologia empiricista (comungada por Heidegger e pela agenda pós) e a ideologia anticientífica que dela decorre também impedem de conceber a escola como mediadora entre o saber espontâneo e o saber sistematizado, ou seja, impossibilita trabalhar na perspectiva de que “[...] o aluno possa se relacionar conscientemente com esse cotidiano, mediado pela apropriação dos conhecimentos científicos, artísticos, ético-filosóficos e político” (DUARTE, 1996, p. 58). Isso ocorre porque a escola é mantida cativa na mera aculturação.

Contudo, de fato, esvazia-se a educação escolar da maioria enquanto se aperfeiçoa e aprimora aquela dirigida para a educação das elites. Sob o capitalismo, a eficiência da escola destinada aos trabalhadores ocorre quando ela não cumpre o seu papel e nega o acesso ao conhecimento elaborado e historicamente acumulado ou o oferece de forma deteriorada. Restringir o acesso ao saber elaborado só aumenta a desigualdade social e obstrui a possibilidade de uma relação consciente com a vida. Há que se reconhecer, portanto, que o fortalecimento, no pensamento educacional brasileiro, de uma ontologia velada, estreitamente vinculada a uma prática imediata, é conveniente aos interesses manipulatórios do capital.

Por isso, não é difícil perceber que a agenda pós revela-se como um componente ideológico do capitalismo contemporâneo. Por mais que alguns intelectuais dessa agenda mostrem desconforto com facetas do viver sob o capitalismo, aqui se repete o que Lukács (2005) já apontara em relação a Heidegger: a repulsa e a contestação apenas confirmam a inutilidade da própria rejeição e, por isso, conclamam para o render-se ao capitalismo. É por essa razão que a luta contra o estranhamento engendrado pelas relações capitalistas também se passa pela intolerância contra a desqualificação do saber e da escola.

Referências

- ANKERSMIT, F. R. Historiography and postmodernism. In: JENKINS, Keith (org.). **The postmodern history reader**. London/New York: Routledge, 1997. p. 277-297.
- CAPUTO, J. D. **Desmistificando Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- CASSIN, B. **O efeito sofístico**. São Paulo: Editora 34, 2005.

DERRIDA, J. **Del materialismo no dialéctico**. Entrevista con Kadhim Jihad, Culturas, 69, pp. III-V, 3 ago. 1986. 8p. Disponível em: <<http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/materialismo.htm>>. Acesso em: 22 fev. 2006.

DUARTE, N. A rendição pós-moderna à individualidade alienada e a perspectiva marxista da individualidade livre e universal. DUARTE, N (org.). **Crítica ao fetichismo da individualidade**. Campinas: Autores Associados, 2004. p. 219-242.

_____. **Educação escolar, teoria do cotidiano e a escola de Vigotski**. Campinas: Autores Associados, 1996.

GUZONI, A. Protocolo do seminário sobre a conferência “Tempo e Ser”. In: HEIDEGGER, M. **Os pensadores**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 221-241.

HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon**. São Paulo/Petrópolis: EDUC/Vozes, 2001a.

_____. A superação da metafísica. In: _____. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001b. p. 61-86.

_____. A coisa. In: _____. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001c. p. 143-160.

_____. **Nietzsche**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. Que é metafísica? In: _____. **Os pensadores**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991a. p. 25-63.

_____. **Cartas sobre o humanismo**. São Paulo: Moraes, 1991b.

_____. Tempo e Ser. In: _____. **Os pensadores**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991c. p. 203-219.

_____. A constituição onto-teológica da metafísica. In: _____. **Os pensadores**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991d. p. 149-162.

_____. **The end of philosophy**. London: Souvenir Press, 1975.

_____. Le mot de Nietzsche “dieu est mort”. In: _____. **Chemins qui ne mènent nulle part**. Paris: Gallimard, 1962. p. 173-219.

_____. **Serenidade**. Lisboa: Instituto Piaget, s/d a.

_____. Heidegger entrevistado por *Der Spiegel*. In: _____. **Escritos políticos: 1933-1966**. Lisboa: Instituto Piaget, s/d b. p. 215-244.

LUKÁCS, G. **El asalto a la razón**. 3. ed. Barcelona/México: Ediciones Grijalbo, 1972.

_____. **O trabalho**. Tradução de Ivo Tonet, UFAL. 64 p. s/d a.

_____. **Neopositivismo**. Tradução preparada por Mário Duayer, Departamento de Economia, UFF. Versão preliminar. 19 p. s/d b.

MORAES, M. C. M.; TORRIGLIA, P. Sentidos do *ser* docente e da construção de seu conhecimento. In: MORAES, M. C. M. (org.). **Iluminismo às avessas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 45-60.

PARAÍSO, M. A. Pesquisas pós-críticas em educação no Brasil: esboço de um mapa. **Cadernos de pesquisa**, v. 34, n. 122, p. 238-303, maio/ago. 2004.

PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

RORTY, R. **Ensaio sobre Heidegger e outros 2**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

SEVERINO, A. J. A filosofia da educação no Brasil: esboço de uma trajetória. In: GHIRALDELLI JR., P. (org.). **O que é filosofia da educação?** Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 267-328.

SILVA, T. T. Dr. Nietzsche, curricularista – com uma pequena ajuda do Professor Deleuze. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 24., 2001, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPED, 2001.

_____. **Documentos de identidade**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

_____. **Um manifesto pós-estruturalista para a educação**. 2000. 4p. Mimeograf.

TERTULIAN, N. Conceito de alienação em Heidegger e Lukács. **Práxis**, Belo Horizonte, p. 82-98, jan./maio 1996.

VATTIMO, G. **As aventuras da diferença**. Lisboa: Edições 70, 1988.

VEIGA-NETO, A. A Sociologia da Educação e Michel Foucault. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 17., 1994, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPED, 1994. 14p.

WOLIN, R. **The politics of Being**. New York: Columbia University Press, 1990.

WOOD, E. M. O que é a agenda “pós-moderna”? In: WOOD, E. M. & FOSTER, J. B. (orgs.). **Em defesa da história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 7-22.